

სალომე დუნდუა

პოლიტიკურ  
მოძვრებათა  
ისტორია

პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორია



ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

სალომე დუნდუა

# პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორია

დამხმარე სახელმძღვანელო  
სტუდენტებისთვის



უნივერსიტეტის  
გამომცემლობა

„პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორია“ განკუთვნილია პოლიტიკური მოძღვრებების შემსწავლელი სტუდენტებისათვის დამხმარე სახელმძღვანელოდ. იგი მიზნად ისახავს, მათ გააცნოს ის იდეები, ღირებულებები და შეხედულებები, რომლებიც ჯერ კიდევ ანტიკური ხანის ფილოსოფოსების ნააზრევებიდან იღებს სათავეს და რომლებმაც საფუძველი შეუქმნეს არა მარტო თანამედროვე პოლიტიკის მეცნიერების ჩამოყალიბებასა და განვითარებას, არამედ, ზოგადად, უდიდესი გავლენა მოახდინეს დასავლური პოლიტიკური სისტემის ფორმირებაზეც.

**სამეცნიერო რედაქტორი** მალხაზ მაცაბერიძე,

პოლიტიკის მეცნიერებათა დოქტორი,  
სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა  
ფაკულტეტის პროფესორი

მადლობას ვუხდის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციალურ  
და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტს  
სახელმძღვანელოს დაფინანსებისთვის

გამოცემულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
საუნივერსიტეტო საგამომცემლო საბჭოს გადანყვეტილებით

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2020

ISBN 978-9941-13-931-4 (PDF)

# სარჩევი

<b>შესავალი</b>	7
<i>რა არის პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორია</i>	7
<b>პოლისი და ანტიკური საბერძნეთის პოლიტიკური სისტემა</b>	10
პლატონი. სახელმწიფო	14
არისტოტელე. პოლიტიკა	39
<b>სტოიციზმის ფილოსოფიური სკოლა</b>	62
მარკუს ავრელიუსი. ფიქრები	63
<b>იტალია XV-XVI საუკუნეებში</b>	73
ეპოქის მოკლე ისტორიული მიმოხილვა	73
ნიკოლო მაკიაველი. მთავარი	76
<b>ინგლისი XVII საუკუნეში</b>	103
მოკლე ისტორიული მიმოხილვა	103
თომას ჰობსი. <b>ლევიათანი ანუ საეკლესიო და სამოქალაქო სახელმწიფოს მატერია, ფორმა და ხელისუფლება</b>	111
ჯონ ლოკი. ორი ტრაქტატი მმართველობის შესახებ	134
ნერილი ტოლერანტობის შესახებ	158
<b>საფრანგეთი XVIII საუკუნეში</b>	166
მოკლე ისტორიული მიმოხილვა	166
შარლ ლუი მონტესკიე. კანონთა გონი	169
ჟან ჟაკ რუსო. საზოგადოებრივი ხელშეკრულება	205
<b>გამოყენებული ლიტერატურა</b>	231



## შესავალი

### რა არის პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორია

პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიას იდეათა ისტორიის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილად განიხილავენ. პოლიტიკური მოძღვრება – ესაა გენერალიზებული ტერმინი, რომელიც მოიცავს სახელმწიფოსა და მასთან დაკავშირებული თემების შესახებ მოსაზრებებს, თეორიებსა და ღირებულებებს; ან, როგორც აღნიშნავენ, პოლიტიკური მოძღვრება – ესაა ცალკეული მოაზროვნეების განზოგადებული ხედვები, რომლებიც ხშირად მთელი ეპოქისთვის დამახასიათებელ ფილოსოფიასაც ასახავენ. პოლიტიკის მეცნიერებაში პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიის შესწავლას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რამდენადაც სწორედ ამა თუ იმ მოაზროვნის მიერ ჩამოყალიბებული პოლიტიკური მოძღვრებები შემდგომში საფუძველს უყრის პოლიტიკის თეორიის ისეთ უმნიშვნელოვანეს პარადიგმებს, როგორებიცაა, მაგალითად: ლიბერალიზმი, კონსერვატიზმი, სოციალიზმი, ანარქიზმი, დემოკრატია და ა.შ.

სახელმძღვანელო პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიაში გამიზნულია ანალოგიური სახელწოდების სალექციო კურსის – „პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორია“ – დამხმარე სახელმძღვანელოდ. ეს სალექციო კურსი იკითხება სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე და პოლიტიკის მეცნიერების კურიკულუმის სავალდებულო საგანთა რიცხვშია. სახელმძღვანელო მიზნად ისახავს, სტუდენტებს გააცნოს ისტორია იმ იდეების, ღირებულებებისა და შეხედულებების ჩამოყალიბება-განვითარებისა, რომლებიც ჯერ კიდევ ანტიკური ხანის ფილოსოფოსების ნა-



აზრებიდან იღებს სათავეს და რომლებმაც საფუძველი ჩაუყარეს არა მარტო თანამედროვე პოლიტიკის მეცნიერების ჩამოყალიბებასა და განვითარებას, არამედ, ზოგადად, უდიდესი გავლენა მოახდინეს დასავლური პოლიტიკური სისტემის ფორმირებაზეც. უფრო კონკრეტულად კი, სახელმძღვანელოში სხვადასხვა ავტორის პოლიტიკური ხედვების გააზრების მაგალითზე განიხილება ისეთი თემები, როგორებიცაა: მოძღვრება სახელმწიფოს წარმოშობისა თუ რღვევის მიზეზების შესახებ, მმართველობათა ტიპოლოგია, მონარქიული, დესპოტიური/ტირანიული, დემოკრატიული, ოლიგარქიული და არისტოკრატიული მმართველობებისადმი დამოკიდებულებები და დროის შესაბამისად მათდამი დამოკიდებულებების ცვალებადობა, მთელისა (სახელმწიფო/საზოგადოება) და ნაწილის (ცალკეული ინდივიდები) ურთიერთმიმართება, საკუთრებისა და მოქალაქეობის ცნებები, მოქალაქისა და ქვეშევრდომის უფლება/მოვალეობები, იდეალური/საუკეთესო მმართველობის ფორმები და ა.შ.

იქიდან გამომდინარე, რომ ნებისმიერი ავტორის ნააზრევისა და მათ მიერ ჩამოყალიბებული ხედვების შესახებ სრული წარმოდგენის შესაქმნელად აუცილებელია ისტორიული კონტექსტის ცოდნა და გააზრება, სახელმძღვანელოში ყოველი ავტორის პოლიტიკური ხედვების გაცნობამდე მოცემულია იმ ისტორიული ეპოქის მოკლე მიმოხილვა, რომელშიც ისინი მოღვაწეობდნენ და რომელმაც, შესაბამისად, მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა მათი ხედვების ჩამოყალიბებაზე. ეპოქის მოკლე ისტორიული მიმოხილვა გულისხმობს არა კონკრეტული მოვლენების მხოლოდ ქრონოლოგიურ ან ფაქტობრივ განხილვას, არამედ მათ პოლიტიკურ ქრილში დანახვასა და გააზრებას. ეს მეთოდი სტუდენტს დაეხმარება, დაინახოს შესასწავლ ავტორთა პოლიტიკური მოძღვრებების ჩამოყალიბებასა და ეპოქის ისტორიულ/პოლიტიკურ მოვლენებს შორის არსებული მიზეზშედეგობრივი კავშირი და განივითაროს კრიტიკული ანალიზის უნარი. კონ-

კრეტული ისტორიული ეპოქის პოლიტიკურ ქრილში განხილვის შემდეგ სტუდენტები გაეცნობიან შესასწავლი ავტორის მოკლე ბიოგრაფიულ მონაცემებს; ბიოგრაფიული მონაცემების შემდეგ კი განვიხილავთ ამ ავტორის მიერ ჩამოყალიბებულ პოლიტიკურ მოძღვრებებს. სახელმძღვანელოში (სალექციო კურსის თემატიკის შესაბამისად) განხილულია შემდეგი ავტორები/ნაშრომები: პლატონის „სახელმწიფო“, არისტოტელეს „პოლიტიკა“, მარკუს ავრელიუსის „ფიქრები“, ნიკოლო მაკიაველის „მთავარი“, თომას ჰობსის „ლევიათანი“, ჯონ ლოკის „ორი ტრაქტატი მმართველობის შესახებ“ და „წერილი შემწყნარებლობის შესახებ“, შარლ ლუი მონტესკიეს „კანონთა გონი“ და ჟან ჟაკ რუსოს „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“. თითოეული ავტორის გავლის შემდეგ სახელმძღვანელოში დასმულია საკონტროლო კითხვები, რაც ხელს შეუწყობს სტუდენტებს მიღებული ცოდნის უკეთ გააზრებასა და სისტემატიზებაში.

## პოლისი და ანტიკური საბერძნეთის პოლიტიკური სისტემა

იმისათვის, რომ უკეთ გავიგოთ ძველი ბერძენი ფილოსოფოსების, პლატონისა და არისტოტელეს, შეხედულებები პოლისის სახელმწიფოებრივი წყობილების, მისი მმართველობის ფორმებისა და მექანიზმების შესახებ, საჭიროა, ვიცნობდეთ დემოკრატისა – მმართველობის იმ ფორმას, რაც ძველი საბერძნეთის ქალაქ-სახელმწიფოებში, კერძოდ კი ათენში, ხორციელდებოდა და რაც ბერძენი ფილოსოფოსების მხრიდან სერიოზული კრიტიკის საგანი იყო.

თავად ტერმინი „დემოკრატია“ ბერძნული სიტყვაა და სიტყვა-სიტყვით ხალხის, დემოსის მმართველობას ნიშნავს<sup>1</sup>. ათენის დემოკრატია სამ ეტაპად ყალიბდებოდა და, შესაბამისად, ეს პროცესი სამი რეფორმატორი პოლიტიკური მოღვაწის სახელს უკავშირდება: სოლონმა ძვ. წ. 594 წელს გააუქმა ვალეების გადაუხდელობის გამო ადამიანის დამონება და ქონებრივი ცენზის მიხედვით განსაზღვრა პოლიტიკური მოვალეობები; კლისთენემ ძვ.წ. 509 წელს მოახდინა ფილების რეორგანიზაცია – რელიგიურ-გვაროვნული ერთობებიდან ისინი იქცნენ ტერიტორიულ-პოლიტიკურ წარმონაქმნებად, შემოიღო კონსტიტუცია და დაამკვიდრა სამოქალაქო თანასწორობა; კლისთენეს პერიოდში უამრავმა უცხოელმა და მონა-მეტეკმა (მონები, რომლებიც თავისუფლდებოდნენ მონობისგან მეტეკების სიაში ეწერებოდნენ) მიიღო მოქალაქე-

---

<sup>1</sup> როგორც წესი, ტერმინი „დემოსი“ ძველ საბერძნეთში დაბალი წარმოშობის, ღარიბი და ნაკლებად განათლებული ფენის წარმომადგენელთა აღსანიშნავად გამოიყენებოდა.

ობა; რეფორმების მესამე ეტაპი პერიკლეს სახელს უკავშირდება. პერიკლემ ძვ. წ. 459 წელს გააუქმა არეოპაგი – საგვარეულო დიდებულების ხელისუფლების უკანასკნელი ინსტიტუტი. მანვე შემოიღო მოქალაქეობის მინიჭება მხოლოდ დედ-მამით ბერძნებისთვის (ამ რეფორმის შედეგად, თავად მისმა შვილებმაც ვერ მიიღეს ათენის მოქალაქეობა). გატარებულმა რეფორმებმა, საბოლოოდ, მოიტანა ის, რომ საზოგადოებრივი სამსახური აღარ იყო მდიდრებისა და დიდებულების პრივილეგია, ყველა მოქალაქე პრაქტიკულად თანასწორი გახდა.

კლასიკური პერიოდის დემოკრატია შემდეგი მექანიზმებით ხორციელდებოდა: უმაღლესი სახელისუფლებო ორგანო იყო სახალხო კრება, რომელიც წელიწადში ორმოცჯერ მაინც იკრიბებოდა. კრება წარმოადგენდა პირდაპირი მმართველობის ორგანოს. ქალაქის ადმინისტრაცია საქალაქო დაცვის მეშვეობით (პერიკლეს დროიდან იგი სკვითებისგან შედგებოდა) მოქალაქეებს აცნობებდა კრების მოწვევის შესახებ და მოუწოდებდა პნიქსზე (ათენის დასავლეთ ნაწილში მდებარე გორა) შეკრებისკენ. თავად ქალაქი შედგებოდა 10-15 ათასი სახლისგან, შესაბამისად, დაახლოებით ამდენივე მოქალაქისგან (ბერძნული დემოკრატია მოქალაქეობას არ ანიჭებდა ქალებს, მონებსა და მეტეკებს; ასევე, არსებობდა ასაკობრივი ცენზი). კვორუმი საერთო რაოდენობის მეოთხედისგან შედგებოდა. კრებაზე თანასწორი უფლებებით სარგებლობდა ყველა ადამიანი და ყველა მოსაზრება. ნებისმიერ მოსაზრებას ჰქონდა არსებობის სრული უფლება, ხოლო ნებისმიერ მოქალაქეს საკუთარი მოსაზრების გამოხატვის უფლება. ზუსტად ასევე სასამართლოებშიც „პოლიდოქსიის“ (ყველა მოსაზრების თანაბარი ღირსების) პრინციპი ხორციელდებოდა. მოსამართლეებს არ ჰქონდათ უფლება, ვინმესთვის აეკრძალათ აზრის გამოთქმის უფლება კონკრეტულ განსახილველ საკითხზე. ამავე დროს, მოსამართლე ხელშეუხებელი პირი იყო.

ათენი იყოფოდა ფილებად, რომლებიც, თავის მხრივ, იყოფოდა დემებად. მკაცრი კონტროლი ხორციელდებოდა, რომ კრებაზე არავინ შეპარულიყო ისეთი, ვინც არ იყო მოქალაქე და, შესაბამისად, კრებაში მონაწილეობის უფლებაც არ ჰქონდა. კრების დაწყებამდე ხდებოდა მსხვერპლშენიშვნა და ფიცის დადება. შემდეგ აცხადებდნენ იმ პირების ვინაობას, ვისაც არჩევითი თანამდებობის დაკავება სურდა. თანამდებობის დაკავება შეეძლოთ მხოლოდ იმ მოქალაქეებს, რომლებიც არ იყვნენ 30 წელზე ნაკლები ასაკის და 60 წელს გადაშორებულნი.

ზოგიერთი თანამდებობის პირი, მაგალითად სტრატეგები, ინიშნებოდნენ ერთწლიანი ვადით. ხაზინადრად არჩევისთვის კანდიდატს გარკვეული ქონებრივი ცენზის მოთხოვნები უნდა დაეკმაყოფილებინა. თითოეული ფილიდან 10 სტრატეგი აირჩეოდა. არქონტები<sup>1</sup> წილისყრით ირჩევდნენ 500-ის საბჭოს (უმალღესი სახელმწიფო ორგანო კლისთენეს პერიოდიდან), მოსამართლეებს, ზედამხედველებს, ათ თანამდებობრივ პირს, რომლებიც ქალაქში სისუფთავის დაცვაზე აგებდნენ პასუხს. წილისყრის პროცედურა შემდეგი სახით ხორციელდებოდა: არქონტები დგამდნენ ორ ურნას. ხმის მიცემა ხდებოდა შავი და თეთრი ლობიოს მარცვლების მეშვეობით, ბრმად (როგორც ხშირად შენიშნავენ ხოლმე, ამ კუთხით, თავად დემოკრატიაც, გარკვეულწილად, ბრმა იყო). ეს იყო ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ ბერძნული დემოკრატის მოდელი იმ პერიოდში მოღვაწე ფილოსოფოსებს შორის არ სარგებლობდა მონონებით. ამ ტიპის დემოკრატისადმი დამოკიდებულებას კარგად ასახავს გადმოცემა, რომლის თანახმად, თავის დროზე, როდესაც განიხილავდნენ ათენის ჯარისთვის ცხენების ნაკლებობის საკითხს, სოკრატეს შეუთავაზებია – ხმის მიცემის მეშვეობით ვირები ცხენებად გადაექციათ და ამით გადაექრათ ცხენების ნაკლებობის პრობლემა.

---

<sup>1</sup> არქონტები – ქურუმები, რომლებიც განაგებდნენ საგარეო ურთიერთობებს, არჩევნებს, წელთაღრიცხვის სისტემას.

კანონის წინაშე ყველა თავისუფლად შობილის თანასწორობის პირობებში ხშირად მოქალაქეები (განსაკუთრებით კი დაბალი ფენის, დემოსის წარმომადგენლები) დემაგოგების ზეგავლენის ქვეშ ადვილად ექცეოდნენ. ამასთანავე, ათენელებს ძალიან დიდი წარმოდგენა ჰქონდათ თავიანთ დემოკრატიულ მმართველობაზე. როგორც თუკიდიდე ამბობდა: „ჩვენ მთელი საბერძნეთის მასწავლებლები ვართ. ყველგან დგას ჩვენ მიერ აღმართული სიკეთისა და სიბოროტის ძეგლები.“ ანტიკური ხანის მწერლები – სოკრატე, პლატონი, არისტოტელე – ეწინააღმდეგებიან დემოკრატიის იმ უკიდურეს ფორმას, რომელიც პერიკლეს დროიდან მოდიოდა და რომელმაც, მათი აზრით, დაკარგა სულიერი სანყისი და წაშალა თავად სამოქალაქო სულიერების კრიტერიუმებიც კი.

# პლატონი

(ძვ. წ. 427-347)

## სახელმწიფო

**ბიოგრაფიული მონაცემები.** დიდი ბერძენი იდეალისტი ფილოსოფოსი პლატონი მოღვაწეობდა ძვ. წ. 427-347 წლებში. პლატონი საკმაოდ სახელგანთქმული ოჯახიდან იყო. როგორც ვარაუდობენ, მისი ოჯახი ათენელი მეფეების საგვარეულოს ერთ-ერთი განშტოების შთამომავალი უნდა ყოფილიყო. პლატონის ნამდვილი სახელი არისტოკლეა, პლატონი კი, რაც ბერძნულად ფართოს, ვრცელს ნიშნავს, ერთი ვერსიით, მას ფართო შუბლის გამო უნდა შერქმეოდა, ხოლო მეორე ვერსიით მისი აღნაგობისა და ფართო ბეჭების გამო (ამ ვერსიით „პლატონი“ მას ჭიდაობის მასწავლებელმა არისტონ არგოსელმა უწოდა).

პლატონი ადრეულ ასაკშივე ხდება სოკრატეს მოსწავლე<sup>1</sup>. მასწავლებლის სიკვდილის შემდეგ პლატონი თორმეტი წლის განმავ-

---

<sup>1</sup> პელოპონესის ომში ათენელების მარცხის შემდეგ სოკრატე არეოპაგში რამდენიმე სახელგანთქმულმა ადამიანმა ბერძენი ღმერთების შეურაცხყოფასა და ახალგაზრდა თაობის გახრწნაში დაადანაშაულა. სოკრატემ არ მოისურვა თავის გასამართლებელ სიტყვაში „დანაშაულის“ აღიარება და, შედეგად, სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანეს. მან არც მეგობრების მიერ შეთავაზებულ წინადადებაზე – გაქცეულიყო საპყრობილიდან – განაცხადა თანხმობა და, ათენში მიღებული ტრადიციისამებრ, საკუთარი ხელით შესვა სანამლავი. სოკრატეს საჯარო სასამართლო პროცესი დეტალურად აქვს აღწერილი პლატონს თავის ნაწარმოებში – „სოკრატეს აპოლოგია.“

ლობაში მოგზაურობს იტალიაში, სიცილიასა და ეგვიპტეში. იგი ათენში ბრუნდება 40 წლის ასაკში და ძვ. წ. 387 წელს ათენში აარსებს ფილოსოფიურ სკოლას – პლატონის აკადემიას, რომელიც ძვ. წ. I საუკუნემდე არსებობდა<sup>1</sup>. პლატონის აკადემიის ტრადიციები აღდგენილ იქნა ახ. წ. I-II საუკუნეებში შუა პლატონიზმისა და ნეოპლატონიზმის (IV-VI სს) სკოლებში. აღორძინების ეპოქაში პლატონის აკადემია აღადგინეს ფლორენციაში და არსებობდა XV-XVI საუკუნეების განმავლობაში.

პლატონი 35 დიალოგისა და 13 წერილის ავტორია, თუმცა ყველა დიალოგისა და წერილის მისეული ავტორობა შეუკამათებელი და ბოლომდე დადასტურებული არაა. პრაქტიკულად, ყველა ნაწარმოებში იგი წამყვანის პირით საუბრობს, წამყვანი კი, ძირითადად, სოკრატეა. მხოლოდ და მხოლოდ ერთ დიალოგში – „კანონები“ – არ ჩანს სოკრატე და, შესაბამისად, პლატონი არ საუბრობს სოკრატეს პირით. ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, საუბარი პლატონის სწავლებების შესახებ გარკვეულ სირთულეებთან არის დაკავშირებული.

პლატონის მიერ დაწერილი თითქმის ყველა დიალოგი გარკვეული დოზით მაინც ეხება პოლიტიკას და არაერთ ნაშრომში გვთავაზობს სანიმუშო სახელმწიფო წყობილების მისეულ ხედვას. ამ ნაშრომთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანია „სახელმწიფო“, სადაც ავტორი იდეალური სახელმწიფოს მოდელს გვთავაზობს. აღსანიშნავია, რომ პლატონი ცხოვრებაშიც შეეცადა, იდეალური სახელმწიფოს მისეული ხედვა განეხორციელებინა სირაკუზელი

---

<sup>1</sup> ტერმინ „აკადემიის“ წარმომავლობის შესახებაც ორი განსხვავებული მოსაზრება არსებობს: ერთი ვერსიით, ეს იყო მიწის შემოსაზღვრული ვრცელი ნაკვეთი, რომელიც ერთ დროს ათენის მოქალაქეს, ვინმე აკადემუსს ეკუთვნოდა; მეორე მოსაზრებით კი სახელი უძველესი გმირის პატივსაცემად იქნა შერჩეული.



ტირანის, დიონისეს, სამეფო კარზე, თუმცა მისმა მცდელობამ სრული კრაზი განიცადა – დიონისემ თავისი მასწავლებელი შეიპყრო და მონების ბაზარში გაყიდა; მონობიგან პლატონი მეგობრებმა იხსნეს, რომლებმაც მისი გამოსყიდვა მოახერხეს (აღსანიშნავია, რომ პლატონის ხედვები იდეალური სახელმწიფოს კონსტრუირების შესახებ სიცოცხლის ბოლო წლებში, გარკვეულწილად, შეიცვალა). თავდაპირველად პლატონის ამ ნაშრომს „პოლიტია“ ერქვა, შემდგომში დასავლურ გამოცემებში იგი „რესპუბლიკად“ იქნა თარგმნილი, ქართულ თარგმანში კი მისი სათაური „სახელმწიფოა“.

## **სამართლიანობის პრინციპი და სახელმწიფოს წარმოშობა**

პლატონის „სახელმწიფოში“ ცენტრალური ადგილი სამართლიანობის პრინციპის გაგებას უკავია. რა არის სამართლიანობა? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა პირველად პოლიტიკურ ფილოსოფიაში სწორედ პლატონმა სცადა, თუ არ ჩავთვლით პლატონის მასწავლებელს, სოკრატეს, რომლის ნაშრომები ისტორიას არ შემოუნახავს და რომლის სწავლებათა შესახებაც ინფორმაცია მხოლოდ მისი მოსწავლეების შრომებიდან შეიძლება მივიღოთ. სავარაუდოა, რომ პლატონი, უთმობს რა ესოდენ დიდ ყურადღებას სამართლიანობის იდეის გააზრებას, მისი მასწავლებლის ერთგვარ გავლენას (თუ მნიშვნელოვანს არა) მაინც განიცდის. აქედან მოყოლებული, როგორც ხშირად აღნიშნავენ ხოლმე, სამართლიანობის საკითხი მთელი კაცობრიობის მარადიულ კითხვად იქცა, რომელსაც სხვადასხვა დროს მოღვაწე სხვადასხვა ავტორი მნიშვნელოვან ყურადღებას უთმობს.

საუბრობს რა სოკრატეს პირით, პლატონი სამართლიანობისადმი სამ ძირითად მიდგომას გვთვაზობს: პირველ კონცეფციას იძლევა კეფალე, სოკრატეს მეგობარი, რომლის სახლშიც იმყოფე-

ბა სოკრატე სტუმრად. სამართლიანობის ცნებისადმი მისეულ დამოკიდებულებაში კარგად ჩანს თავად კეფალეს ცხოვრებისეული გამოცდილება და მის მიერ განვლილი გზა (მრავალი წლის განმავლობაში კეფალე ვაჭრობით იყო დაკავებული). მისი ხედვით, სამართლიანობა გაიგივებულია სიმართლის თქმასა და ვალების გასტუმრებასთან. სამართლიანობაა, ადამიანს დაუბრუნო, დაუტოვო ან მისცე ის, რაც მას ეკუთვნის. ამ პრინციპის განსახორციელებლად კი დიდი მნიშვნელობა აქვს საკუთრების ფლობას. ამგვარი ხედვით, ადამიანები უნდა ფლობდნენ მხოლოდ იმ საკუთრებას და იმ დოზით, რაც მათთვის სარგებლის მომტანია (თუმცა ადამიანთა ძალიან მცირე ნაწილი თუ იყენებს გონივრულად საკუთარ ქონებას). კეფალე უფრო მეტად ხელმძღვანელობს მაგალითების მოყვანით და თითქმის არ იძლევა სამართლიანობის განმარტებას, რითაც ვერ აკმაყოფილებს სოკრატეს თხოვნას – შესთავაზოს სამართლიანობის უნივერსალური განმარტება;

სამართლიანობის მეორე განმარტებას და, შესაბამისად, კეფალეს მიერ შემოთავაზებული იდეის შევსებასა და განვრცობას ცდილობს პოლემარქე. ყველას მისცე კუთვნილი – აი, სამართლიანობის პოლემარქესეული გაგება, საკმაოდ ზოგადი და ბუნდოვანი. თუმცა სოკრატესთან კამათის შედეგად მისი მოსაზრება უფრო კონკრეტდება და თითქოს უფრო მკაფიოდ განსაზღვრულ სახეს იღებს – სამართლიანია, დაეხმარო მეგობრებს და ზიანი მიაყენო მტრებს. ასეთი მოსაზრების გამოხატვით, ათენელი პოლემარქე ანტიკურ საბერძნეთში ფართოდ გავრცელებულ შეხედულებას მისდევს. სოკრატე, არ იზიარებს რა ამ მოსაზრებას, აყენებს პრობლემას – მსგავსი მსჯელობიდან გამომდინარე, შესაძლებელია კი ერთი და იგივე მოქმედება ერთ შემთხვევაში იყოს სამართლიანი, ხოლო სხვა მოცემულობაში – უსამართლო? ამის საუკეთესო მაგალითი თავადვე მოჰყავს: „ვთქვათ, ვინმეს იარაღი აჩუქა მეგობარმა, რომელიც ამის შემდეგ ჭკუაზე შეცდა და უკან მოითხოვა თავისი საჩუქარი. მაგრამ ხომ აშკარაა, რომ ამ

შემთხვევაში იარაღის დაბრუნებაც უსამართლობა იქნებოდა და ამ უბედურ დღეში ჩავარდნილი კაცისთვის მთელი სიმართლის გამხელაც?“ (პლატონი, 8);

სამართლიანობის მესამე ვერსიას კამათში ჩართული რიტორიკის მასწავლებელი თრასიმაქე გვთავაზობს. მისი გაგებით, სამართლიანობა მხოლოდ და მხოლოდ სიტყვაა, რომლითაც გამოიხატება კანონებისადმი მოქალაქეების დამოკიდებულება. მისთვის მიუღებელია იდეა იმის თაობაზე, რომ სამართლიანობა სიკეთის კეთებას გულისხმობს. თრასიმაქეს აზრით, სამართლიანობა უძლიერესის უპირატესობაა და, შესაბამისად, ყველაზე მაღალი ინსტანცია, რასაც ადამიანმა სამართლიანობის კეთებისას უნდა მიმართოს – არის თავად ადამიანის მიერვე მიღებული კანონები. კანონმდებელი კი ყველა ქალაქში, – სულ ერთია, იქნება ეს ერთი პიროვნება თუ რომელიმე მმართველი ორგანო – არის ქალაქის რეჟიმი, მმართველობა, რომლის ფუნქციებშიც შედის კანონმდებლობითი საქმიანობის განხორციელება. მსგავსი შეხედულება თანამედროვე პერიოდში „სამართლებრივი პოზიტივიზმის“ სახელითაა ცნობილი და მას თითქმის ყველა თანამედროვე პოლიტიკური მეცნიერი იზიარებს. მის მიხედვით, თუკი სამართლიანობას გავაიგივებთ კანონსა და მისდამი მორჩილებასთან, მაშინ სამართლიანობის ნყაროდ გამოდის კანონმდებლის ნება. „ყველა სახელმწიფოში სამართლიანობად ერთი და იგივე რამაა მიჩნეული, სახელდობრ ის, რაც არსებული ხელისუფლებისთვის ხელსაყრელია, ხელისუფლება კი ძალაა; ასე რომ, თუ მართებულად განვსჯით, სამართლიანობა ყველგან ერთი და იგივეა: ის, რაც ხელსაყრელია ყველაზე ძლიერისთვის“ – აღნიშნავს თრასიმაქე (პლატონი, 20). თრასიმაქეს მიხედვით, კანონი კანონმდებლის ნებამდე დაიყვანება. შესაბამისად, იმის გათვალისწინებით, რომ კანონებს მმართველები იღებენ, ამ კანონებისადმი მორჩილება სულაც არ არის სასარგებლო მართულთათვის.

სოკრატე არც თრასიმაქეს შეხედულებას იზიარებს. კამათის შემდეგ „სახელმწიფოში“ მოცემულია სამართლიანობის პლატონისეული გაგება – ერთი ადამიანი ერთი საქმე, ანუ სამართლიანია ის ქალაქი, ის სახელმწიფო, სადაც ყველა ადამიანი აკეთებს მხოლოდ ერთ საქმეს. გარკვეული საქმის კეთებას საფუძვლად უდევს არა პირად, ვინრო სარგებელზე ზრუნვა, არამედ საერთო სიკეთესა და ყველას სარგებელზე ორიენტირება.

როგორ და რატომ ხდება სახელმწიფოს წარმოშობა? სამართლიანობის პრინციპებზე მსჯელობას სოკრატე სახელმწიფოს წარმოქმნამდე მიჰყავს. სამართლიანობის პრინციპის გაგება და გააზრება კონკრეტული პიროვნების მაგალითზე დაახლოებით იგივეა, სუსტი მხედველობის მქონე ადამიანს წვრილი ასოების კითხვა რომ დაავალდებულო, მაშინ, როდესაც იმავე ტექსტის ნაკითხვა სრულიად შესაძლებელია მსხვილი ასოებითაც. მსჯელობის ამგვარ ლოგიკას სოკრატე და მისი თანამოსაუბრეები სამართლიანობის განხილვის ინდივიდუალური დონეებიდან უფრო ფართო, პოლისის დონეზე გადაჰყავს. პლატონთან, ისევე როგორც, ზოგადად, მთელი ანტიკური ხანის პერიოდის ფილოსოფიაში (და არა მარტო ანტიკურ ხანაში – მეჩვიდმეტე საუკუნემდეც კი, მსჯელობის სწორედ ამგვარი პარადიგმაა გაბატონებული) ამოსავალი პრინციპი არის მთელი, ანუ ქალაქი, სახელმწიფო. მთელიდან დაწყებული მსჯელობა, რომელსაც გარკვეულ დასკვნებამდე მივყავართ, სრულიად შეესაბამება ცალკეულ ინდივიდებსაც, რამეთუ ნაწილი არის მთელის შემადგენელი და, შესაბამისად, მთელის ბუნება არის მისივე ბუნება, მთელის თვისებები – მისივე თვისებები.

მაშ ასე, თუ გვინდა გავანალიზოთ სამართლიანობის არსი ინდივიდუალურ დონეზე, ჩვენ უნდა ჩავწვდეთ სამართლიანობის არსს ქალაქის, პოლისის დონეზე. ამასთანავე, თუ იმ პრინციპით ვიმსჯელებთ, რომ სამართლიანობა კანონებისადმი მორჩილებას და ყველასთვის სარგებლიანობის პრინციპის განხორციელებას

გულისხმობს, ეს მხოლოდ იმ ქალაქშია (სახელმწიფოშია) განხორციელებადი, სადაც კანონები კარგია და ყველას ინტერესებს ემსახურება; მაგრამ ასეთი ქალაქი სოკრატემ მის თანამედროვეობაში არ იცის, რადგან არც არსებობს. სამაგიეროდ, იგი გვთავაზობს მსგავსი სამართლიანი ქალაქის დაარსების გზას და მისეულ ხედვას.

სოკრატეს მიხედვით, ქალაქი, იგივე სახელმწიფო, ადამიანთა შრომისა და ამ შრომის მონაპოვრების დანაწილების საჭიროების გაჩენის შედეგად წარმოიქმნება. „მე მგონია, სახელმწიფოს მაშინ ეძლევა დასაბამი, როცა არცერთ ადამიანს აღარ შეუძლია, დაიკმაყოფილოს თავისი თავი, რადგანაც ათასი რამე სჭირდება... ამიტომ ყოველი კაცი ხან ვის მიმართავს და ხან ვის თავისი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად. ათასნაირ გაჭირვებას რომ განიცდის, ათასობით კაცი ერთიანდება, რათა ერთად იცხოვრონ და შეენიონ კიდეც ერთმანეთს. სწორედ ამ თანაცხოვრებას ვუნოდებთ ჩვენ სახელმწიფოს“ – აღნიშნავს სოკრატე (პლატონი, 62).

იქიდან გამომდინარე, რომ ნებისმიერი ადამიანისთვის ბევრად უფრო ადვილია აკეთოს ერთი საქმე, – აშენოს სახლი, დაამუშაოს მიწა, შეკეროს ტანისამოსი ან გამოაცხოოს პური, – ვიდრე ყველა ზემოთ ჩამოთვლილ საქმიანობას თავად ეწეოდეს, ნებისმიერ სახელმწიფოში მინიმუმ რამდენიმე ადამიანი მაინცაა საჭირო, რათა დაკმაყოფილებულ იქნეს თითოეული ადამიანის ისეთი მინიმალური მოთხოვნილებები, როგორებიცაა: საკვები, საცხოვრებელი, სასმელი, ტანისამოსი და ა.შ. თითოეული ადამიანი საკუთარ მოთხოვნილებებს სხვა ადამიანებთან ურთიერთობების და შრომითი საქმიანობის შედეგად მიღებული პროდუქტის გაცვლა-გამოცვლის ხარჯზე იკმაყოფილებს. ამგვარად, მსჯელობისას იკვეთება ყოველ გაერთიანებაში რამდენიმე ფენის არსებობის აუცილებლობა, რომელთა შორის კავშირისა და გაცვლა-გამოცვლის, ასევე მოთხოვნილებათა ზრდისა და გაფართოების შედეგად წარმოიქმნება კიდეც სახელმწიფო.

## იდეალური სახელმწიფო და მისი სტრუქტურა

პლატონისეულ იდეალურ სახელმწიფოში სამი ძირითადი ფენა გამოიყოფა: თავისუფალი მენარმეეები, მცველები და მმართველები. შესაბამისად, საუბრობს რა სახელმწიფოს დაარსებაზე, პლატონი სამ ძირითად საფეხურს გამოყოფს, რომლებიც ლოგიკურ კავშირშია მის მიერ შემოთავაზებულ ძირითად ფენებთან.

1. პირველი საფეხური – ესაა, როგორც თავად სოკრატე უწოდებს, „ჯანსაღი ქალაქი“ (თუმცა იგივე ქალაქი გლავკონმა საკვებასა და სიმწიფისა და შეზღუდულობის გამო „ლორების ქალაქს“ უფრო მიაბგვანა, ვიდრე იდეალურ სახელმწიფოს). როდესაც ამგვარ „ჯანსაღ“ სახელმწიფოში არსებულ ფენებზე საუბრობს, პლატონი უამრავ სხვადასხვა ფენას გამოყოფს: მინათმოქმედები, ხელოსნები, ვაჭრები, ქორვაჭრები, მოქირავნეები, მეზღვაურები, მეჯოგეები და ა.შ. – ადამიანები, რომლებსაც კონკრეტული საქმე აქვთ და ცხოვრობენ პრინციპით: ერთი ადამიანი – ერთი ხელობა. თავის მხრივ, თავისუფალი მენარმეეები უამრავ სხვადასხვა ქვეფენას (თუ შეიძლება ასე ვთქვათ) წარმოქმნიან. ყველა მათგანი სახელმწიფოსთვის მნიშვნელოვანი და ღირებულია. მინათმოქმედები მიწას ამუშავებენ და მოპოვებული საკვებით ყველას აკმაყოფილებენ – როგორც თავისუფალ მენარმეებს, ასევე მცველებსა და მმართველებსაც. ხელოსნები ამზადებენ სხვადასხვა საყოფაცხოვრებო თუ საბრძოლო საქმისთვის საჭირო იარაღს, ვაჭრებს გააქვთ პროდუქცია ქვეყნიდან და სამაგიეროდ შემოაქვთ ის პროდუქტი, რაც მათ ქვეყანას აკლია და სჭირდება. სოკრატე ამ ფენაზე საუბრისას მკვეთრად გამოხატულ უარყოფით დამოკიდებულებას ამჟღავნებს ქორვაჭრებისადმი. ქორვაჭრები – ეს ის ადამიანებია, რომლებიც არაფერს ქმნიან თავად და მხოლოდ სხვისი შექმნილის გასაღებით არიან დაკავებული. მათ არ აქვთ ხელობა და, შესაბამისად, ვერ აკმაყოფილებენ ოსტატის სოკრა-

ტესეულ გაგებას. თუმცა აქვე იმასაც დასძენს, რომ მათ გარეშე იდეალური სახელმწიფო სრულფასოვან არსებობას ვერ შეძლებდა. ქორვაჭართა მიერ წარმოებული გადამყიდველობის შედეგად ყველა სხვა ფენას ეძლევა საკუთარი საქმის კეთების თავისუფლება: მინათმოქმედს აღარ უწევს საათობით ბაზარში დგომა და მონეული პროდუქციის გასაღება, ხელოსანს საკუთარი ნახელავის თავად გაყიდვა და ა.შ. შედეგად კი, ყველა აკეთებს იმ საქმეს, რისი ნიჭიც აქვს. ამ ქალაქში არ არის სიღარიბე, არ არის ომები და სუფევს ბედნიერება.

2. შემდეგი ეტაპი – ესაა ჯარისკაცების, მეომრების ქალაქი. მოსახლეობის მოთხოვნილებების ზრდასთან ერთად პლატონისეული „ჯანსაღი სახელმწიფო“ აღარაა საკმარისი. იგი ვეღარ აკმაყოფილებს მოქალაქეების მზარდ მოთხოვნილებებს სიმდიდრესა და სიუხვეზე და განიცდის დეგრადაციას. შედეგად ჩნდება მანამდე არასაჩირო უამრავი პროფესიის ხალხი. სახელმწიფოს აღარ ძალუძს, მხოლოდ მანამდე არსებული „ჯანსაღი ქალაქის“ ტერიტორიის ხარჯზე გამოკვებოს საკუთარი მოსახლეობა. ამიტომ აუცილებელი ხდება სახელმწიფოში მეომართა ფენის გაჩენა, ფენისა, რომელიც არა მხოლოდ ტერიტორიების გაფართოებაზე იფიქრებს, არამედ საკუთარ მოსახლეობასაც დაიცავს სხვათა შემოსევებისგან.

მეომართა ფენა იდეალურ სახელმწიფოში ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფენაა. უკეთ რომ წარმოვიდგინოთ, ესაა ფენა, რომელიც ყველასგან იზოლირებულად, განცალკევებულად ცხოვრობს. პლატონი დიდ ყურადღებას უთმობს მათი აღზრდის საკითხს. მეომარი ბავშვობიდანვე სწავლობს და იძენს იმ თვისებებს, რაც შემდეგ მას სახელმწიფოს დაცვისა და საკუთარი მოვალეობების შესრულებისას გამოადგება. პლატონისთვის მეომარი არ ნიშნავს ადამიანს, რომელსაც მხოლოდ ფიზიკურ ძალაზე დამყარებული აღზრდა აქვს მიღებული. პირიქით, მომავალ მეომრებს სულ მცირე ასაკიდანვე ასწავლიან სამუსიკო ხელოვნებას – სუ-

ლის აღზრდის საუკეთესო საშუალებაა (უნდა აღვნიშნოთ, რომ პლატონისთვის მეომრებშიც კი სულიერი მხარე წინ უსწრებს ფიზიკურს. მხოლოდ სამუსიკო ხელოვნების სანყისების დაუფლების შემდეგ ეზიარება მომავალი მეომარი გიმნასტიკურ ხელოვნებას). სიტყვიერება სამუსიკო ხელოვნების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაწილია, ამ სიტყვიერებიდან კი პლატონის ყურადღება მითებსა და თქმულებებს ეთმობა. რა უნდა ისწავლოს ბავშვმა პატარა ასაკში? შეიძლება თუ არა მას ყველა მითი შეუღამაზებლად მივანოდოთ? ამაზე პლატონის მსჯელობა ცალსახაა – ყოველად დაუშვებელია, ბავშვმა ისწავლოს ის მითები და თქმულებები, რომელშიც უამრავი რამ ბავშვის გონებისთვის მიუღებელი და გაუგებარია, თუნდაც ის, რომ შესაძლებელია, ჩვეულებრივი მოკვდავი ადამიანები ან ნახევრად ღმერთები უჯანყდებოდნენ ღმერთებს; ან ის, რომ თავად ღმერთები უპირისპირდებოდნენ და მტრობდნენ ერთმანეთს. მტრობა, შური, ქიშპობა, დაუმორჩილებლობა – ეს ის თვისებებია, რომლებიც მომავალ მეომარს, როგორც სახელმწიფოს მცველს, ნამდვილად არ გამოადგება. ამის საპირისპიროდ, მომავალი მეომარი უნდა აღიზარდოს როგორც ჯიშინი ლეკვი, რომელსაც კარგად შეუძლია, ერთმანეთისგან გაარჩიოს პატრონი და მტერი.

მეომართა ფენას პლატონის სახელმწიფოში კერძო საკუთრების ფლობა ეკრძალება. მეომარს აკრძალული აქვს როგორც პირადი მატერიალური საკუთრების ფლობა, ასევე იმის ცოდნაც კი, თუ ვინ არის მისი შვილი (თუმცა დაშვებულია სქესობრივი ურთიერთობები ქალსა და მამაკაცს შორის). ერთი შეხედვით, ძნელი ასახსნელი უნდა იყოს, თუ რატომ არ უნდა იცოდეს მეომარმა საკუთარი შვილების ვინაობა, თუმცა პლატონის ლოგიკა ასეთია – ვისაც არ აქვს საკუთრება, ის ბევრად უკეთ ზრუნავს საერთო საკუთრებაზე; ვინც არ იცის კონკრეტულად, რომელია მისი შვილი, – უკეთ დაიცავს ყველას შვილებს და მათ შორის საკუთარსაც. „მოქალაქეთა შორის მხოლოდ მათ ეკრძალებათ არა მარტო ოქ-



რო-ვერცხლის ფლობა, თვით მათი შეხებაც, იმ ჭერქვეშ ყოფნა, სადაც ოქრო ვერცხლს ინახავენ და ოქროსა თუ ვერცხლის სასმისებით სმაც“ (პლატონი, 129). ამგვარი, ერთი შეხედვით, საკმაოდ მიძიმე ყოფის საზღაური კი, სოკრატეს აზრით, არის ის უდიდესი პატივი, რასაც სამშობლოს დაცვა ჰქვია.

ვფიქრობთ, ყურადსაღებია ერთი მომენტი: პლატონი არათუ კერძო საკუთრების ფლობას, არამედ ფუფუნების საგნებთან შეხებასაც კი უკრძალავს მეომრებს. რატომ? აქ, მიუხედავად პლატონის იდელიზმისა, კარგად ჩანს მისი, გარკვეულწილად, რეალისტური ხედვა. იგი მშვენივრად აცნობიერებს, რომ, მიუხედავად ბავშვობიდან მიღებული შესაბამისი სწავლა-აღზრდისა, მიუხედავად მკაცრი კონტროლისა და საკუთრების არარსებობისა, მცველი, რომელიც ჩვეულებრივი ადამიანია, მაინც შეიძლება ცდუნდეს და მოინდომოს იმის დაუფლება, რასაც მას უკრძალავენ – ანუ როცა ხედავს და ეხება ოქრო-ვერცხლს თუ ფუფუნების სხვა საგნებს, უჩნდება მისი ფლობის სურვილიც. როგორც ჩანს, პლატონი, გარკვეულწილად, აცნობიერებს მის მიერ შემოთავაზებული სწავლა-აღზრდის მეთოდების ხელოვნურობას. წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუკი მეომრებში ყველა ის თვისება, რაც შემდეგ იდეალური სახელმწიფოს საწინააღმდეგოდ შეიძლება იქნეს მიმართული, ბავშვობიდანვე შეიძლება ამოიძირკვოს, მაშინ ოქრო-ვერცხლის შეხებაც არ უნდა ინვევდეს მათში საკუთრების ფლობის გაჩენის სურვილს.

3. დაბოლოს, ქალაქი, სადაც ხელისუფლებაში არიან ფილოსოფოსები. ჯანმრთელი ქალაქის დაცემამ შესაძლოა, დაარღვიოს სამართლიანობის პრინციპის ის გაგება, რაც პლატონს აქვს – ერთი ადამიანი აღარ აკეთებდეს მხოლოდ ერთ საქმეს. როგორც მცველთა ფენის გაჩენა მოსახლეობის მზარდი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისა და გარეშე მტრებისგან თავდაცვისთვის არის აუცილებელი, ასევე აუცილებელი ხდება მმართველთა ფენის გაჩენაც. ამგვარად იქმნება ის იდეალური ქალაქი, რომელიც, პლა-

ტონის ხედვით, ყველაზე სამართლიანია. ხელისუფლება, რომლის სათავეებთან მოსვლაც მხოლოდ ფილოსოფოსებს შეუძლიათ, აღადგენს სამართლიანობის პრინციპს, რადგანაც მხოლოდ ბრძენ ადამიანს ძალუძს, იყოს სამართლიანი და უზრუნველყოს სამართლიანი სახელმწიფოს პლატონისეული გაგების აღსრულება: „სახელმწიფო მაშინაა სამართლიანი, როცა ბუნებით ერთმანეთისგან განსხვავებული მისი სამივე წოდება თავ-თავის საქმეს ასრულებს. მაშინ, როდესაც სახელმწიფოს ზომიერება, სიმამაცე და სიბრძნე სამივე ამ წოდების წარმომადგენელთა შესაბამის თვისებებზეა დამოკიდებული“ (პლატონი, 153).

მმართველთა ფენაში აუცილებელი ხდება განათლების მიღება. განათლება არის ის, რისი მეშვეობითაც ბუნებით მმართველობის ნიჭით დაჯილდოებული ადამიანები კანონიერ უფლებას იღებენ, მრავალმხრივი და ეტაპობრივი გაცხრილვის შედეგად მოვიდნენ ხელისუფლების სათავეში. იქიდან გამომდინარე, რომ მთელი ნაწილზე წინ დგას, სამართლიანი სახელმწიფოს ნიშან-თვისებები მის შემადგენელ ნაწილში – მოქალაქეებშიც უნდა ვეძიოთ. თუკი ვიპოვოთ ადამიანში რაიმე განსხვავებულ თვისებას, მაშინ ისევე სახელმწიფოს მოდელს უნდა დავუბრუნდეთ და გულდასმით გადავამოწმოთ. იდეალური ქალაქის კონსტრუირების მოდელი წაგავს იდეალური მოქალაქის აღზრდის მოდელს.

მმართველი ფენის განათლების მიღებას განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა. ისევე როგორც მეომრები, მომავალი მმართველი ფილოსოფოსების განათლებაზე ზრუნვაც ბავშვობის ასაკიდან იწყება. მეომრების მსგავსად, განათლებასთან ერთად მათაც ჯანსაღი სხეული სჭირდებათ, რაც, უპირველეს ყოვლისა, გიმნასტიკური ხელოვნების დაუფლებით მიიღწევა. გიმნასტიკურ ხელოვნებას მოსდევს სხვადასხვა საგნის საფუძვლიანი შესწავლა.

პირველი და ყველაზე ადრეული ასაკიდან შესასწავლი საგანი არის ელემენტარული არითმეტიკა – ციფრების მიმატება-გამოკლების ხელოვნება. ეს ის საგანია, რომლის სწავლა უმცირესი ასა-

კიდან იწყება და ბავშვს თამაშ-თამაშით ესწავლება. არითმეტიკით იწყება იმ საფუძვლის ჩაყრა, რაც შემდგომში მომავალ მმართველს გაუადვილებს სხვა საგნების დაუფლებას.<sup>1</sup>

სწავლის შემდგომი ეტაპი გეომეტრიაა, რომელიც მომავალ მმართველებს, ერთი მხრივ, აზროვნებას განუვითარებს, მეორე მხრივ კი იმ უნარ-ჩვევებსა და ცოდნას შესძენს, რაც შემდგომში სამხედრო საქმის წარმართვაში (იქნება ეს ბანაკის დაცემა, ბრძოლის სტრატეგიის დაგეგმვა თუ წარმართვა) უდიდეს დახმარებას გაუწევს. სწავლის მომდევნო ეტაპი სივრცითი სხეულების შესწავლა ანუ სტერეომეტრიაა. ეს საგანი, როგორც თავად სოკრატე აღნიშნავს, ნაკლებად იყო განვითარებული იმ პერიოდის საბერძნეთში და რიგიანი მასწავლებლის მოძებნა და, შესაბამისად, ამ სფეროში კარგი განათლების მიღება რთული იყო. შემდგომი საგანი ასტრონომიაა. მეცნიერება, რომლის უმთავრესი ცოდნითი პრინციპების დაუფლების შემთხვევაში მომავალი მმართველები შეისწავლიან ვარსკვლავთა განლაგების მიხედვით ამინდის გამოცნობას, გზის გაკვლევას, ბედისა თუ იმ შესაფერისი დროის გამოთვლას, როდესაც უნდა მოხდეს მცველთა ფენაში შეუღლება და საუკეთესო შთამომავლობის მიღება. თანამედროვე პერიოდში შესაძლოა, მომავალი მმართველებისთვის ასტრონომიის შესწავლის აუცილებლობის გააზრება არცთუ ადვილი იყოს, მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ იმ პერიოდში (და მთელი შემდგომი მრავალი საუკუნის განმავლობაშიც) ვარსკვლავებზე დაკვირვება საუკეთესო საშუალება იყო ამინდის წინასწარმეტყველებისთვის, ასევე იმ ფაქტს, რომ ასტროლოგია, როგორც მეცნიერე-

---

<sup>1</sup> თუ რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა პლატონი მათემატიკურ მეცნიერებას, იმ ფაქტიდანაც ნათლად ჩანს, რომ პლატონის აკადემიის კარზე, გადმოცემის თანახმად, გაკეთებული იყო შემდეგი შინაარსის წარწერა: „ვინც მათემატიკა არ იცის, აქ ნუ შემოვა“.

ბა, ფართოდ გამოყენებადი იყო და ყველა მეფეს თუ გავლენიან პირს პირადი ასტროლოგები ემსახურებოდნენ, გასაგები გახდება პლატონის მიერ მმართველთათვის ასტრონომიის აუცილებელ საგნად განსაზღვრაც. დაბოლოს, ყველაზე მნიშვნელოვანი და სერიოზული საგანი დიალექტიკაა. იგი შესწავლის თვალსაზრისით არცთუ ყველაზე დიდ დროს საჭიროებს – სულ რაღაც 5-6 წელს, მაშინ, როდესაც ყველა დანარჩენი საგნის შესწავლას მომავალი მმართველი 30 წლის ასაკში ასრულებს, მაგრამ დიალექტიკა თავისი არსით ყველაზე მნიშვნელოვანი და რთული საგანია და ის დიალოგის წარმართვის, განსხვავებული აზრების ჭიდილის ხელოვნებაა.

პლატონს მშვენივრად აქვს გააზრებული, რომ მხოლოდ მიღებული ცოდნა არ არის საკმარისი იმისთვის, რათა ადამიანი გახდეს წარმატებული მმართველი. თეორიულ ცოდნას აუცილებელია, თან ახლდეს პრაქტიკული გამოცდილება, რისთვისაც 35 წლის ასაკში ფილოსოფიურ განათლებამიღებული მომავალი მმართველები (რომელთა შორის საუკეთესოების გადარჩევა სწავლის პროცესში პერმანენტულად მიმდინარეობს) ამთავრებენ თეორიული ცოდნის მიღებას და მომდევნო 15 წლის განმავლობაში ეწევიან პრაქტიკულ საქმიანობას, რომლის პროცესშიც მხოლოდ რამდენიმე თუ შეძლებს იმ განსაკუთრებული ნიჭის გამოვლენას, რაც ქვეყნის სათავეში მოსასვლელადაა აუცილებელი. ხელისუფლებაში მოსვლის ასაკიც განსაზღვრული აქვს პლატონს – ესაა 50 წელი. ასაკი, როდესაც თეორიული და პრაქტიკული ცოდნის ჯამი უკვე იძლევა იმ მეტად საპასუხისმგებლო მისიის შესრულების საშუალებას, რასაც ქვეყნის სათავეში მოსვლა ჰქვია. აქვე მეტად საინტერესოა პლატონის ხედვა იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა მოვიდეს ხელისუფლების სათავეში მეფე-ფილოსოფოსი. ეს არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იყოს მომავალი მმართველის მხრიდან თხოვნისა და ხვეწნა-მუდარის შედეგი, პირიქით, თავად ხალხი უნდა ხვდებოდეს, რომ მის ინტერესებში შედის, ჰყავდეს

საუკეთესო მმართველი, რომელიც შეძლებს ქვეყნის წარმატებულ მმართველობის განხორციელებას. პლატონი სახელმწიფოს მართვას ძალიან ხშირად ადარებს ხომალდის მართვას. როგორც ხომალდს სჭირდება კარგი მესაჭე, რომ გემი დანიშნულების ადგილას მშვიდობიანად მიიყვანოს, ასევეა სახელმწიფო მმართველობის შემთხვევაში – კარგი მმართველი დიდნილად არის იმის გარანტი, რომ სახელმწიფოც სწორი გეზით ივლის.

ვსაუბრობთ რა პლატონის მოსაზრებებზე, აქვე არ შეიძლება, არ აღვნიშნოთ მმართველობაში ქალების მონაწილეობისადმი მისი დამოკიდებულება. თუკი ანტიკური ხანის ბევრი მოაზროვნისთვის (მათ შორის პლატონის მოსწავლე არისტოტელესთვისაც) ქალი გაიგივებულია მონასთან და სრულიად უფლებოა, პლატონის ნააზრევი ამ საკითხთან დაკავშირებით აშკარად პროგრესულია, და არა მხოლოდ მისი ეპოქისთვის. ქალთა უფლებებსა და მამაკაცებთან მათი გათანასწორუფლებიანობის თემაზე საუკუნეების განმავლობაში მიმდინარეობდა მსჯელობა და, შეიძლება ითქვას, ბევრ თანამედროვე სახელმწიფოში ეს პრობლემა დღესაც არაა მოგვარებული. ამგვარად, პლატონი პირველი მოაზროვნეა, რომელმაც პოლიტიკური უფლებებით ერთმანეთთან გაათანაბრა ქალი და მამაკაცი. პლატონისეულ იდეალურ სახელმწიფოში მცველთა ფენაში ქალსაც (ოღონდ არა ყველა ქალს, არამედ, როგორც მამაკაცების შემთხვევაში – ღირსეულ და შესაფერის ქალს) იგივე უფლებები აქვს და ისევე შეუძლია იბრძოლოს სამშობლოსთვის, როგორც მამაკაცს. „უნდა ითქვას, რომ არა ერთი და ორი ქალი მრავალმხრივ აღემატება არა ერთსა და ორ კაცს... სახელმწიფოს მართვა-გამგებლობაში არ არსებობს საკუთრივ ქალისა და საკუთრივ კაცისთვის განკუთვნილი საქმე; ბუნებამ ერთი და იგივე უნარი უწილადა ერთსაც და მეორესაც. ასე რომ, თავისი ბუნებით ქალსაც და კაცსაც შეუძლიათ მონაწილეობა მიიღონ ერთსა და იმავე საქმეში, მხოლოდ ქალი ყოველმხრივ სუსტია კაცზე“ – აღნიშნავს პლატონი (პლატონი, 179).

## სახელმწიფოთა კლასიფიკაცია

პლატონი „სახელმწიფოში“ გვთავაზობს სახელმწიფოთა კლასიფიკაციის მისეულ ხედვას. ესენია: მმართველობის ერთი სწორი ფორმა – არისტოკრატია (იგივე არჩევითი მონარქია) და მმართველობის ოთხი მანკიერი, არასწორი ფორმა – ტიმოკრატია, ოლიგარქია, დემოკრატია და ტირანია. თითოეულ მათგანზე საუბარს პლატონი საკმაო ყურადღებას უთმობს. ისევე როგორც ზემოთ, იდეალური სახელმწიფოს მოდელზე საუბრისას აღვნიშნეთ, ამ შემთხვევაშიც პლატონი სახელმწიფოთა ხუთ ტიპს უსადაგებს ადამიანის სულის ხუთ სხვადასხვა სახეს. ყოველი მანიკიერი სახელმწიფო წყობილების განხილვის შემდეგ პლატონი განიხილავს ამავე წყობილების შესაბამისი ადამიანის სულიერ წყობასაც, რომელიც, ძირითადად, ამ სახელმწიფოებრივი წყობილების სრული ანალოგიაა (პრინციპი კვლავაც არ ირღვევა – იმისათვის, რომ გავიგოთ, როგორია ცალკეული ადამიანი, ვინყებთ მსჯელობას სახელმწიფოდან; ნაწილის გასაგებად ვსწავლობთ მთელს და ვუსადაგებთ მას შემადგენელ ნაწილებს). სახელმწიფოთა კლასიფიკაციაზე მსჯელობისას პლატონი ისტორიის განვითარების ციკლური მოდელის მომხრედ გვევლინება – ყველაფერი, რაც იწყება, ოდესღაც მთავრდება და შემდეგ კვლავ თავიდან იწყება. იდეალურ სახელმწიფო წყობილებას მონაცვლეობით მოსდევს სხვადასხვა მანიკიერი წყობილება. ბოლოს კი, ყველაზე მანიკიერი წყობილებიდან – ტირანიიდან – ადამიანები კვლავ იდეალურ სახელმწიფოს მოდელს უბრუნდებიან.

**არისტოკრატიული სახელმწიფო (არჩევითი მონარქია).** იდეალური, საუკეთესო სახელმწიფო წყობილება, რომელიც ჩვენ ზემოთ უკვე განვიხილეთ – ესაა არისტოკრატიული ტიპის მმართველობა, მეფე-მონარქით სათავეში. მმართველობა, სადაც მეფობენ განათლებული ადამიანები – ფილოსოფოსები და სადაც

მეფობა არა მემკვიდრეობითი, არამედ არჩევითია და დამოკიდებულია მხოლოდ და მხოლოდ პიროვნულ ღირსებებზე. არისტოკრატიული სახელმწიფოს შესაბამისია არისტოკრატი ადამიანიც, რომელიც ფლობს და საკუთარ თავში განასახიერებს ყველა იმ თვისებას, რაც არისტოკრატიულ სახელმწიფოს ახასიათებს – სიბრძნეს, მამაცობას, გონიერებას და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, სამართლიანობას.

**ტიმოკრატიული სახელმწიფო.** რაც არ უნდა სწორად აღვზარდოთ მეომრები თუ მეფე-ფილოსოფოსები, რაც არ უნდა ჩარჩოებში მოვაქციოთ მათ მიერ მისაღები აუცილებელი ცოდნა, ისევე როგორც თავად ადამიანი, მის მიერ შექმნილი ქმნილებაც არ შეიძლება იყოს მუდმივი. ამიტომ იდეალური სახელმწიფოც დროთა განმავლობაში განიცდის დეგრადაციას და გადაგვარებას. ამის უმთავრესი მიზეზი კი შობადობის ციკლის დარღვევაა, ანუ, როდესაც მომავალი მმართველი ფენის შთამომავლები შეუსაბამო დროსა და ასაკში ჩაისახებიან. „ნაყოფიერება და უნაყოფობა არა მარტო მიწაში ფესვგადგმული მცენარეებისთვისაა ნიშნეული, არამედ ზედაპირზე მობინადრე სხეულებისთვისაც... რაგინდ ბრძენიც არ უნდა იყოს ის ხალხი, სახელმწიფოს ჰეგემონებად რომ აღვზარდეთ, ისინი მაინც ვერ შეძლებენ, გამოცდილებაზე დამყარებული განსჯის გზით სხვებზე უკეთ დაადგინონ, როდის სჯობია ნაყოფის გამოღება და როდის არა თქვენი მოდგმისთვის. მის წვდომას რომ ვერ შეძლებენ, ბავშვებიც უდროოდროს ჩაისახებიან“ – აღნიშნავს პლატონი (პლატონი, 190). შედეგად, დაბადებული თაობა კი, როგორი მკაცრი აღზრდის პირობებშიც არ უნდა ვამყოფოთ, მაინც ვერ იქნება ღირსეული, რადგან მხოლოდ აღზრდა არაა საკმარისი. აღსანიშნავია, რომ პლატონი, საუბრობს რა იდეალური სახელმწიფოს რღვევის მიზეზებზე, ყურადღებას მეომართა ფენაზე ამახვილებს. სწორედ ამ და არა რომელიმე სხვა ფენიდან იწყება საუკეთესო წყობილების რღვევა.

შედეგად, მეომართა ფენაში იწყება საკუთრების გაჩენა, რასაც მივყავართ მანკიერი სახელმწიფო წყობილების პირველ სახემდე – ტიმოკრატიამდე ან ტიმარქიამდე, როგორც მას პლატონი უწოდებს (ტიმონინი მოდის ბერძნული სიტყვიდან – *timos*, რაც პატივს, ღირსებას ნიშნავს). ტიმოკრატიული მმართველობა შერეული ტიპის მმართველობაა – ესაა არისტოკრატიული მმართველობისა და ოლიგარქიული წყობილების ნაზავი. არისტოკრატიული ანუ იდეალური მმართველობიდან მას შემორჩენილი აქვს ისეთი მახასიათებლები, როგორებიცაა: მმართველთა პატივისცემა, ღირსების გრძნობა; დიდი ყურადღება ეთმობა აღზრდას – განსაკუთრებით კი სხეულის გაკაჟებას და საომარი საქმის დაუფლებას, ოლიგარქიული მმართველობიდან კი მისი მახასიათებელი სიმდიდრისა და საკუთრების დაგროვების სურვილის გაჩენაა. ეს ის წყობილებაა, სადაც განსაკუთრებული ადგილი ომებსა და სამხედრო ქმედებებს უკავია. ტიმოკრატიული ადამიანის უმთავრესი საქმიანობა ომის წარმოება და ამ გზით სიმდიდრის მოხვეჭაა.

ამ წყობილებას პლატონი სხვაგვარად კრეტულ-ლაკედემონიურ წყობილებასაც უწოდებს და ამით ხაზს უსვამს მის მსგავსებას სპარტის სახელმწიფო წყობილებასთან. მართლაც, იმ პერიოდის სპარტის მახასიათებელი იყო, ერთი მხრივ, როგორც სამხედრო ტიპის მმართველობის თანმდევი, სიმკაცრე და, იმავდროულად, უბრალოება, მეორე მხრივ დიდებისა და პატივისკენ მუდმივი სწრაფვა (სპარტის, როგორც შერეული ტიპის, მმართველობაზე მოგვიანებით არისტოტელეც ამახვილებს ყურადღებას).

კვლავ და კვლავ იმ პრინციპის გათვალისწინებით, რომ ნაწილის გასაგებად მთელის შესწავლაა აუცილებელი, პლატონი, აღწერს რა ტიმოკრატიულ სახელმწიფოს, გადადის მის შესაფერ ადამიანზე. როგორია ტიმოკრატიული ადამიანი? ესაა თავდაჯერებული, თავაზიანი, კარგად აღზრდილი და ხელისუფლებისადმი მორჩილი ადამიანი, რომელიც „სიამოვნებით უსმენს სხვის სიტყვებსაც, მაგრამ რიტორისა კი არა სცხია რა; ... ძალაუფლების



მოტრფიალესა და პატივმოყვარეს მიაჩნია, რომ მბრძანებლობა მჭევრმეტყველებას ან სხვა რალაც ამდაგვარს კი არ უნდა ეფუძნებოდეს, არამედ საგმირო საქმეებს და, საერთოდ, სამხედრო ნიჭს“ (პლატონი, 293-294) – აი, რატომ აფასებს ტიმოკრატიული ადამიანი ყველაზე მეტად გიმნასატიკასა და ნადირობას, ფილოსოფიურ განათლებას კი ყურადღებას ნაკლებად (ან საერთოდ არ) უთმობს (თავად არ სწავლობს, მაგრამ სხვაში ამ ნიჭს ჯერ კიდევ აფასებს). ამგვარ ადამიანს აკლია სწორედ ის, რაც არის საფუძველთა საფუძველი იდეალურ სახელმწიფოში. ანუ, თავად პლატონის სიტყვებით რომ ვთქვათ, აკლია ყველაზე უკეთესი მცველი – სამუხიკო ხელოვნებასთან შერწყმული გონიერება.

**ოლიგარქიული სახელმწიფო.** ტიმოკრატიულ სახელმწიფო წყობილებას ოლიგარქიული სახელმწიფო წყობილება ენაცვლება. ოქროს დაგროვება კერძო პირების ხელში – აი, რა ღუპავს ტიმოკრატიას. რაც უფრო მეტად სცემენ პატივს სახელმწიფოში ოქროსა და სიმდიდრეს, მით უფრო უკანა პლანზე ინაცვლებს სიჭევლე და ვაჟკაცობა. შესაბამისად, ტიმოკრატიული წყობილებაც თანდათანობით გადადის ოლიგარქიულ მმართველობაში (ოლიგარქია, სიტყვასიტყვით, უმცირესობის მმართველობას ნიშნავს). ესაა პოლიტიკური მმართველობის ფორმა, რომლის საფუძველი ქონებრივი ცენზია. ხელისუფლების სათავეებთან დგანან მდიდრები, ხოლო ღარიბები მმართველობაში არ მონაწილეობენ. რაც უფრო მაღალია ქონებრივი ცენზი, მით მეტად ოლიგარქიულია სახელმწიფო და, შესაბამისად, მაღალი ქონებრივი ცენზიდან გამომდინარე, მმართველობაში მონაწილეობის უფლებაც მით უფრო ნაკლებ ადამიანს ენიჭება. ამგვარი ტიპის სახელმწიფოს ყველაზე დიდი პრობლემა ერთი ტერიტორიული ერთეულის ფარგლებში ორი სხვადასხვა, ურთიერთმტრული ძალის არსებობაა. როგორც პლატონი აღნიშნავს, „ამნაირი სახელმწიფო არამც და არამც არ იქნება ერთი, არამედ – ორი: სახელმწიფო მდიდრებისა და სახელმწიფო ღარიბებისა. თუმცა ერთნიც და მეორენიც ერთი

და იმავე მიწის მკვიდრნი იქნებიან, მაგრამ ერთთავად ერთმანეთის მტრები და ავისმოსურნენი“ (პლატონი, 297). ოლიგარქებს არ შეუძლიათ, შეაიარაღონ ლარიბები – ეს მათთვის პოტენციურად საშიშია, ამიტომ იძულებულნი არიან, საჭიროების შემთხვევაში თავადვე იომონ. გამომდინარე იქიდან, რომ მათ ბევრი საქმის კეთება თავად უნევთ (რითაც უკვე აშკარად და სრულად დარღვეულია არისტოკრატიული სახელმწიფოს უმთავრესი პრინციპი – ყველამ საკუთარი საქმე აკეთოს), ოლიგარქიულ სახელმწიფოს ნაკლებად ძალუძს მტრებთან ჯეროვანი გამკლავებაც. ამგვარ სახელმწიფოში მრავლდება იმ ადამიანთა რიცხვი, რომლებიც ძალიან ჰგვანან მამალ ფუტკრებს. როგორც მამალი ფუტკრები უნდა მივიჩნიოთ „სკის ავადმყოფობად,“ ისე ამგვარი ადამიანები არიან „სახელმწიფოს ავადმყოფობები“. მსგავსი ტიპის ადამიანებისგან ზოგიერთი, რომელიც ბუნებისგან უფრო ბასრი ნესტრითაა დაჯილდოებული, ბოროტმოქმედებად ყალიბდება და შემდგომში მათთან გამკლავება ძალიან უჭირს ხელისუფლებას, ხოლო უნესტრონი, საბოლოოდ, მათხოვრდებიან. ამ წყობილების შესაბამისია ოლიგარქიული ტიპის ადამიანიც. ტიმოკრატიული სახელმწიფოს დაღუპვის შედეგად ტიმოკრატიული ადამიანის შვილიც თანდათან იცვლება. იგი ხედავს, რომ მამამისს ხელი ეცრება ყველა საქმეში, რომ მას არავინ უფასებს სტრატეგობასა თუ სხვა მაღალ თანამდებობაზე მოღვაწეობას. სილარიბისგან დათრგუნვილი თანდათანობით იწყებს სიმდიდრის დაფასებას და სწრაფვას მისი დაგროვებისკენ. ასეთი ადამიანი „მომხვეჭელობას მიჰყოფს ხელს და ქანცგამწყვეტი შრომის, სიძუნწისა და ხელმომჭირნეობის წყალობით თანდათან მოაქუჩებს სიმდიდრეს“ (პლატონი, 300). ამგვარად ჩამოყალიბებული ოლიგარქიული ტიპის ადამიანი, რომელიც მუდმივად დაჰკანკალებს თავის ქონებას და ყველაფერს აკეთებს მის შესანარჩუნებლად და გასაზრდელად, ძალიან ნააგავს ოლიგარქიულ სახელმწიფოს.

**დემოკრატიული სახელმწიფო.** ოლიგარქიულ სახელმწიფოში სულ უფრო და უფრო მეტი ადამიანის ვალებში ჩავარდნისა და გაღატაკების შედეგად საკმარისია სულ მცირე ბიძგიც კი, რომ ამგვარი ტიპის სახელმწიფოში აჯანყებები დაიწყოს. როგორც წესი, აჯანყებას იწყებს ღარიბი მოსახლეობა და ოლიგარქებს რჩებათ ორი გზა – ან ჩაებან ბრძოლაში, ან კი აჯანყების დაწყებამდევე დათმონ ხელისუფლების სათავეები. ამგვარი პროცესების განვითარების და მმართველობაში ღარიბი მასის მოსვლის შემთხვევაში ყალიბდება დემოკრატიული ტიპის სახელმწიფო – მმართველობის ფორმა, სადაც ხელისუფლებაში არის დემოსი, ხალხი. „ეს თითქოს ყველაზე უმჯობესი სახელმწიფოებრივი ნყობილება უნდა იყოს. როგორც ჭრელი ფერებით მოჩითული ქსოვილი, ისე ნაირ-ნაირი ხასიათებით შემკული სახელმწიფო შეიძლება ყველაზე მშვენიერი გეგონოთ. ქალებისა და ბავშვებისა არ იყოს, ჭრელაჭრულებს რომ შეჭხარიან, ბევრმა შეიძლება იფიქროს, რომ მას ბადალი არ მოეპოვება“ – აღნიშნავს პლატონი (პლატონი, 305). რეალურად კი, ამგვარი მრავალფეროვნება შედეგად იძლევა იმას, რომ დემოკრატიულ ადამიანს ენიჭება სრული თავისუფლება (დემოკრატიული მმართველობის უმთავრესი მახასიათებელი სწორედ რომ თავისუფლებაა), აკეთოს ის, რაც მას სურს – იომოს ან არ იომოს, დაიცვას სამშობლო ან უარი თქვას მის დაცვაზე, ხან ვაჭრებსა და სიმდიდრეს შესტროფოდეს, ხან კი მეომრობისკენ მიუწევდეს გული და ქველობის გამოვლინებას ნატრობდეს, ხან გაუთავებელ ღრეობაში იყოს, ხანაც კი ორგანიზმის გამოფიტვამდე შიმშილობდეს, ხან ზარმაცობდეს, ხან კი ილაჯის განყვეტამდე შრომობდეს. იმავდროულად, ესაა ყველაზე მრავალფეროვანი ნყობილება, სადაც ყველა სხვა მმართველობის ნიშან-თვისებების აღმოჩენაა შესაძლებელი.

**ტირანიული სახელმწიფო.** ერთი უკიდურესობიდან მეორე უკიდურესობა წარმოიქმნება. უსაზღვრო თავისუფლებით ზედმეტ თრობას შედეგად უსაზღვრო მონობა მოსდევს. ტირანია – ეს

ის წყობილებაა, რომელიც დასაბამს სწორედ დემოკრატიიდან იღებს. დემოკრატიულ სახელმწიფოში საქმოსნებისა და მამალი ფუტკრების ფენა ჩნდება. მამალი ფუტკრები დემოკრატიაში კიდევ უფრო საშიში ფენაა, ვიდრე ოლიგარქიაში. ის ერთთავად ცდილობს სხვის ხარჯზე გამდიდრდეს. მესამე და ყველაზე მრავალრიცხოვან ფენას ხალხი შეადგენს – ადამიანები, რომლებიც საკუთარი შრომით ცხოვრობენ. დროთა განმავლობაში ამ ფენებს შორის დაპირისპირებების გაზრდის შედეგად ადამიანებს უჩნდებათ სურვილი – დამყარდეს წესრიგი და ამ მიზნით ყოველთვის ხდება რომელიმე პიროვნების გამორჩევა, რომელიც ხალხს ჰპირდება ანარქიული მდგომარეობიდან გამოყვანას და სასურველი წესრიგის დამყარებას. ამგვარ ადამიანს ხალხი პრივილეგიებს მიანიჭებს, შედეგად კი იგი თანდათანობით იქცევა ტირანად. ტირანი პლატონისთვის, გარკვეულწილად, სიბრალულის მომგვრელიც კია. ამ ადამიანს არანაირი სიყვარულის გრძნობა არ გააჩნია. ერთადერთი, რასაც ის აღმერთებს – აბსოლუტური ძალაუფლებაა. მისი სისხლიანი და დაუნდობელი პოლიტიკის შედეგად კი ახლობელი ადამიანი უახლოეს სანათესაოშიც კი აღარ მოეძებნება. ამიტომ სხეულის მცველებად ან უცხოელები ჰყავს ან კი თავისუფლებამინიჭებული მონები. „ნამდვილი ტირანი ნამდვილი მონაა, უკიდურესი სიმდაბლისა და მონობისათვის განწირული... ის ყოველგვარი ბოროტებისა თუ ბინიერების სათავსი და საცავია, რის შედეგადაც ყველაზე უბედურია კაცთა შორის“ – აღნიშნავს პლატონი (პლატონი, 339).

შეჯამების სახით, შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ პლატონის მემკვიდრეობამ, გარდა იმისა, რომ უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა, ზოგადად, მთელ შემდგომ ფილოსოფიაზე, თავად პოლიტიკური მეცნიერების კუთხითაც არაერთი საკვანძო საკითხი და პრობლემა დატოვა. დღემდე აზრთა სხვადასხვაობაა მისი შეხედულებების შესახებ. პლატონის მემკვიდრეობაში სხვადასხვა კუთხით სხვადასხვა იდეოლოგიურ საფუძველს ეძებენ: თუკი ზო-

გიერთი მოსაზრებით, პლატონის იდეები ლიბერალურ-დემოკრატიული იდეების საფუძვლებს წარმოქმნის, სხვა მოსაზრებებით მისი ნააზრევი ტოტალიტარიზმის, მარქსიზმის, კომუნიზმის ან ფაშიზმის იდეების საფუძვლებსაც კი შეიცავს.

მართლაც, პლატონის მიერ შემოთავაზებული მეომართა აღზრდის მეთოდები საკმაოდ საფუძვლიანი კრიტიკის საბაზს იძლევა. შესაბამისად, პოლიტიკურ მეცნიერებაში არაერთი ავტორი სწავლა-განათლებაზე მკაცრი კონტროლის დამყარებაზე, შეღამაზებული და შერჩევითი სიმართლის სწავლებებზე პლატონისეულ შეხედულებებში ტოტალიტარიზმის გარკვეულ ნიშნებს ხედავს (მაგალითად, კარლ პოპერი). სახელმწიფო, სადაც მკაცრად რეგულირდება სწავლა-განათლება, ბავშვების ჩასახვის დღე და რიცხვი, მშობლად გახდომის ასაკი (ქალებისთვის 20-40 და მამაკაცებისთვის 35-55 წელი) – მართლაც შეიცავს სახელმწიფოს მიერ მოქალაქეების გაკონტროლების რეალურ მცდელობას. თუმცა გასათვალისწინებელია განსხვავებული მოსაზრებებიც. როგორც მერაბ მამარდაშვილი აღნიშნავს: „პლატონს აბრალებენ, თითქოს იგი ერთ-ერთი პირველი ტოტალიტარისტია, უტოპისტია და სხვა. ეს აბსოლუტურად მცდარია, რადგან იგი გრამატიკით შეიარაღებული ფილოსოფიური მეტყველებით ლაპარაკობდა და აუცილებელია ამ გრამატიკას ფლობდე, რომ ის გაიგო. ფილოსოფიაში არ არის უშუალო, ობიექტური ინფორმაციები. ... ან როგორც თავად პლატონი აღნიშნავს: „ეს იდეალური სახელმწიფო, რომელზეც ვლაპარაკობ, ის სახელმწიფოა, რომელიც ჩემშია იმ მომენტში, როცა ვლაპარაკობ“ (მამარდაშვილი, 28).

მეორე მხრივ, პლატონის ხედვა თავისი მკვეთრად სოციალურად სტრუქტურირებული ტიპის საზოგადოებით, სადაც ყველა თავის საქმეს აკეთებს და, შესაბამისად, უკავია საკუთარი ადგილი, ძალიან ნააგავს კონსერვატიზმის იდეებს. როგორც ცნობილია, კონსერვატორებისთვის ყველა ადამიანი არ არის ბუნებით

თანასწორად დაბადებული. შესაბამისად, არც ყველას აქვს თანაბარი ნიჭი და უნარი. პლატონის მიერ სახელმწიფოს ფენებზე საუბრისას ხაზგასმა სწორედ ბუნებით თანდაყოლილ სხვადასხვა ნიჭსა და უნარზე ხდება, რაც საშუალებას იძლევა, ადამიანები, მათი მონაცემებიდან გამომდინარე (მიუხედავად იმისა, თუ რომელ ფენას ეკუთვნიან მათი მშობლები), ამა თუ იმ ფენაში გადანაწილდნენ. აქვე უნდა აღინიშნოს ამგვარი ხედვის ნაკლოვანი მხარეც. პლატონი, მიუხედავად იმისა, რომ უშვებს ერთი ფენიდან მეორე ფენაში გადასვლის შესაძლებლობას, არსად გვთავაზობს იმ მექანიზმებს, რომელთა მეშვეობითაც უნდა მოხდეს ამ პროცედურის განხორციელება. არ გვთავაზობს არც იმ კრიტერიუმებს, თუ როგორ უნდა დადგინდეს, მაგალითად, რომ ახალგაზრდა, რომელიც თავისი ბუნებით თანდაყოლილი თვისებებით გამოუსადეგარია მეომართა ფენისთვის, ივარგებს, დაფუშვით, ხელოსანთა ან მინათმოქმედთა ფენებში. ეს ასპექტი პლატონის სწავლებაში ერთერთ ბუნდოვან და, შესაბამისად, ნაკლოვან მხარეს წარმოადგენს. მოგვიანებით, ამ კუთხით პლატონს მისივე მოსწავლე არისტოტელეც აკრიტიკებს.

დაბოლოს, საკუთრების აკრძალვითა და საერთო მფლობელობის იდეით ბევრად უფრო გვიან, მეცხრამეტე საუკუნეში, სოციალისტები გამოვიდნენ. ბევრ სოციალისტს სწორედ კერძო საკუთრების მანკიერებისა და საერთო საკუთრების აუცილებლობის თაობაზე პლატონის მიერ გამოთქმული იდეები მიაჩნია პირველ სოციალისტურ იდეებად; თუმცა განათლებული და ღირსეული ფენის მმართველობის პლატონისეული ხედვა არანაირად არ ჯდება კომუნიზმისა თუ ადრეული სოციალიზმის ღირებულებებში. ყველაზე უკეთ, ალბათ, წარმოდგენილი მოსაზრებები ლეო შტრაუსის სიტყვებით შეიძლება შევაჯამოთ: „სახელმწიფოს“ იდეის შეჯამება თვალნათლივ გვიჩვენებს, რომ პლატონი ან სოკრატე არ იყო ლიბერალ-დემოკრატი. ამასთანავე, პლატონი არ იყო არც

კომუნისტი მარქსისტული გაგებით ან ფაშისტი. მარქსისტული კომუნიზმი და ფაშიზმი შეუთავსებელია ფილოსოფოსთა მმართველობასთან, მაშინ, როდესაც „სახელმწიფოს“ მთელი იდეა ფილოსოფოსთა მმართველობაზეა დამყარებული“ (Strauss, 36-37).

### კითხვები გამეორებისთვის:

1. განმარტეთ ბერძნული დემოკრატიის ძირითადი მახასიათებლები.
2. განმარტეთ, რას ნიშნავს პლატონისთვის სამართლიანობის იდეა.
3. ისაუბრეთ სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზებზე.
4. სახელმწიფოთა როგორ ტიპოლოგიას გვთავაზობს პლატონი?
5. როგორია მთელისა და ნაწილის ურთიერთმიმართება პლატონთან?
6. ისაუბრეთ საკუთრებისა და აღზრდის შესახებ მცველთა ფენაში.
7. როგორ უნდა აღიზარდონ ფილოსოფოსები, მომავალი მმართველები?

# არისტოტელე

(ძვ. წ. 384-322)

## პოლიტიკა

**ბიოგრაფიული მონაცემები.** დიდი ბერძენი ფილოსოფოსი არისტოტელე მოღვაწეობდა ძვ. წ. 384-322 წწ.-ში. იგი დაიბადა ქ. სტაგირაში, მაკედონიის მეფე ფილიპე მეორის კარის ექიმის ოჯახში. ჩვიდმეტი წლის ასაკიდან მოყოლებული, მთელი ოცი წლის განმავლობაში, იყო პლატონის მიერ დაარსებული აკადემიის მსმენელი, შემდეგ კი მასწავლებელიც. არისტოტელე ამ აკადემიაში მოღვაწეობდა აკადემიის დამაარსებლის, პლატონის, გარდაცვალებამდე. მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელე პლატონის მოსწავლე და მისი აკადემიის მსმენელი იყო, როგორც ფილოსოფიაში, ასევე პოლიტიკურ საკითხებზე მსჯელობის კუთხით, მისი ფილოსოფიური შეხედულებები მკვეთრად განსხვავდება მასწავლებლის შეხედულებებისგან. თავის მხრივ, არისტოტელე ალექსანდრე მაკედონელის აღმზრდელი იყო. როგორც აღნიშნავენ, მას არასოდეს შთაუწერგავს თავისი მოსწავლისთვის, რომ მმართველები აუცილებლად ფილოსოფოსები უნდა ყოფილიყვნენ, რაც მაკედონელის მმართველობაზე დაკვირვებისას აშკარად თვალშისაცემია.

ორმოცდაათი წლის ასაკში არისტოტელე კვლავ ათენში დასახლდა და დააარსა ფილოსოფიის სკოლა ლიკეიონი (სკოლას სახელი ეწოდა ათენის იმ გარეუბნის სახელწოდების მიხედვით, სადაც ის მდებარეობდა). მის მოსწავლეებს „პერიპატეტიკოსებს“ უწოდებდნენ, რაც მოსიერნეებს ნიშნავდა. ლიკეიონის ტერიტო-



რიაზე განლაგებული იყო ბალი გადახურული გალერეებით, სადაც არისტოტელე და მისი მოსწავლეები ფილოსოფიის საკითხებზე მსჯელობდნენ (აღსანიშნავია, რომ არისტოტელე, რომელიც არ იყო წარმოშობით ათენელი, ათენში ცხოვრობდა როგორც მეტეკი – ადამიანი, რომელიც არ სარგებლობდა მოქალაქეობის უფლებით). არისტოტელეს მიერ ამ სკოლის ხელმძღვანელობის პერიოდი ემთხვევა ალექსანდრე მაკედონელის ძლევამოსილების ზრდას. ალექსანდრეს დაპყრობები მიზნად ისახავდა ძველი ცივილიზაციების დასავლეთ ნაწილში ერთიანი სახელმწიფოს შექმნას და ერთმმართველობის დამკვიდრებას დაპყრობილ ტერიტორიებზე. ამგვარ მმართველობას სათავე ალექსანდრეს მამამ, ფილიპე II-მ ქერონეასთან ბრძოლაში გამარჯვებით დაუდო, როდესაც მაკედონიელთა ჯარმა გაერთიანებული ბერძნული პოლისების ჯარი დაამარცხა. აქედან მოყოლებული, რჩება რა კვლავაც ანტიკური სამყაროს უმთავრეს ელემენტად, პოლისი წყვეტს არსებობას, როგორც ელადის პოლიტიკური ცხოვრების დამოუკიდებელი, ავტონომიური წარმონაქმნი. საფუძველი ეყრება ე.წ. ელინურ სამყაროს. მიუხედავად ამისა, არისტოტელეს პოლიტიკური კვლევის საგნად მაინც კლასიკური ტიპის პოლისი და მისი ცხოვრებისეული წყობა რჩება. არისტოტელეს პოლიტიკური სწავლებები გადმოცემულია „ნიკომაქეს ეთიკაში“, „პოლიტიკაში“, „ათენურ პოლიტეაში“.

არისტოტელემ, სანამ თავის „პოლიტიკას“ დაწერდა, საფუძვლიანად შეისწავლა იმ პერიოდის საბერძნეთში არსებული 158 ქალაქ-სახელმწიფო, მათი პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების მახასიათებლები და თავისებურებები და მხოლოდ შემდეგ დაწერა თავისი ნაშრომი.

## სახელმწიფოს წარმოშობა

სახელმწიფო ანუ, როგორც მას არისტოტელე უწოდებს, პოლიტიკურ ურთიერთობათა სფერო, მოიცავს ურთიერთობათა ყველა იმ ფორმას, რომლებიც სახელმწიფოს წარმოქმნამდე არსებობდა. ამ სფეროს საკვლევად არისტოტელე იყენებს, ერთი მხრივ, სტრუქტურულ და, მეორე მხრივ, გენეტიკურ მეთოდს. პოლიტიკური სფეროს წარმოშობის შესასწავლად იგი პირველ მეთოდს მიმართავს და აღნიშნავს: „აუცილებელია, რომ რთული მოვლენა არართულ ნაწილებად დაეშალოს. ისინი რთულის უმცირესი ნაწილები უნდა იყვნენ. ასევე, თუ განვიხილავთ იმ ნაწილებს, რისგანაც სახელმწიფო შედგება, მაშინ დავინახავთ, თუ რით განსხვავდებიან სახელმწიფოები ერთმანეთისგან“ (არისტოტელე, 10).

ნებისმიერი საგნის განხილვას არისტოტელე მათი წარმოშობიდან, საფუძვლებიდანვე იწყებს: „ვინც საგნებს განიხილავს მათი წარმოშობიდან, ის, როგორც ამ სფეროში, ისე სხვაგან, დიდ წარმატებებს მიაღწევს. აუცილებელია თავიდანვე ამ მოვლენების დანყვილება, რომელთაც ერთმანეთის გარეშე არსებობა არ შეუძლიათ“ – აღნიშნავს არისტოტელე (არისტოტელე, 10). ასეთად, პირველ რიგში, ქალისა და კაცის ურთიერთობა განიხილება. ეს არის ერთგვარი ბუნებრივი კავშირი, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, ისევე როგორც ცხოველებში, გამრავლებას ისახავს მიზნად. ამ მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების შემდეგ და შედეგად წარმოიქმნება ოჯახები. ოჯახების გაფართოებისა და გაერთიანების შედეგია სოფლები, „ოჯახების კოლონია.“ თანდათანობით, არა მხოლოდ ყოველდღიური საჭიროებების, არამედ სხვა მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლადაც, წარმოიქმნება დასახლებები. ესაა უკვე დასრულებული კავშირი, სახელმწიფო. თითოეული სახელმწიფო-ქალაქი დამოუკიდებელი წარმონაქმნია და ისე-

ვე როგორც ოჯახი – სოფელი – დასახლება, ბუნებრივი კავშირია, ერთგვარი ბოლო რგოლი ამ ერთიან ბუნებრივ ჯაჭვში. არისტოტელესთანაც სახელმწიფო-ქალაქი თავისი არსით უპირატესია, ვიდრე ამ რგოლის შემადგენელი სხვა ნაწილები, ისევე, როგორც მთელი მეტია ნაწილზე. ნაწილს მხოლოდ მაშინ ეძლევა აზრი და დატვირთვა, როდესაც ის მთლიანობასთანაა ჰარმონიაში. ადამიანის სხეულის მსგავსად, მთავარია მთლიანობა, მთელი სხეული. ხელს, ფეხს თუ სხვა ნაწილებს მხოლოდ მთლიანი სხეულის კონტექსტში ენიჭებათ აზრი და მნიშვნელობა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი, უბრალოდ, უშინაარსო და უფუნქციოა, „მკვდარია“. ზუსტად ანალოგიურად, არისტოტელეს მოსაზრებით, ადამიანიც, რომელიც ამ მთლიანობას, სახელმწიფოსაა ჩამოშორებული, მოკლებულია ყველაფერს. ამგვარად, მისთვის ადამიანი „პოლიტიკური არსებაა“, პოლიტიკური ცხოველია.

რატომ ადარებს არისტოტელე ადამიანს ცხოველს? აქ საინტერესოა მისი მსჯელობის ხაზი. ზოგადად, ადამიანს ფუტკრების ან ნებისმიერი სხვა ჯოგურად მაცხოვრებელი ცხოველებისგან გამოარჩევს და განასხვავებს მეტყველების უნარი. მეტყველება ადამიანს ანიჭებს იმის საშუალებას, რომ გადმოსცეს გრძნობები – ტკივილი, მწუხარება, სიხარული; მეტყველებავე აძლევს ადამიანს მართებულისა და არამართებულის, სამართლიანობის და უსამართლობის გარჩევის უნარს და, შესაბამისად, სიკეთისა და ბოროტების გარჩევის შესაძლებლობასაც. პოლიტიკა, მეცნიერებათა მეცნიერება, სამეფო მეცნიერება – ადამიანის მოღვაწეობის ის სფეროა, რომელშიც ადამიანი, როგორც პოლიტიკური ერთობის წევრი, საკუთარ თავს პოულობს, ახდენს თვითრეალიზებას და, ამგვარად, იქცევა „პოლიტიკურ ცხოველად“. თუკი ადამიანების მოღვაწეობის ნებისმიერი სფერო მიზნად კონკრეტული სიკეთის მსახურებას ისახავს, მაშინ პოლიტიკა ყველა მეცნიერებას შორის უმაღლესია, რადგან ის არა მხოლოდ ერთი რომელი-

მე კონკრეტული სფეროს ან წრის სიკეთესა და კეთილდღეობას ემსახურება, არამედ – ყველასას. სახელმწიფო-ქალაქი არის ის სფერო, ის არენა, სადაც ადამიანი მისი, როგორც პოლიტიკური არსების, თვითრეალიზებას ახდენს. სახელმწიფო უწყობს ხელს ადამიანებს, იქცნენ საზოგადოებრივ არსებებად. „ბუნებრივად თითოეულ ადამიანს ახასიათებს მისწრაფება სახელმწიფოებრივი ურთიერთობებისკენ“ (არისტოტელე, 13), ამიტომ ადამიანი, რომელიც საკუთარი ნებით სახელმწიფოში ცხოვრობს, სრულყოფილებას არის ნაზიარები. ამისგან განსხვავებით კი, სახელმწიფოს მიღმა მცხოვრები ადამიანი უზნეო არსებაა. ის მოცილებულია კანონსა და სამართალს, რადგან თავად კანონიერებისა და სამართლიანობის ცნებები არისტოტელესთვის მხოლოდ სახელმწიფოს ფარგლებში არსებობს.

არისტოტელეს ხედვები ბევრ ასპექტში განსხვავდება პლატონის ხედვებისგან. საერთო საკუთრების იდეა ერთ-ერთია, რაშიც არისტოტელე არ ეთანხმება თავის მასწავლებელს. თუკი პლატონისთვის საერთო საკუთრება, საერთო ცოლ-შვილი მცველთა ფენაში ჰარმონიის მიღწევისა და იდეალური სახელმწიფოს ფუნქციონირების უმთავრესი პირობათაგანია, არისტოტელესთვის საერთო საკუთრების იდეა საფუძველშივე მცდარია, რადგან ის ადამიანის ბუნებასთან მოდის წინააღმდეგობაში. საერთო საკუთრებას იგი რამდენიმე კუთხით აკრიტიკებს: ერთი მხრივ მორალურ/ზნეობრივი კუთხე – როგორ შეიძლება, ცოლ-შვილის საერთოობის პირობებში, როდესაც ადამიანებმა არ იციან, ვინაა დედა, მამა, და და ძმა – თავიდან იქნეს აცილებული სისხლის აღრევა? ან რამდენად ქმედითია ის, რასაც პლატონი უშვებს – სიყვარულს ფიზიკური სიახლოვის გარეშე? ამასთანავე, მოცემული საერთოობის პირობებში უფრო გახშირდება მკვლევლობები, დაუნდობელი ქმედებები, გაუტანლობა და ა. შ., რადგან ადამიანებს არ ექნებათ ერთმანეთისადმი ნათესაური კავშირის განცდა. „როგორ უკეთესია – ვინმართ გამოთქმა „ჩემი“, ისე, როგორც ამას ვიტყვოდით

ორი ათას თუ ათი ათას ადამიანზე, თუ როგორც ახლა ხმარობენ სახელმწიფოებში – ერთსა და იმავე ადამიანს ერთი უწოდებს „ჩემი“ თავის ვაჟს, მეორე ძმას, მესამე ბიძაშვილს ან რომელიმე სისხლით ნათესავს ან არასისხლით ნათესავს, მაგრამ განა უკეთესი არაა, იყო ნათესავი, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, ვიდრე ამგვარი გზით იყო შვილი?“ – კითხულობს არისტოტელე (არისტოტელე, 34).

ქალაქების უდიდესი სიკეთე, არისტოტელეს მოსაზრებით, მეგობრობაშია. მეგობრობაზე დაფუძნებულ სახელმწიფოში ნაკლებია აჯანყებები, ასეთ სახელმწიფოში არსებობს „ჩემი მამა“, „ჩემი შვილის“ ცნებები. პლატონისეულ „მრავალათასიანი შვილების“ პირობებში უფასურდება ოჯახის ნევრთა შორის ურთიერთობები და მხოლოდ სიტყვიერ დონეზე რჩება. ამის მიზეზი კი ისაა, რომ საკუთრების არარსებობის პირობებში ქრება მშობლის შვილზე, შვილის მშობელზე და, ზოგადად, ადამიანებს შორის ერთმანეთზე ზრუნვა, რადგან, როგორც არისტოტელე აღნიშნავს, ადამიანების ერთმანეთზე ზრუნვასა და სიყვარულს ინვეცს ორი რამ: საკუთრება და პატივისცემა.

მეორე მხრივ, საკუთრების საერთოობის პრინციპი, გარდა ზნეობრივად გაუმართლებლობისა, წმინდა პრაქტიკული თვალსაზრისითაც წაგებიანი ან განუხორციელებელია, რადგან რაც საერთოა, იმაზე ადამიანები არ ან ნაკლებად ზრუნავენ. საერთო ჯამში, არისტოტელე საკუთრების ფორმებზე საუბრისას სამ ფორმას გამოყოფს: საერთო საკუთრება, კერძო საკუთრება და შერეული მფლობელობა. ამ სამი ფორმიდან საუკეთესოდ მას შერეული მფლობელობა მიაჩნია: მფლობელობა – კერძო, სარგებლობა კი საერთო. ქონება საერთო უნდა იყოს მხოლოდ ნაწილობრივ, ძირითადად კი ის კერძო საკუთრებაში უნდა იყოს. არისტოტელეს არგუმენტი ამასთან მიმართებით შემდეგია: „როდესაც ზრუნვა ქონებაზე იქნება განაწილებული ცალკეულ ადამიანზე, აღარ ექ-

ნება ადგილი ურთიერთსაჩივრებს. პირიქით, თითოეული უფრო თავის ქონებაზე იზრუნებს და მეტი შემოსავალიც ექნება. ხოლო სათნოებას, წარმოშობილს საკუთრების მოხმარებიდან, ამართლებს ანდაზა: „მეგობრებს ყველაფერი საერთო აქვთ.“ ეს ახლაც არის გატარებული ზოგიერთ სახელმწიფოში, რაც იმას ნიშნავს, რომ ამაში არაფერია შეუძლებელი, ის გვხვდება განსაკუთრებით კარგად მოწყობილ სახელმწიფოებში, რომელთაგან ზოგში ეს უკვე არსებობს, ზოგში კი ახლა ხორციელდება. თუ თითოეულს თავისი საკუთრება ექნება, ნაწილს მისცემენ მეგობრებს, ნაწილს თვითონ გამოიყენებს, როგორც საკუთრებას“ (არისტოტელე, 37). ამასთანავე, ადამიანისთვის საკუთრების ფლობა და სიყვარული ბუნებით თანდაყოლილი თვისებაა და ეს მხოლოდ მაშინ ხდება დასაძრახი, თუ ზღვარგადასულ ფორმას იძენს. ასევე, გამოდის რა ადამიანის, როგორც სოციალური არსების, პოსტულატიდან, არისტოტელესთვის სხვისი დახმარება და ამ დახმარებისგან მიღებული თვითსიამოვნება და თვითკმაყოფილებაც ბუნებრივი მოთხოვნილებაა. შესაბამისად, შერეული საკუთრების ფორმა ორმაგ სიკეთეს შეიცავს: კერძო მფლობელობით კმაყოფილდება საკუთრების ფლობით გამონვეული სიამოვნება, ხოლო საერთო მოხმარებით სხვისთვის სიამოვნების მინიჭება ხდება. ამასთანავე, არისტოტელე იმასაც აცნობიერებს, რომ მსგავსი ფორმით შერეული მფლობელობის დანესება მხოლოდ ინდივიდუალურ დონეზე ვერ მოგვარდება და ეს საკითხი კონკრეტულ სახელმწიფოებში კანონმდებლების გადასაწყვეტია. აქაც არისტოტელე, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანს სოციალურ და სხვაზე მზრუნველ არსებად მიიჩნევს, სახელმწიფოს კი ბუნებრივ წარმონაქმნად, არ სცდება ადამიანის ბუნების რეალურ აღქმას და კარგად აცნობიერებს, რომ სახელმწიფოს, კანონმდებლობისა და კანონის ძალის გარეშე, შესაძლოა, ეს მფლობელობა, ანუ საერთო სარგებლობა, საკამათო და სადავო გახდეს.

## სახელმწიფოს ელემენტები

სახელმწიფო ერთგვარი ერთიანობაა. სახელმწიფოს სახელმწიფოდ არ აქცევს მხოლოდ ტერიტორიის ერთიანობა. იმისათვის, რომ ადამიანთა ერთიანობას სახელმწიფო ეწოდოს, ის სხვადასხვა ელემენტს უნდა აკმაყოფილებდეს. თუკი სოკრატე (პლატონი) თვლის, რომ მაქსიმალური ერთიანობა სახელმწიფოსთვის სასიკეთოა, არისტოტელე კატეგორიულად არ იზიარებს ამ მოსაზრებას და მიიჩნევს, რომ სახელმწიფო, რომელიც მუდმივად გაერთიანებისკენ მიისწრაფვის, აღარ იქნება სახელმწიფო და ის თანდათანობით დავა ოჯახის დონემდე, შესაბამისად, გაქრება თავად სახელმწიფოს ცნებაც. არისტოტელეს შემოაქვს არა მარტო იმ პერიოდისთვის, არამედ, ვფიქრობთ, თანამედროვეობისთვისაც მეტად მნიშვნელოვანი და პროგრესული ხედვა იმის თაობაზე, რომ სახელმწიფოს იდეა, თავისთავად, მრავალფეროვნებას გულისხმობს. ეს ხედვა არათუ უშვებს, არამედ აუცილებელ პირობად მიიჩნევს სახელმწიფოს, როგორც პლურალისტური ელემენტებისგან შემდგარი ერთობის არსებობას „სახელმწიფო შედგება არა მხოლოდ მრავალრიცხოვანი ადამიანებისგან, არამედ განსხვავებული ადამიანებისგანაც და სახელმწიფოს ერთგვაროვანი ადამიანები არ ქმნიან“ (არისტოტელე, 32). სახელმწიფოს გაერთიანებულობა ნააგავს სიმფონიის ან ცეკვის ერთ ტაქტამდე დაყვანას და გამარტივებას. მრავალფეროვნების ელემენტებს სახელმწიფო ერთიან ჩარჩოში აქცევს იმგვარად, რომ ეს მრავალფეროვნებაც ნარჩუნდება და არც სახელმწიფოს ექმნება საფრთხეები. ისევ და ისევ მრავალფეროვნების პრინციპიდან გამოდის არისტოტელე, როდესაც ერთმანეთისგან განასხვავებს სახელმწიფოს და სამხედრო კავშირს ან ტომობრივ გაერთიანებას. სამხედრო კავშირის შექმნის მიზანი დახმარებაა და არ აქვს მნიშვნელობა მისი შემადგენლობის ერთგვაროვნებასა

თუ მრავალფეროვნებას; ტომობრივ გაერთიანებაში კი მოსახლეობა სხვადასხვა სოფელში დიდად დაშორებული და გაბნეულია; ამათგან განსხვავებით, სახელმწიფო სხვადასხვა ელემენტისგან შედგება. თანასწორობის პრინციპი სახელმწიფოს ერთ-ერთი განმსაზღვრელია. სწორედ ამ თანასწორობის პრინციპიდან გამომდინარე მსჯელობს არისტოტელე, როდესაც ხელისუფლებაში მოსვლისა და, ზოგადად, მმართველობის საკითხს აყენებს. ეს კიდევ ერთი თემაა, რომელშიც არისტოტელესა და პლატონის ხედვები განსხვავებულია. განსხვავებით მასწავლებლისგან, რომელიც მმართველებად საუკეთესო ფენის წრმომადგენლებს, ფილოსოფოსებს მოიაზრებს და თვლის, რომ მხოლოდ მათ ძალუძთ სწორად წარმართონ სახელმწიფოსა და ხალხის ცხოვრება, ისევე როგორც მხოლოდ კარგ კაპიტანს შეუძლია ხომალდის სწორად მართვა – არისტოტელე მმართველობის განხორციელებაშიც თანასწორობის პრინციპის დაცვას მოითხოვს. ეს პრინციპი კი გულისხმობს მმართველობაში მოსვლის ხელმისაწვდომობას ყველასთვის. მართალია, შეიძლება, ერთი მხრივ, უკეთესი იყოს, რომ ხელისუფლებაში მუდმივად ერთი და იგივე პირები მოდიოდნენ, მაგრამ, საერთო ჯამში, მაინც უმჯობესია, რომ ხელისუფლებაში მოსვლა ყველას შეეძლოს მონაცვლეობით და ამით დაცულ იქნეს თანასწორობის პრინციპი. სახელმწიფოში მრავალფეროვნების უგულვებელყოფა „იმას ჰგავს, რომ ვინმემ სიმფონია დაიყვანოს ერთნაირ ბგერებზე, რიტმი კი ერთადერთ ტაქტზე. როგორც ადრეცა ვთქვი, საჭიროა, სიმრავლე არსებობდეს, მაგრამ ის გაერთიანდეს და ერთად იქცეს აღზრდის საფუძველზე. მაგრამ, ვისაც სურს სახელმწიფოს გაუმჯობესება სოკრატეს მეთოდით, ის არ იქნება სწორი, რადგან სახელმწიფოს გაუმჯობესება შეიძლება ზნეობით, ფილოსოფიის კანონებით“ (არისტოტელე, 38).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სახელმწიფო, განსხვავებით ადამიანთა გაერთიანების სხვა დონეებისგან, სხვადასხვა ელემენტისგან შედგება და ამ ელემენტების მრავალფეროვნება არის კიდევ



სახელმწიფოს ერთ-ერთი განმსაზღვრელი. ერთ-ერთი მთავარი ამ ელემენტთაგან მოქალაქეობაა, „სახელმწიფო კი, როგორც ყოველივე სხვა, არის მრავალი ნაწილისგან შედგენილი მთელი. რადგან სახელმწიფო შედგება მოქალაქეთა სიმრავლისგან, ამიტომ, პირველ რიგში, უნდა ვიკვლიოთ, თუ ვინ არის მოქალაქე და ვის უნდა ვუწოდოთ ეს სახელი“ (არისტოტელე, 65).

სწორედ მოქალაქე მონაწილეობს სახელმწიფოს ცხოვრებაში და, შესაბამისად, მოქალაქეების არსებობა გულისხმობს სახელმწიფოს არსებობასაც. არისტოტელესთვის საინტერესოა, თუ რა დოზით უნდა განისაზღვროდეს მოქალაქის მონაწილეობა პოლიტიკურ ცხოვრებაში. პირველ რიგში, არისტოტელე მიმართავს თავად ცნება „მოქალაქის“ განსაზღვრებას, რომელიც ყველა სახელმწიფოში განსხვავებულია. სხვადასხვა მმართველობის პირობებში მოქალაქეობა სხვადასხვა ადამიანს ენჭება. როგორც წესი, მოქალაქეობის განმსაზღვრელი არის მშობლების მოქალაქეობა – დედა და მამა უნდა იყვნენ მოქალაქეები (აქ არისტოტელე გულისხმობს პერიკლეს მიერ გატარებულ რეფორმას, რომლის შედეგად მხოლოდ დედით და მამით ათენელს მიენიჭებოდა ათენის მოქალაქეობა), ზოგან უფრო შორსაც მიდიან და რამდენიმე თაობის წინაპართა მოქალაქეობასაც ითხოვენ. თუმცა არისტოტელე მიიჩნევს, რომ მსგავსი ტიპის შეზღუდვები მხოლოდ და მხოლოდ ართულებს საქმეს, რამდენადაც ძნელია, განსაზღვრო მშობლების და, მით უფრო, მათი წინა თაობების მოქალაქეობა/არმოქალაქეობის საკითხები. ამასთანავე, სახელმწიფოს ცვლილებასთან ერთად, შესაძლოა, იცვლებოდეს მოქალაქეობის გაგებაც. მაგალითად, ის, ვინც დემოკრატიულ სახელმწიფოში მოქალაქეობის უფლებით სარგებლობს, ოლიგარქიასა თუ სხვა მმართველობის პირობებში, კარგავს ამ უფლებას. ასევე პირიქით. მაგალითად, მინათმოქმედები არიან თუ არა მოქალაქეები? ან, ვთქვათ, ხელოსნები? მოცემულ კითხვაზე ცალსახა პასუხი არ აქვს არის-

ტოტელეს, რადგან ანტიკურ პერიოდში არსებული პოლიტიკური რეჟიმების შესწავლამ ცხადყო, რომ, მაგალითად, იგივე მიწათმოქმედები და ხელოსნები მოქალაქეობის უფლებით სარგებლობენ დემოკრატიაში, თუმცა ოლიგარქიაში მათ ეს უფლება აღარ აქვთ. ამიტომ არისტოტელე მიზნად ისახავს არა ერთი კონკრეტული მმართველობის ფორმისთვის მოქალაქეობის ცნების განსაზღვრას, არამედ, გარკვეულწილად, ზოგადი ფორმულის, წესის შემუშავებას. დაკვირვებიდან გამომდინარე კი, ეს ასე გამოიყურება: ადამიანის მოქალაქეობას განსაზღვრავს მისი უფლება – მონაწილეობდეს ძალაუფლებით საქმიანობაში, კონკრეტულად კი სახალხო კრებებსა და სასამართლოს წარმოებაში. ეს განსაზღვრება კარგად გვიჩვენებს, რომ არისტოტელესთან პოლიტიკური რეჟიმისა და სახელმწიფოს ცნებები პრაქტიკულად ერთმანეთთანაა გაიგივებული, ისევე როგორც მოქალაქისა და პოლიტიკური მოხელის ცნებები. თუ იცვლება სახელმწიფოს მოწყობის ფორმა, იცვლება სახელმწიფოც – ასეთია არისტოტელეს პრინციპი. „თუ სახელმწიფო რაღაც ასოციაციაა და, სახელდობრ, ის არის მოქალაქეთა პოლიტიკური ასოციაცია, მაშინ ბუნებრივია, რომ, როგორც კი შეიცვლება სახელმწიფო მოწყობა, შეიცვლება სახელმწიფოც. სახელმწიფოს იდენტიურობა უმთავრესად მის წყობასთან მიმართებით განისაზღვრება“ – აღნიშნავს არისტოტელე (არისტოტელე, 68). ლოგიკურად ჩნდება კითხვა: როგორ იმუშავებს მოქალაქეობის არისტოტელესეული დეფინიცია, რომელიც სასამართლო და საკანონმდებლო საქმიანობაში მონაწილეობას გულისხმობს მმართველობის ისეთ ფორმებში, როგორებიცაა, მაგალითად, მონარქია ან ტირანია და ოლიგარქია? ასეთი მმართველობის ფორმებში არ ტარდება სახალხო კრებები და, შესაბამისად, არაქმედითია არისტოტელესეული დეფინიციაც. ცხადია, რომ ის განსაზღვრება, რასაც არისტოტელე გვთავაზობს, დემოკრატიული წყობის მქონე სახელმწიფოებისთვისაა მისაღები. ამი-

ტომ, უფრო ზოგადი განმარტებით, იგი მოქალაქეობის ცნებას შემდეგი სახით გვთავაზობს: „მოქალაქე არის ის, ვინც მონაწილეობს როგორც სახელმწიფოს მართვაში, ისე ქვეშევრდომობაში, მაგრამ მოქალაქის აზრი იცვლება სახელმწიფოების განსხვავების შესაბამისად. საუკეთესო სახელმწიფოში მოქალაქეა ის, ვისაც აქვს უფლება, თავისი სურვილის მიხედვით მონაწილეობდეს მმართველობაშიც და ქვეშევრდომობაშიც, ისეთი ცხოვრების მისაღწევად, რაც ზნეობას შეესაბამება“ (არისტოტელე, 88).

კიდევ ერთი სიახლე, რაც არისტოტელეს შემოაქვს, პოლიტიკური ხელმძღვანელობის – მსგავსი გვარისა და თავისუფალი ადამიანების ხელმძღვანელობის – ცნებაა. პოლიტიკური ხელმძღვანელობა არისტოტელესთან მორჩილებას გულისხმობს, ოღონდ მოცემული ბატონობა-მორჩილების პრინციპი განსხვავდება მონის ბატონისადმი მორჩილებისგან. ამ მორჩილებაში არაფერია სათაკილო და სამარცხვინო – ესაა თანასწორის თანასწორისადმი მორჩილება და, იქიდან გამომდინარე, რომ პოლიტიკური მმართველობის პრინციპი სწორედ მორჩილებაზეა დამყარებული, – ამ თვისების ფლობა მხოლოდ ღირსებად და სათნოებად აღიქმება. ხელმძღვანელობა მაშინაა კარგი, როდესაც ადამიანი მის მისაღწევად ყველა ეტაპს გადის – არის ქვეშევრდომიც და არის მმართველიც. შესაბამისად, როგორც ქვეშევრდომმა, მან იცის მორჩილება, ხოლო როგორც მმართველმა – პოლიტიკური ხელმძღვანელობა, მმართველობა, ისევე, როგორც, მაგალითად, ჯარში „ცხენოსნების ხელმძღვანელმა უნდა იმუშაოს ცხენოსნად, სარდალმა რიგით ჯარისკაცად და შეისწავლოს ჯარის დიდი და პატარა რაზმის ხელმძღვანელობა. ამიტომ სწორადაა ნათქვამი, რომ ვერ იქნები კარგი ხელმძღვანელი, თუ არ გისწავლია ქვეშევრდომობა“ – აღნიშნავს არისტოტელე (არისტოტელე, 71).

## **მმართველობის ფორმათა კლასიფიკაცია და იდეალური სახელმწიფო**

პლატონისგან განსხვავებით, არისტოტელე მმართველობის ფორმათა კლასიფიკაციისას იმ ემპირიულ მასალას ეყრდნობა, რომელიც მან ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოების შესწავლისას მოიპოვა. შესაბამისად, მისი კლასიფიკაცია კონკრეტული მაგალითებიდან გამომდინარეობს და არაა ცალსახა და სწორხაზოვანი. კლასიფიკაციისას არისტოტელე სახელმწიფოთა ორ კატეგორიას გამოყოფს: კარგი და ცუდი მმართველობის ფორმები. ყველა სახელმწიფოში მმართველობაში ან ბევრი მონაწილეობს, ან ადამიანთა შეზღუდული რაოდენობა, ან კი ერთი ადამიანი. მმართველობის ფორმის სახელწოდებას მმართველობაში მონაწილეთა რაოდენობრიობა განსაზღვრავს, ხოლო იმას, კონკრეტული მმართველობა კარგ თუ ცუდ ფორმას მიეკუთვნება, არისტოტელეს მიერ შემუშავებული კრიტერიუმი და ვინ ნახულობს სარგებელს ასეთი მმართველობიდან? „ის სახელმწიფოები, რომლებიც მიზნად ისახავენ საზოგადო სარგებლიანობას, აბსოლუტური სამართლიანობის თვალსაზრისით, სწორი სახელმწიფოებრივი ფორმები არიან. ხოლო ის სახელმწიფოები, რომლებიც მხოლოდ ხელმძღვანელი პირების სარგებლობას ემსახურებიან, არასწორ სახელმწიფოებრივ ფორმებსა და სწორი სახელმწიფოებრივი ფორმებიდან გადახრას წარმოადგენენ“ (არისტოტელე, 75). ამრიგად, რომ შევაჯამოთ, არისტოტელეს კლასიფიკაცია ორ მთავარ კრიტერიუმს გვთავაზობს: რამდენი მართავს და ვის ინტერესებშია ეს მმართველობა. შესაბამისად, კარგი მმართველობის ფორმებია: მონარქია (ერთის მმართველობა), არისტოკრატია (მცირეთა მმართველობა) და პოლიტია (მრავალთა მმართველობა); ხოლო მათი შესაბამისი მმართველობის ცუდი ფორმებია: ტირანია (ერთის მმართველობა), ოლიგარქია (მცირეთა მმართველობა)

და დემოკრატია (მრავალთა მმართველობა). მმართველობის ამ ფორმების ანალიზისას არისტოტელე ეფუძნება მის ხელთ არსებულ ემპირიულ მასალას, რომლის საფუძველზეც მმართველობის ყველა ფორმაში იგი რამდენიმე ქვეტიპს გამოყოფს. მოცემული შიდა კლასიფიკაციისას კიდევ ერთხელ შეგვიძლია ხაზი გავუსვათ იმას, რომ არისტოტელე არც ამ შემთხვევაშია რადიკალურად სწორხაზოვანი. თვით მმართველობის ცუდ ფორმებშიც კი არსებობს ისეთი ქვეტიპები, რომლებშიც იგი გარკვეულ დადებით თვისებებს პოულობს, მაგალითად, თუნდაც დემოკრატია და ოლიგარქიაში. პოლიტიკური რეჟიმების კლასიფიკაციისას იგი თითოეულ მათგანში რამდენიმე ქვესახეობას გამოყოფს, მაგალითად: მონარქიულ მმართველობაში ოთხი ტიპია, რომელთაგან ნაწილი წარსულის საბერძნეთში არსებობდა, ნაწილი კი მის თანამედროვე პერიოდში; ასევე, რამდენიმე ქვეტიპს გამოყოფს ტირანიაში, რომელთა ნაწილი ბარბაროსებისა და აღმოსავლეთის ხალხებისთვისაა ძირითადად დამახასიათებელი, რამდენადაც ისინი „მიდრეკილნი არიან უფრო მონობისკენ“ (არისტოტელე, 91). არისტოტელე აქ გვთავაზობს იმ ხედვის საფუძვლებს, რომლებიც შემდგომში ნიკოლო მაკიაველისთან კიდევ უფრო განიცრცობა, ხოლო მოგვიანებით გეოგრაფიული დეტერმინიზმის სახით ჩამოყალიბებულ ფორმას მონტესკიესთან მიიღებს.

ქალაქი/სახელმწიფო მრავალი ნაწილისგან შეგება, თუმცა ამ ნაწილებს შორის უმრავლესობას, ძირითადად, მანინც ორი უკიდურესი ნაწილი შეადგენს – მდიდრები და ღარიბები. შესაბამისად, მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელე მმართველობის ექვს ფორმას გამოყოფს, მისი აზრითა და დაკვირვებით, მმართველობათა ფორმები, მეტწილად, ზემოთ ნახსენები მიზეზის გამო, ორი ტიპისაა – დემოკრატია ან ოლიგარქია, შესაბამისად, ძირითადად, ხელისუფლებაში ან მდიდრები არიან, ან ღარიბები. რა განაპირობებს რეჟიმის დემოკრატიულობას ან ოლიგარქიულობას? სიმდიდრე თუ რაოდენობრიობა? არისტოტელე ცალსახად მიიჩნევს,

რომ პოლიტიკურ რეჟიმებს შორის განსხვავება ეფუძნება არა იმას, თუ რამდენი მართავს, არამედ – თუ რა პრინციპზეა ეს მმართველობა დაფუძნებული. შესაბამისად, მმართველობის ოლიგარქიულობის ან დემოკრატიულობის განსაზღვრისას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ აქვს უბრალო რაოდენობრიობას. ოლიგარქია დამყარებულია ქონებაზე, სიმდიდრეზე. როგორც ნესი, მდიდარი ადამიანები ცოტანი არიან; ამისგან განსხვავებით, დემოკრატიულ მმართველობაში ხელისუფლებაში უმრავლესობაა და ეს უმრავლესობა ღარიბია. თუმცა „სახელმწიფოში მართავს უმცირესობა თუ უმრავლესობა, ეს დემოკრატიისა და ოლიგარქიის შემთხვევითი ნიშანია, რადგან ყველა სახელმწიფოში მდიდრები მცირერიცხოვანნი არიან, ღარიბები კი მრავალრიცხოვანნი. მაშასადამე, ამ სახელმწიფოთა განსხვავების მთავარი მიზეზი ეს არაა. ის, რითაც დემოკრატია და ოლიგარქია განსხვავდება ერთმანეთისგან, ეს არის სიმდიდრე და სიღარიბე. იქ, სადაც სახელმწიფოს მართავენ სიმდიდრის საფუძველზე, მმართველნი იქნებიან ბევრნი თუ ცოტანი, სულ ერთია, რადგან ნეს-წყობილება მაინც ოლიგარქიული იქნება. სადაც მართავენ ღარიბები – იქ იქნება დემოკრატია“ (არისტოტელე, 77). ოლიგარქიის და დემოკრატიის პირობებშიც არისტოტელე რამდენიმე ქვეტიპს გამოყოფს. დემოკრატიის შემთხვევაში ესაა ხუთი (თუმცა, გარკვეულ ადგილას ოთხი), ხოლო ოლიგარქიის შემთხვევაში – ოთხი ტიპი. მიუხედავად იმისა, რომ დემოკრატია მმართველობის არასწორ ფორმას მიეკუთვნება, მისი ხუთი ქვეტიპის ანალიზისას არისტოტელე მაინც ცდილობს, დაინახოს მათში არსებული დადებითი ელემენტები. მაგალითად, დემოკრატიის პირველი ტიპი მას ყველაზე მეტად მოსწონს, რადგან ამ ტიპში უმთავრესი თანასწორობის პრინციპია და, თანაც, გარდა იმისა, რომ მართავს კანონი, არც სახალხო კრებები ეწყობა ხშირად. ამ პირველი ტიპის დემოკრატიაში მოსახლეობის დიდი ნაწილი მიწათმოქმედია ან მეცხოველეობითაა დაკავებული. მათ არ აქვთ ბევრი თავისუფალი დრო, ამასთანავე,

ისინი გაბნეული არიან ქალაქის შემოგარენში და კრებებში მონაწილეობისთვის ნაკლები დრო რჩებათ. ამათგან განსხვავებით კი ვაჭრებს, ხელოსნებს და სხვა პროფესიის ხალხს უამრავი თავისუფალი დრო აქვთ და „ქალაქში დაეხეტებიან“ – ასეთი დემოკრატია, როდესაც მოსახლეობის დიდი ნაწილი უკვე არაა მინათმოქმედი, არამედ სწორედ სხენებული ფენის წარმომადგენლები არიან. იგი კარგავს დადებით თვისებებს: „როდესაც მინათმოქმედი და საშუალო ფენები არიან სათავეში, მაშინ სახელმწიფოს მმართველობა ხორციელდება კანონებით, რადგან ისინი შრომით ცხოვრობენ და დასვენება არ შეუძლიათ, ამიტომ ისინი ყველაფერზე მაღლა კანონს აყენებენ და საერთო-სახალხო კრებებს მხოლოდ აუცილებლობის შემთხვევაში აწყობენ. სხვა მოქალაქენი კი მმართველობაში მონაწილეობენ იმ შემთხვევაში, თუ დააგროვებენ ქონების კანონით დაშვებულ რაოდენობას. ამგვარად, შეძლების მქონე ყველა მოქალაქე მონაწილეობს მმართველობაში. თუ ეს უფლება ყველას არ ექნება, შეიქმნება ოლიგარქია. მაგრამ თავისუფალი დრო არ ექნება კაცს, თუ ცხოვრების სახსარი არ აქვს“ (არისტოტელე, 110). საინტერესოა, რომ დემოკრატიის, მმართველობის ცუდი ფორმის ერთ-ერთი ქვეტიპის დადებითობის განმსაზღვრელი სწორედ ხალხის მმართველობაში ნაკლებად მონაწილეობაა – ის, რაც რეალურად დემოკრატიის განმსაზღვრელი ნიშანია. აქვე, საინტერესოა კიდევ ერთი მიზეზი, რატომაც ასეთი ტიპის დემოკრატია მისაღებია არისტოტელესთვის – აქ მაღალ თანამდებობებზე ადამიანების დანიშვნა მთელი მოსახლეობის ხელშია. მოქმედებს ორი პრინციპი – ერთი მხრივ, არჩეული პირი მაღალ ქონებრივ ცენზს უნდა აკმაყოფილებდეს და, მეორე მხრივ, მას მთელი მოსახლეობა უნდა ირჩევდეს. ამ პრინციპების დაცვა იძლევა იმის გარანტიას, რომ შემთხვევითი და ქონებას დახარბებული ადამიანი არ იქნება მაღალ თანამდებობაზე არჩეული. რაც უფრო მაღალია თანამდებობა, მით უფრო მაღალია ქონებრივი ცენზი. თუმცა არისტოტელე იმასაც დასძენს, რომ, თუ ქონებრი-

ვი ცენზის პირობები არ მუშაობს, მაშინ თანამდებობებზე ადამიანები ღირსებისა და პიროვნული თვისებების თუ უნარების გამო უნდა იქნენ არჩეულნი. მსგავსი სახით არჩეული თანამდებობის პირი ანგარიშვალდებულია ხალხის (ამომრჩევლის) წინაშე. ხალხი კი, რომელიც, მართალია, თავად არ მონაწილეობს მმართველობითი ფუნქციის განხორციელებაში, ინარჩუნებს კონტროლისა და სასამართლოში მონაწილეობის უფლებას.

დემოკრატიის მომდევნო ქვეტიპებში ნარჩუნდება გარკვეული ქონებრივი ცენზი, თუმცა ყოველ მომდევნო ტიპში მოცემული ცენზი კლებულობს ან ქრება კიდევ, ნარჩუნდება ასევე მოქალაქეთა თავისუფალი წარმომავლობის აუცილებლობის პრინციპი და კანონის მმართველობაც. ბოლო, მეხუთე ფორმა დემოკრატიის უკიდურესი ფორმაა, სადაც უკვე აღარც ქონებრივი ცენზი არსებობს და მართავს არა კანონი, არამედ მარტავენ დემაგოგები. დემოკრატიის მსგავსად, ოლიგარქიის რამდენიმე ფორმიდანაც ყველაზე უმჯობესი პირველია, სადაც ქონებრივი ცენზი შედარებით დაბალია, მმართველობაში არცთუ ისე მცირერიცხოვან ადამიანთა ჯგუფია და მართავს კანონი. ოლიგარქიის შემდგომ ქვეტიპებში მმართველობა უარესდება და ისევე, როგორც დემოკრატიის შემთხვევაში, აქაც ოლიგარქიის ყველაზე ცუდი ქვეტიპი ბოლოა, რომელიც მაქსიმალურად მაღალ ქონებრივ ცენზს, მცირეთა მმართველობას და კანონის არარსებობას გულისხმობს. ამგვარად, ორივე მმართველობაში საუკეთესოა პირველი ფორმები – შედარებით დიდი რაოდენობის ადამიანთა მმართველობით, არახშირი კრებებითა და კანონის მართვით და ყველაზე უარესია არა კანონის, არამედ ადამიანთა მმართველობა.

არისტოტელე მმართველობის საუკეთესო ფორმად პოლიტიკას, შერეულ ფორმას მიიჩნევს. როგორც კარენ ლორდი შენიშნავს, არისტოტელეს მიერ შერეული მმართველობის იდეის შემოტანამ თანამედროვეობის პირობებშიც კი პოლიტიკის თეორიასა და პრაქტიკაზე უდიდესი გავლენა მოახდინა (Lord, 144). კიდევ უფ-



რო საინტერესოა ის, რომ საუკეთესო მმართველობის ფორმა ორი ცუდი მმართველობის – დემოკრატიისა და ოლიგარქიის – ნაზავია. აქ კიდევ ერთხელ კარგად ჩანს არისტოტელეს პრაგმატიზმი – მიუხედავად იმისა, რომ ამ ორი მმართველობის ფორმიდან მას არცერთი არ მოსწონს, თითოეულ მათგანში მაინც ხედავს რაღაც იმგვარ დადებით ელემენტებს, რომლებიც შეიძლება საფუძვლად დაედოს საუკეთესო წყობილების შექმნას. ეს იდეალური მმართველობა შეიძლება სამი გზით იქნეს მიღებული: 1. ოლიგარქიიდან და დემოკრატიიდან აღებულ იქნეს ის, რაც მათ საერთო აქვთ, მაგალითად, სასამართლო საქმეების წარმოება, ხელფასის გადახდის ან/და ჯარიმების დაკისრების საკითხი; 2. შუალედური გზა ორივე მმართველობაში არსებული და მოქმედი წესებისა. მაგალითად, დემოკრატიაში მმართველობაში მონაწილეობისთვის ძალიან დაბალი ქონებრივი ცენზია, ხოლო ოლიგარქიაში – მაღალი და 3. ორივე მმართველობიდან ავიღოთ ის, რაც მხოლოდ თითოეულ მათგანს ახასიათებს: დადგენილებების ნაწილი ოლიგარქიიდან, ნაწილი კი დემოკრატიიდან. მაგალითისთვის არისტოტელეს მოჰყავს თანამდებობებზე არჩევის საკითხი. დემოკრატიაში არაა საჭირო ქონებრივი ცენზი თანამდებობაზე არჩევისთვის, ოლიგარქიაში კი არჩევნების პრინციპი მოქმედებს და, შესაბამისად, ქონებრივი ცენზიც აუცილებელია. არისტოტელე აქვე შენიშნავს, რომ პოლიტეა, იდეალური სახელმწიფო, რღვევის შემთხვევაში ან დემოკრატიისკენ გადაიხრება ან ოლიგარქიისკენ, რაც ლოგიკურია, რამდენადაც ეს უკანასკნელი სწორედ ამ ორი მმართველობის ფორმის ნაზავია. წმინდა სახით იდეალური სახელმწიფოს მონახვა, თავად არისტოტელეს აზრით, მის თანამედროვე პერიოდში რთულია. თუმცა შესაძლებელია კარგად და სწორი შერევის შედეგად შექმნილი პოლიტეა, რომელიც ორივე მმართველობის საუკეთესო თვისებებს აერთიანებს – ოლიგარქიად (ან სულაც არისტოკრატიად) ან დემოკრატიად იქნეს მიჩნეული. ამის კარგი დასტურია სპარტის მაგალითი, რომლის მმართველობის ფორმის

შეფასებისას არ არსებობს აზრთა ერთიანობა: გარდა იმისა, რომ ნაწილი მას დემოკრატიულ მმართველობად მიიჩნევს, ხოლო ნაწილი ოლიგარქიად ან არისტოკრატიად, სპარტას მონარქიის ნიშნებიც ახასიათებს. სწორედ ამიტომ კარგად ნაზავ პოლიტეაშიც შესაძლებელია ანალოგიური რამ, ოღონდ, განსხვავებით მმართველობის არასწორი ფორმებისგან, აქ სარგებელს არა მოსახლეობის ერთი რომელიმე ნაწილი (თუნდაც უმრავლესობა) იღებს, არამედ ყველა მოქალაქე.

კიდევ ერთი მეტად პროგრესული იდეა, რასაც არისტოტელესთან ვხვდებით და რაც ესოდენ მნიშვნელოვანია თანამედროვე ლიბერალურ-დემოკრატიული სახელმწიფოებისთვის, არის საშუალო კლასის იდეა. მისთვის საშუალო კლასის სიძლიერე არის სახელმწიფოში სტაბილურობის გარანტი. უკიდურესობები არისტოტელესთვის ამ შემთხვევაშიც მიუღებელია. მეტისმეტად ღარიბი ადამიანები მიჩვეული არიან მონობას; შესაბამისად, მათ არ შეუძლიათ, იყვნენ ქვეშევრდომები და მმართველები, მათ არ აქვთ მმართველობის სათნოება; ანალოგიურად, მდიდარ ადამიანებს არ სურთ მორჩილება და ამიტომ მათ არ ძალუძთ, შეასრულონ პოლიტიკური მორჩილების ის ფუნქცია, რასაც არისტოტელე მოქალაქეობრიობის განმსაზღვრელად მიიჩნევს. ამასთანავე, ამ ორ ფენას ერთმანეთისადმი მტრული დამოკიდებულება აქვს – მრავალრიცხოვან ღარიბებს შურთ მცირერიცხოვანი მდიდრების, ამ უკანასკნელთ კი ეშინიათ პირველის. სწორედ ამ მოცემულობის საფუძველზე „სახელმწიფოს სურს, რომ შედგებოდეს უმეტესად მსგავსი და თანასწორი მოქალაქეებისგან. ეს კი ახასიათებს საუკეთესო პოლიტიკურ წეს-წყობილებას. იმ სახელმწიფოს სიმყარეს, რომლის შესახებ ვამბობთ, რომ არის ბუნებრივი შემადგენლობისა, ყველაზე მეტად საშუალო კლასი იცავს. საშუალო კლასს არც სხვისი ავლა-დიდება სურს, როგორც ღარიბებს, არც სხვებს სურთ მათგან რაიმე, როგორც მდიდრებისგან ღარიბებს; და რადგან არც მათ სურთ სხვებისა და არც სხვებს სურთ მათი,

ამიტომ მშვიდად ცხოვრობენ... უდიდესი ბედნიერებაა, როდესაც მოქალაქეებს აქვთ საშუალო, მაგრამ საკმარისი ქონება. იქ კი, სადაც ერთ მხარეს აქვს ძალიან ბევრი, მეორეს კი – არაფერი, წარმოიშობა ან უკიდურესი დემოკრატია, ან სუფთა სახის ოლიგარქია, ანდა ტირანია, სადაც ორივე მხარე ჭარბად არის მოცემული“ (არისტოტელე, 117-118).

სახელმწიფოთა ფორმებზე მსჯელობისას არისტოტელე, განსხვავებით პლატონისაგან, არ მიიჩნევს, რომ მმართველობის ერთი ფორმა ლოგიკურად გადადის სხვა ფორმაში, ანუ ის არ თვლის, რომ მმართველობის ფორმათა ცვლილება ციკლური ხასიათისაა და ეს ციკლი რითაც იწყება, იმითვე მთავრდება. რა იწვევს მმართველობის ფორმათა ცვლილებას? არისტოტელე რამდენიმე მიზეზს გამოყოფს, თუმცა ყველაზე დიდ დროს აჯანყებების თემას უთმობს. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი, მისი აზრით, სოციალური არსებაა და, შესაბამისად, ადამიანის ბუნებისადმი დამოკიდებულებაც არისტოტელეს მხრიდან, ზოგადად, დადებითია, მას კარგად აქვს გაცნობიერებული, რომ ყველა ადამიანი მაინც სხვადასხვა უარყოფითი თვისების მატარებელია, რაც ადრე თუ გვიან იჩენს თავს და პოლიტიკურ ასპარეზზეც ასახვას პოვებს. ადამიანების „თავხედობა, შიში, უპირატესობა, ზიზღი, ზომაზე მეტი გაძლიერება, აგრეთვე ინტრიგები, სიძულვილი, დამცირება, ხასიათების განსხვავება“ (არისტოტელე, ნაწ. II, 15) იწვევს აჯანყებებს. თუმცა აჯანყებების დაწყების უმთავრესი მიზეზი თანასწორობის სურვილია: „აჯანყება ყველგან ხდება უთანასწორობის გამო, რადგან არათანასწორთა შორის არ შეიძლება თანასწორობის დამყარება“ (არისტოტელე, ნაწ. II, 13). მონარქიაში ადამიანებს ოდესღაც მაინც ბეზრდებათ მონარქის, ხოლო ოლიგარქიასა თუ არისტოკრატიაში გარკვეული ჯგუფის – მდიდრების და წარჩინებულთა – უპირატესობები, დემოკრატიაში კი უმრავლესობა თანასწორ უფლებებს ფლობს. აქედან გამომდინარე, ამ უმრავლესობას ნაკლებად აქვს აჯანყებების მიზეზი. ამ მხრივ, თუ არ

ჩავთვლით პოლიტიკას, აჯანყებებისადმი ყველაზე ნაკლებად მიდრეკილი და მდგრადი მმართველობა სწორედ დემოკრატიაა.

საინტერესოა, რომ არისტოტელე, რომელიც თავის „პოლიტიკაში“ ბევრს საუბრობს ეკონომიკის თემაზე, როდესაც საქმე მმართველობის ფორმათა ცვლილებას ეხება, ამ საკითხს მცირე ან, საერთოდ, არანაირ ყურადღებას არ უთმობს. მაგალითად, დემოკრატია/ოლიგარქიაში ღარიბებსა და მდიდრებს შორის არსებულ დაპირისპირებაზე საუბრისას იგი ნაკლებად ეხება დაპირისპირების ეკონომიკურ საფუძვლებს. ამის საპირისპიროდ, მისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა სამართლიანობის იდეა. შესაბამისად, მმართველობათა ფორმების ცვლილების დროსაც ეკონომიკურ ასპექტებს – მდიდრებსა და ღარიბებს შორის ქონებრივ/მატერიალურ საკითხებზე დაპირისპირების ნაცვლად, ყველაზე მნიშვნელოვანი უფლებრივი თანასწორობის იდეაა. ყველა ადამიანი ესწრაფვის თანასწორობას. ნებისმიერ მმართველობაში მოიძებნება მიზეზი, რის გამოც ადამიანთა დიდი ნაწილი თავს უთანასწოროდ მიიჩნევს. სწორედ ამის გამოა, რომ ის სახელმწიფოები, სადაც ძლიერია საშუალო ფენა, ნაკლებადაა მიდრეკილი აჯანყებებისკენ. სახელმწიფოთა რღვევის სხვადასხვა მიზეზზე საუბრისას არისტოტელე, გარკვეულწილად, თითქოს ამართლებს ოსტრაკიზმოს გამოცდილებას. ოსტრაკიზმო, რომელსაც ბერძნულ დემოკრატიაში „არჩევნებს პირიქითაც“ უწოდებდნენ, ძირითადად, მიმართული იყო გამორჩეული ადამიანების სანინააღმდეგოდ. ამ პრაქტიკის გამართლებისას (უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით, ახსნისას), არისტოტელეს მსჯელობა მთელი/ნაწილის ცნებებისადმი მისი დამოკიდებულებიდან გამომდინარეობს. მთელი ყოველთვის უპირატესია ნაწილთან მიმართებით, რადგან ნაწილის მთავარი დანიშნულებაა, ჰარმონიულად თანაარსებობდეს სხვა ნაწილებთან ერთად, ერთ მთლიანობაში – მაშინ გასაგები იქნება მის მიერ ოსტრაკიზმოს გარკვეულწილად გამართლება. თუ რომელიმე ადამიანი თავისი პოლიტიკური ხედვებით ან ნე-

ბისმიერი ქმედებით საფრთხეს უქმნის პოლიტიკური რეჟიმის იმ სახით არსებობას, როგორც ეს უმრავლესობას სურს, მაშინ მისი იძულება, დამორჩილება ან განკვეთა სისტემიდან გამართლებული და ახსნადია, რადგან მთელის ინტერესები ყოველთვის მეტია ნაწილის ინტერესზე, ხოლო სახელმწიფო/საზოგადოება კი მეტია კონკრეტულ ადამიანზე, კონკრეტულ მოქალაქეზე. იმის გამო, რომ სხეული შედგება ნაწილებისგან, „ისინი პროპორციულად უნდა იზრდებოდნენ, რათა დაცულ იქნეს სიმეტრია და სხეული არ მოისპოს, როგორც მოხდება მაშინ, თუ ფეხი არის ოთხი მტკაველი სიგრძისა, ხოლო დანარჩენი სხეული ორი მტკაველისა. ზოგჯერ კი პროპორცია ირღვევა არა მხოლოდ რაოდენობრივი, არამედ თვისებრივი ცვლილებების მომატების შედეგად“ (არისტოტელე, 16). თუმცა „უკეთესი იყო, თავიდანვე ყურადღება მიქცეოდა იმას, რომ ასეთი გამორჩეული ადამიანები არ წარმოშობილიყვნენ, რათა შემდეგ საჭირო არ გამხდარიყო ასეთი ღონისძიებების გატარება“ – შენიშნავს არისტოტელე (არისტოტელე, 16). მსგავს ღონისძიებებში სწორედ ოსტრაკიზმო იგულისხმება, რომელსაც მიმართავდნენ ათენსა და არგოსში.

მართალია, მოქალაქეობის მინიჭება ყველა მმართველობაში სხვადასხვა პრინციპით ხდება, მაგრამ ხალხი ნებისმიერ სახელმწიფოში მოსახლეობის ძირითადი ნაწილია და ის, არისტოტელეს კლასიფიკაციით, ოთხი ფენისგან შედგება. ეს ფენებია: მიწათმოქმედები, ხელოსნები, ვაჭრები და დაქირავებული მუშები. ამ ოთხ ფენას არისტოტელე მეომართა ოთხ ჯგუფს შეუსაბამებს: ცხენოსნებს, მძიმედ შეიარაღებულ ქვეითებს, მსუბუქად შეიარაღებულ ქვეითებს და მეზღვაურებს. საინტერესოა მისი მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ცხენოსნების ჯარი ძვირად შესანახი ფუფუნებაა, რადგან ცხენებია თავად ფუფუნება, შესაბამისად, იქ, სადაც ცხენოსანთა ჯარია, უმჯობესია ოლიგარქიული მმართველობა, რადგან მდიდრებს შესწევთ უნარი, შეინახონ მსგავსი ჯარი. ასევე ძვირადღირებულია მძიმედ შეიარაღებული ქვეითი ლაშ-

ქრის შენახვა და ამ ჯარსაც ოლიგარქიული სახელმწიფოს მეორე ფორმა უკეთ შეინახავს (თუმცა მას გაცილებით ნაკლები თანხა და, შესაბამისად, ოლიგარქიულობის ნაკლები ხარისხი სჭირდება, ვიდრე ცხენოსნებს). დაბოლოს, „მსუბუქად შეიარაღებული ჯარი და მეზღვაურნი მთლიანად დემოკრატიულ სახელმწიფოს შეეფერება, სადაც ისინი ახლა იმყოფებიან დიდი რაოდენობით. როგორც კი აჯანყება იწყება, ისინი მეტწილად ცუდად იბრძვიან“ (არისტოტელე, ნან. II, 60).

### **კითხვები გამეორებისთვის:**

1. არისტოტელეს მიხედვით, რას ნიშნავს ადამიანის, როგორც „პოლიტიკური ცხოველის“ ცნება?
2. იმსჯელეთ სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზების შესახებ და შეადარეთ ამ მხრივ პლატონისა და არისტოტელეს ხედვები.
3. მმართველობის კლასიფიკაციისას რა პრინციპებს ეფუძნება არისტოტელე და როგორია მისი კლასიფიკაცია?
4. განმარტეთ მთელისა და ნაწილის ურთიერთმიმართების შესახებ არისტოტელეს მოსაზრებები.
5. საკუთრების რა ტიპებს გამოყოფს არისტოტელე და რა განსხვავებაა ამ კუთხით მის და პლატონის ნააზრევს შორის?
6. ვინ შეიძლება ჩაითვალოს მოქალაქედ არისტოტელეს მიხედვით და როგორაა განმარტებული კარგი ადამიანისა და კარგი მოქალაქის ცნებები?
7. ისაუბრეთ მმართველობის ფორმათა ცვლილების გამომწვევ მიზეზებზე.

## სტოიციზმის ფილოსოფიური სკოლა

ტერმინი სტოა წარმოდგება „stoa poikile“-დან, რაც ბერძნულად „ჭრელ ბჭეს“ ნიშნავდა. ასე იწოდებოდა ათენში თალი, რომელიც დიდი ბერძენი ფერმწერის, პოლიგნოტეს მიერ იყო მოხატული და რომლის მახლობლადაც თავდაპირველად იკრიბებოდნენ ამ ფილოსოფიური სკოლის მიმდევრები. სტოელთა სკოლა დააარსა ძენონ კიტიონელმა ძვ. წ. 340-265 წწ. სტოიციზმის ისტორიული ევოლუცია სამი ეტაპისაგან შედგება: 1. ე.წ. ძველი სტოა (ძვ.წ. III-III სს.), 2. საშუალო სტოა (ძვ.წ. II-I სს.) და 3. ახალი სტოა (ძვ. წ. I – ახ. წ. III საუკუნეები), რომლის უმთავრესი წარმომადგენლები იყვნენ სენეკა, ეპიქტეტე და მარკუს ავრელიუსი.

სტოელებისთვის ფილოსოფია იყო ზნეობრივი სრულქმნილების მიღწევისა და სიქველემი დახვეწის გზა. მათი ფილოსოფიური სისტემა სამი ძირითადი ნაწილისგან შედგება: 1. ლოგიკა, ანუ შემეცნების თეორია; 2. ფიზიკა და 3. ეთიკა. სტოელთა ფილოსოფიაში დომინირებს პრაქტიკულ პრობლემებზე მსჯელობა. მათი მტკიცებით, ფილოსოფია კამათის წყარო კი არ უნდა იყოს, არამედ ცხოვრების მასწავლებელი. ისინი ხშირად ადარებენ ფილოსოფიას ბალს, სადაც ლოგიკა ღობეა, ფიზიკა – ხეხილი, ხოლო ეთიკა ამ ხეხილის ნაყოფი. ამგვარი ფილოსოფია დამახასიათებელი იყო რომაელებისთვის, რომლებიც ტრადიციულად უფრო პრაქტიკული ფილოსოფიის მიმდევრები იყვნენ, ვიდრე ბერძნები (იხ. ავრელიუსი, 63-64).

# მარკუს ავრელიუსი

(121-180)

## ფიქრები

**ბიოგრაფიული ცნობები.** მარკუს ავრელიუსი დაიბადა 121 წელს, ესპანური წარმოშობის დიდგვაროვან რომაელთა ოჯახში. მისი აღმზრდელები იყვნენ იმპერიის ყველაზე თვალსაჩინო ფილოსოფოსები, ხელოვანები და სწავლულები. მომავალმა იმპერატორმა საფუძვლიანად შეისწავლა ბერძნული და რომაული მწერლობა, ფილოსოფია, რიტორიკა და იურისპრუდენცია. ამ პერიოდში მიიპყრო მან იმპერატორ ადრიანეს ყურადღება. ტახტის მემკვიდრის, კომოდუსის მოულოდნელი სიკვდილის შემდეგ, 138 წელს ადრიანემ განსვენებული ტახტის მემკვიდრის ნაცვლად იშვილა ანტონინუს პიუსი, იმ პირობით, რომ ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, იშვილებდა მარკუს ავრელიუსსა და გარდაცვლილი კომოდუსის ვაჟს – ლუციუს ვერუსს. ადრიანეც ძალიან მალე, ექვს თვეში გარდაიცვალა და იმპერატორი გახდა ავრელიუსის მამობილი ანტონინუს პიუსი. 145 წელს ავრელიუსმა ცოლად შეირთო იმპერატორის ქალიშვილი ანია გალერია ფაუსტინა.

მანამ, სანამ ავრელიუსი ერთპიროვნულად ჩაუდგებოდა რომის იმპერიას სათავეში, იგი ანტონინუსის ფაქტობრივი თანამოსაყდრე იყო საკმაო ხნის განმავლობაში. ისტორიაში იშვიათია ამგვარი მამაშვილური და მეგობრული დამოკიდებულების მაგალითები ორ მმართველს შორის. მარკუს ავრელიუსისთვის ანტონინუს პიუსი არა მხოლოდ მეგობარი და მამობილი, არამედ მასწავლებელიც იყო, რომელმაც უდიდესი ზემოქმედება მოახდინა მის, როგორც პოლიტიკური მოღვაწისა და პიროვნების, ჩამოყალიბებაზე. 161 წელს, ანტონინუსის გარდაცვალების შემდეგ, ორმოცი წლის ავრელიუსი სენატის კურთხევით რომის იმპერატორი



გახდა. მამობილისა და რომის სენატის სურვილის საწინააღმდეგოდ, რომლებმაც მხოლოდ მას მიანიჭეს უმაღლესი ძალაუფლება, ავრელიუსმა ტახტზე ასვლისთანავე თანამოსაყდრედ დაისვა ანტონიუსის მეორე შვილობილი, ლუციუს ვერუსიც. რომის ისტორიაში პირველად იმპერატორის ტახტზე ორი იმპერატორი აღმოჩნდა. ლუციუს ვერუსის ძალაუფლება პრაქტიკულად ნომინალური იყო, მას იმპერიის მართვაზე მეტად დროსტარება უყვარდა და ამაში დიდძალ თანხებსაც ხარჯავდა. იგი ძალიან დიდი პატივს სცემდა მარკუს ავრელიუსს და, მართალია, მმართველობაში მას დახმარებას არ უწევდა, მაგრამ, სამაგიეროდ, არც სერიოზულ დაბრკოლებებს უქმნიდა.

მარკუს ავრელიუსმა მმართველობის პერიოდში სხვადასხვა ადმინისტრაციული, სამეურნეო, ტუტელარული (სამეურვეო) და იურიდიული რეფორმა გაატარა. ადმინისტრაციულ რეფორმაში საინტერესო იყო აპარატის შერჩევის პრინციპი. იმპერატორი ანტიპათიურად იყო განწყობილი რომაელი დიდებულების მიმართ, იგი ყველაზე მეტად არა გვაროვნულ, არამედ პიროვნულ ღირსებებს აფასებდა. ამიტომაც მისი მმართველობის პერიოდში იმპერიის უმაღლეს მაგისტრატურებში გვაროვნულ არისტოკრატias თანდათანობით ცვლიდა ინტელექტუალური არისტოკრატია (ზოგიერთი შემდგომი მეცნიერი იმასაც კი თვლიდა, რომ რომის ისტორიაში ფილოსოფოსთა მმართველობა ავრელიუსის დროს რეალურად განხორციელდა). თუკი რომის კონსულის ნოდება ადრე მხოლოდ დიდებულებს ენიჭებოდათ, ახლა ამ ნოდების მატარებლები ფილოსოფოსები და რიტორებიც ხშირად არიან. ავრელიუსის მიერ განათლებული, ინტელექტუალური ადამიანების მიმართ ამგვარი პროტექციონისტული პოლიტიკის განხორციელებას თავისი უარყოფითი მომენტებიც ჰქონდა: რომს იმპერიის მთელი ტერიტორიიდან მოაწყდნენ შარლატანები, რომლებიც ცდილობდნენ, გარეგნულად ფილოსოფოსებს მიმსგავსებოდნენ

და მათი ქცევის მანერები დაეჭირათ. ბევრმა მათგანმა მართლაც შეძლო საკმაოდ კარგ ადგილებზე მოწყობა. ამან ისინი საყოველთაო ზიზლისა და დაცინვის საგნად აქცია. „დასცინოდნენ მათ და უვარცხნელ თავს, გაბურძგნულ წვერსა და ჭუჭყიან ფრჩხილებს: გრძელი წვერი მათ 10 000 სესტერციას აძლევს; კი მაგრამ, რაღა დააშავეს თხებმა? მაშინ ხომ მათაც უნდა უხადონ ხელფასიო?“ – ხუმრობდნენ მათი მისამართით.

ავრელიუსმა სახელმწიფო პოლიტიკად აქცია მიუსაფრების, მოხუცების, უპატრონო ბავშვებისა და დავრდომილთათვის ხანაგების მშენებლობა. მისი მმართველობის პერიოდში აღკვეთილ იქნა და კანონით აიკრძალა მონების მიმართ არაადამიანური ძალადობის გამოვლენა. დანაშაულად გამოცხადდა მონის მოკვლა. მონა პირველად იღებს სასამართლოს წინაშე მონმედ წარდგომის უფლებას და ამით, შესაბამისად, მისი პიროვნებად, ადამიანად აღიარება ხდება. მონა ცხადდება საკუთარი ოჯახის, ცოლისა და შვილების პატრონად, იკრძალება მათი ცალ-ცალკე გაყიდვა. ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა, პატრონს არა აქვს მონის არც გლადიატორად გაყიდვის უფლება.

აღნიშვნის ღირსია ავრელიუსის პოლიტიკა პროვინციებისადმი. მან დახმარება გაუწია ხანძრებით გადაბუგულ, ნაომარ, თითქმის ნაცარტუტად ქცეულ ქალაქებს, გაათავისუფლა მთელი პროვინციები, ქალაქები და კერძო პირები იმ გადასახადებისა და დავალიანებებისაგან, რაც მათ მთელი 46 წლის განმავლობაში უნდა ეხადათ რომის იმპერიის სახელმწიფო ხაზინისთვის.

მარკუს ავრელიუსმა თავისი იმპერატორობის განმავლობაში არაერთი მნიშვნელოვანი ბრძოლა თუ ომი გადაიტანა. ის ყველა ლაშქრობაში თავადვე ედგა ჯარს სათავეში და ისევე იბრძოდა, როგორც რიგითი ჯარისკაცი. მარკუს ავრელიუსი გარდაიცვალა 180 წელს, თავის დუნაისპირა რეზიდენციაში, დღევანდელი ვენის ტერიტორიაზე. ხალხს ძალიან უყვარდა იმპერატორი და გულ-

წრფელად განიცადა მისი გარდაცვალება. ავრელიუსის ცხედარი რომში გადაასვენეს და დაკრძალეს ადრიანეს მავზოლეუმში. მარკუს ავრელიუსის ბიოგრაფი გადმოგვცემს: „ისე ღრმა იყო მონივნება ამ დიდი მბრძანებლის მიმართ, რომ მისი დაკრძალვის დღეს, საყოველთაო მწუხარების მიუხედავად, არავის დაურთავს თავისთვის ნება, დაეტირებინა მისი ხვედრი; იმდენად დარწმუნებული იყო ყველა, რომ ის დაუბრუნდა ღმერთების ხომლს, რომლებმაც მხოლოდ დროებით დაუთმეს იგი მიწას, დაკრძალვის ცერემონიალი არც კი დამთავრებულიყო, რომ სენატმა და რომაელმა ხალხმა „კეთილმონყალე ღმერთად“ გამოაცხადეს იგი, რაც არ ნახულა მანამდე და არ განმეორებულა შემდეგ. მის პატივსაცემად ააგეს ტაძარი და დააარსეს ქურუმთა კოლეგია, რომელთაც ანტონინუსთა სახელები მიიღეს. არა მარტო მას მიაგებდნენ ღვთაებრივ პატივს, არამედ მკრეხელად თვლიდნენ ყველას, ვისაც მისი გამოსახულება არ ედგა სახლში“ (იხ. ავრელიუსი, 61).

მიუხედავად მარკუს ავრელიუსის პოლიტიკურ ასპარეზზე ესოდენ წარმატებული მოღვაწეობისა და მისდამი ხალხის დიდი და გულწრფელი სიყვარულისა, მისი უკვდავება, უპირველეს ყოვლისა, მისმა „ფიქრებმა“ განაპრობა. ავრელიუსი თავის ნაშრომს ყველასგან მალულად, მხოლოდ თავისთვის წერდა, სხვადასხვა ადგილას, სხვადასხვა დროსა და გარემოებებში – იქნებოდა ეს ომის ქარ-ცეცხლი თუ მშვიდობიანობის პერიოდი, გაჭირვებისა თუ ღვინის ჟამი. მხოლოდ ავრელიუსის გარდაცვალების შემდეგ გახდა ცნობილი „ფიქრების“ არსებობა. „ფიქრები“ ბერძნულადაა დანერილი. თითქოს გასაკვირი უნდა იყოს, რომ რომაელი იმპერატორი რომაელთა ენაზე არ წერს. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ სწორედ ამ ენაზე, ბერძნულად, ასწავლეს მომავალ იმპერატორს მისმა მოძღვრებმა მთელი ცხოვრებისეული სიბრძნე, ფილოსოფია და ზნეობრივი ქცევის ნორმები, მაშინ, ალბათ, ეს ფაქტიც აღარ მოგვეჩვენება გასაკვირად. იმპერატორი ლათი-

ნურს იყენებდა ყოველდღიურ ცხოვრებაში თუ პოლიტიკურ თემატიკაზე შემორჩენილ მიმონერაში, მაგრამ როდესაც საკუთარ თავს ესაუბრება, მაშინ ის ყოველთვის ბერძნულად წერს<sup>1</sup>.

**მოვალეობა და პასუხისმგებლობა.** მარკუს ავრელიუსის მთელი ნაშრომი განმსჭვალულია იმ როლისა და მოვალეობის გააზრებით, რაც მას, ერთი მხრივ, როგორც რიგით ადამიანს და, მეორე მხრივ, როგორც იმპერატორს აკისრია. ამასთანავე, საკუთარ მოვალეობებზე საუბრისას ის, ზოგადად, ერთმანეთის მიმართ ადამიანთა მოვალეობებსაც გულისხმობს. ავრელიუსისთვის, როგორც იმპერატორისა და ქვეყნის მმართველისთვის, მთავარი მოვალეობა საზოგადოებრივი საქმიანობის ყველას ინტერესებიდან გამომდინარე წარმართვაა; იმავდროულად, ავრელიუსი, როგორც ადამიანი, საკუთარი პიროვნული თვისებებიდან გამომდინარე, ცდილობს, საიმპერატორო საქმიანობის წარმართვისას მაქსიმალურად დაიცვას ინდივიდუალურ დონეზე კეთილი საქმეების კეთებისა და საზოგადოებრივი საქმეების ურთიერთშეთავსების პრინციპები. აკეთე რაც შეიძლება მეტი სიკეთე, ნუ გადაუხდი ადამიანებს ბოროტებას ბოროტებით და ნაკლებად მიმართე იძულებისა და ძალდატანების მეთოდებს, რადგან ავრელიუსისთვის ეს არის ბოროტება, რომელიც მინიმუმამდე უნდა იქნეს დაყვანილი, რამდენადაც საბოლოოდ მისი გაქრობა მაინც შეუძლებელია. მთელი მისი მოძღვრებაც ამ სულისკვეთებითაა განმსჭვალული. აკეთო სიკეთე ისე, რომ არ მიაქციო ყურადღება ადამიანთა მანკიერ თვისებებს და არ მოელოდე მათგან საზღაურს – ესაა ყველაზე მთავარი. „დილაადრიან ასე არქვი საკუთარ თავს: დღეს შევეყრები აზეზარს, უმადურს, მზვავობარს, გულღრძოს, მოშურნეს, მზაკვარს, ყველა ამ ბიწით უმეცრებამ შემოსა ისინი, უმეცრებამ

<sup>1</sup> ავრელიუსის ბიოგრაფიასა და სტოიციზმის ფილოსოფიურ სკოლაზე საუბრისას დავეყრდენით ბ. ბრეგვადის წინასიტყვაობას წიგნიდან: მარკუს ავრელიუსი, ფიქრები, თბ., 1984.

კეთილისა და ბოროტისა. მე კი მას შემდეგ, რაც შევიცან ბუნება კეთილისა – ის მშვენიერია, ბუნება ბოროტისა – ის სასირცხვოა და ბუნება თვით მცთომისა – ის ჩემი ნათესავია, მაგრამ არა სისხლით და ხორციით, არამედ სულსა და ღმერთებთან თანაზიარების წყალობით, – ჭეშმარიტად აღარ ძალმიძს, რაიმე ვივნო რომელიმე მათგანისგან, რადგან არავის ხელეწიფების, სირცხვილულ-მყოს ამიერიდან; აღარ ძალმიძს შევრისხო, ან მოვიძულო ჩემი მოყვასი, რადგან ჩვენ თანამშრომლობისა და თანამოღვაწეობისთვის ვართ შექმნილნი, როგორც ხელები, ფეხები, ქუთუთონი, ზედა და ქვედა ყბები. ამიტომ ურთიერთინააღმდეგობა ბუნების წინააღმდეგ აღძვრასა ნიშნავს. მაგრამ ვინც გამოზს და გაურბის მოყვასს, წინააღმდეგომი იგია მისი“ (ავრელიუსი, 104) – ასეთია ავრელიუსის მსოფლმხედველობა. მისი ნააზრევი და პოლიტიკური მოღვაწეობა ერთმანეთთან თანხვედრაშია. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანების ნაკოლოვანებები მას კარგად აქვს გააზრებული, ისიც იცის, რომ მისი მოვალეობაა, როგორც ადამიანისა და იმპერატორისა, გარკვეულწილად, შეამსუბუქოს ადამიანთა ყოფა, რისი გაკეთებაც მას, პირველ რიგში, ადმინისტრაციული და იურიდიული ნორმების ცვლილებით შეუძლია. როგორც მარკუს ავრელიუსის ერთ-ერთი მკვლევარი კოტლიარევსკი შენიშნავს, სანიმუშო სახელმწიფოს მისეული იდეა უკავშირდება ყველასათვის თანაბარი კანონების არსებობას; სახელმწიფოს, რომელიც თანასწორობისა და თანაბარუფლებიანობის პრინციპით იმართება და რომელიც ყველაზე მეტად პატივს სცემს თავისი ქვეშევრდომების თავისუფლებას (Котляревский, 394). ამგვარად, ავრელიუსისთვის კაცობრიობის წინაშე მოვალეობა კონკრეტულ კაცთმოყვარეობაზე გადის.

განსხვავებით მისი წინამორბედი იმპერატორებისგან, რომელთა მთავარი საქმიანობა და ამბიციები ომსა და იმპერიის საზღვრების გაფართოებაზე გადიოდა, ავრელიუსისთვის ომი არაა ის სფერო, სადაც ის დიდების მოპოვებისთვის იღვწის. მას არანაი-

რად არ იზიდავს სამხედრო დიდების და სახელის მოხვეჭა, რადგან ნებისმიერი დიდი მხედართმთავარი თუ სხვა სახელგანთქმული ისტორიული პიროვნებანი – ცეზარი, პომპეუსი, მაკედონელი და სხვები, რომლებმაც უამრავი ქალაქი დაანგრიეს, ათასობით ადამიანი გაჟლიტეს და გადაწვეს სოფლები – ისე განისვენებენ მინაში და ისევე არიან მინისგან გახრწნილები, როგორც ყველა სხვა დანარჩენი რიგითი ადამიანი. მიუხედავად სამხედრო დიდებისადმი მსგავსი ინერტული დამოკიდებულებისა, ავრელიუსი მთელი ცხოვრება იბრძოდა იმპერიის ინტერესების დასაცავად. ყველა ბრძოლაში თავად იღებდა მონაწილეობას და თავად იყო მხედართმთავარი. მიუხედავად იმისა, რომ, ერთი მხრივ, როგორც სულით ხორცამდე ფილოსოფოსი, იგი გაურბოდა ყველანაირ ამქვეყნიურ გარეგნულ დიდებასა და სიმდიდრეს, მეორე მხრივ, პოლიტიკური პასუხისმგებლობის მაღალი გრძნობითაც იყო აღჭურვილი. მისი ამ თვისებების განვითარებაში მთავარი წვლილი, ავრელიუსის აზრით, მამობილს, ანტონინე პიუსს, მიუძღოდა: „მამობილის ნყალობით ვეზიარე თვინიერებას. ის მასწავლიდა, არასდროს მეღალატნა ხანგრძლივი ბჭობის შედეგად მიღებული გადაწყვეტილებისათვის, არად ჩამეგდო ფუჭი დიდება, მყვარებოდა შრომა და ყურადღებით მოვკიდებოდი ყველაფერს, რასაც ოდნავი სარგებლობის მოტანა მაინც შეეძლო ერისათვის. მასწავლიდა, როგორ მიმეგო თითოეულისთვის მისი კუთვნილი, როგორ გამერჩია – სად მღმობელი ვყოფილიყავი, სად უღმობელი, როგორ მომეკვეთა მამათმავლობის ბილწება და როგორ დავდებოდი მტლად ქვეყნის ინტერესებს“ (ავრელიუსი, 97). იმპერატორი, საბოლოო ჯამში, სწორედ ქვეყნის ინტერესებისთვის წარმოებულ ომში მიღებული ჭრილობების შედეგად გარდაიცვალა.

ავრელიუსთან კარგად ჩანს ადამიანის, როგორც პოლიტიკური ცხოველის, არისტოტელესეული აღქმის გაზიარება. თითოეული ადამიანის კეთილდღეობა გადაჯაჭვულია მთელი კაცობრიობის კეთილდღეობასთან. არ შეიძლება, ადამიანი იყოს ბედნიერი, თუ

მის გარშემო სხვა ადამიანები და მთელი საზოგადოებაც არ არის ბედნიერი. „ის, რაც არ ვნებს ქალაქს, არც მოქალაქეს ვნებს. ყოველთვის, როცა გგონია, რომ რაიმე გეგნო, ასეთი წესი მოიხმარე ვნების საზომად: „თუ ეს არ ვნებს ქალაქს, მაშასადამე არც მე შეიძლება მვნებდეს“. ხოლო თუ ქალაქს ეგნო რამე, ნუკი შერისხავ ვნების მიზეზს, არამედ მიუთითე ან შეაგონე“ (ავრელიუსი, 164) – შენიშნავს ავრელიუსი. ადამიანი გაგებულისა როგორც უმაღლესი ქალაქის მოქალაქე. ქალაქი არაა პირდაპირი, ვინრო ტერიტორიული დასახლების მნიშვნელობის მქონე, არამედ ესაა მთელი კაცობრიობა, მთელი სამყარო. კოსმოპოლიტიზმი, რომელიც, ზოგადად, სტოიციზმის ფილოსოფიურ სკოლას ახასიათებს, გამორჩეულად თვალსაჩინოა ავრელიუსთან. ამ უმაღლეს „ქალაქში“ ადამიანები ბუნებრივი კანონის ძალით არიან თავისთავადვე გაერთიანებული. ეს არაა ადამიანების არჩევანის შედეგად შექმნილი რაიმე ხელოვნური წარმონაქმნი. მიუხედავად ასეთი კოსმოპოლიტიზმისა, ავრელიუსთან მიმდინარე სახელმწიფო პრობლემები, სახელმწიფო წესრიგი და დისციპლინა, მოქალაქეობრივი ვალდებულებები კონკრეტულად სახელმწიფოს და, შესაბამისად, კაცობრიობის წინაშეც – არაა უგულებელყოფილი.

ავრელიუსის მოძღვრება, ისევე როგორც მისი პოლიტიკური მოღვაწეობა, განსაკუთრებული ჰუმანურობით გამოირჩევა. ადამიანი გაგებულისა როგორც არსება, რომელიც ღმერთმა მოავლინა ამქვეყნად სიკეთის საკეთებლად და მოვალეობების აღსასრულებლად. გონიერმა ადამიანმა არ უნდა ფლანგოს დრო იმაზე, რომ ბოროტებას ბოროტებით გადაუხადოს სამაგიერო. ზოგადად, ავრელიუსის „ფიქრები“ უკიდურესი ჰუმანიზმისა და კაცთმოყვარებით გაჟღერებული ნაშრომია, რომლის ნაკითხვისას რთულია, არ გაგიჩნდეს ქრისტიანობასთან მისი მსგავსების განცდა. თუმცა, უფრო ღრმად რომ ჩავიხედოთ, ავრელიუსის იდეებსა და ქრისტიანულ მოძღვრებას შორის, წმინდა თეოლოგიური კუთხით, მნიშვნელოვანი განსხვავებებია (მაგ.: ისტორიული,

წარმავალი დროისადმი, იმქვეყნიური ცხოვრებისადმი, სულზე ზრუნვისადმი დამოკიდებულებები). თუმცა ნებისმიერ შემთხვევაში ავრელიუსის ნააზრევის ჰუმანიზმი და კაცთმოყვარება ძნელია, ეჭვქვეშ დააყენო. ამ ფონზე თითქოს გასაკვირად ჩანს ის ფაქტი, რომ ავრელიუსის მმართველობის პერიოდში ქრისტიანები და ქრისტიანობა იდევნებოდა. მოგვიანებით, მე-19 საუკუნეში, ლიბერალიზმის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი ჯონ სტიუარტ მილი თავის ისტორიული მნიშვნელობის ნაშრომში „თავისუფლების შესახებ“ ავრელიუსის მიერ ქრისტიანების დევნის ფაქტს კაცობრიობის ისტორიაში ერთ-ერთ ტრაგიკულ ფაქტად მოიხსენიებს: „ყველა ის ქმედება, რომლებიც მარკუს ავრელიუსის წარუმატებელ ქმედებად მიიჩნევა, მისი შემწყნარებლობით აიხსნება, ხოლო მისი ნაწარმოები, რომელიც ანტიკური ხანის ეთიკური აზროვნების მწვერვალს წარმოადგენს, არსებითად არ განსხვავდება ქრისტეს მოძღვრებისაგან. ეს ადამიანი, არადოგმატური თვალსაზრისით, თითქმის ყველა, ფორმალურად ქრისტიან, მეფეზე უკეთესი ქრისტიანი, დევნიდა ქრისტიანობას. პიროვნებამ, რომელიც ეზიარა მისი ეპოქის ჰუმანიზმის ყველა მონაპოვარს და არადოგმატურად აზროვნებდა, რამაც შეაძლებინა, თავის ეთიკურ ნაწარმოებებში ჩამოეყალიბებინა არსებითად ქრისტიანული იდეალი, ვერ დაინახა, რომ ქრისტიანობას სიკეთე მოჰქონდა იმ სამყაროსთვის, რომლის მართვას იგი ესოდენ დიდი პასუხისმგებლობით ეკიდებოდა... როგორც მრავალეროვანი სახელმწიფოს მმართველს, მარკუს ავრელიუსს თავის უპირველეს მოვალეობად საზოგადოების დანაწევრების საფრთხის თავიდან აცილება მიაჩნდა. ის ვერ ხედავდა ტრადიციული რელიგიის, როგორც გამაერთიანებელი ძალის, სხვა რელიგიით შეცვლის შესაძლებლობას. მას რომ ახალ რელიგიაშიც საზოგადოების გამაერთიანებელი ძალა დაენახა და არა მხოლოდ ტრადიციულ რელიგიასთან აშკარად დაპირისპირებული მოძღვრება, იგი რომის მიერ ქრისტიანობის მიღებას აუცილებლობად მიიჩნევდა; რამდენადაც



იგი ქრისტიანულ თეოლოგიას არ აღიქვამდა ჭეშმარიტ, ღვთისგან ბოძებულ მოძღვრებად, ჯვარცმული ღმერთის უცნაური ისტორია კი მისთვის არადაამაჯერებელი იყო, მას არ შეეძლო, სრულიად არასარწმუნო საფუძველზე აგებულ სისტემაში აღმოეჩინა განახლების ის პოტენციალი, რომელიც ამ სისტემამ შემდგომ ყოველგვარი წინააღმდეგობის მიუხედავად გამოავლინა, რის გამოც ყველაზე დიდსულოვანმა და პასუხისმგებელმა მმართველმა, დახვეწილმა მოაზროვნემ ქრისტიანებზე დევნა გამოაცხადა. ჩემი აზრით, ეს არის ერთ-ერთი ყველაზე ტრაგიკული ფაქტი კაცობრიობის ისტორიაში“ – აღნიშნავს მილი (მილი, 37).

თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ავრელიუსი, პირველ რიგში, იმპერატორია და, შესაბამისად, მას აქვს სახელმწიფოს წინაშე მოვალეობები, არაა გასაკვირი, რომ მეორე საუკუნეში იგი, ისევე როგორც მანამდე და მას მერეც რიგი რომაელი იმპერატორებისა, ქრისტიანობას სახელმწიფოებრივი ინტერესების საზიანო რელიგიად აღიქვამდა.

### კითხვები გამეორებისთვის:

1. განმარტეთ, რას წარმოადგენდა სტოიციზმის ფილოსოფიური სკოლა?
2. რომელი რეფორმები უკავშირდება მარკუს ავრელიუსის სახელს?
3. როგორია ავრელიუსის დამოკიდებულება ქალაქისა და მოქალაქეობის იდეისადმი?
4. როგორი იყო ავრელიუსის დამოკიდებულება ქრისტიანების მიმართ და ახსენით ამის მიზეზები.

## იტალია XV-XVI საუკუნეებში

### ეპოქის მოკლე ისტორიული მიმოხილვა

ესპანეთისგან, საფრანგეთისა და ინგლისისგან განსხვავებით, სადაც XV-XVI საუკუნეებში უკვე დამთავრებული იყო ცენტრალიზებული სამეფოების შექმნის პროცესი, ამავე პერიოდის იტალია შინაგანად გათიშული, სამოქალაქო ომებით ძალაგამოცლილი, მრავალ სამეფო-სამთავროდ დაქუცმაცებულია. იტალიის ტერიტორიაზე მრავალი სხვადასხვა ტიპის პოლიტიკური ორგანიზმია წარმოქმნილი: ვენეციისა და გენუის რესპუბლიკები, პაპების სახელმწიფო შუა და ჩრდილოეთ იტალიაში, მილანის საჰერცოგო, ნეაპოლის სამეფო სამხრეთ იტალიაში, სავოიის საჰერცოგო, ფლორენციის რესპუბლიკა (რომლის სათავეში პერიოდულად მედიჩები მოდიოდნენ და რესპუბლიკური წყობილება მონარქიულით იცვლებოდა), სალუცოსა და მონფერატოს მარკიზატები. ამ სამთავროებსა თუ რესპუბლიკებს პატივმოყვარე, ძალუფლებისმოყვარე და ამბიციური მმართველები განაგებდნენ, რომლებიც ძალიან ხშირად სამშობლოსა და ქვეყნის ინტერესებზე მაღლა თავიანთ პირად ინტერესებსა და ამბიციებს აყენებდნენ. საერო მოღვაწეების პარალელურად, პაპებიც თავიანთი პატივმოყვარეობითა და ძალაუფლებისადმი ტრფიალით გამოირჩეოდნენ. გადმოცემის თანახმად, ნეაპოლის მეფემ, ფერდინანდ II-მ (იგივე ესპანეთის მეფე ფერდინანდ V – 1452-1516 წწ.), რომელიც განთქმული იყო თავისი სისასტიკითა და დაუნდობლობით და რომელიც საშინაო პოლიტიკაში მთლიანად მის მიერვე შექმნილ ინკვიზიციას და ე.წ. პირველ დიდ ინკვიზიტორს, ტორკემადას ეყრდნობოდა, როდესაც გაიგო, რომ პაპის ტახტზე ალექსანდრე VI-ის სახელით

ავიდა ესპანელი დიდებული როდერიგო ბორხა, ცხარე ცრემლე-ბით იტირა. შემდგომმა მოვლენებმა ცხადყო, რომ ფერდინანდის ცრემლები არცთუ უსაფუძვლო ყოფილა – ალექსანდრე VI ერთ-ერთი ყველაზე სასტიკი, პატივმოყვარე და დაუნდობელი პაპის სახელით შევიდა ისტორიაში.

ცნობილი იტალიელი მეცნიერი ფრანჩესკო გვიჩარდინი 1529 წელს წერდა: „მე უფრო მეტად, ვიდრე სხვა ვინმეს, მეზიზღება მღვდელმთავართა პატივმოყვარეობა, ანგარება და გახრწნილება, არა იმიტომ, რომ თითოეული ამ ბინთაგანი ზიზღის ღირსია, არამედ იმიტომაც, რომ, ერთად თუ ცალ-ცალკე, ისინი ყველაზე ნაკლებ შეჰფერის იმ ხალხს, ღვთის რჩეულ მსახურებად რომ მოაქვთ თავი“ (იხ. მაკიაველი, 9).

ამ პერიოდის იტალია არა მარტო ტერიტორიულად იყო დაშლილ-დაქუცმაცებული, არამედ მოშლილი იყო თვით ერთიანი ეროვნული ცნობიერება, საფრთხის წინაშე იდგა თავად ცნება „იტალიაც“. მილანის ჰერცოგი ლოდოვიკო მორო ტერმინ „იტალიას“ შინაარსისგან დაცლილ, წმინდა წყლის ფიქციად მიიჩნევდა და თვლიდა, რომ რეალობაში ამ სახელს არაფერი არ შეესაბამებოდა, მისთვის ეს გეოგრაფიული ტერმინი უფრო იყო, ვიდრე სახელმწიფოებრივი. „თქვენ სულ იმას ჩამჩინებთ – იტალია, იტალიაო, მაგრამ მე არსად მინახავს იგი“ – ამ სიტყვებით მიმართავდა ლოდოვიკო მორო 1494 წელს ფლორენციის ელჩს.

1453 წელს კონსტანტინეპოლის დაცემამ და შედეგად ოსმალთა იმპერიის დამეზობლებამ, ხოლო დასავლეთ ევროპაში ცენტრალიზებული ძლიერი სახელმწიფოების წარმოქმნამ იტალიის საგარეო მდგომარეობა კიდევ უფრო დაამძიმა და გაართულა. აღმოსავლეთიდან იტალიას ემუქრებოდა თურქეთი, ჩრდილოეთიდან კი გერმანია, საფრანგეთი, ესპანეთი, შვეიცარია. პირველი დამპყრობელი საფრანგეთის მეფე შარლ VIII იყო (1483-1498), მას მოჰყვა ლუი XII, ფრანსუა I, ესპანეთის იმპერატორი კარლოს V, გერმანიის იმპერატორი მაქსიმილიანე I. ევროპულ დამპყრობთა

ეს შემოსევები ისტორიაში „იტალიის ომების“ სახელითაა ცნობილი (1495-1559 წწ). იგი იტალიის სრული კრახით, მისი სოციალურ-პოლიტიკურ-ეკონომიკური და სამხედრო ძლიერების საბოლოო განადგურებით დასრულდა. ამ ომების შედეგად ერთ დროს ევროპის ნამყვანი კულტურულ-პოლიტიკური ცენტრი მეორეხარისხოვან სახელმწიფოდ, დაუძლურებულ კოლონიად იქცა, რომელმაც შემდგომში, მთელი ორასი წლის განმავლობაში, ველარ მოახერხა, თავი დაეღწია უცხოელთა ბატონობისგან<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> ამ ისტორიული ეპოქის, ისევე როგორც მაკიაველის ბიოგრაფიული მონაცემების, მიმოხილვა ეყრდნობა მაკიაველის „მთავარში“ (1984) ბაჩანა ბრეგვადის წინასიტყვაობიდან აღებულ მასალებს.

# ნიკოლო მაკიაველი

(1469-1527)

## მთავარი

**მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები.** ნიკოლო მაკიაველი დაიბადა 1469 წლის 3 მაისს, იტალიის ქალაქ ფლორენციაში. მაკიაველი სახელოვანი საგვარეულოს შთამომავალი იყო, რომლის წინაპრებსაც ფლორენციის რესპუბლიკაში სხვადასხვა დროს საკმაოდ მნიშვნელოვანი თანამდებობები ეკავათ და ვრცელ მამულებსაც ფლობდნენ. დროთა განმავლობაში მაკიაველებმა დაკარგეს ძველი გავლენა და დიდება. ნიკოლოს მამა სასამართლოში მხოლოდ რიგითი მოხელის თანამდებობაზე მუშაობდა.

1494 წელს საფრანგეთის მეფის, შარლ VIII-ის, იტალიაში შემოჭრისა და ფლორენციის მთავრის, პიერო მედიჩის, არცთუ სახარბიელო მოქმედებების შემდეგ, რომელმაც მტერს უბრძოლველად დაუთმო რამდენიმე ციხესიმაგრე, ფლორენციის მოსახლეობამ ქალაქიდან განდევნა მედიჩების საგვარეულო და კვლავ რესპუბლიკა აღადგინა. 1498 წელს მაკიაველი ხმათა უმრავლესობით რესპუბლიკის მეორე სამდივნოს კანცლერად იქნა დანიშნული. ფლორენციის სახელმწიფოს მმართველობის სისტემა ორ სამდივნოს, ანუ კანცელარიას, ეფუძნებოდა. სენიორთა სამდივნოს კომპეტენციაში, რომელსაც სათავეში რესპუბლიკის კანცლერი ედგა, საგარეო პოლიტიკის საკითხები შედიოდა; ხოლო მეორე კანცელარია მისდამი დაქვემდებარებული ორგანო იყო და საშინაო საქმეებს აგვარებდა. მაკიაველი იმავე წელს ე.წ. „ათთა საბჭოს“ მდივნადაც იქნა არჩეული და, შესაბამისად, მისი კომპეტენცია როგორც სამხედრო საქმის, ასევე საგარეო პოლიტიკის პრობლემებზეც გავრცელდა.

მაკიაველი რესპუბლიკის კანცლერის პოსტზე თხუთმეტი წელი იმყოფებოდა. ამ ხნის განმავლობაში მან ოთხი ათასზე მეტი წერილი, მოხსენებითი ბარათი, უამრავი კანონპროექტი, სამხედრო ბრძანება თუ ადმინისტრაციული განკარგულება დაწერა და გასცა. მან მოიარა თითქმის მთელი იტალია, საგანგებო დიპლომატიური მისიებით იმყოფებოდა გერმანიაში, საფრანგეთში, რომის პაპისა თუ იტალიელი მთავრების კარზე. საგარეო პოლიტიკის პრობლემებზე მუშაობისას მაკიაველი ყოველთვის დიდ ყურადღებას უთმობდა პრაქტიკულ საკითხებს, ამ მხრივ საუკეთესო მაგალითია ესპანეთის სამეფო კარზე ფლორენციის რესპუბლიკის ელჩის, რაფაელო ჯიროლიმოსადმი მის მიერ გაგზავნილი ინსტრუქცია: „უნინარეს ყოვლისა, თქვენ უნდა შეისწავლოთ იმპერატორის ხასიათი: თვითონ მართავს სახელმწიფოს თუ სხვას ანდობს მის მართვას, ძუნწია თუ უხვი, ომის მოსურნეა თუ მშვიდობისმოყვარე, რა უფრო ძლიერია მასში: პატივმოყვარეობა თუ რაიმე სხვა ვნება, პატივისცემით სარგებლობს თუ არა თავის ქვეშევრდომებში, რანაირი მრჩევლები ახვევია გარს, რა სურთ ამ მრჩევლებს: ახალ-ახალი ომებისათვის აქეზებენ, თუ ურჩევენ, ისარგებლოს თავისი ახლანდელი მდგომარეობით, რაც ესოდენ ხელსაყრელია მისთვის? თქვენ უნდა დაუკვირდეთ აგრეთვე იმპერატორისაგან განკერძოებით მცხოვრები ბარონებისა და დიდებულების განწყობილებას, გაიგოთ, დიდია თუ არა მათი გავლენა და ძლიერება, კმაყოფილნი არიან თუ არა იმპერატორით, ანდა, თუ უკმაყოფილონი არიან, რა გზით შეუძლიათ, ავნონ მას და შეუძლია თუ არა საფრანგეთს მათი მოსყიდვა და თავის მხარეზე გადაბირება?“ (იხ. მაკიაველი, 17). აღსანიშნავია, რომ მაკიაველი თავადვე იყენებდა იმ წესებს თავის პოლიტიკურ მოღვაწეობაში, რასაც სახელმძღვანელო პრინციპებად უსახავდა ჯიროლიმოსა თუ სხვა ელჩებს.

ფლორენციაში მედიჩების მომხრე ნობილების ძლიერი გავლენის, რესპუბლიკის მძიმე საერთაშორისო მდგომარეობისა და

პიერო სოდერინის მთავრობის მეტისმეტად ფრთხილი და მერყევი მმართველობის შედეგად ფლორენციაში 1512 წელს რესპუბლიკა დაემხო და ხელისუფლებაში კვლავ მედიჩების საგვარეულო დაბრუნდა. პოლიტიკური რეჟიმის შეცვლას შედეგად მოჰყვა რესპუბლიკის მომხრეთა დევნა და შევიწროება. მაკიაველი გადაყენებულ იქნა თანამდებობიდან, მას აჰყარეს უფლებები, არაკეთილსასურველ პიროვნებად გამოაცხადეს და ფლორენციიდან განდევნეს. მაკიაველი ოჯახთან ერთად თავის მამულში – სან-კაშანოში დამკვიდრდა. თხუთმეტწლიანი სახელმწიფო მოღვაწეობის შემდეგ მაკიაველის გაუჭირდა პოლიტიკისაგან ასეთი სრული ჩამოშორება. პირველ ხანებში მას, როგორც თავად აღნიშნავდა, ძალიან გაუჭირდა იმ აზრთან შეგუება, რომ მისი პოლიტიკური გამოცდილება აღარავის სჭირდებოდა. „დიდხანს არ შეიძლება ასე გაგრძელდეს, – წერს იგი 1514 წლის 10 ივლისს – ეს უსაქმობა ბოლოს უღებს ჩემს არსებობას და თუ ღმერთი ნყალობის თვალთ არ გადმომხედავს, ერთ მშვენიერ დღეს მივატოვებ ჩემს სახლ-კარს და აღმზრდელად ან მწერლად დავდგები რომელიმე დიდებულის ოჯახში“ (იხ. მაკიაველი, 29). უშედეგო გამოდგა მისი თხოვნა მეგობრებისადმი, ეშუამდგომლათ მედიჩების წინაშე და თუნდაც სულ უმნიშვნელო თანამდებობა გამოეთხოვათ მისთვის. „ბედნიერი ვიქნებოდი, თუკი მედიჩები ისარგებლებდნენ ჩემი სამსახურით და რაიმე დავალებას მომანდობდნენ ფლორენციაში ან ქალაქგარეთ“ – წერდა მაკიაველი (იხ. მაკიაველი, 29).

მიუხედავად ამგვარი განწყობილებისა, მაკიაველი თანდათანობით შეეგუა მომხდარს. თავის მამულში დასახლებული, იგი მთელ დროს მედუქნეებსა და ყასბებთან სჯა-ბაასით, ბანქოს თამაშითა და, ჩვეულებრივ, ადამიანურ ურთიერთობებში ატარებდა. მისი ძირითადი საქმიანობა უბრალო ხალხთან, ე.წ. პოპოლანებთან, ურთიერთობის გარდა, სამწერლობო მოღვაწეობა იყო. როგორც პოლიტიკურ სარბიელზე, ასევე სამწერლობო სფეროშიც მან ზუსტად თხუთმეტი წელი დაჰყო – იმდენი, რამდენი ხანიც

იგი დევნილობაში ცხოვრობდა. მხოლოდ სიცოცხლის ბოლოს ეღირსა, კვლავინდებურად დაემსახურებინა მედიჩების ნდობა. 1525 წელს მაკიაველი და გვიჩარდინი, მედიჩების თხოვნითა და მიწვევით, ერთობლივად განიხილავენ ქვეითი ჯარის მოწყობის საკითხს ქალაქ ფაენცაში. 1526 წელს, როდესაც იტალიას ესპანეთის იმპერატორ კარლოს V-ის მიერ საბოლოო დამონება დაემუქრა, მაკიაველი სთავაზობს ხელისუფალთ ქალაქის გალავნის გამაგრების გეგმას და თვითონვე უდგება სათავეში მის განხორციელებას. 1527 წელს გერმანელებმა რომი აიღეს და სასტიკად დაარბიეს. საგარეო ურთიერთობების გართულებისა და საშინაო წარუმატებლობის ფონზე გაძლიერდა მედიჩების წინააღმდეგ მიმართული რეაქცია, რასაც შედეგად მედიჩების განდევნა და ფლორენციაში კვლავ რესპუბლიკის აღდგენა მოჰყვა. სამოც წელს მიტანებულმა მაკიაველიმ კიდევ ერთხელ სცადა პოლიტიკურ ასპარეზზე დაბრუნება და მან თავისი კანდიდატურა წამოაყენა რესპუბლიკის კანცლერის პოსტზე. მისი დიპლომატიური მოღვაწეობა თითქმის აღარავის გახსენებია, თუმცა კარგად ახსოვდათ ის თხუთმეტი წელი, რომელიც მან დევნილობაში გაატარა და თითქმის მთლიანად სამწერლობო მოღვაწეობას დაუთმო. ბევრი მისი მოწინააღმდეგე, აკრიტიკებდა რა მაკიაველის, მის ნაკლად სწორედ განათლებულობასა და მწიგნობრობას თვლიდა: „სამშობლოს კეთილსაიმედო ადამიანები სჭირდება და არა სწავლულები. მაკიაველი ისტორიკოსია, ის დაგვცინის და ყველაზე მალლა აყენებს თავს!“ – ამბობდნენ ერთნი, მეორენი კი მის ნაკლად უბრალო მოქალაქეებთან მეგობრობასა და ურთიერთობას თვლიდნენ: „ერთთავად დუქანში ეგდო, მეტიც, ბიბლიოთეკაში ძველისძველი წიგნების ქექვით იქცევდა თავს. არ გვინდა ფილოსოფოსები! ძირს ფილოსოფოსები!“ (იხ. მაკიაველი, 91).

ამგვარმა დამოკიდებულებამ შედეგი გამოიღო: 1527 წლის 10 მაისს რესპუბლიკის დიდი საბჭოს სხდომაზე გამართულ კენჭისყრაში 567 ხმიდან მხოლოდ 12-მა მისცა ხმა მაკიაველის, 555 კი



მის წინააღმდეგ გამოვიდა. მაკიაველი ძალიან მალევე, 1527 წლის 21 ივნისს გარდაიცვალა. ერთ-ერთი ვერსიით, მისი სიკვდილის მიზეზი ნელა მოქმედი სანამლავი გახდა. იგი დაკრძალულია სანტა-კროჩეს ეკლესიაში, მიქელანჯელოსა და გალილეო გალილეის გვერდით.

ნიკოლო მაკიაველი, მიუხედავად მისი ხანგრძლივი და ნაყოფიერი პოლიტიკური მოღვაწეობისა, ისტორიას უფრო მეტად მაინც თავისი ნაშრომების წყალობით შემორჩა. მას ეკუთვნის არაერთი საინტერესო და მნიშვნელოვანი ნაწარმოები: „მსჯელობანი ტიტუს ლივიუსის პირველი ათი თავის შესახებ“ (1519წ.), „სამხედრო ხელოვნებისთვის“ (1520 წ.), რომელშიც ავტორი სამხედრო საქმის ძალიან ღრმა და საფუძვლიან ცოდნას ამჟღავნებს. ეს ნაშრომი შუა საუკუნეების, რენესანსის ეპოქისა და თვით ანტიკური მწერლობის ისტორიაში ერთ-ერთ საუკეთესო ნაშრომად მიჩნეული; მაკიაველისვე ეკუთვნის „ფლორენციის ისტორია“ – მისი უკანასკნელი და უმნიშვნელოვანესი ნაშრომი, რომლის დაწერაც მას 1520 წელს ფლორენციის უნივერსიტეტმა დაავალა. მაკიაველი ხუთი წლის განმავლობაში მუშაობდა ამ წიგნის დასაწერად. იტალიელი და არა მხოლოდ იტალიელი მემკვიდრეებისა და ისტორიკოსების ქრონიკების, ანალების, ზეპირი და წერილობითი წყაროების ღრმა შესწავლის შედეგად დაიწერა რვა ტომისგან შემდგარი ნაშრომი, რომელსაც, თუ არ ჩავთვლით ფრანჩესკო გვიჩარდინის ოცტომიან „იტალიის ისტორიას“, ბევრი მეცნიერის აზრით, იტალიურ ისტორიოგრაფიაში ანალოგი არ მოეძებნება.

მაკიაველის ყველაზე ცნობილ და, იმავდროულად, ყველაზე პოპულარულ ნაშრომად „მთავარია“ მიჩნეული, მიუხედავად იმისა, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი ნაშრომები, შესაძლოა თავიანთი სიღრმითა და მხატვრული ღირებულებით, აღემატებიან კიდევ „მთავარს“. ეს წიგნი მაკიაველიმ 1513 წელს დაწერა და იგი მედიჩების საგვარეულოს ერთ-ერთ წარმომადგენელს, პიერო მედიჩის ძეს, ლორენცო მედიჩის მიუძღვნა, რომელიც იმ პერიოდში

დის ფლორენციის სამთავროს მეთაური იყო. ალბათ, მსოფლიო პოლიტიკური მეცნიერების ისტორიაში არ მოიძებნება სხვა ნაშრომი, რომლის ირგვლივაც ასე რადიკალურად განსხვავებული მოსაზრებები არსებობდეს: მას ან აქებენ, ან აძაგებენ. ორივე შეხედულების მომხრეებს თავისი არგუმენტები აქვთ, რომელთაც შესაძლოა, ვიზიარებდეთ ან არ ვიზიარებდეთ. „ფილოსოფიისა და მწერლობის ისტორიაში იშვიათად თუ შეხვდებით მეორე სახელს, რომელსაც ერთდროულად უფრო გამობდნენ და უფრო ადიდებდნენ, გენიას, რომელიც უფრო სხვადასხვაგვარად და უფრო ცუდად ესმოდეთ და თხზულებებს, რომლებსაც უფრო ხშირად იმონებდნენ და უფრო ნაკლებად კითხულობდნენ, ვიდრე მაკიაველის სახელი, გენია და თხზულებებია“ – წერდა XIX საუკუნის ცნობილი ფრანგი ფილოსოფოსი ადოლფ ფრანკი (იხ. მაკიაველი, 38). მიუხედავად ამგვარი განსხვავებული დამოკიდებულებებისა, ერთი რამ ფაქტია: ნიკოლო მაკიაველი იყო ერთ-ერთი პირველი ადამიანი, რომელმაც არა იდეალისტურად, მხოლოდ ღირებულებებზე ორიენტირებული კუთხით, არამედ რეალისტურად, არსებული სინამდვილის პრაგმატული აღწერით გადმოგვცა თავისი ეპოქის იტალიის სინამდვილე, ყოველგვარი შელამაზებისა და გაკეთილშობილების გარეშე. სწორედ ამიტომაც იგი რეალიზმის სკოლის ერთ-ერთ ფუძემდებლად და მიჩნეული – ადამიანად, რომელმაც პოლიტიკურ მეცნიერებაში, განსხვავებით ანტიკური ხანის ფილოსოფიურ-იდეალისტური მიდგომისა, პოლიტიკის შესწავლის რეალისტური მიდგომები შემოიტანა და დაამკვიდრა.

## **პოლიტიკური მორალი**

მაკიაველი ერთადერთი პოლიტიკური მოაზროვნეა, რომლის სახელი პოლიტიკის შემუშავების კონკრეტულ მეთოდებთან ასოცირდება. როგორც წესი, ტერმინი „მაკიაველიზმი“ არა მარტო ყოველდღიურ ცხოვრებაში, თვით პოლიტიკოსთა ტერმინოლო-

გიაშიც კი, ამორალურობის, დაუნდობლობის, ნებისმიერი გზით მიზნის მიღწევის, პატივმოყვარეობისა და სხვა არცთუ სახარბიელო ცნებებთან ასოცირდება. ამ მეთოდების გამოყენებას მაკიაველი მიზნებთან კავშირში განიხილავს. როგორც ხშირად ამბობენ, მიზანი ამართლებს საშუალებას: მიზანი კი ქვეყნის ან მამულის გაძლიერებაა. მაგრამ, თუ ეს ფენომენი ისეთივე ძველია, როგორიც თავად საზოგადოება, მაშინ რატომ ეწოდა მას მაკიაველის სახელი, რომელმაც მხოლოდ 500 წლის წინ ისაუბრა იმაზე, რასაც კაცობრიობა დასაბამიდან მიმართავდა? როგორც მაკიაველის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მკვლევარი ლეო შტრაუსი შენიშნავს, მაკიაველი იყო პირველი, ვინც საჯაროდ წიგნში, რომლის ყდაზეც მისი სახელი და გვარი იყო მითითებული, გააჟღერა და დაიცვა ეს იდეები. ეს ნიშნავს, რომ მისი მიღწევა – აღმამფოთებელი თუ აღმაფრთოვანებელი – არ შეიძლება, გაგებულ იქნეს თავად პოლიტიკის, ან პოლიტიკის ისტორიის მნიშვნელობით. მისი გააზრება მხოლოდ პოლიტიკური აზრის, პოლიტიკური ფილოსოფიის, პოლიტიკური ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისითაა შესაძლებელი (Strauss, 297).

ანტიკური ფილოსოფიისგან განსხვავებით, ნიკოლო მაკიაველი თვისებრივად განსხვავებული პოლიტიკური ტრადიციის დამამკვიდრებელი და წარმომადგენელია. თუკი ჩვენ მიერ ზემოთ განხილულ ბერძენ ავტორებს, პლატონსა და არისტოტელეს, სახელმწიფოსა და სახელმწიფო მმართველობის შესახებ მსჯელობისას ერთ-ერთ მთავარ მიზნად სახელმწიფოს იდეალური ტიპის, იდეალური მმართველობის ფორმის ძიება ჰქონდათ (პლატონს – მეტად, არისტოტელეს – ნაკლები დოზით), მაკიაველი ათავისუფლებს პოლიტიკის თეორიას მსგავსი იდეალიზმისგან. მისი მიზანი არანაირად არაა იდეალური ფორმების ძიება, არც პოლიტიკოსთა და მმართველთა მორალურ ღირსებებზე ხაზგასმა. მოკლედ, იტალიელი მოაზროვნე, როგორც ხშირად აღნიშნავენ, ათავისუფლებს პოლიტიკას მაღალი პოლიტიკური იდეალების ძიებისგან. ის

არც საუკეთესო მმართველობის ფორმას ეძებს. მისი მიზანი მარტივია – აღწეროს ის მეთოდები და გზები, რითაც პოლიტიკოსებს ძალუძთ ხელისუფლების შენარჩუნება და, შესაბამისად, მყარი მმართველობის ფორმის ჩამოყალიბება. პოლიტიკის შესწავლის ნორმატიული განზომილებებიდან რეალისტურ დისკურსში გადმოტანით მაკიაველი რეალიზმის პოლიტიკური სკოლის ერთ-ერთ ფუძემდებლად მიიჩნევა. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მაკიაველის მიერ „მთავრის“ დაწერაც გარკვეული მიზნითაა გამოწვეული – ეს მიზანი პოლიტიკაში დაბრუნების შესაძლებლობის გაჩენაა. ნაწარმოების დასაწყისშივე მაკიაველი სრულიად რეალისტურად, ყოველგვარი პირფერობის გარეშე, პირდაპირ განმარტავს ნაშრომის დანერისა და მისი მედიჩებისთვის მიძღვნის მიზეზებს. პოლიტიკურ ფილოსოფიაში და, შესაძლოა, მხატვრულ ლიტერატურაშიც კი, ეს მიძღვნა გამორჩეულია თავისი გულწრფელობით (თუმცა მაკიაველის კრიტიკოსების მთავარი არგუმენტი მისი ნააზრევის ამორალურობასა და უზნეობისთვის ხოტბის შესხმაზე ხაზგასმაა). უძღვნის რა „მთავარს“ ლორენცო მედიჩის, მაკიაველი აცხადებს: „ყველაზე ძვირფასი ძღვენი, რომელიც მე შემიძლო მომერთმია თქვენთვის, იმის შესაძლებლობა გახლავთ, რომ მოკლე ხანში გაგიზიაროთ ყოველივე ის, რაც ამდენი წლის განმავლობაში ურიცხვი სიმძიმისა და ჭირთათმენის ფასად შევისწავლე და შევიმეცნე, და რაც არ შემიმკია, არც ამისია ვრცელი ნიაღვრებით, არც მაღალფარდოვანი თუ მიკიბულ-მიკიბული სიტყვებით, ანდა, რომელიც გნებავთ, გარეგნული სამკაულებით, რომლებითაც არა ერთი და ორი ავტორი კაზმავს ხოლმე თავის თხზულებას. რადგან მე მსურდა, მისი ნამდვილი სამკაული ყოფილიყო ან შინაარსის სიმართლე და თხრობის სიმკაცრე, ან – არაფერი“ (მაკიაველი, 93). შესავალშივე მოცემულ მიძღვნაში ნიკოლო მაკიაველი მკაფიოდ განმარტავს მიძღვნის მიზეზებს – მიძღვნის ადრესატს გაუზიაროს საკუთარი ცოდნა და, შესაბამისად, დაუფასონ როგორც მიძღვნა, ასევე ავტორის მიერ წლების გან-

მავლობაში მიღებული პრაქტიკული გამოცდილება და შესაძლებლობა მისცენ, დაბრუნდეს პოლიტიკაში. მაკიაველისთვის არც სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზების ძიებაა ინტერესის სფერო. განსხვავებით პლატონისა და არისტოტელესგან, რომელთა მსჯელობა სწორედ სახელმწიფოს წარმოშობის საფუძვლებიდან იწყება და, შესაბამისად, ამ მიზეზების „მოძიება“ ედება კიდევ საფუძვლად მათ მიერ იდეალური, კარგი მმართველობის ფორმების განსაზღვრას, მაკიაველისთვის ეს საკითხები აქტუალური არაა. როგორც გვახსოვს, პლატონის მიხედვით, ადამიანებს შორის შრომის დანაწილების საჭიროებამ და, შესაბამისად, ერთი კაცის მიერ ერთი საქმის კეთებამ წარმოქმნა სახელმწიფო და, მოგვიანებით, იდეალური სახელმწიფოს კონცეფციასაც ეს საფუძველი დაედო; არისტოტელესთან კი ადამიანის, როგორც სოციალური და პოლიტიკური არსების, განხილვამ წარმოქმნა პოლიტიკის, როგორც იდეალური მმართველობის ფორმის, კონცეფცია, რომელშიც ყველაზე უკეთ მიიღწევა დასახული მიზანი – ადამიანის, როგორც სოციალური არსების, თვითრეალიზება და პოლიტიკისადმი მსახურება. მაკიაველი გვერდს უვლის სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზებს, უფრო მეტიც, ის ნაწარმოების დასაწყისშივე მკაფიოდ განმარტავს, რომ კაცობრიობა იცნობს მმართველობის მხოლოდ ორ ფორმას – რესპუბლიკასა და სამთავროს. თუმცა იქვე დასძენს, რომ, ზოგადად, მმართველობის ფორმათა განხილვა მის მიზანს არ შეადგენს. მიზი მიზანი „მთავარში“ სამთავროების განხილვაა, ხოლო რესპუბლიკებზე კი სხვა ნაწარმოებებში (გულისხმობს თხზულებას „მსჯელობები ტიტუს ლივიუსის პირველი ათი თავის შესახებ“) საუბრობს. უკვე აქ კარგად ჩანს მაკიაველის პრაგმატიზმი. იქიდან გამომდინარე, რომ მისი ნაშრომი ფლორენციის მთავარს ეძღვნება და ეძღვნება კონკრეტული მიზნით, მაკიაველისთვის, ბუნებრივია, რესპუბლიკებზე საუბარი არაა მოგებიანი. მაკიაველის კრიტიკისას ერთ-ერთი მთავარი არგუმენტი მის მიერ რესპუბლიკური მმართველობის იდეალების (რომელსაც

ის მთელი 15 წლის განმავლობაში ედგა სათავეში) უგულბებლყოფაა. თუმცა, თუ კარგად დავაკვირდებით „მთავარს“, მასში ავტორი არსად საუბრობს სამთავროზე, როგორც მმართველობის საუკეთესო ფორმაზე. მისი კვლევის ობიექტი მხოლოდ პრაქტიკულობით შემოიფარგლება: აღწერს კონკრეტულად არსებულ სამთავროებს და მიზნად ისახავს, არსებული რეალობის გათვალისწინებით, ხელისუფალს ასწავლოს ის ხერხები და მეთოდები, რაც მას მმართველობას შეუნარჩუნებს და გაუხანგრძლივებს. ამგვარად, მაკიაველის მიერ დასაწყისშივე დაფიქსირებულია განმარტება იმის თაობაზე, რომ მისი კვლევის საგანი მხოლოდ სამთავროა და „რესპუბლიკებზე არაფერს ვიტყვი, ვინაიდან სხვა ადგილას დაწვრილებით ვილაპარაკე მათზე“ (მაკიაველი, 95). ამგვარად, „მთავრის“ დასწყისშივე ავტორი საკმაოდ კარგად არიდებს თავს მმართველობის იმ ფორმაზე საუბარს, რაც მედიჩებისთვის მიუღებელი იქნებოდა, ხოლო თავად მაკიაველისთვის, როგორც მისი სხვა ნაწარმოებებისა და მისი ცხოვრებისეული პრაქტიკული პოლიტიკოსობის მიხედვით ჩანს, მმართველობის ყველაზე მოსაწონი და მისლები ფორმაა.

## **სამთავროთა ტიპები და დაპყრობილი ტერიტორიების შენარჩუნების გზები**

სამთავროებზე საუბრისას მაკიაველი გამოყოფს სამთავროთა რამდენიმე ტიპს. ეს ტიპებია: მემკვიდრეობითი, შერეული, სამოქალაქო და საეკლესიო სამთავროები. მაკიაველი დეტალურად განიხილავს თითოეული სამთავროს ტიპს და მათი მმართველების მიერ ხელისუფლების შენარჩუნების გზებს. მემკვიდრეობითი სამთავროს შენარჩუნება ყველაზე ადვილია, რადგან მისი მმართველის ლეგიტიმურობა კითხვის ნიშნის ქვეშ არ დგას. ადამიანები პატივს სცემენ საგვარეულოს სიძველეს და ხანგრძლივობას

და ნაკლებად ესწრაფვიან ცვლილებებს, რამდენადაც ერთი ცვლილება მეორეს დაედება საფუძვლად. მსგავსი სამთავროს მმართველმა ძალიან უნდა მოინდომოს, რომ ხელისუფლება დაკარგოს. ერთადერთი, რაც მან არ უნდა გააკეთოს, ესაა – არ შეაძულოს თავი მოსახლეობას, სხვა დიდი ძალისხმევა მოცემული ტიპის სამთავროს შესანარჩუნებლად მმართველს არ სჭირდება. ამის შემდეგ მაკიაველი შერეულ სამთავროებს განიხილავს. მოცემული ტიპის სამთავროებს ის სამთავროები განეკუთვნება, რომელთა ლეგიტიმურობა, მემკვიდრეობით მიღებულმა მთავრებმა ახალი ტერიტორიები შეიერთეს. შერეულ სამთავროებში მაკიაველი ორი ტიპის დაპყრობილ ტერიტორიებს გამოყოფს: ტერიტორიებს, რომლებიც დამპყრობლის მონათესავე და მსგავსია ენობრივად, კულტურულად, ახლოსაა ტერიტორიულად; და მეორე, განსხვავებული კულტურის, რელიგიისა და ენის მქონე მოსახლეობით დასახლებულ ტერიტორიებს. ამ ტერიტორიების შენარჩუნებისთვის მაკიაველი მთავარს განსხვავებულ გზებს სთავაზობს. პირველ შემთხვევაში, მთავრისთვის გაცილებით მარტივია დაპყრობილი ტერიტორიების შენარჩუნება. საკმარისია მხოლოდ ადგილობრივი მთავრებისა და მისი ნათესავების განადგურება ან ხელისუფლებიდან ჩამოშორება, არსებული გადასახადების შენარჩუნება და ადათ-წესების ხელუხლებლად დატოვება. პირველი ნაბიჯის შედეგად მთავარი მოიშორებს იმ ძალას, რომელიც პოტენციურად მისთვის საფრთხის შემცველია. ხალხი კი, რომელიც, როგორც წესი, არცერთ სახელმწიფოში არაა დიდად აღფრთოვანებული საკუთარი ხელისუფლებით, არ იქნება უარყოფითად განწყობილი ახალი მთავრის მიმართ, რომელიც კულტურულად და რელიგიურად ახლოსაა მასთან და, იმავდროულად, საშუალებას აძლევს მას, განაგრძოს ძველებურად ცხოვრება. გაცილებით რთულადაა საქმე განსხვავებული ტერიტორიების შემოერთების შემთხვევაში. აქ მთავარს უფრო მეტი ძალისხმევა და სიფრთხილე სჭირდება, რამდენადაც დაპყრობილი მოსახლეობა

მას არ აღიქვამს „თავისიანად“. პირველი და ერთ-ერთი ყველაზე ქმედითი ნაბიჯი ამ მხრივ, მაკიაველის აზრით, დაპყრობილ ტერიტორიაზე მთავრის გადასახლებაა. ამის საუკეთესო მაგალითად კი ავტორს მეჭმედ მეორის მიერ კონსტანტინეპოლის დაპყრობა და იქ მისი გადასახლება მოჰყავს. ამ ნაბიჯს მაკიაველი შემდეგი არგუმენტებით ამართლებს: ერთი მხრივ, როდესაც ახლოს ხარ დაპყრობილ ტერიტორიასთან, ადვილია აჯანყებებისა და მოსახლეობის უკმაყოფილების დროულად გაგება; ხოლო, მეორე მხრივ კი, მოსახლეობა, რომელიც ვერ იტანს მოხელეთა მიერ ძარცვა-გლეჯას, მთავრის ადგილზე ყოფნის შემთხვევაში, ყოველთვის შეძლებს მასთან მისვლას და უშუალოდ პრობლემის მოხსენებას. მაკიაველის მიერ მოხმობილი მეჭმედ მეორის მაგალითი ნამდვილად ერთ-ერთი საუკეთესო არგუმენტია მისი მსჯელობის ამ მიმართულებით გასამართლებლად. თუმცა მაკიაველი არ საუბრობს იმ ნაკლოვანებებზე, რაც მსგავს ქმედებას შეიძლება მოჰყვეს; არ საუბრობს არც იმაზე, თუ როდის და რა შემთხვევაშია გამართლებული მთავრის ჩასახლება. იმავე მეჭმედ მეორის მიერ დაპყრობილი ტერიტორია გაცილებით მაღალი კულტურისა და ისტორიის მატარებელი იყო, ვიდრე თავად დამპყრობლის სამშობლო. ამ ფაქტორის მნიშვნელობას მთავრის ჩასახლების კუთხით კი მაკიაველი არ ეხება. ისევ და ისევ ისტორიიდან მაგალითების მოშველიებით, ალექსანდრე მაკედონელის მიერ განხორციელებულმა მსგავსმა ქმედებებმა, როდესაც ის დაპყრობილ ტერიტორიებზე აარსებს ქალაქებს და დედაქალაქი საბერძნეთიდან შორს, აღმოსავლეთით, გადააქვს, მის სამშობლოში დიდი უკმაყოფილება გამოიწვია. რომ არა მაკედონელის ადრეულ ასაკში გარდაცვალება, ძნელია, ვისაუბროთ, რამდენად გამართლებული იქნებოდა ამგვარი ნაბიჯი ხანგრძლივ პერსპექტივაში. მომდევნო ქმედითი ნაბიჯი დაპყრობილ ტერიტორიაზე კოლონიების დაარსებაა. ამგვარი ნაბიჯის უპირატესობა ისაა, რომ დამპყრობელი გადაიმტერებს მხოლოდ მოსახლეობის ნაწილს, კონკრეტულად



კი იმათ, ვისაც საკუთარი მამულებიდან აყრის და მიწებს ჩამოართმევს. დადებითი კი ისაა, რომ ამ ნაბიჯის გადადგმის შედეგად დაარსებული კოლონიების მაცხოვრებლები, ერთი მხრივ, მთავრის საყრდენი ძალა იქნება არეულობისა და აჯანყების შემთხვევაში და, მეორე მხრივ, მას არ სჭირდება ცენტრიდან ფინანსური შენახვა, რადგან კოლონიათა მოსახლეობა თავად გამოკვებავს საკუთარ თავს. დაბოლოს, ასევე ერთ-ერთი საშუალებაა დაპყრობილ ტერიტორიებზე ლაშქრის ჩაყენება. ეს ნაბიჯი, მაკიაველის აზრით, ყველაზე ნაკლებ გამართლებულია, რამდენადაც ჯარის შენახვა ფინანსურად საკმაო ტვირთია. მას არასდროს ჰყოფნის მეტროპოლიიდან მიღებული მატერიალური დახმარება, საკუთარი თავის შენახვა კი არ ძალუძს. შესაბამისად, რჩება ერთი გამოსავალი – დაპყრობილი ტერიტორიის მოსახლეობას წაართვან და ნაგლიჯონ საკვები თუ სხვა საჭიროებები. ეს კი, მაკიაველის აზრით, მთავარს გადაამტერებს მოსახლეობასთან და ამ ტერიტორიების შენარჩუნება გაცილებით რთული იქნება. ამასთანავე, ზნე-ჩვეულებებით განსხვავებული ტერიტორიის დაპყრობისას მუდმივი სიფრთხილეა საჭირო. ზემოთ ჩამოთვლილი ნაბიჯების გარდა, მთავარი უნდა ეცადოს, რომ დაასუსტოს ისედაც ძლიერი დიდებულები და მხარი დაუჭიროს მასზე სუსტ მთავრებსა და წარჩინებულებს. ასევე, მუდმივად უნდა აკონტროლოს მოსახლეობის განწყობებიც. მიუხედავად ამისა, მაკიაველი აცნობიერებს, რომ ნებისმიერ შემთხვევაში მთავარს სჭირდება გონივრული პოლიტიკის გატარება, რომ არ გადაიმტეროს დაპყრობილი ხალხები. თუ მთავარმა ვერ მოიპოვა დაპყრობილ ტერიტორიებზე მოსახლე ხალხის მეტ-ნაკლები კეთილგანწყობა, მაშინ ნებისმიერი ძალისხმევა ადრე თუ გვიან მაინც წარუმატებელი აღმოჩნდება. „ყველაზე არსებითია მთავარსა და მის ქვეშევრდომებს შორის იმნაირი ურთიერთობის დამყარება, რომ ვერავითარმა გარემოებამ, ვერც ავმა და ვერც კარგმა, ვეღარ შეძლოს მისი დარღვევა: რადგანაც გაჭირვების ჟამს არც ბოროტის ქმნა დაგაყრის ხეირს და

არც სიკეთე წაგადგება რამეში, ვინაიდან, რაკილა იძულებითი იქნება, ვერავის მოიმადლიერებს იმით“ – აღნიშნავს მაკიაველი (მაკიაველი, 100). მსჯელობის გასამყარებლად მაკიაველი იშველიებს საფრანგეთის მეფის, ლუი XII-ის, მაგალითს. დეტალურად განიხილავს რა მის მიერ იტალიის დაპყრობის შემდეგ გადადგმულ ნაბიჯებს, მაკიაველი გამოყოფს ხუთ ძირითად ფაქტორს, რომლებმაც საფრანგეთს ეს დაპყრობილი ტერიტორიები დააკარგვინა. ეს ფაქტორებია: დაპყრობილ ტერიტორიაზე ლუი XII-ის არგადასახლება, კოლონიების არდაარსება, ისედაც ძლიერი ძალის კიდევ უფრო გაძლიერება (აქ მაკიაველი გულისხმობს ლუის მიერ რომის პაპ ალექსანდრე ბორჯასთვის რომანიის დაპყრობაში განუვლ მხარდაჭერას, რითაც ისედაც დიდი სასულიერო ძალაუფლების მქონე პაპს საერო ძალაუფლებაც მოაპოვებინა), მასზე სუსტების განადგურება და ძლევამოსილი უცხოელისთვის ძალაუფლების გაყოფა (ამ შემთხვევაში მაკიაველი გულისხმობს ლუის მიერ ესპანეთის მეფის, ფერდინანდ V-ის ნეაპოლის სამთავროს სათავეში ჩაყენებას); თუმცა, საბოლოო ჯამში, მაკიაველის აზრით, გადამწყვეტი მნიშვნელობისა მაინც ლუის მიერ მეექვსე, დამატებითი, შეცდომის დაშვება იყო, როდესაც მან თავისი ერთადერთი მოკავშირე იტალიაში, ვენეციელები გაანადგურა. საინტერესოა, რომ ამ შეცდომებს მაკიაველი არ განიხილავს ცალცალკე, ერთმანეთისგან დამოუკიდებელ ფაქტორებად. იტალიის დაკარგვა ამ შეცდომათა კომბინაციამ განაპირობა, რადგან, რომ არა, მაგალითად, იმავე ესპანეთისა და რომის პაპის გაძლიერება, შესაძლოა, ვენეციელთა განადგურება გამართლებულიც ყოფილიყო; ხოლო ესპანეთის მეფისა და რომის პაპის გაძლიერების პირობებში კი მოკავშირე ვენეციელების თავიდან მოშორება უკვე დამლუპველ შედეგებს იძლევა საფრანგეთის მეფისთვის.

ნებისმიერი დაპყრობის შემთხვევაში, მნიშვნელოვანია ის, თუ რა ტერიტორიას იპყრობს მთავარი. ის, რაც საფრანგეთისა და, ზოგადად, ევროპული სახელმწიფოების შემთხვევაში მოჰყავს მა-

კიაველის, შესაძლოა, სრულიად განსხვავებულ მიზეზთა კომბინაციას იძლეოდეს თურქეთის და, ზოგადად, აზიის შემთხვევაში. მაგალითად, რატომ არ აჯანყდა ალექსანდრე მაკედონელის მიერ დაპყრობილი ტერიტორიების მოსახლეობა მისი გარდაცვალების შემდეგ? – სვამს კითხვას ავტორი. ამ კითხვაზე მაკიაველის პასუხი შემდეგია: აზიის ქვეყნებში მოსახლეობა მორჩილებისა და მმართველისადმი ერთგულების მაღალი ხარისხით გამოირჩევა. სპარსეთისა და მის მიერ დაპყრობილი აღმოსავლეთის ტერიტორიების მოსახლეობა ერთგულად ემორჩილებოდა დარიოსს. მაკედონელის მიერ დარიოსის დამარცხებისა და გარდაცვალების შემდეგ კი ასეთივე მორჩილებით ისინი უკვე ახალი მმართველის – მაკედონელის მიმართ აღიჭურვნენ. სწორედ ეს იყო იმის მიზეზი, რომ ალექსანდრეს გარდაცვალების შემდეგ არც მისი მემკვიდრეების წინააღმდეგ აჯანყებულან. სპარსეთი, თურქეთი და, ზოგადად, მსგავსი ტიპის ქვეყნები – ასკენის მაკიაველი – რთულია დასაპყრობად, მაგრამ, სამაგიეროდ, ადვილია შესანარჩუნებლად. მოსახლეობა ნებისმიერ შემთხვევაში ემორჩილება მმართველს – იქნება ეს ძველი თუ ახალი მმართველი. ამისგან სრულიად საპირისპირო მაგალითი კი საფრანგეთია (ანალოგიურად ევროპის სხვა ქვეყნებიც), რომელთა დაპყრობა ადვილია ფეოდალური შინააშლილობებისა და ურთიერთდაპირისპირების გამო, მაგრამ რთულია უკვე დაპყრობილის შენარჩუნება ისევე იმავე შიდაურჩობების მიზეზით. მაკიაველის ეს მსჯელობა და მთავარი ხაზი, რომელიც ამ მსჯელობაშია გატარებული, – აზიელები და აღმოსავლეთის ხალხები მიდრეკილნი არიან მორჩილებისკენ, ხოლო დასავლეთის ხალხები უფრო მეტად თავისუფლებისმოყვარენი არიან და მათი დაპყრობაც რთულია, – გარკვეულნილად, იმ ხაზის გაგრძელებაა, რაც არისტოტელემ დაიწყო, – მიიჩნია რა ბარბაროსები და, კიდევ უფრო მეტად კი აღმოსავლეთის ხალხები, მონური ბუნების მქონედ.

შემდეგი ტიპის სამთავრო, რომელსაც მაკიაველი განიხილავს, სამოქალაქო სამთავროა. მაკიაველის განმარტებით, ეს ის შემთხვევაა, როცა კერძო პირი ბოროტმოქმედებისა თუ სხვა რამ აუტანელი ძალადობის გზით კი არა, არამედ თავისი თანამოქალაქეების კეთილგანწყობილების შედეგად ხდება მთავარი“ (მაკიაველი, 139); ძალაუფლების მოსაპოვებლად მთავარმა უნდა მოიპოვოს მოსახლეობის ან დიდებულთა მხარდაჭერა. ეს ორი დაპირისპირებული ძალა მუდმივად უპირატესობის მოპოვებას ცდილობს ერთმანეთზე. დიდებულების მხარდაჭერის შედეგად მოსულ მთავარს გაუჭირდება ძალაუფლების შენარჩუნება, რადგან დიდებულები მუდმივად იმის ცდაში იქნებიან, აკონტროლონ და საკუთარი სურვილების შესაბამისი ნაბიჯები გადაადგმევიწონ მას. ამისგან განსხვავებით, მთავრისთვის გაცილებით ადვილია ხელისუფლების შენარჩუნება, როცა ის ხალხის მხარდაჭერის შედეგად მოდის. ის, ვინც ხალხის კეთილგანწყობილების შედეგად ხდება მთავარი, ასევე კეთილად უნდა იყოს განწყობილი მის მიმართ, „რასაც ადვილად შეძლებს, ვინაიდან ხალხი მხოლოდ იმას მოითხოვს, რომ არავინ ავიწროებდეს, ხოლო ის, ვინც ხალხის კი არა, დიდებულთა კეთილგანწყობილების შედეგად აღწევს მთავრის ძალაუფლებას, უწინარეს ყოვლისა, ხალხის გულის მოგებას უნდა ცდილობდეს, რასაც ასევე ადვილად შეძლებს, თუკი თავის მფარველობას არ მოაკლებს მას“ (მაკიაველი, 142).

დაბოლოს, საეკლესიო სამთავრო. ეს სამთავრო სამთავროთა იმ კატეგორიას მიეკუთვნება, რომლის დაპყრობაც რთულია, თუმცა შენარჩუნება – გაცილებით ადვილი, რადგან მისი მოსახლეობა რელიგიური კანონებით ცხოვრებასაა შეჩვეული, ამიტომ ისინი ახალ მთავარს შედარებით მორჩილად იღებენ. მაკიაველი მისი თანამედროვე იტალიის არაერთ მაგალითს იშველიებს ამ მოსაზრების გასამყარებლად (პაპების, ალექსანდრე VI-ისა და იულიუს II-ის შემთხვევები).

სხვადასხვა ტერიტორიის შემოერთებისა და შენარჩუნების მეთოდების გარდა, მაკიაველი „თავდასხმისა და თავდაცვის საშუალებებსაც“ განიხილავს, რადგან ნებისმიერ მეთოდს, იქნება ეს კოლონიების დაარსება, დაპყრობილ ტერიტორიებზე ჩასახლება თუ სხვა რამ, სჭირდება ის საშუალებები, რომლებითაც ამის განხორციელება და შემდეგ შენარჩუნებაა შესაძლებელი. მაკიაველი კარგად აცნობიერებს იმას, რომ „ყოველი სახელმწიფოს – როგორც ახლის, ისე ძველის თუ შერეულის უმტკიცესი საფუძველი კარგად განვრთნილი ლაშქარი და კარგი კანონები გახლავთ. მაგრამ რაკი კარგი კანონები წარმოუდგენელია კარგად განვრთნილი ლაშქრის გარეშე, ხოლო კარგად განვრთნილი ლაშქარი თავისთავად განაპირობებს კარგ კანონებს, ამიტომ სიტყვას აღარ გავაგრძელებ კანონებზე და მარტოოდენ ლაშქარზე ვილაპარაკებ“ (მაკიაველი, 152-153). მაკიაველი გამოყოფს ლაშქრის ოთხ ტიპს. ეს ტიპებია: დაქირავებული, მაშველი, საკუთარი და შერეული ლაშქრები. მაკიაველი დეტალურად განიხილავს ლაშქრის თითოეულ სახეს. პირველი, დაქირავებული ლაშქარი ყოვლად უსარგებლო და საზიანოა, რამდენადაც მისი მოტივაცია ფულია. მას არ ახასიათებს არანაირი სიქველე, იბრძვის მხოლოდ ფულისთვის და ეს ფული არც გამარჯვების შემთხვევაშია საკმარისი მისთვის და, მით უმეტეს, არც დამარცხების. ამიტომ, ბრძოლის შემდეგ უკან მობრუნებულები, ძარცვავენ მოსახლეობას და ნადავლის სახით ართმევენ მათ ყველაფერს, რისი წართმევაც ძალუძთ. ასეთი ლაშქრის მხედართმთავრები ან გამჭრიახნი არიან, ან სუსტნი და უნიათონი. ორივე შემთხვევაში ისინი მთავრისთვის საფრთხეს წარმოადგენენ. ძლიერმა მხედართმთავარმა შესაძლოა, შემდეგ შენვე შემოგიტიოს, სუსტი კი ბრძოლას ნაგაგებინებს. ამ ტიპის ლაშქრისთვის უცხო არაა არც ლალატი, რადგან, დიდი ალბათობით, თუკი ამის საშუალება მიეცა და უფრო მეტი თანხა სხვა მხარემ შესთავაზა, – მიგატოვებს ბრძოლის ველზე. ძლიერების ზენიტში მყოფი რომი და სპარტა არასოდეს იყენებდა დაქირავე-

ბულ ლაშქარს და ეს იყო კიდევ, მაკიაველის მოსაზრებით, მათი ძლევამოსილების ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი. ასეთივე უსარგებლოა ლაშქრის მეორე სახეობა – მამველი ლაშქარი. ეს ლაშქარი მთავარს დახმარებას ფულადი გასამრჯელოს სანაცვლოდ კი არ უწევს, არამედ ეს არის ერთი ქვეყნის მმართველის მიერ მეორე ქვეყნის მმართველისთვის განვდილი დახმარების ხელი. თუმცა სწორედ ეს შეიძლება უარეს ფაქტორადაც იქცეს, მიიჩნევეს მაკიაველი, რადგან დაქირავების შემთხვევაში ლაშქარს ფინანსური დაინტერესება მაინც აქვს, აქ კი რიგით მოლაშქრეებს ეს მოტივაციაც არ ამოძრავებთ. ამიტომ ასეთ შემთხვევაში მამველი ლაშქრის მიერ არცთუ იშვიათია მოსახლეობის ძარცვა და გლეჯა. გარდა ამისა, არსებობს კიდევ უფრო დიდი საფრთხე, რაც მსგავსი ტიპის ლაშქარს სდევს თან: როგორც წესი, სამხედრო დახმარებას და მამველ ლაშქარს მთავარი მასზე ძლიერს სთხოვს. გამარჯვების შემთხვევაში კი შესაძლოა, მთავარი ძლიერი მეზობლის, რომლის დახმარებითაც მან გამარჯვება მოიპოვა, გავლენის სფეროში მოექცეს: „ვისაც სურს ხელიდან გაუშვას გამარჯვების შესაძლებლობა, დაე, მწედ მოუხმოს მამველ რაზმებს, რომლებიც დაქირავებულლებზეც უარესნი არიან, ვინაიდან ერთია მათი შემოსვლაც და მათი მხმობელის მზის ჩასვენებაც, რაკილა ყოველთვის ერთსულოვანნი არიან და ასევე ერთსულოვნად ემორჩილებიან სხვას“ (მაკიაველი, 161). ამ მოსაზრების გასამყარებლადაც არაერთი მაგალითი მოჰყავს მაკიაველის, როგორც ძველი მსოფლიოს, ისევე თანამედროვე იტალიის ისტორიიდან. ბიზანტიის იმპერატორმა კონსტანტინე VI-მ 1353 წელს მამველად მოუხმო ოსმალებს. 1000-იანი ჯარი კონსტანტინეპოლში ჩავიდა იმპერატორის დასახმარებლად და შემდგომში მათი ძირითადი ნაწილი იქვე დარჩა. მოგვიანებით, 1453 წელს, კონსტანტინეპოლის დაცემაში სწორედ აქ დარჩენილი თურქების ფაქტორმა შეასრულა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი როლი – მიიჩნევეს მაკიაველი. მამველ ლაშქართან მიმართებით, მაკიაველის მოსაზრებების სისწორეს საქართველოს ისტორიის არაერთი მაგალითიც ადასტურებს. აღ-

ბათ, ამ მხრივ ყველაზე „კარგი“ და თვალსაჩინო ორი მათგანია: ერთი, მე-18 საუკუნეში ვახტანგ VI-ის მიერ რუსეთის იმპერატორ პეტრე I-ისთვის დახმარების თხოვნა, რომელიც რუსთა მაშველი ლაშქრის მიერ ქართველების მიტოვებითა და აჯანყებული ვახტანგ მეფის მტერთან პირისპირ დატოვებით დასრულდა; და მეორე, 1770 წელს ასპინძის ბრძოლაში გენერალ ტოტლებენისა და რუსთა მაშველი ლაშქრის მიერ ერეკლე II-ისა და ქართველების მიტოვების შემთხვევა. ეს უკანასკნელი იმითაცაა საინტერესო, რომ მოვლენები ზუსტად ისე განვითარდა, როგორც ეს მაკიაველისთანაა ნავარაუდები – მაშველი ლაშქარი შესაძლოა, თავადვე დაუპირისპირდეს მთავარს. უკან გაბრუნებული ტოტლებენი ერეკლეს წინააღმდეგ შეთქმულებას გეგმავს და მის სანინააღმდეგოდ იწყებს მოქმედებას.

ყველაზე კარგი და სანდო, რა თქმა უნდა, საკუთარი ლაშქარია. სანამ რომაელები და ბერძნები საკუთარი ლაშქრის იმედად იბრძოდნენ, მანამდე მათ სიძლიერეს არაფერი ემოქმედებოდა. რომაელთა დიდების დაცემა იმ პერიოდიდან დაიწყო, როდესაც მათ გოთების დაქირავება დაიწყო. საკუთარი ლაშქრის კარგ მაგალითად მაკიაველი ასევე იშველიებს ჩეზარე ბორჯას მოქმედებებსაც. სანყის ეტაპზე ის ჯერ მაშველი, ხოლო შემდეგ დამხმარე ლაშქრით სარგებლობდა. თუმცა, მიხვდა რა მათ უსარგებლობას, საკუთარ ლაშქარზე გადავიდა და მისი წარმატებული მმართველობის ერთ-ერთი მიზეზიც სწორედ ეს იყო: „დუკას არასოდეს ჰქონია უფრო დიდი სახელი, ვიდრე მაშინ, როცა ყველა ხედავდა, რომ ის თავისი ლაშქრის ერთპიროვნული მბრძანებელი იყო“ – შენიშნავს მაკიაველი (მაკიაველი, 163). ლაშქრის მეოთხე, შერეულ სახეობაზე მაკიაველი, პრაქტიკულად, არ საუბრობს. ამ ლაშქრის ავკარგიანობას დიდწილად განაპირობებს ის, თუ რა პროპორციითა ის შერეული. თუ მასში, გადამწყვეტი დოზით, საკუთარი ლაშქრის მეომრებია, მაშინ ისიც ლაშქრის დადებით სახედ შეიძლება ჩაითვალოს.

ლაშქრის მოწყობის ტიპებზე საუბრისას მაკიაველი ცალსახად აცხადებს, რომ ლაშქარი ყველაზე კარგი მაშინაა, როდესაც მთავარი თავად სარდლობს მას, ან რესპუბლიკის შემთხვევაში, როცა ხალხია მეთაური. ომი და საომარი საქმეების წარმართვა უდიდესი მნიშვნელობისაა, რადგან სწორედ ამაზე დგას მთავრის სიძლიერე. „ამრიგად, მთავარს არ უნდა ჰქონდეს სხვა მიზანი, სხვა საზრუნავი და არც სხვა ხელობა, გარდა ომისა, ვინაიდან მბრძანებელს მხოლოდ სამხედრო ხელოვნება შეშვენის, რადგანაც ამ ხელოვნების ძალა ისე დიდია, რომ არა მარტო ძალაუფლებას უნარჩუნებს მას, ვინც მთავრად შობილა, არამედ კერძო პირსაც ალაზევებს ხოლმე მთავრის სიმაღლემდე. და პირიქით, იმასაც ვხედავთ, რომ, როდესაც მთავრები განცხრომაზე უფრო მეტს ფიქრობდნენ, ვიდრე ომსა თუ ბრძოლაზე, ჩვეულებრივ, კარგავდნენ თავიანთ საბრძანებელს. ამ ხელოვნების უგულვებლყოფა სამთავროს დაკარგვის უპირველეს მიზეზად გვევლინება, ხოლო მისი ზედმინევით ფლობა – სამთავროს დაუფლების საშუალებად“ (მაკიაველი, 166). რადგან სამხედრო საქმის კარგად ცოდნასა და სწორ პოლიტიკაზე დგას მთავრის მიერ ძალაუფლების შენარჩუნება, დიდი მნიშვნელობა აქვს, როგორი მხედართმთავარი იქნება თავად მთავარი. ამ საკითხებზე მსჯელობისას კარგად ჩანს ის ცოდნა, რაც მაკიაველის ამ მიმართულებით ჰქონდა და რაც მოგვიანებით ასახა კიდევ სამხედრო ხელოვნებისადმი მიძღვნილ ნაშრომში. მაკიაველი დეტალურად განიხილავს, თუ რა უნდა გააკეთოს მთავარმა სამხედრო საქმეში წარმატების მიღწევისთვის. პირველ რიგში, ის მუდმივად უნდა წვრთნიდეს საკუთარ ჯარისკაცებს და ლაშქარში დამყარებული უნდა ჰქონდეს წესრიგი. ამას გარდა, აუცილებელია, რომ მთავარი ხშირად ნადირობდეს. ამით ის ორ მიზანს აღწევს: ერთი მხრივ, იკაჟებს სხეულს, ხოლო მეორე მხრივ კი, ეცნობა და შეისწავლის საკუთარ სამფლობელოსა და მიმდებარე ტერიტორიებს, რაც შემდგომში, ომის წარმოებისას დიდად გამოსადეგი ცოდნაა. როდესაც მთავარმა კარგად



იცის ის გეოგრაფიული გარემო, სადაც მას ბრძოლის წარმოება უნევს, მას უკეთ შეუძლია, დაგვემოს ომის წარმართვის ტაქტიკა. ამასთანავე, დიდი მნიშვნელობა აქვს წარსულის გამოცდილების ცოდნას. მთავარი მუდმივად უნდა კითხულობდეს ისტორიას, ეცნობოდეს წარსულში მოღვაწე დიდი მეფეებისა და მხედართმთავრების ცხოვრებას, რაც მას გაუადვილებს საკუთარი მმართველობის დაგეგმვას. ამგვარად, მაკიაველი მთავარს როგორც ფიზიკურ, ასევე გონებრივ წვრთნასაც ურჩევს, როგორც ხელისუფლების სათავეებთან ყოფნის გახანგრძლივების ქმედით საშუალებებს.

### **მთავრისთვის აუცილებელი პიროვნული თვისებები**

მაკიაველი დიდ ყურადღებას უთმობს ადამიანებისთვის დამახასიათებელ სხვადასხვა თვისებას, რაც გადამწყვეტი მნიშვნელობის შეიძლება იყო მთავრისთვისაც. ამ საკითხზე საუბრისას ის გამოყოფს ურთიერთდაპირისპირებულ თვისებათა რამდენიმე ჯგუფს, რომელთა დეტალური ანალიზისა და ისტორიული მაგალითებით გამყარების საფუძველზე, გამოსადეგ და სასარგებლო რჩევებს აძლევს მთავარს. თვისებათა პირველი ჯგუფია სიძუნწე/ხელგამლილობა. რა ჯობია, კითხულობს მაკიაველი, მთავარი იყოს ხელგამლილი, გულუხვი თუ მას ერქვას ხელმომჭირნისა და ძუნწის სახელი? მაკიაველის პასუხი ცალსახაა – ჯობია, იყო ძუნწი, რადგან სიძუნწე ისევ და ისევ საკუთარი ხალხისთვისაა სასარგებლო, ისევე, როგორც მთავრისთვის. მაკიაველის მსჯელობის ხაზი ასეთია: მთავრის მიერ გულუხვობისა თუ ხელმომჭირნე პოლიტიკის გატარებისას გასათვალისწინებელია დროის ფაქტორი. როდესაც მთავარი ცდილობს, მოიპოვოს ხელისუფლება, მაშინ კარგიც კია, რომ ხალხის გულის მოსაგებად გულუხვის სახელი დაიმკვიდროს, თუმცა ხელისუფლებაში მოსვლის შემდეგ ამ სახელის შენარჩუნებაზე ზრუნვა აღარაა მოგებიანი. ამასთანა-

ნავე, ზომიერება და გულუხვობა ერთმანეთთან შეუთავსებელი რამაა, რადგან, „თუ გონივრულად და ზომიერად გამოიჩინე სიუხვეს, ის შეუმჩნეველი დარჩება და თავიდან ვერ აიცილებ ძუნწის სახელისგან განუყრელ სირცხვილს. ამიტომ, თუ გსურს ხალხის თვალში გულუხვი კაცის სახელი გერქვას, ვერავითარ ფუფუნებასა და ხელგაშლილობაზე ვერ იტყვი უარს“ (მაკიაველი, 173). ასეთ შემთხვევაში, ხალხი ეჩვევა მთავრის გულუხვობას, ამას აღიქვამს, როგორც დამსახურებულად მიღებულს და, როგორც წესი, დროთა განმავლობაში, ეს გულუხვობა ეცოტავება კიდევ. ადრე თუ გვიან აუცილებლად დადგება ისეთი დრო, როდესაც მთავარს გაცემული სიუხვის შედეგად დაუცარიელდება ხაზინა და შემოელევა ფინანსები. ასეთ დროს მას არ რჩება სხვა გამოსავალი, გარდა იმისა, რომ ისევ და ისევ მოსახლეობისგან შეავსოს ხაზინა – დააკისროს მას ახალი გადასახადები ან გაუზარდოს უკვე არსებული ხარკი. თუმცა სიუხვე და გულუხვობა მოგებიანია ორ შემთხვევაში: ერთი, როდესაც მთავარი ამას აკეთებს მანამ, სანამ ხელისუფლებაში მოვა და მეორე, როდესაც არიგებს სხვის ქონებას – ურიგებს მეომრებს ბრძოლაში გამარჯვების შედეგად მოპოვებულ ნადავლს. მაკიაველის მაგალითად მოჰყავს პაპ იულიუს II-ის მაგალითი, რომელიც სიუხვეს იჩენდა ხალხის გულის მოსაგებად მანამ, სანამ პაპი გახდებოდა. პაპად კურთხევის მერე კი მსგავსი პოლიტიკა აღარ გაუგრძელებია. თვისებათა შემდეგი დიქტომია სისასტიკე/გულმონყალეობა და სიყვარული/შიშია. როგორც მაკიაველი მიიჩნევს, კარგია, მთავარი რომ გულმონყალე ადამიანის სახელს იმკვიდრებდეს, მაგრამ, იქიდან გამომდინარე, რომ ადამიანები ამპარტავნები, ბოროტნი, დაუნახავები და, ზოგადად, ბევრი უარყოფითი თვისების მატარებელნი არიან, ისინი გულმონყალეობასა და სიკეთესაც მალევე ივიწყებენ, ამიტომ, ისევ და ისევ ხელისუფლების გახანგრძლივების მიზნით, მთავრისთვის უმჯობესია, სასტიკის სახელი დაიმკვიდროს, ვიდრე გულმონყალისა. ამის კარგ მაგალითად კვლავ ჩეზარე ბორჯა მოჰყავს, რო-

მელმაც რომანიაში წესრიგის დამყარება და მისი შემოერთება სწორედ ამ სისასტიკის წყალობით შეძლო. აქვე შემოდის სიყვარულისა და შიშის თემაც. აქაც, მიჰყვება რა უკვე ზემოთ განხილულ ლოგიკურ ჯაჭვს, მაკიაველი უპირატესობას შიშს ანიჭებს, რასაც საკმაოდ მარტივად ხსნის: „კაცთა სიყვარულს მათი ნება-სურვილი განაპირობებს, შიშს კი – მთავრისა; ამიტომ ბრძენი მთავარი უნდა ეყრდნობოდეს იმას, რაც მასზეა დამოკიდებული, და არა იმას, რაც სხვის ნებაზე ჰკიდია“ (მაკიაველი, 181). იგი სხვა შემთხვევაშიც მიმართავს ისტორიული მაგალითების მოშველიების მეთოდს, კონკრეტულად კი ერთმანეთს უპირისპირებს სციპიონ აფრიკელისა და ჰანიბალის – ერთ ეპოქაში მოღვაწე ორი დიდი მხედართმთავრის – შემთხვევას. სციპიონს, რომელიც უყვარდათ მეომრებს მისი რბილი და გულმონყალე ხასიათის გამო – არაერთხელ აუჯანყდა საკუთარი ლაშქარი, ჰანიბალს კი, რომლის ლაშქარი უამრავი სხვადასხვა ტომის ადამიანისგან შედგებოდა და რომელიც გამორჩეული იყო სისასტიკითა და დაუნდობლობით, – არასდროს აჯანყებია მეომრები. პირიქით, მას პატივს სცემდნენ, უყვარდათ და ეშინოდათ მისი. ამის უმთავრეს მიზეზად მაკიაველის მიაჩნდა ის ფაქტი, რომ ჰანიბალის სისასტიკე თანაბრად ვრცელდებოდა განურჩევლად ყველაზე, ანუ, ასე ვთქვათ, სისასტიკითაც იცავდა თანასწორობის პრინციპს. ამგვარად, სასტიკის სახელის დამკვიდრება არაა ის, რასაც მთავარი აპრიორად უნდა გაურბოდეს. რა თქმა უნდა, უმჯობესია, გერქვას გულმონყალე ადამიანის სახელი, მაგრამ, როდესაც არჩევანი სისასტიკესა და გულმონყალებას შორისაა, თუ სისასტიკეს უკეთესი შედეგი მოაქვს, ჯობია, იყო სასტიკი. მაგალითად, მაკიაველი კვლავ და კვლავ ჩეზარე ბორჯას მოიხმობს: „ყოველი მთავარი უნდა ცდილობდეს, გულმონყალე კაცის სახელი მოიხვეჭოს და არა სასტიკის. მაგრამ უთავოდ არ უნდა იყენებდეს გულმონყალებას. ჩეზარე ბორჯას სასტიკი კაცად თვლიდნენ, მაგრამ სწორედ ამ თავისი სისასტიკის წყალობით დაამყარა წესრიგი რომანიაში, გააერთია-

ნა, დააშოშმინა და შემოირიგა იგი. თუ კარგად ავწონ-დავწონით ყოველივე ამას, იმ დასკვნამდე მივალთ, რომ ის უფრო გულმონყაღე იყო, ვიდრე ფლორენციელი ხალხი, რომელსაც სურდა სასტიკის სახელი აეცილებინა თავიდან და პისტოიის დაქვევას კი შეუნყო ხელი“ (მაკიაველი, 176-177). მთავარი, რასაც მაკიაველი ხელისუფალს უნესებს – ესაა იმ ზღვრის დაცვა, რომელიც შიშსა და სიძულვილს აშორებს ერთმანეთთან. სიძულვილი და ზიზღი არის ის, რასაც ყველაზე მეტად უნდა უფროთხოდეს მთავარი. შესაძლებელია გქონდეს ძუნწის ან გულუხვის, მხდალის ან ვაჟკაცის სახელი, შეიძლება შენი ეშინოდეთ ან უყვარდეთ – მაგრამ ერთადერთი რამ, რაც აპრიორად განაპირობებს მთავრის დაცემასა და დამხობას – არის საკუთარ მოსახლეობაში მის მიმართ ზიზღისა და სიძულვილის გრძნობის გაჩენა. რა არ უნდა გააკეთოს მთავარმა, რომ თავი არ შეაძულოს მოსახლეობას? ამისათვის მაკიაველი ორ მეთოდს სთავაზობს მთავარს: ერთი, ესაა, არ ხელყოს ქვეშევრდომთა საკუთრება (რადგან ადამიანები „მამის სიკვდილს უფრო პატიობენ, ვიდრე სამკვიდროს მოშლას“) და არ შეურაცხყოს მათი ღირსება. თუ მთავარმა შეძლო ამ ორი პირობის შესრულება, მაშინ მას საკუთარი მოქალაქეებისგან თავის დაცვა ნაკლებად მოუწევს. წინააღმდეგ შემთხვევაში კი, ნებისმიერი მთავარი, რომელიც საკუთარი ხალხის სიძულვილს დაიმსახურებს – ადრე თუ გვიან დაკარგავს ძალაუფლებას, რადგან ვერანაირი ციხესიმაგრე ან ლაშქარი ვერ დაიცავს ხელისუფლებას საკუთარი ხალხის სიძულვილისგან.

მტერთან ბრძოლის ორ საშუალებას გამოყოფს მაკიაველი: ბრძოლა კანონებით ან ბრძოლა ძალის მეშვეობით. პირველი მათგანი, როგორც წესი, ადამიანებისთვისაა დამახასიათებელი, მეორე კი – ცხოველებისთვის. მხოლოდ კანონებით ბრძოლა არაა საკმარისი, ამიტომ მთავარს მეორეც უნდა ჰქონდეს – მხეცის თვისებები, კონკრეტულად კი, ფიზიკური სიძლიერე და ცბიერება, მოხერხებულობა. ეს ორი თვისება ყველაზე კარგად ცხოველთა სამ-

ყაროს ორ წარმომადგენელს – ლომსა და მელიას – ახასიათებთ. ლომი უნდა იყო, რომ დაამარცხო მტერი და მელა უნდა იყო, რომ ეს მტრები შენიშნო. ამგვარად, მთავრისთვის არაა აუცილებელი, რომ ყველა სათნოების მფლობელი იყოს, თუმცა აუცილებელია, რომ ის ამგვარად წარმოაჩენდეს თავს. ჭკვიანმა მთავარმა ყველა სწორი გადაწყვეტილება საკუთარ თავზე უნდა მიიწეროს, ხოლო მცდარი და წარუმატებელი ნაბიჯები კი საკუთარ მრჩეველებს გადააბრალოს. გონიერ მთავარს ერთი მრჩეველი არ ეყოლება, რადგან არსებობს იმის საფრთხე, რომ ამ ერთი მრჩევლის ფარული თუ აშკარა ძალაუფლება გაიზარდოს და შემდეგ თავად მოექცეს მისი გავლენის ქვეშ. მრავალი მრჩევლის არსებობის შემთხვევაში კი მთავარი გაცილებით უსაფრთხოდ იქნება.

დაბოლოს, მაკიაველისთან საკმაო ადგილი უკავია მთავრის ფუნქციური თავისუფლების შეზღუდვის თემას (Чанышев, 223). განსხვავებით ანტიკური და ქრისტიანული ტრადიციებისაგან, მაკიაველის შემოაქვს ხელისუფალის თავისუფალი ქმედებისა და, შესაბამისად, პასუხისმგებლობის იდეა. მაკიაველი საუბრობს ბედისწერის როლზე. ბევრი მოაზროვნე თვლის, რომ ბედისწერა განაგებს ადამიანთა და, შესაბამისად, მთავართა მოქმედებებს, რითაც, ფაქტობრივად, იზღუდება მათი, როგორც თავისუფალი ქმედებებისა და ნების მქონე არსებების, გაგება. მაკიაველი მხოლოდ ნაწილობრივ ეთანხმება ამ მოსაზრებას და მიიჩნევს, რომ ადამიანთა ცხოვრების მხოლოდ ნახევარს თუ განაგებს ბედისწერა, ხოლო მეორე ნახევარი თავად ადამიანთა ხელშია. ამგვარად, ადამიანი პასუხს აგებს მის მიერ განხორციელებულ მოქმედებებზე და თავადვე ქმნის მომავალს. რა არის მაკიაველისთვის პოლიტიკური პასუხისმგებლობის მთავარი ორიენტირი? ესაა დაქსაქსული, განადგურებული, მტერთაგან დაქცეული და დაპყრობილი სამშობლოს – იტალიის – განთავისუფლება: „იტალია, სასიკვდილო სარეცელზე სულთმობრძავი სწეულის მსგავსად, დღემდე მოელის კაცს, რომელიც მოუფონებს მის ჭრილობებს და ბოლოს

მოუღებს ლომბარდიის ძარცვასა და გაპარტახებას, ტოსკანისა და ნეაპოლის სამეფოს აოხრებასა და იავარყოფას და, ბოლოს და ბოლოს, განკურნავს მის დაჩირქებულ წყლულებს. როგორ ევედრება საბრალო ღმერთს, რომ მისმა მოწყალებამ მოუვლინოს ბარბაროსთა გულმხეცობისა და სისასტიკისაგან გამათავისუფლებელი და დამხსნელი!“ (მაკიაველი, 228). ნებისმიერი მთავარი, ვინც ამ მიზანს შეასრულებს, არ აქვს მნიშვნელობა, რა გზებითა და რა ხერხებით, ხალხისგან მოწონებული და განდიდებული იქნება. სწორედ ამ ჭრილში უნდა განვიხილოთ მაკიაველისთვის მიწერილი ფრაზის – „მიზანი ამართლებს საშუალებას“ – შინაარსი. თუ ეს მიზანი სამშობლოს გათავისუფლებაა და შედეგიც, შესაბამისად, დადებითია, მაშინ აღარავინ იხსენებს იმ დაუნდობელ და სასტიკ გზებს, რასაც მთავარი ამ მიზნისა და შედეგის მისაღწევად მიმართავს. ეს ფრაზა ერთ-ერთი მთავარი მიზეზია იმის, რომ მაკიაველის კრიტიკოსთა ნაწილი ამორალური პოლიტიკის ფუძემდებლად და მქადაგებლად მიიჩნევს. თუმცა, ვფიქრობთ, ეს მხოლოდ ცალმხრივი მიდგომაა. იმ პოლიტიკური რეალობისა და ისტორიული ეპოქის გათვალისწინებით, რომელშიც მაკიაველი მოღვაწეობდა და რომელშიც იმყოფება თავად მთელი იტალია, არაა გასაკვირი, რომ ისეთი სახელმწიფო მოღვაწე, როგორც მაკიაველია, სამშობლოს გაერთიანებისა და გათავისუფლების მიზანს ვერ და არ განიხილავს მორალური პოლიტიკის გატარების ჭრილში. მორალი თუ პოლიტიკა? არის თუ არა მაკიაველი ამორალური პოლიტიკის მქადაგებელი? ამ საკითხებზე პასუხის გასაცემად მოვიშველიებთ შოპენჰაუერის მოსაზრებას: რა აინტერესებს მაკიაველის? – ის, თუ როგორ შეუძლია მთავარს, შეინარჩუნოს ტახტი და წინ აღუდგეს როგორც შიდა, ასევე საგარეო მტრებს. მაკიაველი არ ინტერესდება ეთიკური და მორალური ტიპის პრობლემით: სწორი და მორალურია თუ არა, რომ მთავარმა, როგორც ადამიანმა, მსგავსი რამ მოისურვოს? საკითხი წმინდა პოლიტიკური სახისაა – როგორ მოიქცეს ხელისუფალი, რა ნაბი-

ჯები გადადგას ამისთვის? „სწორედ ამ მიზნით იძლევა სახელმძღვანელოს, ზუსტად ისევე, როგორც, მაგალითად, ჭადრაკის სასწავლად იძლევიან სახელმძღვანელოს და რომელთა ავტორთაგანაც უგუნურება იქნებოდა, მოგვეთხოვა პასუხი კითხვაზე: მორალურია თუ არა ჭადრაკის თამაში საერთოდ? განიკითხო მაკიაველი მისი ნაშრომის ამორალურობის გამო, ზუსტად იგივეა, ფარიკაობის მასწავლებელს ბრალი დასდო, რომ იგი ფარიკაობის გაკვეთილს არ იწყებს მკვლელობისა და მომაკვდინებელი დარტყმების საწინააღმდეგოდ მიმართული მორალური ლექციით“ (იხ. Чанышев, 217) .

### კითხვები გამეორებისთვის:

1. მმართველობის რომელ ფორმებს გამოყოფს მაკიაველი და რომელ მათგანზე საუბრობს „მთავარში“?
2. როგორია დაპყრობილი ტერიტორიების შენარჩუნების გზები?
3. ლაშქრის რომელ სახეობებს გამოყოფს მაკიაველი და როგორ ახასიათებს თითოეულ მათგანს?
4. რა თვისებების მატარებელი უნდა იყოს მთავარი, რომ მისმა ხელისუფლებამ დიდხანს გასტანოს?
5. როგორ უყურებს მაკიაველი ბედისწერასა და თავისუფალ ნებას?
6. როგორია მაკიაველის დამოკიდებულება პოლიტიკისა და მორალის ურთიერთმიმართებისადმი?

## ინგლისი XVII საუკუნეში

### მოკლე ისტორიული მიმოხილვა

XVII საუკუნის დასაწყისში (1603 წელს) ინგლისის სამეფო ტახტზე ტიუდორების სამეფო დინასტიის ნაცვლად შოტლანდიელი სტიუარტები ავიდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ შოტლანდია ინგლისთან ერთადერთი სამეფოს ნაწილს წარმოქმნიდა, ის მაინც განსაკუთრებული პოლიტიკური და რელიგიური უფლებებით სარგებლობდა. ახალი მეფე, ჯეიმზ I თავის სამეცნიერო ნაშრომებსა თუ სიტყვებში შემდეგ შეხედულებებს ავითარებდა: ღმერთი განსაკუთრებით აბსოლუტურ მონარქიას მფარველობს; მონარქი კანონებს საკუთარი კეთილი ნებიდან გამომდინარე ასრულებს; მას შეუძლია, იყოს დესპოტი და არავის აქვს მისი განსჯის უფლება, რადგან მკრეხელობაა, განსაჯო ის, რაც ღმერთის მიერაა დადგენილი; ხალხი „მოუწესრიგებელი ბრბოა“ და ამიტომ ის არ შეიძლება, იყოს ხელისუფლების წყარო. ჯეიმზ I-ის უმთავრესი დასაყრდენი მისი პოლიტიკური კურსის გატარებისას ანგლიკანური ეკლესია და ამ ეკლესიის ეპისკოპოსები იყვნენ.

ჯერ კიდევ XVI საუკუნეში, ტიუდორების მმართველობის პერიოდში, ინგლისში შემოღებულ იქნა ანგლიკანური ეკლესია, რომელიც, მართალია, პროტესტანტული ეკლესიის ერთ-ერთი სახე იყო, მაგრამ თავისი ორგანიზაციული პრინციპებითა და კულტით საკმაოდ ახლოს იდგა კათოლიკურ ეკლესიასთან. ანგლიკანურმა ეკლესიამ ინგლისში არისტოკრატიული ხასიათი შეინარჩუნა – ეპისკოპოსების არჩევა მდიდარი ფეოდალური საგვარეულოებიდან ხდებოდა, რომელთა ზეგავლენა მოსახლეობის განწყობაზე უმნიშვნელოვანესი იყო. ამგვარმა არასრულყოფილად განხორციელებულმა საეკლესიო რეფორმამ შედეგად მოიტანა ის, რომ



მალე ინგლისში საკმაო გასაქანი მოიპოვა კალვინის მოძღვრებამ; მისმა მიმდევრებმა, ე.წ. განწმენდილი და გამარტივებული რელიგიის მომხრეებმა, თავიანთ თავს პურიტანები (ლათინურად „*purus*“ წმინდას, სუფთას ნიშნავს) უწოდეს. პურიტანებში ორი ძირითადი მიმართულება შეიმჩნეოდა: პრესვიტერიანული (უფრო ზომიერები) და ინდეპენდენტური (რადიკალები). პურიტანები ტიუდორების მმართველობის პერიოდში საკმაოდ მცირერიცხოვანი ჯგუფი იყო. ჯეიმზ I-ის დროს, როდესაც პურიტანების დევნა-შევიწროება დაიწყო, ბევრ პურიტან სასულიერო პირს აჰყარეს ღირსება. ამან პარლამენტის უკმაყოფილება გამოიწვია, რადგან უკვე ამ პერიოდისთვის პურიტანი დეპუტატების რიცხვი თანდა-თანობით იზრდებოდა.

სტიუარტებს მმართველობა ინგლისის ისტორიის ერთ-ერთ რთულ პერიოდში მოუხდათ. ფინანსურმა პრობლემებმა უკიდურეს ზღვარს მიაღწია. ყოველი ახალი გადასახადის დაწესება პარლამენტსა და მეფეს შორის მძაფრი დაპირისპირების ფონზე მიდიოდა. დეპუტატებს მიაჩნდათ, რომ ფინანსური პრობლემები სამეფო კარის არასწორი და უგუნური პოლიტიკის შედეგი იყო. ამას თან ერთვოდა ინგლისის წარუმატებელი საგარეო პოლიტიკაც. ამ ფონზე თანდათანობით გახშირდა საპროტესტო გამოსვლები პარლამენტში. ოპოზიციური ძალების მეთაურობითა და ინიციატივით პარლამენტმა 1628 წელს მიიღო „პეტიცია უფლებათა შესახებ“, რომლის შემდგენლები თავისუფლების დიდ ქარტიანზე (1215 წელი) დაყრდნობით უამრავ პროგრესულ მოთხოვნას აყენებდნენ. მაგალითად, სახელმწიფოში არანაირი გადასახადი არ შეიძლებოდა აკრეფილიყო პარლამენტის თანხმობის გარეშე, უნდა აკრძალულიყო მოქალაქეთა უკანონო დაპატიმრებები, ქონების ჩამორთმევა. მოთხოვნები მიმართული იყო როგორც აბსოლუტიზმის ეკონომიკური დესპოტიზმის, ასევე პოლიტიკური დესპოტიზმის საწინააღმდეგოდ. ამ აქტის მიღებიდან ძალიან მალე, კვლავაც გამწვავებული ფინანსური პრობლემების ფონზე,

ინგლისის მეფე ჩარლზ I-მა პარლამენტი დაითხოვა და ერთპიროვნულად განაგებდა ქვეყანას 11 წლის განმავლობაში.

1640 წლის 3 ნოემბერს ინგლისის ისტორიაში ყველაზე ცნობილი, ე.წ. ხანგრძლივი პარლამენტი შეიკრიბა. მისი წევრები იყვნენ გამოჩენილი ორატორები, იურისტები, მწერლები. ამ პარლამენტის მოღვაწეობა იმით არის გამორჩეული, რომ მასში თავიდანვე გამოიკვეთა პოლიტიკური სიმპათიების საფუძველზე გაერთიანებული ორგანიზებული სახის დაჯგუფებები. პარლამენტმა მთავარ პრობლემად ჩათვალა უპარლამენტობის პერიოდში მიღებული გადაწყვეტილებებისა და აბსოლუტური მონარქიის ჩამოყალიბების ხელისშემწყობი მექანიზმების გაუქმება. საწყის ეტაპზე, 1642 წლისთვის, პარლამენტმა მეფესთან დაპირისპირებაში წარმატებას მიაღწია. ამ პერიოდისთვის იგი გახდა უმაღლესი კანონმდებელი, უმაღლესი მოსამართლე, ფინანსებისა და შეიარაღებული ძალების გამგებელი. მეფესა და პარლამენტს შორის დაპირისპირება თანდათანობით პიკს აღწევდა. ორივე მხარე ჯარებს აგროვებდა. იმის გამო, რომ, თანამედროვე გაგებით, პარტიები ამ პერიოდში არ არსებობდა, სხვადასხვა პოლიტიკური მრწამსის ადამიანები ამა თუ იმ რელიგიური მიმდინარეობის გარშემო ერთიანდებოდნენ. მეფის მომხრეთა ბანაკში აღმოჩნდნენ ანგლიკანები და კათოლიკეები, ხოლო პურიტანები და უკიდურესი სექტანტები პარლამენტის მომხრეთა რიგებში. ერთ-ერთი გარემოება, რომელმაც პარლამენტის სასარგებლოდ ომის წარმართვა გამოიწვია, იყო არმიის სათავეში ინდეპენდენტების – პურიტანების რადიკალური ფრთის წარმომადგენლების – მოსვლა, რომელთა ლიდერი იყო გენერალ-ლეიტენანტი ოლივერ კრომველი. სამოქალაქო ომის ისტორიაში დაიწყო ახალი პერიოდი, ამ ეტაპის უმნიშვნელოვანესი ღონისძიება, რომელმაც მნიშვნელოვნად შეცვალა რევოლუციის მსვლელობა, „ახალი ნიმუშის“ არმიის შექმნა იყო. მისი შექმნის შესახებ გადაწყვეტილება პარლამენტმა მიიღო. შემოიღეს სამხედრო ტრიბუნალიც.

რამდენიმე ბრძოლაში დამარცხების შემდეგ მეფე ჩარლზ I-ის გადარჩენის ერთადერთ გზად რჩებოდა გაქცევა. იგი 1646 წელს ტოვებს ოქსფორდს და ტყვედ ბარდება შოტლანდიელებს. ამგვარად, პირველ სამოქალაქო ომში გამარჯვება პარლამენტმა მოიპოვა. გარკვეული პერიოდის შემდეგ გამარჯვებულ ბანაკში აზრთა ერთიანობა დაირღვა. ყველაზე მეტად ერთმანეთს რელიგიის სფეროში პრესვიტერიანელები და ინდეპენდენტები დაუპირისპირდნენ. თუმცა რელიგიური საკითხი დაპირისპირების მხოლოდ ერთ-ერთი თემა იყო, სოციალურ და ეკონომიკურ პრობლემებთან, საშინაო და საგარეო პოლიტიკის საკითხებთან ერთად.

პრესვიტერიანელებისგან განსხვავებით, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდნენ პოლიტიკური თავისუფლების პრინციპებს და უნიფიცირებული ეკლესიის მომხრედ გამოდიოდნენ, ინდეპენდენტებმა სრული რელიგიური თავისუფლებისა და შემწყნარებლობის (გამონაკლისი იყო მხოლოდ კათოლიციზმი) პრინციპი შემოიღეს. ინდეპენდენტები იბრძოდნენ სიტყვის, აზრის, ბეჭდვის, პეტიციებისა და კრებების თავისუფლებისთვისაც. ამგვარ გაურკვეველ სიტუაციას დაერთო ის, რომ შოტლანდიელებმა მეფე პარლამენტს გადასცეს. შოტლანდიელი და ადგილობრივი პრესვიტერიანელები, ასევე ანგლიკანური ეკლესიის წარმომადგენლები მხარს მეფეს უჭერდნენ. დაიწყო მეორე სამოქალაქო ომი, რომელიც, პრაქტიკულად, ინდეპენდენტებსა და პრესვიტერიანელებს შორის მიმდინარეობდა. არმიამ, რომელსაც გაბატონებული მდგომარეობა ეკავა, ისევ გაიმარჯვა. ჯარისკაცების მოთხოვნიდან გამომდინარე, გამარჯვებულმა ინდეპენდენტებმა მკაცრი ღონისძიებების გატარება დაიწყეს. 1648 წელს პოლკოვნიკმა თომას პრაიდმა თემთა პალატიდან პრესვიტერიანელები გააძევა. ფაქტობრივად, ეს იყო სახელმწიფო გადატრიალება, რომელიც ისტორიაში პრაიდის წმენდის სახელითაა შესული. გადასაწყვეტი დარჩა დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობის პრობლემა – მეფის გასამართლება. სამშობლოს ღალატსა და კერძო ინტერესებიდან გა-

მომდინარე ქმედებებში დადანაშაულებულ ჩარლზ I-ს 1649 წლის 30 იანვარს უაიტჰოლის სასახლის ეზოში თავი მოჰკვეთეს. მეფის სიკვდილით დასჯიდან მოკლე პერიოდში პარლამენტმა სპეციალური აქტით გააუქმა ლორდთა პალატა და სამეფო ხელისუფლება და რესპუბლიკა გამოაცხადა.

რწმენის თავისუფლების შემოღება და ინდეპენდენტური რესპუბლიკის გამოცხადება, მართალია, ინდეპენდენტების დამსახურება იყო, მაგრამ, ხშირად, რელიგიის თავისუფლების იდეა მხოლოდ ქაღალდზე რჩებოდა. ინდეპენდენტებმა უფრო მკაცრი ცენზურა შემოიღეს, ვიდრე ეს ტიუდორების დროს იყო. ისინი დევნიდნენ თავისუფალ აზრს, სიტყვას. განსაკუთრებით იდევნებოდნენ რელიგიური სექტები და მათი აღმსარებლები. ამ რელიგიური დაპირისპირებების ფონზე თავად ინდეპენდენტებს შორისაც წარმოიქმნა ახალი რელიგიური მიმდინარეობები – ლეველერები, დიგერები, მეხუთე მონარქიის სახელით ცნობილი სექტები. ისინი სხვადასხვა სახით ინდეპენდენტთა რელიგიური და პოლიტიკური რეფორმების წინააღმდეგ გამოდიოდნენ. პარლამენტის ასეთი შერყეული ავტორიტეტისა და სხვადასხვა სოციალურ, პოლიტიკურ და რელიგიურ ნიადაგზე წარმოქმნილი დაპირისპირების ფონზე, 1653 წელს ინგლისში დამყარდა პროტექტორატი – ოლივერ კრომველმა მიიღო ლორდ პროტექტორის ტიტული და გარდაცვალებამდე, 1658 წლამდე, იგი სახელმწიფოს ერთპიროვნული მმართველი გახდა.

ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადდა ქრისტიანობა, მაგრამ, ამასთანავე, სხვა რელიგიებსაც ენიჭებოდათ თავისუფალი მოქმედების უფლება. თუმცა ესეც მხოლოდ ფიქტიურ ხასიათს ატარებდა, რეალურად კი კრომველი მხოლოდ ინდეპენდენტებს მფარველობდა. იგი დევნიდა და ავინროებდა კათოლიკეებს, ანგლიკანებს, პრესვიტერიანებს, სხვადასხვა სახალხო რელიგიურ სექტას, განსაკუთრებით კი კვაკერების სექტას, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა დაბალ ფენებში. ეს სექტა ადამი-

ანის აბსოლუტურ თავისუფლებას, ქონებრივ თანასწორობას ქადაგებდა და კრომველს ანტიდემოკრატიულ და მონარქისტულ მმართველობაში სდებდა ბრალს. კრომველს კვაკერები განსაკუთრებით საშიშ ძალად მიაჩნდა და ამიტომ მათი რბევაც განსაკუთრებით სასტიკ ხასიათს ატარებდა. ათასობით კვაკერი ამერიკაში გაიქცა.

ოლივერ კრომველის გარდაცვალების შემდეგ ინგლისში კვლავ სტიუარტების ხელისუფლება აღდგა. 1660 წელს ტახტზე ავიდა ჩარლზ I-ის შვილი ჩარლზ II. მან ხელი მოაწერა დეკლარაციას, რომლითაც პატიებას ჰპირდებოდა მონარქიის მტრებს. პარლამენტი დაეთანხმა ამ მანიფესტს და დაადგინა, რომ კვლავაც, ტრადიციისამებრ, მთავრობა უნდა შედგებოდეს მეფის, ლორდთა და თემთა პალატებისგან. თუმცა რეაქცია მაინც უფრო ძლიერი აღმოჩნდა, ვიდრე შერიგების მცდელობა. რევოლუციის პერიოდში ხელისუფლებას ჩამოშორებული ყველა ძალა – არისტოკრატია, თავადაზნაურობა და ეპისკოპალური ეკლესიის მომხრენი კვლავ ხელისუფლებაში დაბრუნდა და დაიწყეს მათთვის საძულველი პიროვნებების საწინააღმდეგო მოქმედებები. საეკლესიო თანამდებობებზე კვლავ ანგლიკანური ეკლესიის წარმომადგენლები დაინიშნენ.

პრესვიტერიანული რევოლუციის დამარცხების შემდეგ ინგლისში ახალი ეპოქა დაიწყო: გაძლიერებული მიწათმფლობელების არისტოკრატია და სავაჭრო კომპანიები ერთად წარმართავდნენ ქვეყნის პოლიტიკას. სტიუარტებმა მხარი ვერ აუბეს ვაჭართა და არისტოკრატთა კლასის მისწრაფებებს და ვერც საშუალო და დაბალ ფენებში პოვეს დასაყრდენი. გამწვავებული ურთიერთობებისა და ფინანსური პრობლემების ფონზე, იმისათვის, რათა პირადი საჭიროებისათვის ფული ეშოვა, ჩარლზ II-მ ფრანგებს მიჰყიდა კრომველის მიერ შემოერთებული დიუნკერკი და ლუი XIV-სთან ფარული ხელშეკრულება დადო, რომლითაც იგი ლუი XIV-ს კათოლიკობის მიღებას ჰპირდებოდა და საფრანგეთისთვის

დამპყრობლურ ომში დახმარების სანაცვლოდ მეფისგან პენსიაც კი ენიშნებოდა. ამის პარალელურად, ჩარლზ II აცხადებს რჯულთშემწყნრებლობას, რითაც ცდილობს, თავის მხარეზე გადმოიბიროს კათოლიკეები და დისენტერები. მეფის დეკლარაციას რჯულთშემწყნრებლობის შესახებ პარლამენტმა უპასუხა კანონით „ფიცის შესახებ“, რომლითაც კათოლიკეებს აეკრძალათ თანამდებობების დაკავება და პარლამენტში მოღვაწეობა. ინგლისში კათოლიციზმის მიღება და აღზევება გაიგივებული იყო ქვეყანაში უცხო ძალების გაბატონებასთან, მისი ტრადიციების შელახვასთან. ამასთანავე, ტახტის მემკვიდრე უნდა ყოფილიყო ჩარლზ II-ის ძმა, კათოლიციზმის მიმდევარი ჯეიმზი. ყველა ამ ფაქტორმა, ერთად აღებული, კიდევ უფრო გაამწვავა ურთიერთობა პარლამენტსა და სამეფო ხელისუფლებას შორის.

ჩარლზ II-ის გარდაცვალების შემდეგ, ჯეიმზ II-ის მეფობის პერიოდში, მასობრივად დაიწყეს კათოლიკური რელიგიის წინ წაშენება. კათოლიკეებს მასობრივად ურიგდებოდათ სამოქალაქო, სამხედრო და სასულიერო თანამდებობები; პარლამენტის გვერდის ავლით მეფემ გამოსცა რელიგიური თავისუფლების შესახებ დეკლარაცია, რომლითაც თავისუფალი მოღვაწეობის უფლება ეძლეოდათ კათოლიკეებსა და დისენტერებს. დისენტერებმა უარი თქვეს ამ მოწყალებაზე, რადგან ეს პარლამენტის გვერდის ავლით იქნა მიღებული. პროტესტს განსაკუთრებული ძალა შეჰმატა ანგლიკანური ეკლესიის მიერ ამ დეკლარაციის დაგმობამაც.

ამგვარად, 1688 წლისთვის ჩამოყალიბდა მონარქიისა და კათოლიკეების წინააღმდეგ მიმართული ფრონტი, რომელშიც ერთ ბანაკში აღმოჩნდნენ ანგლიკანები და მისი მოწინააღმდეგეები – პრესვიტერიანები, ინდეპენდენტები, კვაკერები, ანაბაპტისტები და სხვა სექტების წარმომადგენლები. დაიწყეს სამეფო ტახტზე ჯეიმზ II-ის შემცვლელი კანდიდატურის შერჩევა. საბოლოოდ, არჩევანი მეფის სიძეზე, პირველი ცოლისგან ქალიშვილ მერის მეუღლეზე, უილიამ ორანელზე შეჩერდა. ჯეიმზ II-მ, ფაქტობრი-

ვად, წინააღმდეგობის განწევის გარეშე დატოვა ინგლისი და საფრანგეთში გაიქცა. უილიამ III ორანელი თოფის გასროლის გარეშე დაეპატრონა ინგლისს.

1689 წელს კვლავ მიიღეს „რჯულთშემწყნარებლობის აქტი“, რომელიც დისენტერებს ღვთისმსახურების აღსრულების ნებას რთავდა, თუმცა ძალაში ტოვებდა კათოლიკეების წინააღმდეგ კანონებს. 1688 წლის სახელოვანი რევოლუციის შედეგად გაუქმდა ცენზურა და ამ დროიდან მოყოლებული ინგლისში ცენზურა აღარ არსებობს, საზოგადოებისთვის მავნე ლიტერატურის აკრძალვა მხოლოდ სასამართლოს პრეროგატივა გახდა; კანონები იქმნებოდა საჯაროდ, საზოგადოების თვალწინ და კანონმდებლები თვალყურს ადევნებდნენ მათ შესრულებას და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, 1688 წლის სახელოვანი, იგივე უსისხლო, რევოლუციის შედეგად ქვეყანაში საბოლოოდ შეიზღუდა სამეფო ხელისუფლება, განმტკიცდა პარლამენტის უფლებები და დამყარდა კონსტიტუციური მონარქია<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> ამ ეპოქის ისტორიულ-პოლიტიკური და რელიგიური ასპექტების მიმოხილვისას ვეყრდნობით მასალას ვ. თვალავაძის სახელმძღვანელოდან: „ახალი ისტორია, 1640-1815 წლები“, თბ., 2006.

თომას ჰობსი

(1588-1679)

ლევიათანი ანუ საეკლესიო და  
სამოქალაქო სახელმწიფოს მატერია,  
ფორმა და ხელისუფლება

**მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები.** გამოჩენილი ინგლისელი მოაზროვნე და ფილოსოფოსი თომას ჰობსი დაიბადა 1588 წელს ინგლისში, სოფლის მღვდლის ოჯახში. სკოლაში სწავლის პერიოდში იგი კარგად დაეუფლა ძველ ენებს – ბერძნულსა და ლათინურს. 15 წლის ასაკში ჰობსი გახდა ინგლისის უძველესი უნივერსიტეტის, ოქსფორდის ერთ-ერთი კოლეჯის, სტუდენტი. ოქსფორდში ხუთწლიანი სწავლის შედეგად ჰობსმა მიიღო ბაკალავრის დიპლომი, რაც აძლევდა მას იმავე ოქსფორდის უნივერსიტეტში ლოგიკის სწავლების უფლებას. თუმცა ახალგაზრდა ფილოსოფოსმა სხვა გზა აირჩია და დასთანხმდა სამეფო კართან დაახლოებული პიროვნების, ბარონ კავენდიშის, წინადადებას, აღეზარდა მისი შვილი. ამგვარი სამუშაოს შედეგად მას მეტი დრო რჩებოდა ფილოსოფიური და სამეცნიერო ტიპის მუშაობისთვის და იმის შესაძლებლობაც მიეცა, რომ აღსაზრდელთან ერთად ევროპაში ხანგრძლივ მოგზაურობაში წასულიყო. იგი დაახლოებით სამი წლის განმავლობაში ცხოვრობდა იტალიასა და საფრანგეთში. ინგლისში დაბრუნების შემდეგ ჰობსმა გაიცნო ერთ-ერთი უდიდესი ინგლისელი ფილოსოფოსი ფრენსის ბეკონი, რომელმაც შემდგომში უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა ჰობსის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაზე.



მომდევნო წლებში ჰობსი კვლავ იმყოფებოდა იტალიასა და საფრანგეთში. იტალიაში მან პირადად გაიცნო გალილეო გალილეი. საფრანგეთში ბოლო სტუმრობის პერიოდში ჰობსი 11 წლის განმავლობაში ცხოვრობდა (1640-1651). ამ წლებმა დიდი კვალი დაამჩნიეს მის შემოქმედებას. აქ იგი გაეცნო დიდი ფრანგი ფილოსოფოსის, რენე დეკარტის, მეცნიერულ და ფილოსოფიურ შეხედულებებს (რომელსაც ასევე პირადად იცნობდა).

1628 წელს გამოვიდა ჰობსის პირველი ნაშრომი – ანტიკური ხანის ცნობილი ბერძენი ისტორიკოსის, თუკიდიდეს, ნაწარმოებთა ჰობსისეული თარგმანი. საფრანგეთში ცხოვრების პერიოდში ჰობსმა დაწერა ნაშრომები: „ადამიანური ბუნება“ და „პოლიტიკური სხეულის შესახებ“; 1642 წელს კი პარიზშივე გამოვიდა ლათინურ ენაზე დაწერილი „მოქალაქის შესახებ“. 1651 წელს ლონდონში გამოიცა ჰობსის ყველაზე დიდი და ცნობილი ნაწარმოები „ლევიათანი ანუ საეკლესიო და სამოქალაქო სახელმწიფოს მატერია, ფორმა და ხელისუფლება“.

იმისათვის, რომ სრულყოფილად გავიგოთ ჰობსის პოლიტიკური და ფილოსოფიური ნააზრევი, აუცილებელია გავითვალისწინოთ ის ეპოქა, რომელშიც თომას ჰობსი ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა. ჰობსის სოციალურ-ფილოსოფიური შეხედულებების ჩამოყალიბებაზე დიდი როლი შეასრულა XVI საუკუნის ბოლოსა და XVII საუკუნის დასაწყისში ინგლისსა და ევროპაში მიმდინარე პროცესებმა. 1640 წელს ინგლისში დაწყებულმა სამოქალაქო ომმა უდიდესი სოციალურ-ფსიქოლოგიური და იდეოლოგიური ზეგავლენა მოახდინა არა მარტო თავად ინგლისის საზოგადოებაზე, არამედ სხვა დასავლეთევროპულ საზოგადოებებზეც. ჰობსის ფილოსოფიური მოღვაწეობა ჩარლზ II-ის რესტავრაციის წლებს ემთხვევა. ეს პერიოდი მისთვის მეტად რთული იყო. ჰობსის წინააღმდეგ განსაკუთრებულად მძაფრად ილაშქრებდნენ კლერიკალური წრეები, რომლებიც მას ათეიზმში სდებდნენ ბრალს (მსგავსი ბრალდება მეტად გავრცელებული და საშიში იყო იმ ეპოქაში).

ჰობსის ნაწარმოებები: „მოქალაქის შესახებ“ და „ლევიათანი“ პაპის კურიის მიერ აკრძალული წიგნების სიაში იქნა შეტანილი.

## ბუნებრივი მდგომარეობა

არისტოტელეს ხედვები სახელმწიფოს წარმოშობისა და მმართველობის ფორმათა კლასიფიკაციის შესახებ მრავალი საუკუნის განმავლობაში იყო გაბატონებული. ჰობსი პირველია, რომელიც არისტოტელეს მოსაზრებებს სხვადასხვა ასპექტით აშკარად არ ეთანხმება და უპირისპირდება. ანტიკურ ფილოსოფიაში სახელმწიფო მეტ-ნაკლებად ბუნებრივი წარმონაქმნია: პლატონთან ამას ყოველდღიური მატერიალური საჭიროებების დაკმაყოფილების აუცილებლობა წარმოშობს, არისტოტელესთან კი სახელმწიფოს, როგორც ბუნებრივი წარმონაქმნის, იდეაა ჩამოყალიბებული. მის მიერ შემოთავაზებული თეზა ადამიანის, როგორც სოციალური არსებისა და პოლიტიკური ცხოველის შესახებ სახელმწიფოს/საზოგადოების, როგორც ბუნებრივი წარმონაქმნის, იდეას გულისხმობდა. ამისგან რადიკალურად განსხვავებულ ხედვას გეთავაზობს თომას ჰობსი, მიიჩნევს რა, რომ ადამიანის მიერ სახელმწიფოში ცხოვრება არის არა ბუნებითი და თანდაყოლილი თვისების შედეგი, არამედ სრულიად გაცნობიერებულად გადადგმული ნაბიჯი, რომლისკენაც ადამიანებს უბიძგებს სახელმწიფოს შექმნამდე, ე.წ. ბუნებითი მდგომარეობის პირობებში, არსებული საფრთხეები. როგორც ლორენს ბერნსი შენიშნავს, „ადამიანი არაა ბუნებით სოციალური არსება, პირიქით, ბუნება აქცევს მას ასოციალურად“ (Berns, 400).

ჰობსი იმ ავტორთა კატეგორიას მიეკუთვნება, რომელთა იდეები, გარკვეულწილად, წინააღმდეგობრივია და, შესაბამისად, წინააღმდეგობრივია ის გავლენებიც, რაც მისმა ნააზრევმა მოახდინა შემდგომ ეტაპზე განვითარებულ პოლიტიკურ თეორიაზე. მისი ხედვები, ერთი მხრივ, ლიბერალური, მეორე მხრივ კი,

კონსერვატიული ღირებულებების საფუძვლებს წარმოქმნის. ჰობსისეული ლიბერალური იდეების საწყისები სახელმწიფოს წარმოშობამდე ჯერ კიდევ ბუნებრივ მდგომარეობაში შეიძლება ვეძიოთ. კლასიკური ბერძნული ფილოსოფიისგან განსხვავებით, რომელიც არ აღიარებდა ყველა ადამიანის ბუნებითი თანასწორობის იდეას, ჰობსი მის მიერ შემოთავაზებულ სახელმწიფოს შექმნამდე მდგომარეობას, იგივე ბუნებრივ/ბუნებით მდგომარეობას, სწორედ თანასწორობის პრინციპზე აფუძნებს. ეს ბუნებრივი თანასწორობა არაა მექანიკური, მხოლოდ სიტყვის მასალად გამოყენებული თანასწორობა, არამედ ესაა კარგად გაცნობიერებული, მრავალფეროვნებისა და მრავალგვარობის პირობებში არსებულ განსხვავებებზე დაფუძნებული თანასწორობა. ადამიანები ბუნების მიერ ფიზიკურად და გონებრივად თანასწორად არიან შექმნილნი. ჰობსი კარგად აცნობიერებს, რომ ეს თანასწორობა არაა აბსოლუტური ხასიათის და სხვადასხვა ადამიანს სხვადასხვა ფიზიკური მონაცემი აქვს. გონებრივი მონაცემების კუთხით კი, კიდევ უფრო მეტ თანასწორობასთან გვაქვს საქმე. ნებისმიერ შემთხვევაში, ძალიან საინტერესოა ჰობსის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ, მიუხედავად განსხვავებულობისა, ეს განსხვავებები არაა იმდენად დიდი, რომ ადამიანთა ნაწილს ჰქონდეს უფლება და პრეტენზია უკეთ ცხოვრებაზე, მეორე ნაწილი კი ამის უფლებას არ ფლობდეს. ადამიანთა შორის არსებული განსხვავებები – ზოგის ნიჭიერება, ზოგის სილამაზე, სხვების ჭკუა ან მოხერხებულობა თუ სხვა რამ – წარმოქმნის თანასწორობის კიდევ ერთ განზომილებას – ესაა მიზნის მიღწევის თანასწორობა. „შესაძლებლობათა ამგვარი თანასწორობიდან გამომდინარეობს თანასწორობა დასახული მიზნის მიღწევის იმედშიც. სწორედ ამიტომ, როცა ორ ადამიანს ერთი და იგივე ნივთი უნდა, რომლის ფლობაც ერთობლივად მათ არ შეუძლიათ, ისინი ერთმანეთის მტრები ხდებიან. მიზნის მიღწევისთვის ბრძოლაში (რომელიც, ძირითადად, სიცოცხლის შენარჩუნებას ან უბრალო სიამოვნე-

ბის მიღებას გულისხმობს) ეს ადამიანები ცდილობენ, დალუბონ ან დაიმორჩილონ ერთმანეთი“ – აღნიშნავს ჰობსი (ჰობსი, 112). თანასწორობის მიზეზია ურთიერთუნდობლობა, ხოლო ურთიერთუნდობლობის საბოლოო შედეგი კი ომია. ომის ცნება ჰობსთან არაა ერთჯერადი დაპირისპირების აქტი. იგი ამკვიდრებს მუდმივი ომის იდეის ამსახველ ტერმინს – ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ. მართალია, ეს არაა ერთჯერადი დაპირისპირება, მაგრამ მასში არც მუდმივი ომი, ბრძოლა და ფიზიკური დაპირისპირება იგულისხმება. ჰობსისეული მუდმივი ომის იდეა გაცილებით უფრო ვრცელი ცნებაა და მასში მოიაზრება როგორც დაპირისპირების წინარე მდგომარეობა, როდესაც ნიადაგი იქმნება ომისთვის, ასევე თავად ომი და ომისშემდგომი, ამ დაპირისპირების შედეგად მიღებული მოცემულობაც. ეს ყოველივე დროთა განმავლობაში ერთსა და იმავე წრეზე ტრიალებს და მუდმივად მეორდება; და მაინც, რა არის ამგვარი მუდმივი ომის მიზეზი? რა ფაქტორები განაპირობებენ ადამიანთა შორის მუდმივ დაპირისპირებას? ჰობსი სკეპტიკურად უყურებს ადამიანის ბუნებას და მის ხასიათში არსებულ სხვადასხვა უარყოფით თვისებას მიიჩნევს კიდევ ბუნებრივ მდგომარეობაში არსებული მუდმივი დაპირისპირების მიზეზად. საბოლოო ჯამში, იგი ომის გამომწვევ სამ ძირითად მიზეზს ჩამოთვლის: მეტოქეობას, უნდობლობას და დიდების წყურვილს. სამივე შემთხვევაში ადამიანები მიმართავენ ძალადობას, თუმცა ძალადობის მიზანი და მიზეზი სხვადასხვაა – მეტოქეობის შემთხვევაში ადამიანები ძალადობენ სხვებზე ნადავლის ხელში ჩაგდებას მიზნით, უნდობლობის შემთხვევაში – თავდაცვის მიზნით მიმართავენ ძალადობას, ხოლო მესამე შემთხვევაში – ადამიანები იმგვარი უბრალო მიზეზის გამო შეიძლება ძალადობდნენ სხვებზე, როგორებიცაა: ღიმილი, პატივი, სიტყვები და ა.შ. ჰობსი, როგორც რეალისტურად მოაზროვნე ფილოსოფოსი, კარგად აცნობიერებს, რომ მსგავსი ბუნებრივი მდგომარეობა უნივერსალური სახით მთელ მსოფლიოში არც არსებულა. იმისთვის, რომ უკეთე-

სი წარმოდგენა შეგვიქმნას, თუ რა ტიპის თანაცხოვრებას მიიჩნევს ბუნებითი მდგომარეობისთვის დამახასიათებლად, ჰობსს მაგალითად მოჰყავს ამერიკაში მაცხოვრებელი ველური ტომები, რომელთა ცხოვრების წესი დღემდეც (ანუ იგულისხმება ჰობსისეული პერიოდი, მე-17 საუკუნე) ისეთივეა, როგორც ეს ჰობსის ბუნებრივ მდგომარეობაში უნდა ყოფილიყო.

და მაინც, კიდევ რა ახასიათებს სახელმწიფოს შექმნამდე მდგომარეობას, გარდა იმისა, რომ ბუნებრივი თანასწორობის პირობებში – „ადამიანი ადამიანისთვის მგელია?“ – მნიშვნელოვანი მახასიათებელი ფაქტორებია საკუთრებისა და სამართლიანობის ცნებების არარსებობა. „ომი ყველსი ყველას წინააღმდეგ იმითაც ხასიათდება, რომ მასში არაფერი არ შეიძლება იყოს უსამართლო. ამ დროს არ არსებობს სამართლიანისა და უსამართლოს, მართებულისა და არამართებულის ცნებები. იქ, სადაც არ არის ხელისუფლება, არ არის არც კანონი, ხოლო სადაც კანონი არ არსებობს, არ არსებობს არც უსამართლობის გაგება“ – აღნიშნავს ჰობსი (ჰობსი, 113). სამართლიანობის ცნება ბუნებითი მდგომარეობისთვის უცხოა. ამ ცნებას მხოლოდ სამოქალაქო საზოგადოება წარმოშობს და, შესაბამისად, უსამართლობასაც ან სამართლიანობასაც მხოლოდ სახელმწიფოში – ადამიანის მიერ წარმოქმნილ პოლიტიკურ ორგანიზმში – აქვს ადგილი. ბუნებით მდგომარეობაში, რომელიც ომის მდგომარეობასთანაა გაიგივებული, სათნოებებიც სხვაა: „ომში ძალა და სიმუხთლე არის ორი ძირითადი სათნოება“ – აღნიშნავს ჰობსი და განაგრძობს: „სამართლიანობა და უსამართლობა არის საზოგადოებაში და არა განმარტოებით მცხოვრები ადამიანებისთვის დამახასიათებელი თვისებები. ამგვარი მდგომარეობა ხასიათდება იმითაც, რომ მასში არ არსებობს არც საკუთრება და არც მფლობელობა. ყოველი ადამიანი თავის საკუთრებად თვლის მხოლოდ იმას, რისი მოპოვებაც მას შეუძლია და მხოლოდ მანამ, სანამ მას ამ საკუთრების შენარჩუნება ძალუძს“ (ჰობსი, 113). ამგვარად, ბუნებრივ მდგომარეობა-

ში ის, რაც მხოლოდ დროებით არის ადამიანის მფლობელობაში და რაც მას მისივე სურვილის საწინააღმდეგოდ ნებისმიერ დროს შეიძლება წაერთვას, ჰობსისეული ლოგიკით, საკუთრებად ვერ იქნება წოდებული. ეს დროებითი მფლობელობაა, რომელსაც საკუთრების ძალა მხოლოდ და მხოლოდ კანონის/სამართლიანობის და, შესაბამისად, სამოქალაქო საზოგადოების პირობებში ენიჭება. ის, რომ ადამიანს ბუნებრივ მდგომარეობაში, თანასწორობის პრინციპიდან გამომდინარე, აქვს სურვილი, ხელი მიუწვდებოდეს ყველაფერზე, რასაც მოისურვებს და იბრძოლოს მისი მოპოვებისთვის, დასტურია იმისა, რომ ადამიანი ბუნებრივ მდგომარეობაში ანტისოციალური არსებაა, თუმცა ეს ანტისოციალურობა არ გამორიცხავს თანაცხოვრების სურვილის არსებობასაც. მაგრამ ასეთი თანაცხოვრება და მშვიდობიანობა ხელისუფლების არარსებობის პირობებში შეუძლებელია. სწორედ აქ შემოაქვს ჰობსს ბუნებრივი უფლების, ბუნებრივი კანონისა და ბუნებრივი თავისუფლების ძალიან საინტერესო ცნებები.

ბუნებრივი კანონი და ბუნებრივი უფლება ერთმანეთისგან, პირველ რიგში, იმით განსხვავდება, რომ ეს უკანასკნელი ადამიანის გონის ნაყოფია. რა არის ბუნებრივი უფლება? კითხულობს ჰობსი, და იქვე პასუხობს: ეს არის ყველა ადამიანისთვის ბუნებით მინიჭებული უფლება – გამოიყენოს ნებისმიერი ძალა, მიმართოს ნებისმიერ ხერხს, რათა შეინარჩუნოს სიცოცხლე, ანუ სიცოცხლის დაცვა უმთავრესი ბუნებრივი უფლებაა. აქ საინტერესოა, რომ ჰობსი, გარკვეულწილად, ორ ურთიერთსაწინააღმდეგო თეზას გვთავაზობს: ერთი მხრივ, ადამიანებს, როგორც თანასწორ არსებებს, ბუნებით ყველას აქვს უფლება ყველაფერზე და, მეორე მხრივ, ასევე ყველას აქვს უფლება, შეინარჩუნოს სიცოცხლე. ამასთანავე, არავის ძალუძს, განსაზღვროს, რა ადეკვატური ძალების გამოყენება და რა არა. სწორედ აქ ჩნდება ის, რასაც ჰობსი ბუნებრივ კანონებს უწოდებს: „სიკვდილის შიში, კარგი ცხოვრებისთვის საჭირო საგანთა ფლობისა და ამ საგანთა საკუთარი

შრომისმოყვარეობით მოპოვების სურვილი არის მისწრაფებები, რაც ადამიანებს მშვიდობის დამყარებისთვის განაწყობს. ხოლო გონი კი კარნახობს მშვიდობისთვის შესაფერის პირობებს, რომელთა მეშვეობითაც ადამიანებს შეუძლიათ, მიაღწიონ თანხმობას. ეს პირობები თავისი არსით არის ის, რასაც სხვაგვარად ბუნებრივი კანონები ჰქვია“ – აღნიშნავს ჰობსი (ჰობსი, 114). განსხვავებით ბუნებრივი უფლებისაგან, ბუნებრივი კანონი არის გონების შედეგი, რომელიც ასწავლის ადამიანებს, როგორ უნდა შეინარჩუნონ უსაფრთხოება და დააღწიონ თავი ირაციონალური სურვილებისგან წარმოშობილ დაპირისპირებებს. ჰობსი 19 ბუნებრივ კანონს გამოყოფს: თითოეული მათგანი ლოგიკურ ბმაშია ერთმანეთთან. პირველი ბუნებრივი კანონი ადამიანს მშვიდობისკენ მოუხმობს, თუმცა აქვე დასძენს ჰობსი, რომ იმავე კანონის მეორე ნაწილი ადამიანებს ნებას რთავს, ნებისმიერი საშუალებით დაიცვან თავიანთი სიცოცხლე; მეორე კანონი ადამიანს უარს ათქმევინებს ყველაფერზე იმ დოზით, რაც საჭიროა მშვიდობისა და უსაფრთხოების შესანარჩუნებლად. მომდევნო კანონით კი ადამიანები ვალდებულია იღებენ, დაიცვან მათ მიერვე მიღებული შეთანხმება – „ბუნებრივი კანონები ყოველთვის სინდისის საქმეა, მაგრამ ისინი ქმედითაა მხოლოდ იქ, სადაც მათი დაცვა ეფექტურადაა გარანტირებული“ (ჰობსი, 115). ამგვარად, ბუნებრივი კანონები სინდისის და მორალის საქმეა. მორალისა და სინდისის ცნებების საზომი – სიკეთე და ბოროტება – სხვადასხვაა ბუნებრივ მდგომარეობაში. ამ ბუნებრივი კანონების დაცვის ეფექტური გარანტიის შექმნა მხოლოდ სამოქალაქო საზოგადოებას, ადამიანთა ნებაყოფლობით შექმნილ პოლიტიკურ კორპუსს ძალუძს. ამგვარად მიდის ადამიანი სახელმწიფოს შექმნის იდეამდე. ჰობსისეული ლოგიკა ასეთია: ადამიანები ვერ თანხმდებიან, ანმყოფ დროში რაა მათთვის სიკეთე, თუმცა მშვენივრად აცნობიერებენ მომავალ დროში რას ისურვებდნენ, რადგან მომავალი დრო გონიერებით განისაზღვრება. ადამიანები, რომლებიც ვერ თანხმდე-

ბიან იმაზე, თუ რა არის სიკეთე ანმყოში, თანხმდებიან მომავალი სიკეთის თაობაზე, რაც გონიერების საქმეა, რადგან ანმყო გაიაზრება გრძნობებით, ხოლო მომავალი – გონებით. გონება კარნახობთ მათ, რომ მშვიდობა სიკეთეა, რომ ყველა საშუალება მშვიდობის შესანარჩუნებლად კარგია. ამიტომ თავმდაბლობა, სამართლიანობა, ნდობა, ადამიანობა, გულმონყალება კეთილი თვისებებია (Чанышев, 262). შესაბამისად, ადამიანები მიდიან სახელმწიფოს შექმნის იდეამდე.

გვინდა, კვლავ დავუბრუნდეთ ჰობსის ნააზრევისა და ლიბერალიზმის იდეების ურთიერთკავშირის თემას. ამ მხრივ, ალბათ, ერთ-ერთი საუკეთესო მოსაზრება ლოურენს ბერნსს ეკუთვნის: „ყველა ბუნების კანონი და ყველა სოციალური და პოლიტიკური ვალდებულება ან მოვალეობა გამომდინარეობს და ექვემდებარება ბუნების უფლებას, ინდივიდის თვითგადარჩენის უფლებას. იმის გათვალისწინებით, რომ თანამედროვე ლიბერალიზმი გვასწავლის, ყველა სოციალური და პოლიტიკური ვალდებულება გამომდინარეობს და ემსახურება ადამიანის ინდივიდუალურ უფლებებს, ჰობსი შეიძლება ჩაითვალოს თანამედროვე ლიბერალიზმის ფუძემდებლად. ინდივიდუალური უფლებების სამსახურში არსებული სოციალური, მორალური და პოლიტიკური წესები და ინსტიტუტები ბევრად უფრო ეფექტური უნდა იყოს, ვიდრე პლატონისა და არისტოტელეს მიერ შემოთავაზებული უტოპიური სქემები“ (Berns, 401). ამას გარდა, როდესაც ჰობსის მიერ პოლიტიკურ ფილოსოფიაში შეტანილ წვლილსა და იმავე ლიბერალიზმის საფუძვლებს ვეძიებთ, შეუძლებელია, გვერდი ავუაროთ გონის ცნებასაც. მიუხედავად იმისა, რომ ჰობსისეული ადამიანი უამრავი უარყოფითი თვისებითაა შემკული, მათი ეს თვისებები მაინც წმინდა „ცხოველურია“, ინსტინქტურია და, შესაბამისად, ჰობსისთვისაც დასაძრახი იმდენად არა თავად ეს სურვილებია, რამდენადაც ამ სურვილების განხორციელების შედეგად მიღებული ქმედებები. ერთი შეხედვით, იმის გამო, რომ ჰობსი ბუნებრივ



მდგომარეობაში არსებული მუდმივი ომის თემაზე საუბრობს, ტოვებს შთაბეჭდილებას, თითქოს იგი ადამიანს არ მიიჩნევს გონიერ არსებად; თუმცა, თუ ბუნებრივი კანონების შექმნის იდეას გავიაზრებთ, ვნახავთ, რომ ჰობსი სწორედ გონიერებიდან გამომდინარე აწესებს ამ კანონებს. ამასთანავე, ის, რომ ადამიანები იღლებიან მუდმივი ომის მდგომარეობით, ეძიებენ ამ მოცემულობიდან გამოსავალს და საკუთარი უფლებების დათმობის ხარჯზე მოიპოვებენ მშვიდობასა და უსაფრთხოებას, უკვე ადამიანის, როგორც გონიერი არსების, აღიარების ფაქტია. საბოლოო ჯამში, დადებული საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, იგივე სოციალური კონტრაქტი, სწორედ ადამიანთა რაციონალური არჩევანის შედეგია. ამ იდეაში კი, ისევე როგორც ჰობსის მიერ გამოთქმულ სხვა არაერთ ხედვაში, ლიბერალიზმის საფუძვლები შეიძლება ვეძიოთ.

კიდევ ერთი სიახლე, რასაც ჰობსი გვთავაზობს და რაც მისი ნაშრომის აკრძალვის ერთ-ერთ მიზეზად იქცა, არის თავისუფლების ის დოზა და ხარისხი, რასაც ის ადამიანს ანიჭებს და, ამასთანავე, რის შედეგადაც სახელმწიფო იქმნება. კვლავ სახელმწიფოს წარმოშობის ჰობსისეულ თეორიას რომ დავუბრუნდეთ, სახელმწიფოს შექმნა ადამიანების გადანყვევტილების შედეგია, ანუ ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანების არჩევანია, შექმნან პოლიტიკური ერთობა, სახელმწიფო, რომლის მეშვეობითაც ისინი გამოვლენ პირველადი მდგომარეობიდან. ადამიანი ხვდება, რომ მას სჭირდება უსაფრთხოება და იზღუდავს საკუთარ თავისუფლებას, ისევე და ისევე საკუთარი ინტერესების გამო. შესაბამისად, სახელმწიფო, პოლიტიკური კორპუსი არის ადამიანთა თავისუფალი ნების შედეგად შექმნილი მოცემულობა და არა ღმერთის ნების გამოვლინება. ჰობსის მიერ ჩამოყალიბებული ეს ხედვა მეტისმეტად ნოვატორულია იმ ეპოქისთვის და, შეიძლება ითქვას, რევოლუციურიც კი. ჰობსი პირველია, რომელმაც დაარღვია სახელმწიფოს, როგორც ღმერთის მიერ შექმნილი და

ღვთივკურთხეული ინსტიტუტის შესახებ ქრისტიანულ ფილოსოფიაში გაბატონებული მოსაზრება. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ, პრაქტიკულად, ყველა მონარქიული სახელმწიფოს დინასტია საკუთარი წარმომავლობის განსამტკიცებლად და, შესაბამისად, ლეგიტიმაციის გასაზრდელად იყენებდა ბიბლიასა და ბიბლიურ პერსონაჟებთან არსებული ნათესაური კავშირების თემას. ამით ხდებოდა ხაზგასმა, რომ კონკრეტული სამეფოს მონარქი და, ზოგადად, მონარქიაც ღვთივკურთხეული და ღმერთისგან „ლეგიტიმირებული“.

და მაინც, რატომ ვერ ახერხებენ ადამიანები, იცხოვრონ მშვიდად, ომის გარეშე, იძულებითი ხელისუფლების არარსებობის პირობებში? ჰობსს ამ მსჯელობის არგუმენტირებისთვის მოჰყავს იმ არსებების მაგალითები, რომლებიც ჯგუფურად ცხოვრობენ მშვიდად და კონფლიქტის გარეშე, მაგალითად, ფუტკრები და ჭიანჭველები. ჰობსი რამდენიმე მიზეზს ჩამოთვლის, რის გამოც ამ არსებებს ძალუძთ, იცხოვრონ მშვიდობიანად. ამოსავალი პრინციპი, ალბათ, მაინც არის გონი. არც ფუტკრებს და არც ჭიანჭველებს არ აქვთ გონი – შესაბამისად, მათ არ ძალუძთ გააკრიტიკონ საქმეთნარმოება, არ აქვთ პრეტენზია, რომ ინდივიდუალურ დონეზე თითოეულს უკეთ შეუძლია საქმის გაკეთება, ვიდრე სხვას; ამასთანავე, ადამიანები მუდმივად ერთმანეთს ეჯიბრებიან, მათ ამოძრავებთ პატივი. თითოეული ადამიანის კეთილდღეობა არ თანხვდება სხვა ადამიანის კეთილდღეობას. ფუტკრებსა და ჭიანჭველებში კი ასე არაა. ამ არსებებში თითოეულის მიერ მოპოვებული კერძო სარგებელი იმდენადაა კერძო, რამდენადაც საერთო სარგებლის ნაწილია და, რაც მთავარია, ამ არსებებს არ აქვთ მეტყველების უნარი. მეტყველება კი, გონთან ერთად, ერთ-ერთი მთავარი ფაქტორია, რომელიც ადამიანებს შორის ქიშპსა და შუღლს წარმოქმნის. დაბოლოს, ის თანხმობა, რაც ამ არსებებს შორის არსებობს, ბუნებრივი თანხმობაა. ადამიანებს შორის არსებული თანხმობა კი არაა ბუნებრივად წარმოქმნილი. ადამიანე-

ბი ხელოვნურად იდებენ ბორკილებს იმისთვის, რომ იცხოვრონ თანხმობაში. მათგან განსხვავებით, ფუტკრებსა და ჭიანჭველებს ეს თავისთავად, თანდაყოლილად აქვთ.

## **სახელმწიფოს წარმოქმნა: სუვერენისა და ქვეშევრდომის უფლება-მოვალეობები**

ადამიანთა ერთიანი ნების შედეგად დადებული ხელშეკრულება არაა საკმარისი მშვიდობის დასამყარებლად. საჭიროა, ხელშეკრულების შედეგად დადგინდეს ხელისუფლება, რომელსაც ადამიანები თანაბარი დოზით გადასცემენ თავიანთი აბსოლუტური თავისუფლებების ნაწილს იმ დათქმით და პირობით, რომ ხელისუფლებამ დაიცვას და უზრუნველყოს მათი მშვიდობა. სწორედ ამგვარად წარმოიქმნება ის ლევიათანი, *civitas*, მოკვდავი ღმერთი, რომლის მმართველობაშიც, ჰობსისეული სიტყვებით, გადადიან ადამიანები – უკვდავი ღმერთის განმგებლობის ქვეშ მყოფნი. ამგვარად, ჰობსისეული განმარტებით: „სახელმწიფო არის ერთიანობა, რომელსაც პასუხისმგებლობა დააკისრა ადამიანთა ურთიერთშეთანხმებამ იმის თაობაზე, რომ კონკრეტულ პირს შეუძლია, გამოიყენოს თითოეული მათგანის ძალა და საშუალებები ისე, როგორც იგი ჩათვლის საჭიროდ მათივე მშვიდობისა და სიმშვიდის შესანარჩუნებლად... ის, ვინც ამ უფლებებს მიიღებს, არის სუვერენი და ფლობს უზენაეს ხელისუფლებას, ხოლო ყველა დანარჩენი – ქვეშევრდომი“ (ჰობსი, 117).

რისი უფლებები აქვს სუვერენს ამგვარი დადგენილებით დაარსებულ სახელმწიფოში და ვინ არის სუვერენი? ჰობსისეული განმარტებით, ის, ვისაც ადამიანთა ერთობამ დაუდგინა და მიანიჭა უფლება – გამოიყენოს თითოეული მათგანის შესაძლებლობები და ძალა საკუთარი შეხედულებისამებრ, არის სუვერენი და ეს სუვერენი დიდი უფლებებით არის აღჭურვილი. პირველი და

ყველაზე მთავარი, ამოსავალი უფლება არის სუვერენის უფლება – დასაჯოს და საჭიროებისამებრ გამოიყენოს ძალა. არავის აქვს უფლება, მოინდომოს სუვერენის ხელისუფლების დამხობა. ასეთ შემთხვევაში, ჰობსის მოსაზრებით, სუვერენს თავად მოქალაქეებისგანვე აქვს მინიჭებული უფლება – დასაჯოს მსგავსი ქმედებები. საინტერესოა ჰობსისეული ლოგიკა ხელისუფლების ცვლილებასთან დაკავშირებით. მართალია, სახელმწიფო ადამიანების თავისუფალი ნების შედეგად იქმნება და მმართველობის ფორმასაც მათივე ნება განაპირობებს, მაგრამ ეს თავისუფალი ნება სრულდება ხელშეკრულების დადებისთანავე. ჰობსის ლოგიკა ასეთია: ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანები, გადანყვეტენ რა, გამოვიდნენ ომის მდგომარეობიდან, ერთმანეთთან დაებნ ხელშეკრულებას, რომლითაც თმობენ საკუთარი თავისუფლების ნაწილს, სანაცვლოდ კი იღებენ უსაფრთხოებას. ამ ხელშეკრულების აქტში მონაწილეობენ ადამიანები, რომლებიც შემდგომში, პოლიტიკური ერთობის, სახელმწიფოს შექმნის პირობებში, ქვეშევრდომებად გვევლინებიან. ამ კონტრაქტში არ მონაწილეობს თავად სუვერენი. ის მხოლოდ და მხოლოდ ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანების მიერ დადებული ხელშეკრულების შედეგად ხდება სუვერენი. შესაბამისად, ქვეშევრდომებს არ აქვთ უფლება, მოითხოვონ სუვერენის ცვლილება, დაუპირისპირდნენ მას, რადგან ამგვარი ქმედებით ისინი თავად უპირისპირდებიან საკუთარ თავს და უგულებელყოფენ იმ უფლებებს, რომლებიც მხოლოდ მათი ნების შედეგად გადაეცა სუვერენს. იმდენად, რამდენადაც სუვერენი სახელმწიფოს შექმნის აქტის შედეგად თითოეულ ქვეშევრდომს წარმოადგენს, მათი ნება-სურვილისა და ინტერესების დამცველია. „სუვერენთან დაპირისპირება ნიშნავს საკუთარ თავთან დაპირისპირებას. ჰობსის განმარტებით, „იმის გამო, რომ ადამიანებს შორის (და არა ადამიანებსა და სუვერენს შორის) დადებული ხელშეკრულების გზით ხდება სუვერენის დადგინება, ეს ხელშეკრულება ვერანაირად ვერ დაირღვევა სუვერენის მიერ. შე-

საბამისად, ვერცერთი ქვეშევრდომი ვერ განთავისუფლდება ქვეშევრდომობისგან იმ საბაბით, რომ სუვერენმა დაარღვია რაიმე ვალდებულება“ (ჰობსი, 117).

შემდეგი უფლება, რომელსაც ჰობსი სუვერენს მიაკუთვნებს, არის საკანონმდებლო უფლება. სწორედ სუვერენია პასუხისმგებელი სახელმწიფოში კანონების მიღებაზე. ეს კანონები უდგენს ქვეშევრდომებს, თუ რა ეკუთვნით მათ, ანუ განუსაზღვრავს საკუთრებას. საკუთრება, რომელიც არ არსებობს ბუნებრივ მდგომარეობაში, სუვერენის მიერ დადგენილი კანონებით იძენს ძალას. შესაბამისად, როდესაც სუვერენი განსაზღვრავს კანონით საკუთრებას, ნებისმიერი, ვინც ამ საკუთრების საზღვრების დარღვევას ან ხელყოფას შეეცდება, არღვევს საზოგადოებრივი ხელშეკრულების უფლებასაც. ჰობსის ლოგიკა სუვერენისა და საკუთრების იდეასთან მიმართებით ზემოთ მოყვანილ არგუმენტებს ემყარება. სუვერენი ვერ დაარღვევს ვინმეს საკუთრებას, ვერ ხელყოფს მას, რადგან თავად საკუთრების ცნება მის მიერ განისაზღვრება. ხოლო იმას, რასაც თავად განსაზღვრავს, თავადვე ვერ ხელყოფს. იმავე ლოგიკიდან გამომდინარე, რა ლოგიკითაც ეს ეხებოდა საკანონმდებლო ძალაუფლებას, სუვერენს ეკუთვნის სასამართლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებებიც. ყველა მინისტრის, ელჩის, თანამდებობის პირის, მრჩევლის დანიშვნის უფლებაც; სუვერენივე ანიჭებს გამორჩეულ პირებს ტიტულებს, ჯილდოებს და, შესაბამისად, როგორც ჰობსი განმარტავს, თითოეულ ადამიანს მიუჩენს შესაბამის ადგილს საზოგადოებაში. ეს ფუნქცია საკმაოდ მნიშვნელოვანია, რამდენადაც ადამიანები ნაკლებად სცემენ სხვა ადამიანებს პატივს, მაშინ, როცა საკუთარი თავის დაფასებასა და პატივისცემას სხვებისგან მოითხოვენ. სუვერენი ამ კუთხითაც ფლობს უფლებას, ალაგმოს ქვეშევრდომთა პატივმოყვარეობა და ეგოიზმი; სუვერენსავე აქვს ომის გამოცხადების, ზავის დადებისა თუ სახელმწიფოებთან სხვა სახის საგარეო ურთიერთობების დამყარების უფლება. ადამიანებს აქვთ საკუთარი

სურვილები და ისინი მოქმედებენ ამ სურვილების შესაბამისად. ეს სურვილები კი, ხშირად, მათსავე ხედვებზეა დამოკიდებული, მათივე ინდივიდუალურ მოსაზრებებზე სიკეთესა და ბოროტებაზე. იქიდან გამომდინარე, რომ ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანებს საკუთარი შეხედულებები აქვთ სიკეთესა და ბოროტებაზე და სწორედ ამ საკითხების ირგვლივ არსებული აზრთა განსხვავებები იწვევს, საბოლოო ჯამში, ომს ყველასი ყველას წინააღმდეგ, სუვერენს უნდა ჰქონდეს ცენზურის უფლებაც. მან უნდა გააკონტროლოს ის დოქტრინები და სწავლებები, რაც ქვეშევრდომებს მიეწოდებათ, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ყველას ექნება საკუთარი ხედვა სიკეთესა და ბოროტებაზე, რასაც, როგორც ჰობსი აღნიშნავს, – საბოლოო ჯამში, შედეგად სახელმწიფოს დაშლა მოაქვს. საინტერესოა, რომ სწორედ ასეთი ცენზურის არარსებობა მიაჩნია ჰობსს მისი თანამედროვე ინგლისის ბევრი უბედურების მიზეზად: ის, რომ არავინ აკონტროლებდა სწავლებებს; ის, რომ ხელისუფლება დანაწილებული იყო სხვადასხვა შტოს შორის; ის, რომ თავისუფლად ვრცელდებოდა ბერძენ-რომაელ ავტორთა სწავლებები, – საბოლოო ჯამში, გახდა მიზეზი, რომ ადამიანებს ჩამოუყალიბდათ საკუთარი მოსაზრებები სიკეთესა და ბოროტებაზე, საკუთარი ხედვები სახელმწიფოს სწორ მონყობაზე; იმის საკმარისი ცოდნა კი არავის ჰქონდა, რომ მიმხვდარიყო – რაც ვარგისიანი და გამოსადეგი იყო კონკრეტულ დროსა და კონკრეტულ ეპოქაში ბერძნებისთვის ან რომაელებისთვის, შეუძლებელია, სიკეთის მომტანი ყოფილიყო ჰობსის თანამედროვე პერიოდის ინგლისისთვის. ამიტომ, ეს სწავლებები არა მშვიდობის დამცველ იდეებად, არამედ ქვეყანაში არეულობისა და, ზოგადად, თავად სახელმწიფოს არსებობის საფრთხის ქვეშ დამყენებლადაც კი იქცა. ასეთი ლოგიკიდან გამომდინარე, ჰობსი აღნიშნავს: „მართალია, სწავლების ერთადერთი კრიტერიუმი ჭეშმარიტება უნდა იყოს, მაგრამ ეს არ უშლის ხელს იმას, რომ სწავლებები მშვიდობის შენარჩუნების კუთხითაც დარეგულირ-

დეს. რადგან სწავლება, რომელიც ეწინააღმდეგება მშვიდობას, არ შეიძლება, უფრო ჭეშმარიტი იყოს, ვიდრე თავად მშვიდობა და თანხმობა. ამიტომ მმართველთა თუ მასწავლებელთა დაუდევრობისა და მოუხერხებლობის გამო დროთა განმავლობაში ფართოდ გავრცელებულმა განსხვავებულმა მცდარმა სწავლებებმა შესაძლოა, დიდი ზიანი მოუტანოს სახელმწიფოს“ (ჰობსი, 118-119). ცენზურის ეს უფლება ვრცელდება არა მარტო სამოქალაქო სწავლებებსა და დოქტრინებზე, არამედ რელიგიაზეც, რადგან რელიგიაც სწორედ ამ ხედვიდან – სიკეთესა და ბოროტებაზე წარმოდგენების შექმნიდან – გამომდინარეა საფრთხილო, შესაძლოა, საერო დოქტრინებზე არანაკლებადაც კი.

ამგვარად, ჰობსის სუვერენი აბსოლუტური ძალაუფლების მფლობელია. ის ფლობს ყველა მნიშვნელოვან და ძირეულ უფლებას, თუმცა შეუძლია არარსებითი უფლებები, ისეთები, როგორებიცაა, მაგალითად: ფულის მოჭრა, ვაჭრობის პირობების დადგენა, არასრულწლოვანთა მემკვიდრეობის საკითხისა და სხვა მსგავსი თემების განსაზღვრა, სხვებს გადასცეს. ამ უფლებათა სხვაზე დელეგირება არ აკნინებს და არ ამცრობს სუვერენის უფლებებს. ყველა სხვა დანარჩენი უფლება არამემკვიდრეობითი და განუყოფელია – მიიჩნევს ჰობსი. იგი აცნობიერებს იმასაც, რომ შესაძლებელია, სუვერენის ასეთი აბსოლუტური ძალაუფლება ყოველთვის მიზანმიმართულად და მართებულად არ იყოს გამოყენებული. თუმცა, ვინაიდან „უზენაესი ხელისუფლების არსებობა იმდენად დამლუპველი არაა, როგორც მისი არარსებობა“, ადამიანებს მოუწევთ გარკვეული უხერხულობების ატანაც, რაც, შესაძლოა, სუვერენისთვის მინიჭებულ აბსოლუტურ ძალაუფლებას ახლდეს თან. ამასთანავე, ჰობსი ამტკიცებს, რომ არ არსებობს არანაირი მიზეზი, რატომაც შეიძლება სუვერენმა მსგავსი ქმედება მიზანმიმართულად ან შეგნებულად ჩაიდინოს. სუვერენის ძალა დამოკიდებულია მისი ქვეშევრდომების უსაფრთხოებაზე. რამდენადაც კარგია სახელმწიფოში ქვეშევრდომების მდგომა-

რეობა, იმდენად უფრო ძლიერია სუვერენიც. სწორედ სუვერენისთვის მინიჭებული აბსოლუტური უფლებების გამო ჰობსი სახელმწიფოს ლეგიათანს ადარებს – ბიბლიურ ურჩხულს, მოკვდავ ღმერთს, რომელიც შთანთქავს გარშემო ყველას და ყველაფერს, მოიცავს ადამიანთა ფიზიკურ უსაფრთხოებას და განაგებს მათ გონებასაც, მრწამსსაც და ხედვებსაც. თავად სუვერენი არ ემორჩილება სახელმწიფოში არსებულ კანონებს. კანონის წინაშე ყველა თანასწორია, გარდა მონარქისა. ჰობსის ლოგიკა შემდეგია – სუვერენი, რომელიც თავად არის კანონშემოქმედი, ვერ დაემორჩილება თავისსავე მიღებულ კანონებს. ერთადერთი შეზღუდვა, რაც მას აქვს, არის ღმერთის ქვეშევრდომობა, მხოლოდ მის წინაშეა ჰობსისეული სუვერენი ანგარიშვალდებული. თუმცა ბუნდოვანია, როგორ გამოიხატება ღმერთის წინაშე ანგარიშვალდებულება და რითი ზღუდავს სუვერენს ეს ქვეშევრდომობა. ჰობსის განმარტება ამ მიმართულებით მეტისმეტად ზოგადია: „სუვერენი იზღუდება მხოლოდ იმით, რომ თვითონ არის ღმერთის ქვეშევრდომი და ამიტომ ვალდებულია, დაიცვას ბუნებრივი კანონები“ (ჰობსი, 124).

მიუხედავად სუვერენის აბსოლუტური უფლებებისა, ქვეშევრდომებსაც აქვთ თავისუფლება და ისინიც სარგებლობენ სხვადასხვა უფლებით. ადამიანებმა ბუნებრივი მდგომარეობიდან გამოსვლით შექმნეს ხელოვნური გაერთიანება, სახელმწიფო, „ამის მსგავსადვე შექმნეს ხელოვნური ბორკილები, ე.წ. სამოქალაქო კანონები და საერთო ხელშეკრულების საფუძველზე ეს ბორკილები ერთი ბოლოთი მიამაგრეს იმ ადამიანისა თუ კრების მეტყველების ორგანოს, რომელსაც მათ უმაღლესი ხელისუფლება გადააბარეს, ხოლო მეორე ბოლოთი – საკუთარ ყურებს. ეს საკმაოდ სუსტი ჯაჭვები შენარჩუნდებიან არა იმიტომ, რომ ძნელია მათი განყვეტა, არამედ იმიტომ, რომ მათი განყვეტა საშიშია. მხოლოდ ამ ჯაჭვებთან მიმართებით ვისაუბრებ მე ქვეშევრდომთა თავისუფლების შესახებ“ – აღნიშნავს ჰობსი (ჰობსი, 124). ის, რაზეც დუმს და



რასაც არ კრძალავს კანონი, ქვეშევრდომთათვის ნებადართულია. აბსურდულია, ჰობსის აზრით, კანონით მოითხოვო ის სრული თავისუფლება, რომლისგან თავის დაღწევის მიზნითაც ადამიანებმა მოიგონეს თავად პოლიტიკური სხეული და კანონებიც. ადამიანები იმასაც აცნობიერებენ, რომ არანაირი თავისუფლება არ ექნებათ, თუ კანონის შესრულებას თან არ ახლავს „ერთი ან რამდენიმე ადამიანის ხელში აღმართული მახვილი.“ ქვეშევრდომს შეუძლია, საკუთარი შეხედულებისამებრ აღზარდოს შვილები, შეარჩიოს საცხოვრებელი, საკვები, ტანისამოსი და ა.შ. ქვეშევრდომს, ამასთანავე, უფლება აქვს, მიუხედავად სუვერენის ხელში არსებული აბსოლუტური ძალაუფლებისა, არ შეასრულოს მისი ბრძანება, თუ ეს ბრძანება ქვეშევრდომს საკუთარი თავისთვის ზიანის მიყენებას აიძულებს. ამ მოსაზრებას ჰობსი ამყარებს ისევე და ისევე ბუნებრივი უფლებიდან გამომდინარე – ადამიანმა ნებისმიერი გზით უნდა დაიცვას საკუთარი სიცოცხლე. ქვეშევრდომს ასევე უფლება აქვს, არ დაემორჩილოს სუვერენს იმ შემთხვევაში, როდესაც იგი ვეღარ ასრულებს მისთვის დაკისრებულ მთავარ მოვალეობას – დაიცვას საკუთარი მოსახლეობის უსაფრთხოება. მაგალითად, თუ მონარქი ტყვედ ჩავარდა, ქვეშევრდომებს სრული უფლება აქვთ, თვლის ჰობსი, აირჩიონ ახალი მონარქი, რომელიც განაგრძობს მისთვის საზოგადოებრივი ხელშეკრულების შედეგად მინიჭებული ვალდებულებების შესრულებას.

### ***მმართველობის ფორმები და სახელმწიფოს დაშლის მიზეზები***

ჰობსი სახელმწიფოს დაარსების ორ გზას გამოყოფს: ერთი, ესაა ფიზიკურ ძალაზე დამყარებული სახელმწიფო, ანუ ის, რომელიც არა ადამიანთა თავისუფალი ნებელობითი აქტის შედეგად იქმნება, არამედ გარეშე ან შიდა ძალის მიერ დაპყრობის შედე-

გად; და მეორე, ესაა ადამიანთა ნებით შექმნილი სახელმწიფო, იგივე დადგენილებით დაფუძნებული სახელმწიფო, რომელსაც ჰობსი პოლიტიკურ სახელმწიფოს უწოდებს. სწორედ ეს უკანასკნელია ჰობსისთვის ინტერესის მთავარი საგანი. საინტერესოა, როგორ ხედავს ჰობსი დადგენილებით დაარსებული სახელმწიფოების მმართველობის ფორმებს; როგორი და რამდენი სახის მმართველობა შეიძლება დადგინდეს ადამიანთა ხელშეკრულების შედეგად? როგორც ჰობსი განმარტავს, ხელშეკრულების შედეგად ბუნებრივი მდგომარეობიდან გამოსულმა ადამიანებმა შეიძლება ხელისუფლება გადასცენ ან ერთ ადამიანს, ან ადამიანთა მცირე ჯგუფს, ან ადამიანთა კრებას. შესაბამისად, ჰობსისეული მმართველობის ფორმათა კლასიფიკაცია შემდეგია: მონარქია, არისტოკრატია და დემოკრატია. არისტოტელესეული მმართველობის ფორმათა კლასიფიკაცია, რომელიც ყველაზე დიდხანს, დაახლოებით 21 საუკუნის განმავლობაში იყო გაბატონებული პოლიტიკურ ფილოსოფიაში, ჰობსისეული ახალი კლასიფიკაციით ჩანაცვლდა. თუკი არისტოტელე თავის კლასიფიკაციას ორ მთავარ კრიტერიუმს ამყარებდა: ვინ (ანუ რამდენი) მართავს და ვის ინტერესებშია მმართველობა (ვინ იღებს სარგებელს), ჰობსისეული კლასიფიკაცია მხოლოდ ერთ კრიტერიუმამდეა დაყვანილი. ჰობსმა მმართველობის სარგებლიანობის იდეა კერძო შეხედულებათა სფეროში გადაიყვანა და იგი კლასიფიკაციის განსაზღვრის კრიტერიუმად არ მიიღო. ის, თუ ვინ იღებს სარგებელს, აღნიშნავს ჰობსი, ცალსახად ცალკეული ადამიანების ხედვებსა და შეფასებებზეა დამოკიდებული, ანუ, მარტივად რომ ვთქვათ, სუბიექტურია. მმართველობა, რომელიც ადამიანთა ნაწილისთვის მონარქიულია მისი სარგებლიანობიდან გამომდინარე, შესაძლოა, მეორე ნაწილისთვის ტირანიად იქნეს შეფასებული. ამიტომ ჰობსის კლასიფიკაცია, არისტოტელესეული კლასიფიკაციის პრინციპით რომ ვიმსჯელოთ, ერთ კრიტერიუმამდეა დაყვანილი – ვინ ანუ რამდენი მართავს? „გამომდინარე იქიდან, რომ უზენა-

ესი ხელისუფლება შეიძლება ეკუთვნოდეს სუვერენს ან ადამიანთა დიდ კრებას, სადაც ყველას აქვს მონაწილეობის უფლება, ან კი მხოლოდ სხვებისგან გამორჩეულ გარკვეულ პიროვნებებს, არსებობს სახელმწიფოთა მხოლოდ სამი სახე: თუ წარმომადგენელი არის მხოლოდ მეფე, მაშინ სახელმწიფო არის მონარქია, თუ კრებაში მონაწილეობს ყველა, მაშინ ეს არის დემოკრატია ან სახალხო მმართველობა, ხოლო თუ უმაღლესი ხელისუფლებით სარგებლობს მხოლოდ მოსახლეობის ნაწილი, მაშინ ეს არის არისტოკრატია. სხვა ფორმა სახელმწიფო წყობილებისა არ არსებობს – რადგან მართავს ან ერთი, ან ყველა, ან ბევრი. ტირანია და ოლიგარქია მონარქიისა და არისტოკრატის მხოლოდ სხვადასხვა ფორმაა“ – შენიშნავს ჰობსი (ჰობსი, 120).

ჰობსი უარყოფითადაა განწყობილი ხელისუფლების დაყოფის იდეის მიმართ. მისი აზრით, როდესაც ხელისუფლება დაყოფილია საკანონმდებლო, აღმასრულებელ და სასამართლო ხელისუფლების შტოებად, ქვეშევრდომთა თავისუფლება ბევრად უფრო მეტად იზღუდება, ვიდრე ნებისმიერ სხვა შემთხვევაში. ორი მაგალითი შეიძლება განვიხილოთ: ერთი, როდესაც სუვერენიტეტი დაყოფილია აღმასრულებელ, სასამართლო და საკანონმდებლო კრებას შორის და მათ შორის სრული თანხმობაა, მაშინ ქვეშევრდომებიც უფრო მეტად შეზღუდულნი არიან. ხოლო ამის საპირისპირო შემთხვევაში, როდესაც ეს შტოები ერთმანეთთან ვერ თანხმდება და მათ შორის დაპირისპირებაა, მაშინ ეს მეორე უკიდურესობას წარმოქმნის – ინვეს დაპირისპირებას, სამოქალაქო ომსა და ხელისუფლების მოშლასაც. ამ მოსაზრების გასამყარებელი მაგალითი ჰობსს თანამედროვე ინგლისში ჰქონდა, როდესაც მონარქისა (აღმასრულებელი) და პარლამენტის (საკანონმდებლო) შტოებს შორის უთანხმოება, საბოლოო ჯამში, სამოქალაქო ომში გადაიზარდა და რასაც, ჰობსისეული არგუმენტებით რომ ვიმსჯელოთ, ადამიანთა კვლავ ბუნებრივ მდგომარეობაში – ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ – გადაყვანა მოჰყვა.

სამივე ტიპის მმართველობა შექმნილია ერთი მიზნისთვის – დაიცვან მშვიდობა და უსაფრთხოდ აცხოვრონ საკუთარი ქვეშევრდომები. ჰობსი ცალ-ცალკე არ ახასიათებს მმართველობის ამ ფორმებს. იგი მათ ნაკლოვანებებზე მხოლოდ მონარქიასთან მიმართებით საუბრობს, რამდენადაც უპირატესი მმართველობის ფორმა მისთვის მონარქიაა (მონარქიის აბსოლუტური ტიპი). მონარქიის დადებით მხარეებზე საუბრისას იგი რამდენიმე ასპექტს გამოყოფს. საქმეთა სწრაფი შესრულება უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია. მონარქი ერთია და მას გადანყვეტილების მისაღებად არ სჭირდება მრავალი ადამიანის თანხმობა, განსხვავებით დემოკრატიული ან არისტოკრატიული მმართველობებისგან, სადაც გადანყვეტილებათა სწრაფად მიღებას ანელებს ან სულაც შლის განსხვავებული მოსაზრებების არსებობა და თანხმობის მიღწევის სირთულე. ამასთანავე, მონარქიის ერთ-ერთი უმთავრესი უპირატესობაა ის, რომ მონარქის ინტერესები თან ხვდება მისი ქვეშევრდომების ინტერესებს, რაც, ჰობსის მოსაზრებით, არ ხდება არისტოკრატიულ და დემოკრატიულ მმართველობებში. იქიდან გამომდინარე, რომ ადამიანებს ახასიათებთ გარკვეული სისუსტეები და, ხშირად, მათ ამოძრავებთ პირადი ინტერესები, მონარქია უპირატესია. ასეთ მმართველობაში სუვერენს, სხვა თუ არაფერი, არ ეყოლება იმდენი ნათესავი და ახლობელი, რამდენიც დემოკრატიის შემთხვევაში კრების მრავალრიცხოვან წევრებს შეიძლება ჰყავდეთ. შესაბამისად, კერძო, ვინრო ინტერესების დაკმაყოფილების კუთხითაც სუვერენი უფრო ნაკლებადაა დაინტერესებული. დემოკრატიაში კი, სადაც ყველა ადამიანი სუვერენიტეტის ნაწილის მატარებელია, ყველაზე ხშირია და ლოგიკურია კერძო ინტერესების გატარება საერთო ინტერესების უგულვებლყოფის ხარჯზე. ამასთანავე, დემოკრატია მმართველობის პირველადი ფორმაა, რამდენადაც, ჰობსის აზრით, თითოეული ადამიანი ატარებს რა სუვერენიტეტის ნაწილს, იმავდროულად, თავადვე განასახიერებს სუვერენს. ამიტომ შეგვიძლია, რომ ჭეშმარიტ, ბუნებრივ პირობებში არსებულ ერთადერთ მმართველობად სწორედ

დემოკრატია ჩავთვალთ. ჰობსი არ ეთანხმება მოსაზრებას, რომ ხალხი შეიძლება ჩაითვალოს ყველა სახელმწიფოს სუვერენად და აკრიტიკებს ბერძენ-რომაელ ავტორებს, კერძოდ არისტოტელესა და ციცერონს დემოკრატიისადმი გარკვეული სიმპათიების გამო. ჰობსის არგუმენტი შემდეგია: ადამიანების მიერ დადებული კონტრაქტი მათ ავალდებულებს ყველას და არა მხოლოდ უმრავლესობის წინაშე და, შესაბამისად, ამ კონტრაქტის დარღვევაც მხოლოდ ყველას შეუძლია. ცალკეული ადამიანების, თუნდაც დიდი ნაწილის, მიერ გამოთქმული უკმაყოფილება კონტრაქტს ვერ დაარღვევს. ხოლო ის, რომ აბსოლუტურად ყველამ, გამონაკლისის გარეშე, მოინდომოს ხელშეკრულების დარღვევა და სუვერენის წინააღმდეგ წავიდეს, ჰობსს არარეალურად მიაჩნია.

„მართალია, მოკვდავის მიერ შექმნილი ვერაფერი ვერ იქნება უკვდავი, მაგრამ ადამიანები რომ გონივრულად მოქმედებდნენ, მაშინ მათ მიერ შექმნილი სახელმწიფოები იმისგან მაინც იქნებოდა დაცული, რომ არ განადგურებულიყვნენ შინაგანი ავადმყოფობების გამო. როცა სახელმწიფოები ეცემიან არა გარეშე ძალის დახმარებით, არამედ შიდა აშლილობების გამო, ეს არის ადამიანთა ბრალი არა იმიტომ, რომ ისინი არიან სახელმწიფოს შემადგენელი მასალა, არამედ იმიტომ, რომ თავადვე არიან სახელმწიფოს შემქმნელი და განმგებელი“ – აღნიშნავს ჰობსი (ჰობსი, 129). უმთავრესი მიზეზი, რაც სახელმწიფოთა დაშლას იწვევს, საფუძველშივე მათი არასწორად შექმნა, არასრულყოფილი დადგენილებაა. ამ მანკიერებებს შორის ჰობსისთვის პირველ ადგილზეა სუვერენის მიერ იმაზე ნაკლები ძალაუფლების აღება ხელში, ვიდრე ეს მას დადგენილებით ეკუთვნის. მსგავს შემთხვევაში, აუცილებლად დგება მომენტი, როდესაც სახელმწიფოს ინტერესებიდან გამომდინარე, სუვერენს სჭირდება ყველა უფლების ხელში აღება. ამ ეტაპზე მსგავს ქმედებას უკვე ხალხის უკმაყოფილება მოსდევს, რადგანაც ისინი არ არიან შეჩვეულნი სუვერენის მიერ ამ ძალაუფლების გამოყენებას; ერთ-ერთი მიზეზი სახელმწი-

ფოს დაშლისა არის კერძო სწვლებები სიკეთესა და ბოროტებაზე. როგორც ამის შესახებ ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ, სიკეთისა და ბოროტების შესახებ ინდივიდუალური წარმოდგენები ადამიანებს ბუნებრივ მდგომარეობაში აქვთ. უფლებას ამ წარმოდგენებზე ისინი ხელშეკრულების დადების შედეგად, გამოდიან რა ბუნებრივი მდგომარეობიდან და ქმნიან პოლიტიკურ სხეულს, გადასცემენ სუვერენს. შესაბამისად, თუ არ არსებობს ცენზურა – არ იარსებებს არც ერთიანი წარმოდგენა სიკეთესა და ბოროტებაზე; სახელმწიფო შეიძლება დაიშალოს იმ შემთხვევაშიც, თუ ადამიანებს გაუჩნდებათ განცდა, რომ სუვერენი თავადაც ექვემდებარება სამოქალაქო კანონებს; ამ მიზეზებთან ერთად, ჰობსი არაერთ სხვა მიზეზსაც ჩამოთვლის: ფულადი დეფიციტის არსებობა, გარკვეული ქალაქების მეტისმეტად გაზრდა, სახელმწიფოს მიერ ტერიტორიების უზომო ზრდისკენ სწრაფვა, ზოგი გავლენიანი ქვეშევრდომის ავტორიტეტის ზრდა, რაც, საბოლოო ჯამში, შეიძლება აჯანყებითაც კი დამთავრდეს.

### კითხვები გამეორებისთვის:

1. რას გულისხმობს ბუნებრივი მდგომარეობა ჰობსთან და რაა მისი ძირითადი მახასიათებელი?
2. რას ნიშნავს სუვერენის ცნება ჰობსთან და რა უფლებებს ფლობს იგი?
3. რას ნიშნავს სუვერენისა და ქვეშევრდომების თავისუფლებები ჰობსის მიხედვით?
4. მმართველობის ფორმათა კლასიფიკაციის კუთხით, რა სიახლე ეკუთვნის ჰობსს?
5. როგორ განმარტავს დადგენილებით და მოპოვებაზე დამყარებული სახელმწიფოების ცნებებს ჰობსი?
6. როდის და რა მიზეზებით იშლება სახელმწიფო?

## ჯონ ლოკი

(1632-1704)

### ორი ტრაქტატი მმართველობის შესახებ

**მოკლე ბიოგრაფიული მონაცემები.** გამოჩენილი ინგლისელი მოაზროვნის, ჯონ ლოკის (1632 – 1704 წწ.), სახელი მჭიდროდაა დაკავშირებული განმანათლებლობასთან. ხშირად მას ლიბერალიზმის პოლიტიკური იდეოლოგიის ფუძემდებლადაც მიიჩნევენ. მისმა იდეებმა მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა ამერიკაში კოლონიისტების განმათავისუფლებელ მოძრაობასა და, ზოგადად, აშშ-ის პოლიტიკური სისტემის ჩამოყალიბებაზეც.

ჯონ ლოკის უმთავრესი ნაშრომია: „ორი ტრაქტატი მმართველობის შესახებ“, რომელიც ანონიმურად გამოქვეყნდა ინგლისში 1690 წელს. თავისი ავტორობის შესახებ ლოკმა მხოლოდ მოგვიანებით განაცხადა. ნაშრომის პირველი ტრაქტატი შექმნილია სერ რობერტ ფილმერისა და მისი მიმდევრების პრინციპებისა და შეხედულებების გასაბათილებლად და მას მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა შეემორჩა. მეორე ტრაქტატი კი სამოქალაქო მმართველობის „ჭეშმარიტ ნარმოშობას, მოცულობასა და მიზნებს ეხება“.

ზუსტი ცნობები იმის შესახებ, თუ სად და როგორ წერდა ლოკი თავის ნაშრომს, არ არსებობს. სავარაუდოდ, მან ნაშრომის მთელი თუ არა ძირითადი ნაწილი მაინც ჰოლანდიაში დაწერა, საიდანაც იგი სამშობლოში 1689 წელს დაბრუნდა. ნაშრომი კი მალევე, 1690 წელს გამოაქვეყნა. იმდენად, რამდენადაც ნაშრომის – „ორი ტრაქტატი მმართველობის შესახებ“ – პირველი ნაწილი უშუალოდ რობერტ ფილმერის მოსაზრებათა გასაბათილებლადაა მიმართუ-

ლი, უპრიანი იქნებოდა თავად რობერტ ფილმერზეც რამდენიმე სიტყვის თქმა.

რობერტ ფილმერი (გარდაიცვალა 1653 წელს) იყო ინგლისის მეფე ჩარლზ I-ის მომხრე და შეუზღუდავი სამეფო ხელისუფლების დამცველი. ინგლისის რევოლუციის დროს მან გამოაქვეყნა რამდენიმე ნაწარმოები, რომლებშიც იგი პარლამენტის სანინააღმდეგოდ და მეფის მხარდამჭერად გამოდიოდა. მეფის მხარდამჭერი პარტიის მომხრეებში ფილმერმა დიდი პოპულარობა მოიპოვა. ფილმერს დარჩა ორი გამოუქვეყნებელი ნაშრომი, რომლებიც მამის გარდაცვალების შემდეგ მისმა შვილმა გამოაქვეყნა. განსაკუთრებული ყურადღება მოიპოვა ბროშურამ – „პატრიარქი ანუ მეფეების ბუნებრივი ძალაუფლება“, რომელიც 1680 წელს, ინგლისის 1688 წლის რევოლუციამდე არც ისე დიდი ხნით ადრე გამოქვეყნდა. ფილმერის ამ ნაშრომს დიდი მონონებით შეხვდნენ აბსოლუტური მონარქიის მომხრე ძალები.

ჯონ ლოკი ჩარლზ II-ის პოლიტიკურ მოწინააღმდეგეთა და 1688 წლის რევოლუციის აქტიურ მომხრეთა რიგებს მიეკუთვნებოდა. შესაბამისად, იგი იმ პოლიტიკური წყობილების – კონსტიტუციური მონარქიის დამცველად გამოდიოდა, რომელიც სწორედ 1688 წლის რევოლუციის შემდეგ დამკვიდრდა ინგლისში. ლოკის მიერ შექმნილი ტრაქტატები თეორიული ხასიათის ნაშრომებია. მიუხედავად იმისა, რომ თავის ნაშრომს ლოკი განიხილავდა როგორც სახელოვანი (უსისხლო) რევოლუციის მხარდასაჭერად შექმნილს, მასში ერთი სიტყვაც კი არაა ნათქვამი ამ პოლიტიკური მოვლენების თაობაზე.

„ორი ტრაქტატი მმართველობის შესახებ“ პოლიტიკური მოძღვრებების ისტორიაში ერთ-ერთი ეტაპობრივი ნაშრომთაგანია. სწორედ ლოკის ამ ნაშრომით ეყრება საფუძვლები იმ უმნიშვნელოვანეს ღირებულებებს, რომლებიც რამდენიმე საუკუნის შემდეგ ლიბერალიზმის პოლიტიკური იდეოლოგიის ქვაკუთხედად იქცევა.



## ბუნებრივი მდგომარეობა და სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზები

ჯონ ლოკიც, ისევე როგორც მისი თანამედროვე თომას ჰობსი, პოლიტიკურ ფილოსოფიაში საზოგადოებრივი ხელშეკრულების, იგივე სოციალური კონტრაქტის იდეის ფუძემდებლად მიიჩნევა: „ღმერთმა ადამიანი იმგვარ არსებად შექმნა, რომ, ღვთიური ნებით, მას მარტო ყოფნა უჭირს და ამიტომ საზოგადოებაში ცხოვრებას ცდილობს. პირველი საზოგადოება შედგებოდა ცოლისა და ქმრისგან, რამაც სათავე დაუდო მშობლებისა და შვილებისგან შემდგარ საზოგადოებას, ამას მოგვიანებით ბატონისა და მოსამსახურისგან შემდგარი საზოგადოება დაემატა და ასე შემდეგ“ – შენიშნავს ლოკი (ლოკი, 139). ამ დებულებით ის, გარკვეულწილად, ახლოსაა არისტოტელესეულ მსჯელობასთან, რომ ადამიანებს არ შეუძლიათ სხვა ადამიანების გარეშე ცხოვრება და რომ ადამიანი სოციალური არსებაა. სწორედ ეს მისწრაფებები არის იმის მიზეზი, რომ ადამიანები ქმნიან სახელმწიფოს. რატომ მიდის ადამიანი სახელმწიფოს შექმნამდე და როდის დგება ეს მომენტი? არისტოტელესგან განსხვავებით და ჰობსის მსგავსად, ამ საკითხის გადასაჭრელად ლოკი ბუნებრივი მდგომარეობის არსის გაგებას მიმართავს.

ლოკი თავის ნაშრომს იწყებს იმით, რაც, მისი აზრით, ყველაზე მნიშვნელოვანია და რაზეც შემდგომში მთელი მისი მეორე ტრაქტატი „დაშენდება“ – პოლიტიკური ხელისუფლების რაობის, არსის, გარკვევით. ზოგადად, ხელისუფლების ცნებაზე საუბრისას ლოკი ერთმანეთისგან განასხვავებს ხელისუფლების ორ ტიპს: ხელისუფლებას საკუთარ ქვეშევრდომებზე – იმავე პოლიტიკურ ხელისუფლებას და მამის შვილზე, ბატონის მონაზე და ა. შ. ხელისუფლებას. ლოკის კვლევის სფერო და ინტერესი მიმართულია სწორედ პირველისკენ. „ამრიგად, პოლიტიკურ ხელისუფლებად მე

მიმაჩნია ის ხელისუფლება, რომელსაც აქვს იმგვარი კანონების მიღების უფლება, რომელიც ითვალისწინებს სიკვდილით დასჯასა და, შესაბამისად, საკუთრების დაცვის მიზნით, უფრო მსუბუქი სასჯელის განხორციელებასაც, ასევე საზოგადოების ძალის გამოყენებას ამ კანონების აღსრულების მიზნით და სახელმწიფოს დაცვას საგარეო თავდასხმებისგან; და ეს ყველაფერი მხოლოდ და მხოლოდ საზოგადოებრივი სიკეთეების დაცვის მიზნით“ – აღნიშნავს ლოკი (ლოკი, 136).

იმისათვის, რომ პოლიტიკური ხელისუფლების არსი და მისი წარმოშობა განსზღვროს, ლოკიც, ისევე როგორც ჰობსი, მსჯელობას ბუნებრივი მდგომარეობის აღწერით იწყებს. მიუხედავად იმისა, რომ ისიც, თავისი თანამემამულის მსგავსად, საზოგადოებრივი ხელშეკრულების იდეის გამტარებელია, ამ ორი მოაზროვნის ხედვებს შორის მნიშვნელოვანი და არსებითი განსხვავებებია. ეს განსხვავებები რამდენიმე ძირითადი მიმართულებით შეიძლება გამოიყოს: ერთი – ესაა ბუნებითი მდგომარეობის ხედვისადმი, გარკვეულწილად, მსგავსი, თუმცა, რეალურად, არსებითი განსხვავებები; მეორე, მმართველობის ფორმების კლასიფიკაციისას საპარლამენტო მონარქიისადმი უპირატესობის მინიჭება და, მესამე, ხელისუფლების დაყოფის იდეისადმი დამოკიდებულება.

ბუნებრივი მდგომარეობის განსხვავებული ხედვის ფარგლებში განსხვავდება ლოკისა და ჰობსის ხედვები, თავად ამ მდგომარეობაში ადამიანების ყოფიერების, საკუთრების, ბუნებრივი უფლებებისა და სახელმწიფოს წარმოშობის კუთხით. ლოკისთვის ბუნებრივ მდგომარეობას რამდენიმე მნიშვნელოვანი კომპონენტი ახასიათებს. პირველ რიგში, იგი გამოყოფს ორ ასპექტს: თავისუფლებას და თანასწორობას. ბუნებრივი მდგომარეობა, ლოკის აზრით, არის სრული თავისუფლების მდგომარეობა, როდესაც ადამიანი საკუთარი სურვილისამებრ მოქმედებს და არავისთან ათანხმებს საკუთარ ქმედებებს. ამასთანავე, ამ თავისუფლების პარალელურად მოქმედებს თანასწორობის პრინციპიც. იმავე ბუ-

ნებრივ მდგომარეობაში ყველა ადამიანი თანასწორია და, შესაბამისად, ყველას ერთი და იმავე დოზით აქვთ ბუნებით მინიჭებული თავისუფლების უფლება ( ყველა ადამიანია, ყველა ღმერთისგანაა შექმნილი და ყველა ცხოვრობს ბუნებრივ გარემოში). რამდენად თავსებადია ერთმანეთთან ეს ორი ცნება – აბსოლუტური თავისუფლება და თანასწორობა ბუნებრივ მდგომარეობაში? ჰობსთან სწორედ ამ თანასწორობისა და თავისუფლების კომბინაციას მივყავართ მუდმივი ომის მდგომარეობამდე. ლოკთან კი თავისუფლება არ ნიშნავს თვითნებობას და ამის დასტურად და გასამართლებლად აქვე, ბუნებრივ მდგომარეობაში შემოაქვს გონის ცნება. ლოკის მიერ გონიერების, როგორც ბუნებრივი კანონის, იდეის შემოტანა და, შესაბამისად, ადამიანის, როგორც გონიერი არსების, განხილვა შემდგომში ლიბერალიზმის იდეოლოგიის ერთ-ერთ ამოსავალ პრინციპად და მასთან დაკავშირებული ყველა სხვა ღირებულების ქვაკუთხედად იქცა. „ბუნებრივ მდგომარეობაში მოქმედებს ბუნების კანონი, რომელიც მას მართავს და რომელიც აუცილებელია ყველასთვის – ეს კანონია გონიერება. იგი ყველას ასწავლის, რომ, რადგანაც ადამიანები თანასწორები და დამოუკიდებლები არიან, მათ არც სხვა ადამიანის სიცოცხლეს, ჯანმრთელობას, თავისუფლებასა და საკუთრებას არ უნდა მიაყენონ ზიანი. ყველა ადამიანი ერთი შემოქმედის მიერაა შექმნილი და ერთი უზენაესი ღმერთის მსახურია“ – აღნიშნავს ლოკი (ლოკი, 137). სწორედ ადამიანის, როგორც გონიერი არსების, ეს გაგება განაპირობებს ჰობსსა და ლოკს შორის ბუნებრივი მდგომარეობის გააზრების კუთხით არსებულ განსხვავებას. ჰობსისთვის ბუნებრივი მდგომარეობა, როგორც უკვე ზემოთ ვნახეთ, მუდმივი ომის მდგომარეობაა. ლოკი კი ბუნებრივ მდგომარეობასა და ომის მდგომარეობას ერთმანეთისგან განასხვავებს. ბუნებრივ მდგომარეობაში, სადაც მოქმედებს თავისუფლების, თანასწორობის, სამართლიანობისა და გონიერების კანონები, ადამიანები შეზღუდულნი არიან სხვათა სიცოცხლის, თავისუფლებისა და საკუთრე-

ბის ხელყოფისგან. ადამიანს სწორედ გონი კარნახობს – სხვასაც ისე მოექცევს, როგორც თავად სურს, რომ ექცეოდნენ. როდესაც ადამიანები კარგავენ ამ გონიერებას და ცდილობენ, ხელყონ სხვა ადამიანის თავისუფლება, შეუზღუდონ მას უმთავრესი ბუნებრივი უფლება – ასეთი ადამიანი ლოკისთვის არაფრით განსხვავდება ჩვეულებრივი მხეცისგან – ლომი იქნება ეს, მგელი თუ სხვა რამ. ასეთ დროს ადამიანები აღარ არიან ერთმანეთთან გონიერების ჯაჭვებით დაკავშირებულნი და ურთიერთობებს ფიზიკური ძალისა და ძალადობის გამოყენებით არეგულირებენ. ამ დროს არ არსებობს არც რაიმე სახის ხელისუფლება, რომელსაც ერთმანეთთან დაპირისპირებული, საომარ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანები მიმართავდნენ კონფლიქტის მოსაგვარებლად. შესაბამისად, იწყება ომის მდგომარეობა და ადამიანები ბუნებრივი მდგომარეობიდან გადადიან ომის მდგომარეობაში. ამგვარად, ლოკისთვის ბუნებრივი მდგომარეობა შემდეგი სახით განისაზღვრება: „როცა ადამიანები გონიერების საფუძველზე ერთად ცხოვრობენ და არ არსებობს არავინ, ვისაც ექნებოდა მათი განსჯის უფლება, ისინი იმყოფებიან ბუნებრივ მდგომარეობაში. ძალა ან სხვა პირის წინააღმდეგ ძალის გამოყენებაზე განაცხადი არის ომის მდგომარეობა. რადგანაც ადამიანს არა აქვს იმის საშუალება, რომ დახმარებისათვის მიმართოს ვინმე ზემდგომს, იგი ფლობს იმის უფლებას, რომ თავადვე აწარმოოს ომი აგრესორის წინააღმდეგ. ძალაუფლების მქონე საერთო მსაჯულის არარსებობა ყველა ადამიანს აყენებს ბუნებრივ მდგომარეობაში“ (ლოკი, 137). როგორც უკვე ვნახეთ, ჰობსისთვის ომი არ განისაზღვრება მხოლოდ კონკრეტული ძალადობრივი აქტით და ის მოიცავს როგორც დაპირისპირების წინარე პერიოდს, მზადებას „ომისთვის“, ასევე დაპირისპირების დასრულების შემდეგ პერიოდსაც. ლოკი კი მკაფიოდ მიჯნავს ერთმანეთისგან საომარი მოქმედებების დაწყება/დასრულებასა და ბუნებრივ მდგომარეობას. ომის მდგომარეობა სრულდება ფიზიკური დაპირისპირების დასრულებისთანავე და განსხვავებით

ჰობსისეული ხედვისგან, არ მოიცავს წინარე და შემდგომ პერიოდებს. თუმცა ლოკი აცნობიერებს, რომ „ბუნებრივ მდგომარეობაში, როცა ამგვარი მიმართვის საშუალება არ არსებობს და არც სამართლის ნორმები მოქმედებს, ერთხელ დაწყებული მტრობა ხანგრძლივად გრძელდება და ბევრი უდანაშაულო ადამიანის სიცოცხლესაც იმსხვერპლებს“ (ლოკი, 137).

ამგვარად, ლოკისთვის მთავარი განსხვავება სამოქალაქო საზოგადოებასა და ბუნებრივ მდგომარეობას შორის უზენაესი, არბიტრაჟული და დამცველი ფუნქციების მქონე ძალის/ხელისუფლების არარსებობაა. აქვე საინტერესოა, რომ ლოკისთვის ბუნებრივი მდგომარეობა არაა მხოლოდ რაღაც მითურ, თვალუწვდენელ წარსულში არსებული მდგომარეობა. ბუნებრივ მდგომარეობაში იმყოფებიან თანამედროვე პირობებში მაცხოვრებელი ის ადამიანებიც, „რომლებიც რაღაცგვარად ასოციაციის სახით ცხოვრობენ, თუმცა უმაღლესი დამრეგულირებელი ძალის გარეშე. დამრეგულირებელი ძალა, იგივე პოლიტიკური ხელისუფლება კი საზოგადოებრივი ხელშეკრულების საფუძველზე იქმნება; შედეგად – ადამიანები ბუნებრივი მდგომარეობიდან გადადიან სამოქალაქო მდგომარეობაში. ლოკის მოსაზრებების გაცნობისას ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: რატომ უჩნდებათ ადამიანებს სურვილი და მოთხოვნილება – დადონ ხელშეკრულება და თავიანთი უფლებების შეზღუდვის ხარჯზე დაანესონ უმაღლესი ხელისუფალი? თუკი ადამიანი გონიერი არსებაა და ბუნებრივ მდგომარეობაშიც ის ამ გონით წარმართავს თავის სიცოცხლეს, რატომღა იქმნება ომის საფრთხე? რატომ ებრძვიან მაშინ ადამიანები ერთმანეთს და ამით არღვევენ ბუნებრივ კანონებს? ამ კითხვებზე ლოკის პასუხი მარტივია: ადამიანებს არ ყოფნით დაცულობის ხარისხი ბუნებრივ მდგომარეობაში და, შედეგად, ქმნიან პოლიტიკურ საზოგადოებას. მიუხედავად იმისა, რომ ჰობსისგან განსხვავებით, ლოკი არ უსვამს ხაზს ადამიანის ისეთ უარყოფით თვისებებს, როგორებიცაა: შური, ბოროტება, ამპარტავნება და ა.შ.,

მაინც რამდენად ცალსახად შეგვიძლია იმის მტკიცება, რომ ლოკი გონიერებას ადამიანის ქმედებების აბსოლუტურ წარმართველ ძალად მიიჩნევს? ეს რომ ასე იყოს, ბუნებრივ მდგომარეობაში აბსოლუტური გონიერების პირობებში, ადამიანებს არ დასჭირდებოდათ თავისივე მსგავსი გონიერი ადამიანებისგან თავდასაცავად ახალი ძალის შექმნა და ხელოვნური ბორკილების დადება.

ლოკი, საუბრობს რა საზოგადოებრივი ხელშეკრულების დადებაზე, აღნიშნავს: „სწორედ ომის ამ მდგომარეობისთვის თავის არიდება არის მთავარი მიზეზი იმისა, რომ ადამიანები ქმნიან საზოგადოებას და უარს აცხადებენ ბუნებრივ მდგომარეობაზე. იმ შემთხვევაში, როცა არსებობს ხელისუფლება, რომელსაც შეიძლება მიმართო დახმარებისთვის, დავას სწორედ ეს ხელისუფლება წყვეტს. შედეგად, გამოირიცხება საომარი მდგომარეობა“ (ლოკი, 137). თუმცა ლოკის მოსაზრებები აქაც წინააღმდეგობრივია: თუკი, ერთი მხრივ, იგი აცხადებს, რომ ხელისუფლების შექმნის პირობებში საომარი მდგომარეობა გამოირიცხება, მეორე მხრივ, საუბრობს სამოქალაქო მდგომარეობაშიც კი ომის შესაძლებლობაზე. როდესაც ხელისუფლება უუნაროა ან არაეფექტურია თავისი მოქმედებების განხორციელებისას, მაშინ, საფრთხის წარმოქმნის შემთხვევაში, ადამიანები კვლავ ბუნებრივ მდგომარეობას უბრუნდებიან. უფრო სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, ადამიანი, რომელიც მესხმის თავს და ცდილობს, შემიზღუდოს ან წამართვას თავისუფლება, სიცოცხლე ან საკუთრება – თვითონვე ავტომატურად მარბუნებს ბუნებრივ მდგომარეობაში. ასეთ დროს ნებისმიერი ადამიანი უფლებამოსილია, როგორც სახელმწიფოს წარმოშობამდე იცავდა საკუთარი ძალებით თავს, ისევე დაიცვას. ამგვარად, გამოდის, რომ ომი შეიძლება ატყდეს არა მარტო ბუნებრივ მდგომარეობაში, არამედ სამოქალაქო ბორკილების დადების შემდეგაც, სახელმწიფოს პირობებში. განსხვავება ერთია – სამოქალაქო მდგომარეობაში ის უფრო ადვილად დასრულებადია, ბუნებრივ მდგომარეობაში კი, შესაძლოა, უსასრულოდ გაიწელოს.

წინააღმდეგობრივია ლოკის მსჯელობა კიდევ ერთი კუთხით: ერთი მხრივ, ის ამტკიცებს, რომ ბუნებრივ მდგომარეობაშიც კი არავის აქვს უფლება, ხელყოს სხვისი სიცოცხლე, თავისუფლება ან მფლობელობა, ისევე როგორც არ აქვს საკუთარი სიცოცხლის ხელყოფის უფლება; მეორე მხრივ კი, ლოკი მიიჩნევს, რომ ზოგჯერ სწორედ გონიერება უბიძგებს ადამიანს, მოკლას სხვა ადამიანი. რამდენად თავსებადია ეს ორი დებულება ერთმანეთთან? გამოვიდეთ ისევ და ისევ იმ დებულებიდან, რომელსაც ლოკი აყალიბებს: ადამიანს ბუნებრივი კანონი ავალდებულებს, იზრუნოს ორ მთავარ რამეზე: საკუთარი თავის გადარჩენა/დაცვაზე, ასევე მთელ კაცობრიობაზე, მის დაცვასა და ფიზიკურ გადარჩენაზეც. მივყვით მსჯელობის ლოგიკურ ჯაჭვს: თუ სხვა ადამიანი კარგავს გონიერებას და შემოდის ჩემთან საომარ მდგომარეობაში, ცდილობს, ხელყოს ჩემი სიცოცხლე და თავისუფლება, – ის არღვევს ბუნებრივი მდგომარეობის კანონებს, შემოდის ომის მდგომარეობაში, მიქმნის საფრთხეს მეც და, შესაბამისად, სხვებსაც. ამიტომ, ასეთ შემთხვევაში, ომის წამომწყები და ფიზიკური ძალის გამოყენებელი ადამიანის/ძალის მიმართ ანალოგიური ძალის დაპირისპირება იმ მიზნით, რომ დაიცვა საკუთარი და სხვისი სიცოცხლე, ანუ დაიცვა მთელი კაცობრიობა – არის სრულიად გონივრული ნაბიჯი. თუმცა აქაც ჩნდება პრობლემა – რამდენად ადეკვატურია ძალის გამოყენება სხვათა და მთელი კაცობრიობის დასაცავად და რამდენად შესაძლებელია, ასეთ დროს ერთმანეთისგან გაიმიჯნოს კაცობრიობისა და საკუთარი თავის დაცვისთვის მიმართული ძალა ძალის აგრესიული გამოყენებისგან? მსგავსი პრობლემა, ბუნებრივია, რჩება.

როგორც ვნახეთ, ჰობსისა და ლოკის შეხედულებები ბუნებრივ მდგომარეობაზე მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისგან. რომ შევაჯამოთ ეს განსხვავებები, შემდეგი სახით შეიძლება კონსტრუირდეს:

- ლოკის ბუნებრივი მდგომარეობა არ არის მუდმივი ომის მდგომარეობა;
- ომის მდგომარეობა ლოკთან, განსხვავებით ჰობსისგან, მხოლოდ კონკრეტული ფიზიკური და ძალადობრივი დაპირისპირებებისას გამოიკვეთება;
- ლოკთან ბუნებრივ მდგომარეობაშიც, ისევე როგორც სახელმწიფოს შექმნის შემდეგ, ადამიანები ფლობენ საკუთრებას – იმას, რაც მათ თავიანთი შრომით მოიპოვეს და გამოყვეს საერთო მფლობელობიდან;
- ლოკთან ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანი განიხილება როგორც გონიერი არსება, ხოლო გონი – როგორც უმნიშვნელოვანესი ბუნებრივი კანონი;

თუმცა, მიუხედავად ასეთი განსხვავებებისა, ჰობსისა და ლოკის მიერ დანახულ ბუნებრივ მდგომარეობას შორის მაინც არსებობს რამდენიმე მსგავსება. როგორც რობერტ გოლდვინი გამოყოფს, ეს მსგავსებები შესაძლოა შემდეგი სახით ფორმულირდეს (Goldwin 485):

- მართალია, ლოკთან, ჰობსისგან განსხვავებით, ერთმანეთისგან გამიჯნულია ბუნებრივი და ომის მდგომარეობები, მაგრამ, რეალურად, ლოკიც, ჰობსის მსგავსად, ომის მდგომარეობას, ძირითადად, სწორედ ბუნებრივი მდგომარეობისთვის მახასიათებლად მიიჩნევს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ბუნდოვანი იქნებოდა გაგვეგო, რატომ სჭირდებოდათ ადამიანებს ბუნებრივი მდგომარეობის პირობებში არსებულ სრულ თავისუფლებასა და თანასწორობაზე უარის თქმა. თუმცა ლოკის ბუნებრივი მდგომარეობა ნაკლებად ძალადობრივია. განსხვავებით ჰობსისგან, რომელიც ომის მდგომარეობას ადამიანის „მგლურ“ და მტაცებლურ ბუნებასა და თვისებებს მიაწერს, ლოკისთვის ამის მიზეზი ბუნებრივი მდგომარეობის სისუსტე და არასრულყოფილებაა მხოლოდ;



- ბუნებრივი მდგომარეობის დასრულებისა და მასზე უარის თქმის მთავარი მიზანი, მოკლედ რომ ითქვას, თვითგადარჩენაა (ეს თვითგადარჩენა ჰობსისთვის, კონკრეტულად, ფიზიკურ გადარჩენამდე დადის, ლოკისთვის კი უფრო ფართო დიაპაზონი აქვს და, სიცოცხლესთან ერთად, თავისუფლებისა და საკუთრების დაცვასაც გულისხმობს);
- ლოკისა და ჰობსის ხედვები იმის თაობაზე, რომ ბუნებრივი მდგომარეობის უხერხულობებისა და ნაკლოვანებების მოსაგვარებლად ხელშეკრულების დადება, სამოქალაქო საზოგადოებაში გაერთიანება და სამოქალაქო ხელისუფლების დაწესებაა აუცილებელი, ერთმანეთის მსგავსია.

### საკუთრება და შრომითი თეორია

ღმერთმა ყველა ადამიანს თანასწორად უბოძა მთლიანი დედამინა და მასზე არსებული საკუთრების ყველა სახე. ამგვარად, ბუნებრივ მდგომარეობაში, კლასიკური გაგებით, არ არსებობს საკუთრების ცნება, რამდენადაც ყველაფერი ყველას კუთვნილებაა. მაშინ როგორღა ხდება, რომ ჩნდება საკუთრების გაგება? ლოკის ლოგიკა ასეთია: ისევ და ისევ ღმერთმა მიანიჭა ადამიანებს იმის უნარი და გონივც – რომ მის მიერ მინიჭებული და ბოძებული საერთო საკუთრებით სწორად და მართებულად, მათივე ინტერესებიდან გამომდინარე, ესარგებლათ. გავიხსენოთ ლოკისეული დებულება იმის თაობაზე, რომ ყველა ადამიანი ფლობს გარკვეულ საკუთრებას, რაშიც, პირველ რიგში, ის გულისხმობს ადამიანის არსებას. მასზე, თავად ამ პირის გარდა, არც არავის აქვს უფლება. ამ დებულების გაგრძელებაა მსჯელობა იმის თაობაზე, რომ სწორედ ამ მფლობელის, პიროვნებისვე საკუთრებაა ის, რაც მის მფლობელობაში არსებული ხელისა თუ ფეხის მიერაა შექმნილი. შესაბამისად, ადამიანი ფლობს საკუთარ შრომას და ამ შრომის

შედეგად მოპოვებულ საგნებს. შრომის შედეგად ხდება ღმერთის მიერ ყველასთვის თანაბრად მიცემული დედამიწიდან კონკრეტული ადამიანის მიერ საკუთრების გამოყოფა. ის, რაც ადამიანის შრომის შედეგად იქმნება და დედამიწის საერთო მფლობელობიდან გამოიყოფა, კერძო საკუთრებაა. საერთო მფლობელობიდან რაიმეს კერძო მფლობელობაში გამოყოფას არ სჭირდება არანაირი შეთანხმება. ასეთი შეთანხმება რომ საჭირო ყოფილიყო, მაშინ ის მთელ კაცობრიობასთან იქნებოდა დასადები, რამდენადაც ყველაფერი ყველასია. შესაბამისად, ამ შეთანხმების მიღება სრულიად დაუკარგავდა აზრს რაიმეს მფლობელობას, რამდენადაც მისი ლოდინი საგანთა ფუჭებადობის საფრთხეს წარმოქმნიდა. ლოკს შემოაქვს მალფუჭებადი და არა მალფუჭებადი საკუთრების ფლობის საკითხიც. კვლავაც გონიერების ლოკისეული კონცეფციიდან გამომდინარე, არაგონივრულია და, შესაბამისად, ბუნებრივ კანონებს ეწინააღმდეგება, ადამიანმა იმაზე მეტი ვაშლი ან რაიმე ნებისმიერი სხვა რამ მოკრიფოს ან დააგროვოს, რისი გამოყენებაც მას არ შეუძლია, რაც გაფუჭდება და ამის გამო დააკლდება სხვა ადამიანებს. საინტერესოა ისიც, რომ, როდესაც ლოკი ბუნებრივ მდგომარეობაში საერთო მფლობელობიდან შრომის შედეგად საკუთრების გამოყოფაზე საუბრობს, მას მხედველობაში ის პერიოდი აქვს, როდესაც, როგორც თავად ამბობს, მიწაც და მიწაზე მოსული ვაშლი, ხილი თუ ნებისმიერი რამ მრავლად იყო, ხოლო ადამიანები კი ნაკლებად; მიწაზე არსებული მოსავალი უხვია, მისი მომხმარებელი კი ნაკლები. ამ ლოგიკიდან გამომდინარე, ნებისმიერი რამ, რასაც ადამიანი საკუთარი შრომის შედეგად გამოყოფდა საერთო მფლობელობიდან, არ დააზარალებდა არავის, თუმცა აქაც მოქმედებს გონიერება: არაფერი იმაზე მეტი არ უნდა მოიწიო, რასაც ვერ მოიხმარ; არაფერი, რასაც საკუთარი შრომით საერთო მფლობელობიდან გამოყოფ, არ უნდა გააფუჭო, რადგან ღმერთს ის ამისთვის არ შეუქმნია: „ბუნების კანონი, რო-

მელიც ჩვენ საკუთრებას გვაძლევს, ზუსტად ასევე განსაზღვრავს ამ საკუთრების ფარგლებსაც. ადამიანს საკუთარი შრომით საერთო მფლობელობიდან საკუთრებად შეუძლია მხოლოდ იმდენის აღება, რამდენიც მისი სასიცოცხლო მოთხოვნისთვისაა საჭირო. არ უნდა მოკრიფო იმდენი ვაშლი, რასაც ვერ შეჭამ და გაგიფუჭდება. ღმერთის მიერ არაფერი შექმნილა იმისთვის, რომ ადამიანმა ის გააფუჭოს“ – აღნიშნავს ლოკი (ლოკი, 138 ). ვინაიდან ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანი, ძირითადად, იმგვარ საგნებს აგროვებს, რაც მალეფუჭებადთა კატეგორიას განეკუთვნებოდა, მისი შესაძლებლობები კი იმაზე მეტის შეგროვება/მოპოვების საშუალებას იძლეოდა, რაც მის სამომხმარებლო ძალებს აღემატებოდა – ადამიანებმა მოიგონეს ფული. ოქრო-ვერცხლს მხოლოდ ადამიანების ჭირვეულობის შედეგად დაედო ფასიო – აღნიშნავს ლოკი. ხოლო ფულის შექმნის შედეგად ადამიანებმა მიიღეს გაცვლა-გამოცვლის იმგვარი საშუალება, რომლის მეშვეობითაც ისინი აღარ „გაქურდავდნენ დანარჩენ კაცობრიობას.“

როგორც ვხედავთ, ამ საკითხში კიდევ ერთი განსხვავებაა ჰობსსა და ლოკს შორის: ჰობსისთვის საკუთრების გაგება ბუნებრივ მდგომარეობაში არ არსებობს, რამდენადაც მას არ იცავს კანონი და ამიტომ ის არაა გარანტირებული. ლოკთან კი საკუთრება ჩნდება ნებისმიერ მდგომარეობაში – ბუნებრივშიც და სამოქალაქოშიც, რადგან, მისი ლოგიკით, ის, რაშიც ადამიანმა შრომა ჩადო და საერთო მფლობელობიდან გამოყო, მის საკუთრებად იქცევა. ამასთან ერთად, ლოკისეული საკუთრების გაგება ფართოა და ის მხოლოდ ქონებას, მატერიალურ მფლობელობას არ გულისხმობს. სიცოცხლეც და თავისუფლებაც ლოკისთვის საკუთრების ფორმებია. უფრო მეტიც, სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზებზე საუბრისას ლოკი აღნიშნავს, რომ სწორედ საკუთრების (მისი განზოგადებული გაგებით) დაცვა არის უმთავრესი მიზეზი ადამიანების მიერ სრული თავისუფლების მდგომარეობიდან გამოსვლი-

სა და ხელოვნური ბორკილების დადებისას. სწორედ „ეს უბიძგებს ადამიანს, უარი თქვას ბუნებრივ მდგომარეობაზე და შეუერთდეს იმ ადამიანებს, რომლებიც აპირებენ ან უკვე გაერთიანდნენ საზოგადოებაში, რათა დაიცვან თავიანთი სიცოცხლე, თავისუფლება და ქონება, ანუ ის, რასაც მე, ზოგადად, „საკუთრებას“ ვუწოდებ. საზოგადოებაში ადამიანთა გაერთიანების ყველაზე მთავარი მიზანი მათი საკუთრების დაცვაა. ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანს ამ ამოცანის გადასაწყვეტად ბევრი რამ აკლია“ (ლოკი, 143). როდესაც ადამიანების მიერ სამოქალაქო საზოგადოების შექმნაზე საუბრობს, ლოკი ხაზს უსვამს საკუთრების სამივე ფორმის დაცვის აუცილებლობას; უფრო მეტიც, იგი არაერთხელ აღნიშნავს, რომ თავისუფლების ხელყოფის მცდელობა ვინმეს მიერ ავტომატურად გულისხმობს სხვა დანარჩენი „საკუთრებების“ ხელყოფასაც. თუმცა აქვე საინტერესოა, რომ უკვე პოლიტიკური საზოგადოების შექმნის პირობებში ლოკის მსჯელობა მატერიალურ ქონებასთან, იგივე მფლობელობასთან მიმართებით იძლევა იმის ვარაუდის საფუძველს, რომ მისთვის სახელმწიფოებრივ მდგომარეობაში უპირატესი მნიშვნელობა სწორედ საკუთრების მატერიალურ, ქონების მფლობელობით ასპექტს და არა სიცოცხლეს ან თავისუფლებას აქვს. კონკრეტულად კი, მხედველობაში გვაქვს ლოკის მსჯელობა ჯარში მოქმედ წესებსა და საკუთრებასთან მიმართებით: „სერჟანტი, რომელსაც შეუძლია, უბრძანოს ჯარისკაცს ზარბაზნის ლულაზე გადაფარება ან სხვა სახის სიცოცხლისთვის საშიში მოქმედების ჩადენა, ამ ჯარისკაცს ვერ უბრძანებს საკუთარი ჯიბიდან ერთი პენის მიცემასაც კი. ზუსტად ასევე, თვით გენერალიც კი, რომელსაც შეუძლია ჯარისკაცი სიკვდილით დასაჯოს პოსტის დაუკითხავად დატოვების ან რაიმე სხვა საკმაოდ უმნიშვნელო მიზეზის გამო, ვერაფერს აიღებს ამ ჯარისკაცის ქონებიდან“ (ლოკი, 144).

## მმართველობის ფორმები და ხელისუფლების დაყოფის იდეა

ჰობსსა და ლოკს შორის ბუნებრივი მდგომარეობის აღწერისას, მართალია, განსხვავებათა რიგის მიუხედავად, მაინც ვნახეთ, რომ არსებობს მსგავსებაც. კონკრეტულად კი ის, რომ ორივე ავტორს ბუნებრივი მდგომარეობიდან გამოსვლის ერთადერთ გამოსავლად საზოგადოებრივი ხელშეკრულების დადება და ხელოვნური ბორკილების დადების გზით პოლიტიკური/სამოქალაქო საზოგადოების შექმნა მიაჩნია. თუმცა სწორედ სამოქალაქო ხელშეკრულების შედეგად შექმნილი ხელისუფლების ტიპის/ვალდებულებებისა და მოვალეობების შესახებ მსჯელობისას ლოკისა და ჰობსის ხედვა უკვე პრაქტიკულად რადიკალურად განსხვავებულია ერთმანეთისგან, კონკრეტულად კი, ორი ძირითადი კუთხით: ხელისუფლებას, რომელსაც ლოკი ადგენს, ბუნებრივი მდგომარეობიდან გამოსვლისას არაფერი აქვს საერთო ჰობსისეულ აბსოლუტური ტიპის მმართველობასთან და, ამასთან, ჰობსისგან განსხვავებით, ლოკის მიერ ხელისუფლებისთვის დაკისრებული უმთავრესი ფუნქცია ზემოთ ნახსენები საკუთრების სამი ფორმის დაცვა/შენარჩუნებაა. ადამიანები ბუნებრივ მდგომარეობაში საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლების მფლობელები არიან. გამოდიან რა ბუნებრივი მდგომარეობიდან, ისინი მათ ხელთ არსებულ ამ „ხელისუფლებებს“ სრულად ან ნაწილობრივ გადაულოცავენ იმ უმაღლეს ხელისუფალს, რომელსაც ხელშეკრულების გზით დაადგენენ. ამ გადაცემაზე საუბრისას ლოკი მიიჩნევს, რომ აღმასრულებელი ხელისუფლება სრულად გადაეცემა ხელშეკრულების შედეგად დადგენილ ხელისუფლებას, თუმცა საკანონმდებლო ხელისუფლება – არა. ეს უკანასკნელი და, შესაბამისად, კანონშემოქმედებაც, გარკვეული დოზით, ადამიანების, საზოგადოებრივი ხელშეკრულების დამდები საზოგადოების,

ხელში რჩება, რამდენადაც კონტრაქტის შედეგად შედგენილ სახელმწიფოში კანონშემოქმედებაზე თანხმობა სწორედ უმრავლესობისგანაა საჭირო.

ლოკი აკრიტიკებს ჰობსისეულ აბსოლუტურ მონარქიას იმ არგუმენტით, რომ თავად აბსოლუტური მონარქიის იდეა არის შეუთავსებელი სამოქალაქო საზოგადოების ცნებასთან. აბსოლუტური მონარქიის იდეა გულისხმობს, რომ აბსოლუტური მონარქის ხელში გადადის ყველა ის ძალაუფლება, რაც ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანების ხელში იყო – საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებები – და ამას ემატება მონარქის, როგორც მსაჯულის, ძალაუფლებაც. სამოქალაქო მდგომარეობა იქმნება იმ მიზნით, რომ გამოასწოროს ის უხერხულობები, რასაც ადამიანები ბუნებრივ მდგომარეობაში აწყდებიან, როდესაც „ყოველი ადამიანი საკუთარ საქმეში თავადვეა მსაჯული“. ადამიანი, როგორც გონიერი არსება, არ შეიძლება, იმაზე უარეს მდგომარეობაში იგდებდეს თავს გარკვეული გადანყვებილების მიღებით, რომელშიც მანამდე იმყოფებოდა; „უფლებამოსილების გადაცემის ეს აქტი, ძირითადად, განპირობებულია იმით, რომ ადამიანებს საკუთარი სიცოცხლისა და საკუთრების შენარჩუნების სურვილი ამოძრავებთ. არცერთი გონიერი არსება არ დათმობს თავისი ნებით იმ მდგომარეობას, რომელშიც იგი იმყოფება და არ დათანხმდება უფრო უარესს“ (ლოკი, 142). შესაბამისად, ამ დებულებიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს ლოკის შემდგომი დებულება, რომ „აბსოლუტური მონარქია, რომელსაც ზოგიერთები მმართველობის ერთადერთ ფორმად თვლიან, რეალურად, შეუთავსებადია სამოქალაქო საზოგადოებასთან და, აქედან გამომდინარე, საერთოდ არ შეიძლება განვიხილოთ როგორც სამოქალაქო საზოგადოების მმართველობის ფორმა“ (ლოკი, 140)

ვინ შეიძლება დაიცვას საზოგადოების წევრები აბსოლუტური მონარქიის თვითნებობისგან? ვის შეიძლება მიმართონ ადამიანებმა მონარქის მხრიდან თვითნებობის შემთხვევაში? – მსგავს

სი კითხვების დასმაც კი ჰობსისეული აბსოლუტური მონარქიის პირობებში უკვე ამბოხების ტოლფასია. ამ პრობლემაზე პასუხის გასაცემად ლოკი უბრუნდება ბუნებრივი მდგომარეობიდან გამოსვლის მიზეზებს. ამ მიზეზთა შორის რამდენიმე ყველაზე მნიშვნელოვანი შემდეგი სახით შეიძლება ჩამოყალიბდეს: ბუნებრივ მდგომარეობაში არ არსებობს არანაირი დადგენილი კანონი, რომელსაც გაიზიარებდა მის პირობებში მცხოვრები ყველა ადამიანი და, შესაბამისად, ამ კანონებით გადაჭრიდნენ ყველა სადავო საკითხს; ამასთან, საერთო კანონების არარსებობასთან ერთად, ბუნებრივ მდგომარეობაში არ არსებობს არც საერთო მსაჯულის ცნება, – ვისაც სადავო საკითხების არსებობის შემთხვევაში მიმართავდნენ ადამიანები. ამ პირობებში კანონიც, მსაჯულებაც და აღმასრულებელიც ადამიანები თავად არიან, რადგან არ არსებობს ისეთი ძალა, რომელიც სამართლიანი განაჩენის შესრულებას უბრუნველყოფდა და აღასრულებდა. აქედან გამომდინარე, ადამიანებს არ აკმაყოფილებთ ბუნებრივი მდგომარეობის ბევრი უპირატესობა და საკუთარი ნებით იღებენ „ხელოვნურ ბორკილებს.“ ჰობსისეული აბსოლუტური მონარქიის კრიტიკისას ლოკის ლოგიკა შემდეგია: როგორ ან რატომ მივიდოდნენ ადამიანები იმ გადანყვეტილებამდე, რომ იმაზე უარეს პირობებში ჩაეგდოთ საკუთარი თავები, ვიდრე მანამდე ბუნებრივ მდგომარეობაში იყვნენ? ადამიანები უარს ამბობენ თავისუფლებაზე, თანასწორობასა და აღმასრულებელ ხელისუფლებაზე იმ დოზით, რა დოზითაც ეს მათი კეთილდღეობისთვისაა საჭირო. ამასთანავე, საინტერესოა ლოკის ხედვა, როცა უფლებამოსილებების დელეგირების აქტზე საუბრობს, რაშიც, პირველ რიგში, სკანონმდებლო ხელისუფლებას გულისხმობს, ანუ იმას, რომ ადამიანები თავიანთი უფლებების დიდ ნაწილს, მათ შორის აღმასრულებელ ხელისუფლებას მთლიანად, გადასცემენ საკანონმდებლო ხელისუფლებას. თუმცა აქაც საინტერესოა, რომ არც ეს საკანონმდებლო ხელისუფლებაა ლოკთან აბსოლუტური უფლებებით აღჭურვილი. მასაც მუდმი-

ვად აკონტროლებს მოქალაქეთა უმრავლესობა. რადგან შეუძლებელი და არაგონივრულია, რაიმე სახის (თუნდაც საკანონმდებლო) ხელისუფლება იმაზე მეტი უფლებებით იყოს აღჭურვილი, ვიდრე ამას მოითხოვს საზოგადოებრივი კეთილდღეობის მიზნებიდან გადადგმული ნაბიჯები. ამასთან, ბუნებრივ მდგომარეობაში, მართალია, არ არსებობს საერთო გაზიარებული კანონები, მაგრამ აღმასრულებელ ფუნქციას ადამიანები თავად ფლობენ. აბსოლუტური მონარქიის პირობებში კი ადამიანს აღმასრულებელი და, საერთოდ, ყველა ტიპის უფლება დათმობილი და ერთი ადამიანის ხელში აქვს გადაცემული. შესაბამისად, გამოდის, რომ ადამიანი დაახლოებით იმავე მდგომარეობაში იგდებს თავს, რაშიც ის მანამდე, სამოქალაქო საზოგადოების არარსებობის პირობებში, იმყოფებოდა. ამგვარად, აბსოლუტური მონარქიის კრიტიკისას, რეალურად, კარგად ჩანს ის გავლენა, რაც ლოკზე იმ პერიოდის ინგლისში მიმდინარე პოლიტიკურმა პროცესებმა, კონკრეტულად კი 1688 წლის სახელოვანმა რევოლუციამ და მის შედეგად დამყარებულმა პოლიტიკურმა წყობამ, მოახდინა. ლოკი არსად, ერთი სიტყვითაც კი, არ ახსენებს ინგლისის სახელოვანი რევოლუციის დროს განვითარებულ მოვლენებს, არც მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებს ეხება (განსხვავებით ჰობსისგან, რომელიც პირდაპირ მიუთითებდა იმ უბედურებებზე, რაც ინგლისს სამოქალაქო ომის სახით მოუტანა იმავე ბერძენ-რომაელ ავტორთა ნაწარმოებების კითხვამ).

ამგვარად, ჩვენ ვნახეთ, რომ ჰობსისთვის სახელმწიფოს უბედურებებს შორის ერთ-ერთი უმთავრესი არის ხელისუფლების დაყოფის იდეა. ამისგან სრულიად განსხვავებულ მოსაზრებას ავითარებს ლოკი: სახელმწიფოს სწორი და მართებული ფუნქციონირებისთვის, იმ მიზნების განხორციელებისთვის, რის გამოც ადამიანებმა შექმნეს პოლიტიკური საზოგადოება, აუცილებელია ხელისუფლების სამი შტოს არსებობა: პირველი და ყველაზე მნიშვნელოვანი შტო არის საკანონმდებლო ხელისუფლება. ლო-



კი საკანონმდებლო ხელისუფლებაზე საუბრისას ერთმანეთისგან მიჯნავს პოზიტიურ და ბუნებრივ კანონებს. ნებისმიერი სახელმწიფოს შექმნისას პირველი და ძირითადი პოზიტიური კანონი გულისხმობს საკანონმდებლო ხელისუფლების შექმნას – აღნიშნავს ლოკი, და აქვე გამოყოფს თავად საკანონმდებლო ხელისუფლებისთვის სავალდებულო ბუნებრივ კანონს – საზოგადოებისა და მისი ყველა წევრის კეთილდღეობის დაცვას. ამგვარად, სახელმწიფოს შექმნისთანავე ჰობსსა და ლოკს შორის არსებით განსხვავება წარმოჩნდება: უსაფრთხოების დაცვა ჰობსისთვის მხოლოდ აბსოლუტურ მონარქს ძალუძს, რომლის ხელშიცაა ყველა ხელისუფლება გაერთიანებული, ხოლო ლოკი თავიდანვე აფიქსირებს საკანონმდებლო ხელისუფლების უპირატესობას ყველა სხვა ხელისუფლებასთან მიმართებით. სახელმწიფოს შექმნისას და პოლიტიკურ საზოგადოებაში გაერთიანებისას ადამიანთა მთავარი მიზნის – კეთილდღეობისა და საკუთრების დაცვა გადადის ერთი მთავარი ხელისუფლების – საკანონმდებლო შტოს ხელში. ამგვარად, პოლიტიკურ საზოგადოებას, როგორც ხელოვნურად შექმნილ ორგანიზმს, ასევე აქვს საკუთარი კანონები და ეს კანონი გულისხმობს თვითგადარჩენას ანუ საზოგადოების დაცვას.

„პოლიტიკური სხეულის და ფაქტობრივად ყველა ორგანიზმის კიდევ ერთ ბუნებრივ კანონს, რომელიც სხვადასხვა ელემენტისგან შედგება, შეიძლება ვუნოდოთ უფრო დიდი ძალის კანონი. ეს კანონი არის ლოკისეული უმრავლესობის მმართველობის დოქტრინის ბაზისი“ – აღნიშნავს ლოურენს ბერნსი (Berns, 499). მართლაც, პოლიტიკური/სამოქალაქო საზოგადოება იქმნება სხვადასხვა ადამიანის ერთ ორგანიზმად გაერთიანების შედეგად. ამიტომ საკანონმდებლო ხელისუფლებას ვერ ექნება იმაზე მეტი ძალაუფლება, ვიდრე მის შემადგენელ წევრებს ჰქონდათ ბუნებრივ მდგომარეობაში. საკანონმდებლო ხელისუფლება მოქმედებს უმრავლესობის ნების პრინციპის დაცვიდან გამომდინარე, მიუხედავად იმისა, რომ თავად ადამიანთა უმრავლესობა ვერასდროს

მიიღებს სხვადასხვა მიზეზის გამო მონაწილეობას კანონშემოქმედებაში. ყველა პოლიტიკურ გადაწყვეტილებას პოლიტიკური საზოგადოების შექმნის შემდეგ უმრავლესობა წყვეტს: მათ შორის, მმართველობის თუ რა ფორმა უნდა დანერგონ – უმრავლესობის მმართველობა (იგივე დემოკრატიული მმართველობა), მცირეთა მმართველობა (იგივე ოლიგარქიული მმართველობა) თუ ერთი კაცის ხელში არსებული მმართველობა, მემკვიდრეობითი მონარქია. აქ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ აბსოლუტურ მონარქიას ლოკი საერთოდ არც განიხილავს, რამდენადაც ის მმართველობის ფორმად არ მიაჩნია. მიუხედავად საკანონმდებლო ხელისუფლების უზენაესობისა, მის მოქმედებაშიც არის გარკვეული შეზღუდვები. პირველი შეზღუდვა – ესაა ადამიანების სიცოცხლესა და საკუთრებასთან მიმართებით არსებული შეზღუდვა. აქაც იგივე პრინციპი მოქმედებს: საკანონმდებლო ხელისუფლებას ვერ ექნება იმაზე მეტი ძალაუფლება ადამიანებთან მიმართებით, ვიდრე თავად ეს ადამიანები ფლობდნენ ბუნებრივ მდგომარეობაში; მეორე, საკანონმდებლო ხელისუფლებამ უნდა მართოს მხოლოდ ადამიანებისთვის ნაცნობი, მათი თანხმობით მიღებული კანონების საფუძველზე და არა თვითნებურად; შესაბამისად, ლოკი საუბრობს მართლმსაჯულების სამართლიან აღსრულებაზეც, რომელიც საზოგადოებისათვის ნაცნობი და სამართლიანად დადგენილი მოსამართლეების ხელში უნდა იყოს. შემდგომი შეზღუდვა საკუთრებასთან მიმართებითაა. რამდენადაც ადამიანები სწორედ საკუთრების დაცვის მიზნით ქმნიან სახელმწიფოს, იმდენად საკანონმდებლო ხელისუფლებას არ აქვს უფლება, ადამიანებს შეუზღუდოს ან წაართვას საკუთრება მათივე ნებართვის გარეშე. ამ შემთხვევაში ლოკის ლოგიკა ასეთია: „თუ არ არსებობს იმის გარანტია, რომ ადამიანს ვერავინ წაართმევს საკუთრებას მისივე თანხმობის გარეშე, მაშინ გამოდის, რომ მას ეს საკუთრება არც ჰქონია. მართლაც, მე არანაირი საკუთრება არ გამაჩნია, თუ ნებისმიერს, როცა კი მოესურვება, შეეძლება ჩემთვის ამ საკუთ-

რების წართმევა“ (ლოკი, 140-141). დაბოლოს, საკანონმდებლო ორგანოს არ აქვს უფლება, სხვას გადასცეს კანონშემოქმედების საქმიანობა, რადგანაც ხალხმა, ხალხის უმრავლესობამ სწორედ მას დააკისრა ეს ვალდებულება. მისი სხვისთვის გადაბარებით ავტომატურად დაარღვევს საზოგადოებრივი ხელშეკრულების უმთავრეს პრინციპს.

ხელისუფლების შემდეგი შტოა აღმასრულებელი ხელისუფლება. აღმასრულებელი ხელისუფლება შეიძლება იყოს ერთი ადამიანით, უმაღლესი აღმასრულებლით წარმოდგენილი. ამ შტოზე საუბრისას ლოკი აღნიშნავს, რომ აუცილებელია მისი მუდმივ რეჟიმში მუშაობა. რადგან კანონები მუდმივია და ყოველ ჯერზე ახალ-ახალი კანონის მიღება არაა საჭირო, საკანონმდებლო ხელისუფლების მუშაობაც არაა საჭირო მუდმივ რეჟიმში, განსხვავებით აღმასრულებელი ხელისუფლებისგან. აღმასრულებელი ხელისუფლება ლოკისთვის ცალსახად საკანონმდებლო ხელისუფლებაზე დაქვემდებარებულია, თუმცა მის ხელთ არსებობს საკანონმდებლო ხელისუფლების დაშლა/დათხოვნის პრეროგატივა. ეს ძალაუფლება აღმასრულებელ ხელისუფლებას მაინც არ აყენებს საკანონმდებლო ხელისუფლებაზე მაღლა. ამ ძალაუფლების გამოყენება გამართლებულია იმდენად, რამდენადაც საკანონმდებლო ორგანოს დაშლა ან ახლის მოწვევა ხელს უწყობს საზოგადოებრივი მოხოვნების აღსრულებას. რეალურად, ლოკი უშვებს იმის აღბათობას, რომ საკანონმდებლო და აღმასრულებელ ხელისუფლებებს შორის კონფლიქტი წარმოიქმნას. ასეთ შემთხვევაში უმაღლესი ძალაუფლების მფლობელი კვლავ და კვლავ ხალხია. მსგავს სიტუაციებში სახალხო სუვერენიტეტის იდეა ხალხს მსაჯულის როლში აქცევს.

ხელისუფლების მესამე შტო ლოკის მიხედვით ფედერაციული ხელისუფლებაა. ის აღმასრულებელი ხელისუფლების ნაწილია და მისი ფუნქციაც, ისევე როგორც აღმასრულებელი ხელისუფლებისა, საზოგადოების ინტერესების გატარებაა, ოღონდ ქვეყნის გარეთ.

ლოკი მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს ხელისუფლების გადაჭარბების შემთხვევას. კონკრეტულად კი განიხილავს ორ მაგალითს: უზურპაციას, როდესაც ხელისუფლება ეკუთვნის სხვას და ითვისებს სხვა; და ტირანიას – ძალაუფლების გადაჭარბებას, იმ უფლებების უგულებელყოფას, რაც, წესით და რიგით, არცერთ ხელისუფალს არ აქვს. ამ შემთხვევაში ლოკს დასაშვებად და აუცილებლად მიაჩნია ხალხის მხრიდან წინააღმდეგობის განწევა, აჯანყება. ხელისუფლების გადაჭარბება ან მითვისება იმ უფლებებისა, რაც მისთვის საზოგადოებას არ მიუნიჭებია, შესაძლებელია როგორც აღმასრულებელი, ასევე საკანონმდებლო ხელისუფლების შემთხვევაშიც, „როდესაც კანონმდებლები ცდილობენ, გაანადგურონ ან მისაკუთრონ სხვისი საკუთრება ან მონებად აქციონ ადამიანები. ამით ისინი ომს უცხადებენ საზოგადოებას“ (ლოკი, 148). როგორც უკვე ზემოთ არაერთხელ აღვნიშნეთ, მსგავს სიტუაციაში ნებისმიერი ადამიანი ან ორგანო თავად აბრუნებს ადამიანებს ბუნებრივ მდგომარეობაში, უგულებელყოფს რა იმ მიზნებს, რისთვისაც ხელოვნური ბორკილი დაიდო ადამიანმა. ლოკი განაგრძობს: „ასეთ დროს ადამიანები აღარ არიან ვალდებულნი, დაემორჩილონ კანონმდებლებს... როდესაც საკანონმდებლო ორგანო უგულებელყოფს საზოგადოების ამ ძირეულ კანონს და პატივმოყვარეობის, შიშის, უგუნურებისა თუ გარყვნილების შედეგად შეეცდება, ხელში ჩაიგდოს ან სხვას გადასცეს ძალაუფლება, რომლითაც ის განაგებს ადამიანთა სიცოცხლეს, თავისუფლებასა და საკუთრებას, იგი კარგავს ამ საზოგადოების ნდობას, რომელმაც ის ამ უფლებამოსილებებით სულ სხვა მიზნებისთვის აღჭურვა. ის, რაც აქ, ზოგადად, საკანონმდებლო ხელისუფლების შესახებ ვთქვი, ასევე მართებულია აღმასრულებელი ხელისუფლების შესახებაც“ (ლოკი, 148).

საინტერესოა, რომ ლოკი აქვე სვამს კითხვას: თუკი ადამიანებს მივცემთ აჯანყების უფლებას, მაშინ ხომ მუდმივად არეულობებს მივიღებთ, რადგან ხელისუფლება, როგორც წესი, არას-

დროს არავის უყვარს? თუმცა ლოკის პასუხი მის მიერვე გამოხატულ ვარაუდზე შემდეგია: კაცობრიობის ისტორია ადასტურებს, რომ ადამიანები არ არიან რევოლუციებისა და არასტაბილურობისკენ მიდრეკილნი. ადამიანები აჯანყებებს მიმართავენ მხოლოდ უკიდურეს შემთხვევაში, როდესაც მათ მიერ კონკრეტული პირის ან პირებისთვის დაკისრებული ვალდებულებები მიზანმიმართულად, განზრახ და ვილადის კონკრეტული ინტერესებიდან გამომდინარე არ სრულდება. ლოკის მიერ საზოგადოებისთვის აჯანყების უფლების მინიჭება უკიდურესად პროგრესული მოსაზრებაა და მსგავს ხედვას პრაქტიკულად არცერთ სხვა ავტორთან მანამდე არ ვხვდებით.

ამგვარად, რომ შევაჯამოთ, ლოკი თავის ორ ტრაქტატში იმგვარ იდეალებსა და ღირებულებებს აყალიბებს, რომლებიც მომდევნო საუკუნეების განმავლობაში სხვადასხვა ავტორთან კიდევ უფრო დახვეწისა და განვრცობის შედეგად თანამედროვე სამყაროს დემოკრატიული (თუმცა, კლასიკური გაგებით, ლოკი არ ყოფილა დემოკრატი) და ლიბერალური ღირებულებების ქვაკუთხედად იქცევა. ამ იდეალებს შორისაა ლოკის ხედვა ადამიანის, როგორც გონიერი არსების, შესახებ, სამართლებრივი სახელმწიფოს იდეა, ხელისუფლების დაყოფისა და საკანონმდებლო ხელისუფლების, როგორც უზენაესი სუვერენის, გამოხატულება, საკუთრების, თავისუფლებისა და სიცოცხლის უზენაესობის იდეა. დაბოლოს, ყველა ამ უფლების ხელყოფის ან ბოროტად გამოყენების შემთხვევაში აჯანყების უფლების დატოვება. ალბათ ცოტაა ისეთი ავტორი პოლიტიკურ ფილოსოფიაში, რომლის იდეებმა და მოსაზრებებმა მსგავსი მნიშვნელობა და გავლენა მოახდინა პოლიტიკური სისტემების შემდგომ განვითარებაზე, განსაკუთრებით კი ვგულისხმობთ ანგლოსაქსური სამყაროს ქვეყნებს. ვფიქრობ, ამ გავლენას ყველაზე უკეთ გამოხატავს ლოკის იდეების მკვლევრის, ლორენს ბერნსის, სიტყვები. მსჯელობს და აჯამებს რა ლოკის პოლიტიკურ ფილოსოფიას, მის როლსა და გავლენას

თანამედროვე ფილოსოფიაზე, პოლიტიკურ სისტემებზე, ღირებულებებსა და ლიბერალიზმზე, შენიშნავს: „ჯონ ლოკს უწოდებენ ამერიკის ფილოსოფოსს. ერთადერთი მეფე, რომელიც კი ოდესმე ჰყოლია დიდებულ ერს – არის ფილოსოფოსი. ამიტომ ჩვენ უფრო მეტად, ვიდრე ნებისმიერ ხალხს მსოფლიოში, გვაკისრია ვალდებულება და გამოცდილება, რათა განვსაჯოთ/ვიმსჯელოთ/შევაფასოთ მისი სწავლებების მართებულობა“ (Berns, 510).

### კითხვები გამეორებისთვის:

1. როგორ განმარტავს ლოკი ბუნებრივ მდგომარეობას?
2. რა მსგავსება და განსხვავებაა ლოკსა და ჰობსს შორის სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზებზე საუბრისას?
3. განმარტეთ, საკუთრების ცნების გაგება ლოკის მიხედვით.
4. რას გულისხმობს ხელისუფლების დაყოფის იდეა ლოკთან?
5. როგორ განმარტავს და რითი ამართლებს ლოკი აჯანყების უფლებას?
6. რა გავლენა მოახდინა ლოკის ნააზრევმა ლიბერალიზმის პოლიტიკური ხედვების ჩამოყალიბებაზე?

## წერილი ტოლერანტობის შესახებ

XVII საუკუნის ინგლისის პოლიტიკურ ცხოვრებაში დიდი ადგილი ეკავა რელიგიურ ბრძოლასა და საეკლესიო პოლიტიკის საკითხებს. შესაბამისად, ჯონ ლოკიც მთელი თავისი ცხოვრების განმავლობაში მნიშვნელოვან ადგილს უთმობდა რელიგიის, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების თემებს. ლოკი ფართო რელიგიური შემწყნარებლობის მომხრედ და დამცველად გამოდიოდა.

**1680** წელს წმ. პავლეს ტაძრის მეთაურმა და, შესაბამისად, სახელმწიფო ანგლიკანური ეკლესიის წარმომადგენელმა სტილინგფლიტმა გამოაქვეყნა ორი ნაშრომი, რომლებიც გაჟღენთილი იყო ნონკონფორმისტების (ეს იყო XVII საუკუნის ინგლისში გავრცელებული რელიგიური მიმდინარეობა, რომლის მიმდევრებიც არ აღიარებდნენ ანგლიკანური ეკლესიის სწავლებასა და რიტუალებს – ინდეპენდენტები, პრესვიტერიანელები) მიმართ რელიგიური შეუწყნარებლობით. ლოკმა ამის საპასუხოდ მაშინვე დაწერა ნაშრომი „ნონკონფორმიზმის დაცვა“.

**1685** წელს ლოკის მიერ ლათინურ ენაზე დაწერილი „წერილი ტოლერანტობის შესახებ“ იდეურად იმავე მიზანს ემსახურებოდა, რასაც ზემოთ აღნიშნული ნაშრომი. ეს წერილი მიმართულია ჰოლანდიელ მღვდელმსახურ-რემონსტრანტ ფილიპ ვან ლიმბორხუსადმი, რომელიც, იმავდროულად, ლოკის ახლო მეგობარიც იყო.

წერილი პირველად **1689** წელს ლათინურ ენაზე, ანონიმურად, გამოვიდა. ლოკი დიდხანს ინახავდა საიდუმლოდ ამ ნაშრომის ავტორობას და მხოლოდ ანდერძში აღიარა, რომ „წერილი ტოლერანტობის შესახებ“ მისი დაწერილი იყო. წერილი იმავე **1689** წელს ინგლისურ ენაზეც გამოვიდა. მას ბევრი მოწინააღმდეგე

გამოუჩნდა. ლოკმა კრიტიკოსების საპასუხოდ და თავისი შეხედულებების დასაცავად დაწერა „მეორე წერილი ტოლერანტობის შესახებ“ (1690 წ.) და „მესამე წერილი ტოლერანტობის შესახებ“ (1692 წ.). წერილები დაიბეჭდა *philantropus*-ის ფსევდონიმით. ლოკის გარდაცვალების შემდეგ, 1706 წელს გამოქვეყნებულ იქნა კიდევ ერთი „წერილი ტოლერანტობის შესახებ“, რომლის დასრულებაც ავტორმა ვერ მოასწრო.

„წერილი ტოლერანტობის შესახებ“ თავისი თემატიკით აქამდე განხილულ ყველა სხვა ავტორისა და ნაწარმოებისაგან თვისებრივად განსხვავებულია. პირველ რიგში, ეს ერთადერთი ნაშრომია ჩვენს სახელმძღვანელოში, რომელიც მხოლოდ ერთი თემატიკით შემოიფარგლება და ასევე ერთადერთი ნაშრომია, სადაც მთავარი თემა რელიგიური შემწყნარებლობაა. ესაა პირველი შემთხვევა პოლიტიკურ ფილოსოფიაში, როდესაც პოლიტიკური ფილოსოფოსი შემწყნარებლობის თემას უძღვნის მთლიან ნაშრომს. ისევე როგორც ორ ტრაქტატში, აქაც ლოკის ნაწარმოებში კარგად აისახა ის რეალობა და პრობლემები, რაც რელიგიური შემწყნარებლობის კუთხით მაშინდელ ინგლისში იდგა. „არცერთ სხვა ქვეყანაში არ თქმულა და დაწერილა ამ თემაზე იმდენი, რამდენიც ჩვენს ქვეყანაში და მაინც, ფაქტია, არცერთ სხვა ხალხს ისე არ სჭირდება რელიგიურ შემწყნარებლობაზე მსჯელობა და ამ კუთხით საქმის გაკეთება, როგორც ჩვენსას“ – აღნიშნავს ლოკი (ლოკი, 151). მართლაც, თუ გავიხსენებთ იმ პერიოდის ინგლისს, ვნახავთ, რომ პრაქტიკულად ყველა ახალი ხელისუფალი, ხელისუფლებაში მოსვლამდე ან მოსვლის შემდეგ, გამოსცემდა სხვადასხვა კანონმდებლობით აქტს, რითაც შემწყნარებლობას ჰპირდებოდა ყველა რელიგიას (ან, თითქმის ყველას). თუმცა, იმავდროულად, ასევე ყველა ხელისუფალი თავადვე არღვევდა მიღებულ კანონს და მხოლოდ მისთვის სასურველ რელიგიურ მიმდინარეობას უჭერდა მხარს, სხვა ყველას კი დევნიდა. სწორედ ეს გახდა მიზეზი იმისა, რომ თავისუფლებისა და თანასწორობის ცნებები კითხვის ნიშნის



ქვეშ დადგა, რადგან მათი აბსოლუტური მნიშვნელობა გაქრა – „აბსოლუტური თავისუფლება, სამართლიანი და ჭეშმარიტი თავისუფლება, თანასწორი და მიუკერძოებელი თავისუფლება – აი რა გვჭირდება ჩვენ“ (ლოკი, 151). ეს სიტყვები კარგად წარმოაჩენს იმ პერიოდის ინგლისში არსებულ პრობლემას – თავისუფლების არასწორად გაგებას. თავისუფლება და თანასწორობა მხოლოდ ხელისუფლებისთვის მისაღები რელიგიური მიმდინარეობებისთვის – ესაა მე-17 საუკუნის ინგლისის „რელიგიური თავისუფლების“ გაგება. ამ თემაზე საუბრისას აუცილებლად უნდა განვმარტოთ, რომ ლოკის წერილი რელიგიური შემწყნარებლობის თემაზე არ ეხება მუსლიმებს, მართლმადიდებლებს ან სხვა რელიგიის წარმომადგენლებისადმი ტოლერანტობას. ეს რელიგიები იმ პერიოდის ინგლისში დიდად არ იყო გავრცელებული და არც პოლიტიკურად წარმოადგენდა რაიმე საფრთხეს. აქედან გამომდინარე, ლოკი თავის წერილში, ძირითადად, პროტესტანტული ეკლესიის წიაღში წარმოქმნილ სხვადასხვა ქრისტიანულ მიმდინარეობას გულისხმობს, რომლებიც ფართოდ იყო მის თანამედროვე ინგლისში წარმოდგენილი.

რა არგუმენტებით შეიძლება გამართლდეს რელიგიური თავისუფლების იდეა? პირველ რიგში, ლოკი კატეგორიულად ეწინააღმდეგება განსხვავებული რელიგიური მრწამსის მქონე ადამიანების ძალით გადაყვანას სხვა, „ჭეშმარიტ რელიგიაზე.“ ეს რომ ნდომებოდა, თავად ქრისტე გაავრცელებდა საკუთარ მოძღვრებას მეომრებითა და მახვილით. ამის სანაცვლოდ კი მან ადამიანებს თავისუფალი არჩევანის საშუალება მისცა. ამასთანავე, როდესაც ადამიანები არ ცდილობენ, თავად იცხოვრონ იმ რელიგიის კანონებით, რომელსაც მისდევენ და ამის საპირისპიროდ, სხვას, ურჯულოს და არასწორი რელიგიის მქონეთ, ძალით, იძულებით ცდილობენ შეაცვლევინონ რელიგია – კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება თავად ამგვარი ქმედების გულწრფელობაც კი (არათუ სამართლიანობა). კიდევ ერთი არგუმენტი, თუ რატომ არ შეიძლება იძულებით

ბის წესით ვინმესთვის რელიგიის შეცვლა, არის ის, რომ ნებისმიერ რელიგიაში მთავარი არის შინაგანი რწმენა. ადამიანს თუ არ სწამს ის, რასაც გარეგნულად აღიარებს, მაშინ ყოველგვარი რიტუალური მსახურება თუ გარეგნული აღმსარებლობა ფუჭია.

ამას გარდა, ლოკი მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს საერო და სულიერო სფეროების ურთიერთგამიჯვნის თემას. იმ პერიოდის ინგლისის ისტორიიდან კარგად ჩანს, თუ როგორ ცდილობდა საერო ხელისუფლება სასულიერო საქმეებში ჩარევას, როგორ იყენებდა რელიგიას (იქნებოდა ეს პროტესტანტიზმი თუ კათოლიციზმი), როგორც გარკვეულ იარაღს. ლოკი ერთ-ერთი პირველი ავტორია, რომელიც საერო ხელისუფლების საეკლესიო საქმეებში ჩარევის კატეგორიულ მონინალმდეგედ გამოდის. ამისთვის მას რამდენიმე არგუმენტი მოჰყავს: პირველი და, ალბათ, ყველაზე მთავარი არის ის, რომ სახელმწიფო თავისი არსით არ იქმნება რელიგიურ ნიადაგზე. სახელმწიფო ადამიანების მიერ მათი თავისუფალი ნებისა და გონის შედეგად შექმნილი წარმონაქმნია, რომლის მიზანიც ადამიანის სიცოცხლის, თავისუფლებისა და საკუთრების დაცვაა. რელიგიური აღმსარებლობის დადგენა და ამ ნიშნით ადამიანების განათლება, დევნა და დასჯა არ შედის მის ფუნქციურ დატვირთვაში. „სახელმწიფოდ მე მივიჩნევ ადამიანთა იმ საზოგადოებას, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ მათი საკუთარი მოქალაქეობრივი ინტერესების უზრუნველყოფის, მიღწევისა და შენარჩუნებისათვისაა შექმნილი. სამოქალაქო ინტერესებს მე ვუნოდებ სიცოცხლეს, თავისუფლებას, ჯანმრთელობას, ფიზიკური ტკივილის არარსებობას და ისეთი სახის გარეგნული კეთილდღეობის არსებობას, როგორებიცაა: ფული, მინა, სახლი, საოჯახო ნივთები და ა.შ. სამოქალაქო ხელისუფლების მოვალეობაა, სამართლიანი კანონების მეშვეობით უზრუნველყოს ყველა ადამიანისა და თითოეული ქვეშევრდომის მიერ ამ საგნების სამართლიანი გზით ფლობა და შენარჩუნება. ამიტომ თანამდებობის პირთა იურისდიქცია მხოლოდ ამ სამოქალაქო უფლებების

განხორციელებაზე ვრცელდება. ეს იურისდიქცია არ შეიძლება გავრცელდეს ადამიანის სულების გადარჩენასა და იმქვეყნიური სფეროს სხვა საკითხებზე“ – აცხადებს ლოკი (ლოკი, 152). ამასთანავე, მას საკუთარი მოსაზრების გასამყარებლად უფრო პრაქტიკული არგუმენტიც მოჰყავს. მინიერ, სამოქალაქო ხელისუფალს, რომელსაც შეუძლია, თავის ქვეშევრდომებს ეკონომიკურ საქმიანობაში მისცეს რჩევები და შემდგომ დაეხმაროს კიდევ მათ, თუ ეს რჩევა არ გამოდგება სწორი, – რა გზით, რა მეთოდით ძალუძს იგივე გააკეთოს სასულიერო სფეროში? როდესაც ადამიანს აიძულებ, იწამოს შენი რელიგია, რა ძალაუფლება აქვს ხელისუფალს, ანაზღაუროს საკუთარი შეცდომა, თუ აღმოჩნდება, რომ მისი რელიგია სრულებით არ ყოფილა ერთადერთი და ჭეშმარიტი? – კითხულობს ლოკი და თავადვე სცემს პასუხს: საერო ხელისუფლებას ამის გამოსწორების არანაირი საშუალება არ გააჩნია. აქედან გამომდინარე, ყოვლად მიუღებელია საერო ხელისუფლების ჩარევა სასულიერო სფეროში. თუმცა, როდესაც საქმე ეხება სახელმწიფოში ამ ორი ხელისუფლების ურთიერთმიმართებისა და უპირატესობის საკითხს, ლოკი ცალსახად საერო ხელისუფლების აღმატებულობას უჭერს მხარს. ლოკის მოსაზრება ამ მხრივაც მეტად პროგრესულია. არანაირი ქმედება, რასაც რელიგიის სახელით სჩადიან და რაც ისედაც არარელიგიური მოტივების გარეშე არაა დასჯადი, მაგალითად: მუხლებზე დაჩოქება, საკლავის შეწირვა, ხორცის ჭამისგან თავის შეკავება (მარხვა) – არ შეიძლება აიკრძალოს. თუმცა ის, რაც დასჯადია საერო კანონმდებლობით, აკრძალული უნდა იყოს რელიგიური წესებითაც, მაგალითად: ადამიანის მოკვლა, წამება, ბავშვების რიტუალური მსხვერპლშენიშვნა და ა. შ., მსგავსი ქმედებები ისჯება კანონით და არანაირი რელიგიური საფუძველი მის გასამართლებლად არ შეიძლება იყოს გამოყენებული. რეალურად, თანამედროვე სამყაროში რელიგიისა და საერო კანონმდებლობის მაგალითებს რომ გადავხედოთ, ეს დღესაც ასეა. ის, რაც დასჯადია სამოქალაქო

კანონით, როგორც წესი, იკრძალება რელიგიურადაც.

მართალია, ლოკის წერილი ტოლერანტობას ეძღვნება, თუმცა საინტერესოა, რომ თავად ლოკი არ იყო ბოლომდე შემწყნარებელი. პირველ რიგში, ეს ეხება კათოლიციზმს. არსად მთელი ტექსტის განმავლობაში ლოკი არ საუბრობს კათოლიციზმისადმი შეუწყნარებლობაზე. ზოგადად, ლოკს არ ახასიათებს პირდაპირი, მკაფიო ფორმით მსგავს საკითხებზე საუბარი. როგორც უკვე ზემოთ ვისაუბრეთ, არც ორ ტრაქტატში ახსენებს სადმე ინგლისის რევოლუციას, რომლის იდეების გასამართლებლადაც დაიწერა რეალურად მისი ნაშრომი; თავად ეს წერილებიც შემწყნარებლობის შესახებ არასდროს გამოუქვეყნებია საკუთარი სახელით. აქედან გამომდინარე, არც ისაა გასაკვირი, რომ კათოლიციზმის თემასაც შეფარვით ეხება. მთელი ტექსტის განმავლობაში იგი არაერთხელ მოიხსენიებს მას, თუმცა ისე, რომ კონკრეტულად კათოლიციზმს არ ახსენებს, მაგალითად: „რომაული დახლი,“ „ყველაზე ძველი რელიგია,“ „ერთადერთი ჭეშმარიტი რელიგია“ და ა. შ., თუმცა ნაშრომში არის ერთი კონკრეტული ადგილი, სადაც ამკარად ჩანს ლოკის დამოკიდებულება კათოლიციზმისადმი. როგორ შეიძლება მუსლიმი, რომელიც ცხოვრობს, მაგალითად, ინგლისში და რელიგიურ სფეროში სასულიერო ლიდერი ჰყავს კონსტანტინეპოლში, ისეთივე მოქალაქე იყოს ინგლისისა, როგორც ის ადამიანები, რომელთა სასულიერო ლიდერებიც ქვეყნის ფარგლებში ჰყავთ? ლოკის პასუხი ცალსახად უარყოფითია: „მმართველი ვერ შეეგუება ისეთ ეკლესიას, რომელიც იმგვარადაა მოწყობილი, რომ ის, ვინც ამ ეკლესიის წევრი ხდება, ავტომატურად სხვა სახელმწიფოს ქვეშევრდომობასაც იღებს. ეს იმის მომასწავებელი იქნებოდა, რომ მმართველს საკუთარ ქვეყანაში უცხო ქვეყნის იურისდიქციისთვის გაეხსნა გზა. სასაცილოა, როცა ვინმე ამტკიცებს, რომ იგი მუსლიმია მხოლოდ რელიგიურად, სხვა მხრივ კი – ქრისტიანული სახელმწიფოს ერთგული ქვეშევრდომი. იგი ხომ ვალდებულია, ბრმად დაემორჩილოს კონსტანტინეპოლის მუფ-

ტას, რომელიც, თავის მხრივ, ოტომანთა იმპერიას ემორჩილება!“ (ლოკი, 158). მართალია, ლოკი აქ მუსლიმებზე საუბრობს, თუმცა იმის გათვალისწინებით, რომ ისლამი პოლიტიკურ საფრთხეს ინგლისისთვის არ წარმოადგენდა, ცალსახად შეგვიძლია იმის მტკიცება, რომ მსგავსი ირიბი ხერხით იგი სწორედ კათოლიციზმისადმი შეუწყნარებელი. კათოლიკობის მიღება და გავრცელება გულისხმობდა რომის პაპის იურისდიქციის ქვეშ ინგლისის დაბრუნებას. ეს კი, ბუნებრივია, ლოკისთვის მიუღებელია. ამგვარად, ლოკის კათოლიციზმისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება სწორედ სამოქალაქო, და არა რელიგიური, მოტივით სახელმწიფოებრივი ინტერესებითაა განპირობებული.

კათოლიციზმის გარდა, ლოკი ასევე არ გამოირჩევა ტოლერანტობით ათეისტების მიმართ. უფრო მეტიც, თუკი კათოლიციზმი სახელმწიფოებრივი საფრთხეა, ათეისტები მისთვის საერთოდ ადამიანთა კატეგორიაშიც კი არ გადიან. რა არის ამის მიზეზი? სახელმწიფოს შექმნისას ადამიანები იღებენ ვალდებულებებს, თუმცა ეს ვალდებულებები, ლოკის აზრით, მხოლოდ ფარატიანა ვალდებულებები იქნება, თუ მას ღმერთის შიში და რწმენა არ უმაგრებს ზურგს. ადამიანი, რომელიც არ აღიარებს არცერთ რელიგიას, ვერც რელიგიური შემწყნარებლობის ობიექტი იქნება, – ასეთია ლოკისეული ლოგიკა: „საერთოდ არ შეიძლება შეგუება ურწმუნო ადამიანებთან. დაპირება, ხელშეკრულება და ფიცის აქტები, რომლებიც ადამიანური საზოგადოების ბორკილებს წარმოქმნიან, ვერ შეაკავებენ ათეისტს. ღმერთის უარყოფა, თუნდაც ფიქრებში, ყველაფერს ხაზს უსვამს. ამას გარდა, მათ, ვინც თავიანთი ათეისტობით ყველა რელიგიას ეწინააღმდეგებიან, რჯულთშემწყნარებლობაზე ვერანაირი რელიგიური მიზეზით ვერ ექნებათ პრეტენზია“ (ლოკი, 158).

საბოლოო ჯამში, ლოკი თავისი შემწყნარებლობის იდეით, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მხოლოდ რელიგიურ შემწყნარებლობაზე საუბრობს და არც ეს შემწყნარებლობაა აბსოლუტური სახის, სა-

ფუძველს უყრის ლიბერალიზმის კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ღირებულებას – შემწყნარებლობას. მოგვიანებით ლიბერალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელი ჯონ სტიუარტ მილი განავრცობს ლოკისეული შემწყნარებლობის თემას და მას აზრის გამოხატვის, შეკრებებისა და, ზოგადად, სამოქალაქო და პოლიტიკურ სფეროებზეც განავრცობს.

### **კითხვები გამეორებისთვის:**

1. როდის და რამდენი წერილი დაწერა ჯონ ლოკმა შემწყნარებლობის თემაზე?
2. რამ განაპირობა ლოკის მიერ ამ წერილების დაწერა?
3. რა არგუმენტები მოჰყავს ლოკს საერო და სასულიერო ხელისუფლებების ურთიერთგამიჯვნის მხარდასაჭერად?
4. რატომ უნდა იყოს რელიგიის აღმსარებლობა თავისუფალი? – მოიყვანეთ ლოკისეული არგუმენტები.
5. როგორია ლოკის დამოკიდებულება კათოლიციზმისა და ათეისტების მიმართ?

## საფრანგეთი XVIII საუკუნეში

### მოკლე ისტორიული მიმოხილვა

საფრანგეთმა თავის ძლიერების მწვერავალს ლუი XIV-ის, იმავე „მეფე მზის“ (1643-1715) დროს მიაღწია. თუმცა იმავე პერიოდში იჩინეს თავი იმ სიმპტომებმა, რომლებმაც შემდეგში საფრანგეთი რევოლუციამდე მიიყვანა. შემდეგი მეფეების – ლუი XV-ისა და ლუი XVI-ის – მეფობის პერიოდშიც პოლიტიკურ მმართველობაში თითქმის არაფერი შეცვლილა – გრძელდება არათანმიმდევრული საგარეო პოლიტიკა – საფრანგეთი ხან პრუსიას ეხმარება ავსტრიის წინააღმდეგ მიმართულ ომში, ხან კი პირიქით, ავსტრიას უჭერს მხარს. ამ დროს კი ინგლისი საფრანგეთს ართმევს კოლონიებს და ასუსტებს მის საზღვაო ძლიერებას; საშინაო პოლიტიკაში იზღუდება ყოველგვარი პროგრესული სიახლის გატარება და თავისუფალი აზროვნების ნებისმიერი სახით გამოვლინება. ამიტომ გამოჩენილი ფრანგი საზოგადო მოღვაწეები და მოაზროვნეები თავიანთ ნაშრომებს საზღვარგარეთ – ჰოლანდიაში, ინგლისში, შვეიცარიაში და ევროპის სხვა ქვეყნებში აქვეყნებენ.

XVII საუკუნეში საფრანგეთში სამი ძირითადი წოდებაა: სამღვდელეობა, თავადაზნაურობა და მოსახლეობის დანარჩენი ნაწილი. პირველი ორი წოდება, მართალია, მოსახლეობის ყველაზე მცირერიცხოვანი ნაწილია, მაგრამ იგი სხვადასხვა პოლიტიკური თუ სოციალურ-ეკონომიკური პრივილეგიით აღჭურვილი ფენაა, ხოლო მესამე წოდება, რომელიც ქვეყნის მოსახლეობის დაახლოებით 98%-ს შეადგენდა, პოლიტიკურად სრულიად უუფლებო იყო. თავის მხრივ, მესამე წოდებაც საკმაოდ მრავალფეროვანია. მასში გამოიყოფოდნენ გლეხები, მუშები, ხელოსნები, შემთხვევითი სამუშაოს მქონენი და ბურჟუაზია.

გაბატონებულ ნოდებებსა და მესამე ნოდებას შორის თანდა-თანობით იზრდება უთანხმოება. მხატვრულ ლიტერატურაში, ფილოსოფიაში, პუბლიცისტიკაში სულ უფრო მეტად აკრიტიკებდნენ ვერსალის სასახლის გარეგნულ ბრწყინვალეობას და, ზოგადად, საფრანგეთის მმართველობის სისტემას. ფრანგი მოაზროვნეებისთვის ინგლისი იყო ის სანიმუშო ქვეყანა, სადაც საუკეთესო პოლიტიკური ნყობილება სუფევდა და სადაც ყველა ადამიანს შეეძლო საკუთარი ბუნებრივი შესაძლებლობების რეალიზება. ამგვარ შეხედულებებს საფრანგეთის მოსახლეობაში კიდევ უფრო ამტკიცებდნენ ემიგრანტი ჰუგონეტები, რომლებმაც თავშესაფარი სწორედ ინგლისში პოვეს. ისინი თარგმნიდნენ და საფრანგეთში ავრცელებდნენ გამოჩენილი ინგლისელი მოაზროვნეების: დანიელ დეფოს, თომას მორის, ფრენსის ბეკონის, ჯონ ლოკის ნაწარმოებებს.

ქვეყანაში თანდათანობით მტკიცდებოდა რევოლუციური სიტუაცია. სიტუაციის მოგვარების მიზნით მეფემ გადაწყვიტა, მოენვია გენერალური შტატები, რომელიც 1614 წლიდან, ანუ საფრანგეთში აბსოლუტური მონარქიის დამყარების დღიდან, არ მონვეულა. ამ ინიციატივას მხარი დაუჭირეს სამღვდლოებისა და თავადაზნაურობის წარმომადგენლებმაც. მათ გენერალური შტატების მეშვეობით მეფის ძალაუფლების შეზღუდვა და საკუთარი უფლებების გაზრდა სურდათ.

არჩევნები ჩატარდა ნოდებების მიხედვით. მონაწილეობის მიღება შეეძლო 25 წელს მიღწეულ გადასახადების გადამხდელ ყველა ფრანგს. მესამე ნოდებას, თავისი მრავალრიცხოვნობიდან გამომდინარე, პირველ ორ ნოდებასთან შედარებით ორჯერ მეტი ხმის უფლება მიენიჭა. არჩევნების შედეგად გენერალურ შტატებში მოხვდნენ, ძირითადად, ის ადამიანები, რომლებსაც მართლა გული შესტკიოდათ საფრანგეთის მომავალზე და არსებული პოლიტიკური სისტემის შეცვლა და პროგრესული რეფორმების გატარება სურდათ.



მიუხედავად იმისა, რომ სამივე წოდებას განსხვავებული მოთხოვნები ჰქონდა, ზოგიერთ რამეში მათი მოთხოვნები საერთო იყო. ისინი თანაბრად ითხოვდნენ სასამართლო სისტემის სრულყოფას და სასამართლო პროცესების საჯაროობას, საოლქო თვითმმართველობის დამკვიდრებას, ნაფიც მსაჯულთა ინსტიტუტის შემოღებას, რწმენის თავისუფლებას, სასულიერო პირთა არჩევითობას.

1789 წლის 5 მაისს ვერსალში გაიხსნა გენერალური შტატების პირველი სხდომა. ამ სხდომით იწყება საფრანგეთის დიდი რევოლუცია. კრებამ 17 ივნისს თავი ეროვნულ კრებად გამოაცხადა და მიზნად დაისახა ფრანგებისთვის კონსტიტუციის შემუშავება. ლუი XVI-მ გადაწყვიტა, ძალით დაეშალა დეპუტატები და ამ მიზნით პარიზში დაქირავებული ჯარის ნაწილების შეყვანა დაიწყო. ამან ხალხში დიდი აღშფოთება გამოიწვია და დამფუძნებელი კრების დასაცავად პარიზში საერთო-სახალხო აჯანყება დაიწყო. აჯანყებულებმა 14 ივლისს იერიშით აიღეს ბასტილიის ციხე-სიმაგრე. ეს დღე იქცა რევოლუციის გამარჯვების დღედ და ფრანგი ხალხის ეროვნულ დღესასწაულად. საფრანგეთის რევოლუციით იწყება ახალი ერა არა მარტო საფრანგეთის, არამედ მთელი ევროპის ისტორიაშიც<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> ამ ეპოქის ისტორიულ-პოლიტიკური ასპექტების მიმოხილვისას ვეყრდნობით მასალას ვ. თვალავაძის სახელმძღვანელოდან: „ახალი ისტორია, 1640-1815 წლები“, თბ, 2006.

# შარლ ლუი მონტესკიე

(1689-1755)

## კანონთა გონი

**მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები.** დიდი ფრანგი განმანათლებელი შარლ ლუი დე სეკონდა, ბარონი დე ლა ბრედი და დე მონტესკიე (1689-1755) დაიბადა ბრედის ციხესიმაგრეში, ქ. ბორდოს მახლობლად. კოლეჯის დასრულების შემდეგ მან სწავლა ბორდოს უნივერსიტეტში განაგრძო სამართლის სპეციალობით, რომლის დასრულების შემდეგაც, 1708 წელს, მან ადვოკატობა დაიწყო.

1721 წელს მონტესკიემ ანონიმურად გამოაქვეყნა „სპარსული წერილები“. ეს არის წერილების კრებული, რომელსაც თითქოსდა ერთმანეთს სწერს საფრანგეთში სამოგზაუროდ მყოფი ორი სპარსელი. „სპარსულ წერილებში“ მონტესკიეს გამასხარავებული ჰყავს ლუი XIV და იმ ეპოქის მთელი ფრანგული საზოგადოება, მისი ყველა ფენა, რწმენები და ზნე-ჩვეულებები. როგორც ამ მიმონერიდან ირკვევა, სპარსელი მოგზაურების სამშობლოსთან შედარებით საფრანგეთში ბევრად უკეთესი მდგომარეობა სულაც არ ყოფილა. ამ წიგნს ფრანგული საზოგადოების თითქმის ყველა წოდება დიდი მონონებით შეხვდა. მხოლოდ ერთი წლის განმავლობაში „სპარსული წერილები“ ოთხჯერ გამოქვეყნდა.

1728-1731 წლებში მონტესკიემ, განათლების გაფართოების მიზნით, ევროპაში იმოგზაურა. განსაკუთრებით დიდი ხანი მან ინგლისში დაყო, სადაც იგი კარგად გაეცნო ინგლისის პოლიტიკურ წყობას, მის ინტელექტუალურ და პოლიტიკურ წრეებს. მონტესკიე ინგლისში პარლამენტის სხდომებსაც კი ესწრებოდა. ამ

ქვეყნის პოლიტიკურმა სისტემამ, რაც იმ პერიოდის საფრანგეთისა და ევროპის აბსოლუტური მონარქიებისთვის წარმოუდგენელი იყო, ძალიან დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა მონტესკიეზე.

სამშობლოში დაბრუნებული მონტესკიე თავის მამულში დასახლდა. სწორედ აქ შექმნა მან 1734 წელს თავისი მეორე უმნიშვნელოვანესი ნაწარმოები „განაზრებანი რომის დიდებისა და დაცემის მიზეზთა შესახებ“. ამ ნაშრომში მონტესკიეს მიერ გატარებული უმთავრესი აზრი არის ის, რომ რომის სიდიადის მთავარი მიზეზი მოქალაქეთა თავისუფლება იყო, დაცემისა კი – რომაელთა მიერ ისევ და ისევ ამ თავისუფლების დაკარგვა ან დათმობა. ეს ნაშრომი სერიოზული სახის ისტორიული გამოკვლევა იყო.

საკუთარ მამულში დაასრულა მონტესკიემ ოცნლიანი მუშაობა „კანონთა გონზე“, რომელიც მთელი მისი ცხოვრების ნაფიქრისა და გამოცდილების განზოგადებას წარმოადგენდა. როდესაც მონტესკიემ ეს შრომა დაამთავრა, იმ პერიოდის გავრცელებული ტრადიციის მიხედვით, მან თავისსავე სახლში მეგობრები მოიწვია „კანონთა გონის“ მოსასმენად და მასზე აზრის გამოსათქმელად. ნაშრომის გაცნობის შემდეგ მეგობრებმა მონტესკიეს ურჩიეს, რომ მისი გამოქვეყნებისგან თავი შეეკავებინა. მიუხედავად ამ რჩევისა, მონტესკიემ „კანონთა გონი“ 1748 წელს ჟენევაში გამოსცა ორ ტომად. მართლაც, „კანონთა გონს“ საფრანგეთის საზოგადოება თავდაჭერით შეხვდა. მალე დაიწყო წიგნის დევნის საკმაროდ ფართო კამპანია, რომლის კულმინაციად იქცა ვატიკანის მიერ 1751 წელს ამ ნაშრომის ე.წ. „ინდექსში“ (დაგმობილ წიგნთა სიაში) შეტანა. ერთი წლით ადრე, 1750 წელს მონტესკიემ გამოაქვეყნა პასუხი კრიტიკოსებისადმი სათაურით: „კანონთა გონის დაცვა“. მიუხედავად მონტესკიეს წინააღმდეგ მიმართული კამპანიისა, მის პოპულარობას მაინც არაფერი დაჰკლებია. მონტესკიე გარდაიცვალა 1755 წელს, საფრანგეთის რევოლუციამდე 34 წლით ადრე.

## ბუნებრივი და პოზიტიური კანონები

ნაშრომის სათაურიდან გამომდინარე, ცხადი ხდება, რომ მონტესკიეს მთავარი ყურადღება მიპყრობილია კანონებისადმი. „კანონები, ამ სიტყვის ყველაზე უფრო ფართო გაგებით, ეს არის აუცილებელი მიმართებები, რომლებიც გამომდინარეობენ საგანთა ბუნებიდან“ (მონტესკიე, 30) – აღნიშნავს მონტესკიე. შესაბამისად, ყველაფერს აქვს გარკვეული კანონები: ადამიანებს, ცხოველებს, ბუნებას და თავად უზენაეს არსებებსაც კი. მონტესკიე არ აღიარებს ბედისწერის და განგების მიერ არსებების ქმნადობას და თვლის, რომ იმაზე დიდი უგუნურება არაფერია, ჩათვალო, რომ გონიერ არსებებს წარმოშობს ბრმა ბედისწერა. ამ მსჯელობის ლოგიკური გაგრძელებაა ის, რომ ყველა არსებას და ქმნილებას საკუთარი კანონები აქვს. ამ მხრივ მონტესკიე განასხვავებს კანონთა ორ კატეგორიას: ბუნებრივ კანონებს და პოზიტიურ კანონებს. ადამიანთა ნებისმიერი გაერთიანება გულისხმობს, რომ ამ გაერთიანებას აქვს გარკვეული კანონები და რომ ამ კანონებს ადამიანები უნდა დაემორჩილონ. თუმცა საზოგადოების და, ზოგადად, პოზიტიური კანონების შექნამდე არსებობდა და მოქმედებდა ისეთი კანონები, რომელთა შექმნაშიც ადამიანს, როგორც გონიერ არსებას, წვლილი არ მიუძღვის და ეს კანონები საერთოა და მოქმედებს როგორც მისთვის, ასევე არაგონიერი, ცნობიერების არმოქმე, არსებებისთვისაც. მონტესკიე ამ კანონებში ბუნებრივ კანონებს გულისხმობს. ბუნების კანონები წინ უსწრებს ყველა სხვა ტიპის კანონს, იქნება ეს რელიგიური, ზნეობრივი, სამოქალაქო თუ პოლიტიკური კანონი. მონტესკიესეული ბუნებრივი კანონები თვისებრივად იგივეა, რასაც ჰობსი და ლოკი ბუნებით მდგომარეობაში მოქმედ კანონებს უწოდებენ. თუმცა ფრანგი მოაზროვნის ხედვა ბუნებრივი კანონების შესახებ განსხვავდება ბრიტანელი მოაზროვნეების მიერ ზემოთ განხილული კანონებისგან. როგორია მონტესკიეს მიერ დახატული ბუნებრივი მდგომარეობა

რეობა და როგორია მასში მაცხოვრებელი პირველი ადამიანების ყოფა? უპირველეს ყოვლისა, ამ მდგომარეობაში ადამიანის აზროვნებითი და შემეცნებითი უნარების ჩამოყალიბებას წინ უსწრებს პირველადი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების სურვილი. საკუთარი თავის განვითარებამდე ადამიანი ჯერ მის შენარჩუნებაზე ზრუნავს – ესაა ზრუნვა წმინდა ფიზიკურ გადარჩენაზე. შესაბამისად, პირველი და ყველაზე მთავარი ბუნებრივი კანონი მშვიდობაა. მონტესკიეს ლოგიკა შემდეგია: პირველყოფილ ადამიანს ემინია ყველასი და ყველაფრის („ლუიზიანის ჯუნგლებში მოცახცახე ველურის“ გაგება), აქედან გამომდინარე, მოქმედებს თვითგადარჩენის პრინციპი, რომელიც უმთავრესი და პირველადი ინსტიქტია ყველა სულიერი არსებისთვის; სწორედ ამ თვითგადარჩენის პრინციპს მიჰყავს ადამიანი მშვიდობის ძიებამდე – პირველ და ყველაზე მთავარ ბუნებრივ კანონამდე. მომდევნო ბუნებრივი კანონი გულისხმობს შიმშილის დაკმაყოფილებას. როდესაც ადამიანს ფიზიკური განადგურების საფრთხე აღარ ემოუქრება, მასში იღვიძებს შემდეგი ბუნებრივი კანონი, იგივე ცხოველური ინსტიქტი – გამოიკვებოს, რათა, კვლავ და კვლავ, ფიზიკურად გადარჩეს. ამის შემდგომ კანონად მონტესკიე გამოყოფს გრძნობას, რომელიც ადამიანებს უჩნდებათ თავისივე მსგავსი ადამიანების მიმართ. „ბუნებრივი ვედრება“ – ამ სახელით მოიხსენიებს იგი მესამე ბუნებრივ კანონს და მასში გულისხმობს ადამიანების, როგორც მსგავსი არსებების, დაახლოებას, ლტოლვას განსხვავებული სქესისადმი. მხოლოდ ამის შემდგომი, მეოთხე ბუნებრივი კანონია საზოგადოებაში ცხოვრების სურვილი. მას შემდეგ, რაც ადამიანები იკმაყოფილებენ ყველაზე მთავარ ბუნებრივ/ფიზიკურ მოთხოვნილებებს, მათ უნარს – ჰქონდეთ მგრძნობელობა, ემატება კიდევ ერთი, ალბათ, მთავარი უნარი – ცნობიერება, რომელიც გამოიხატება მეტყველებაში, აზროვნებაში, გონიერებაში. ამ უნარების განვითარებას მიჰყავს ადამიანი იმ სურვილამდე, რასაც საზოგადოების შექმნა და მასში გაერთიანება ჰქვია. სწორედ მე-

ოთხე ბუნებრივი კანონის ამოქმედება და, შედეგად, საზოგადოებაში გაერთიანება იწვევს ომისა და ურთიერთდაპირისპირების გაჩენას. „როგორც კი ადამიანები საზოგადოებაში მოექცევიან, ისინი კარგავენ თავიანთი სისუსტის გრძნობას. მათ შორის არსებული თანასწორობის გრძნობა ქრება და იწყება ომის მდგომარეობა“ – აღნიშნავს მონტესკიე (მონტესკიე, 34). კონკრეტულად საომარ მდგომარეობასა და მის არსზე ავტორი ბევრს არ საუბრობს, თუმცა, როგორც ვხედავთ, მონტესკიესეული ბუნებრივი მდგომარეობა თვისებრივად განსხვავდება ჰობსისეული და, თუნდაც, ლოკისეული ბუნებრივი მდგომარეობისგან. ამ განსხვავების უმთავრესი მახასიათებელი ის ბაზისია, საიდან გამომდინარეც ეს სამი მოაზროვნე საომარ მდგომარეობას უყურებს. თავისუფლება, სრული და გაუკონტროლებელი თავისუფლება, რასაც ბუნებრივ მდგომარეობაში ესოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ ბრიტანელი მოაზროვნეები, და რასაც, საბოლოო ჯამში, ურთიერთდაპირისპირებამდე მიჰყავს ადამიანები – მონტესკიესთვის არ წარმოადგენს ინტერესის სფეროს. უფრო მართებული იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ფრანგი ავტორი მას ბუნებრივი მდგომარეობის მახასიათებლად საერთოდ არ განიხილავს. ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი იმდენად უსუსური, იმდენად დაუცველი და შეშინებულია, რომ მას არ აქვს არც თავი და არც სურვილი – ეომოს სხვას. ომის მდგომარეობა ჩნდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ჩნდება საზოგადოება. ომის მიზანი სხვაზე ძალაუფლების დამყარებაა. ძალაუფლების დამყარების სურვილი კი პირველყოფილ, დაუცველ მდგომარეობაში მყოფ ადამიანს არ და ვერ ექნება. ძალაუფლების და სხვაზე ბატონობის სურვილი იმდენად რთული ფენომენია, რომ ის დამოუკიდებლად ვერ იარსებებს. „ჰობსი კითხულობს: თუ ადამიანები ბუნებრივად არ იმყოფებიან ომის მდგომარეობაში, რატომ დადიან მუდამ შეიარაღებულნი და რატომ კეტავენ გასაღებით თავიანთ სახლებს?“ მაგრამ ამ კითხვის დასმაში იგი ვერ გრძნობს, რომ ადამიანებს, რომლებიც საზოგადოების ჩამოყალიბებამდე

ცხოვრობდნენ, მიაწერს იმას, რაც მათ შეიძლება მოსვლოდათ მხოლოდ ამ საზოგადოების გაჩენის შემდეგ, რომელმაც მათში აღძრა თავდასხმისა და თავდაცვის მოტივები“ – აღნიშნავს მონტესკიე (მონტესკიე, 33).

ბუნებრივი მდგომარეობიდან სახელმწიფოებრივ მდგომარეობაში გადასვლის შემდეგ, ბუნებრივ კანონებთან ერთად, ჩნდება პოლიტიკური ანუ სამოქალაქო კანონებიც – შედეგი ადამიანური ნების გამოვლინებისა. ერთი მხრივ, ადამიანები ომის მდგომარეობაში გადადიან, როგორც საზოგადოების წევრები – ანუ ერთ საზოგადოებაში მაცხოვრებელ ადამიანებს უჩნდებათ ძალის განცდა, კარგავენ ურთიერთთანასწორობის აღქმას და უპირისპირდებიან ერთმანეთს; მეორე მხრივ, თუ სამყაროს წარმოვიდგინებთ – როგორც მონტესკიე აღნიშნავს – სხვადასხვა საზოგადოებით დასახლებულ ადგილად, ვნახავთ, რომ ამ საზოგადოებების წევრებს ერთმანეთთანაც ისეთივე დაძაბული და საომარი ურთიერთობა შეიძლება ჰქონდეთ, როგორიც თავად ერთი საზოგადოების ფარგლებში მაცხოვრებელთ. შესაბამისად, თავად პოლიტიკურ კანონებშიც გამოიყოფა ორი ტიპის კანონები: კანონები, რომლებიც არეგულირებენ სხვადასხვა ქვეყანაში მაცხოვრებელ ადამიანთა და საზოგადოებათა შორის ურთიერთობებს – ხალხთა სამართალი, იგივე საერთაშორისო სამართალი და კანონები, რომლებიც თავად ერთ საზოგადოებაში მცხოვრებთა – მართულებსა და მმართველებს შორის ურთიერთობებს არეგულირებს, იგივე პოლიტიკური სამართალი.

ზოგადად, კანონებზე საუბრისას მონტესკიესთვის მნიშვნელოვანია არა ის, თუ რა განსხვავებაა სამოქალაქო და პოლიტიკურ კანონებს შორის (ამბობს კიდევ, რომ მისი მიზანი არაა ამ კანონებს შორის არსებითი ზღვრის გავლება), არამედ თავად კანონთა არსის გარკვევა. „საერთოდ, კანონი ადამიანური გონებაა, რამდენადაც იგი განაგებს მსოფლიოს ყველა ხალხებს. ყოველი ერის პოლიტიკური და სამოქალაქო კანონები სხვა არა უნდა იყოს

რა, თუ არა კერძო შემთხვევები ამ ადამიანური გონების გამოცენებისა. ეს კანონები იმდენად შესაფერისი უნდა იყოს იმ ხალხისთვის, რომლისთვისაც შეიქმნა, რომ მხოლოდ ძალიან იშვიათ შემთხვევაში უნდა შეიძლებოდეს, ერთი ხალხის კანონები სხვას გამოადგეს“ (მონტესკიე, 35). სწორედ აქედან ჩნდება მონტესკიეს მიერ ოდნავ ქვემოთ უფრო დეტალურად განვითარებული საინტერესო ხედვა კანონთა და მმართველობათა ურთიერთშესაფერისობაზე. ამ თემაზე საუბრისას მონტესკიე აღნიშნავს, რომ, მაგალითად, ერთი ხალხისთვის ვარგისი და შეიძლება იდეალური მმართველობა სრულიად უადგილო და შეუსაბამო აღმოჩნდეს სხვა ერებისთვის. რადგან ყოველი ქვეყნის კანონები უნდა შეესაბამებოდეს ამ ქვეყნის კლიმატს, გეოგრაფიულ მდებარეობას, ხალხის წეს-ჩვეულებებს, ადათებს, მოსახლეობის რაოდენობას, ვაჭრობას და ა.შ. ასევე, ძალიან მნიშვნელოვანია პოლიტიკური მმართველობის ფორმების მხრივ საზოგადოების ისტორიული გამოცდილება, წარსული და თანამედროვე რეალობის გათვალისწინება. ყოველივე ამის ურთიერთკავშირს, მათ ურთიერთქმედებას მონტესკიე კანონთა გონს უწოდებს. „კანონები დაკავშირებულნი არიან ერთიმეორესთან, თავიანთ დასაბამთან, კანონმდებლის მიზანთან, საგანთა იმ წყობასთან, რომელსაც ემყარებიან. ისინი უნდა განვიხილოთ ყველა ამ თვალსაზრისით. სწორედ ამის გაკეთება მსურს მე ამ ნაშრომში. მე განვიხილავ ყველა ამ მიმართებას, რომლებიც ერთად იმას ქმნიან, რასაც მე კანონთა გონს ვუწოდებ“ – აღნიშნავს მონტესკიე (მონტესკიე, 36).

## **მმართველობის ფორმათა კლასიფიკაცია**

კანონთა გონის ერთ-ერთი პირველი და მთავარი გამოვლინებაა მმართველობის ფორმა. ანუ კანონები ყველაზე უკეთ და ცხადად აღსახება ამა თუ იმ ქვეყნის პოლიტიკურ წყობაში. ზოგადად, მონტესკიე, ისევე როგორც თუნდაც მაკიაველი, არ არის დაინ-



ტერესებული მმართველობის საუკეთესო ფორმის ძიებით. უფრო მეტიც, მის მიერ შემოთავაზებული მმართველობებიდან არცერთის მიმართ არ აფიქსირებს ცალსახა სიმპათიას. ამ ყოველივეს ახსნა მარტივია – თუ მმართველობა ეფუძნება კანონებს და თუ ეს კანონები გამომდინარეობს და შეესაბამება თავად ამ ქვეყნის ბუნებას, მაშინ, ლოგიკურად, მმართველობის ეს ფორმაც კარგი იქნება. თუკი იგივე ჰობსი ცალსახად აფიქსირებს აბსოლუტური მონარქიისადმი კეთილგანწყობას, ხოლო ლოკი, ამ აბსოლუტური მონარქიის კრიტიკის ფონზე კონსტიტუციურ მონარქიას მიიჩნევს საუკეთესო ფორმად, – მონტესკიესთან მსგავს მკაფიო პოზიციას საუკეთესო მმართველობის ფორმასთან მიმართებით არ შევხვდებით. შესაბამისად, თუ რომელია მონტესკიესთვის მმართველობის საუკეთესო ფორმა, მკვლევართა შორის სადავო საკითხია. მათი ნაწილი მიიჩნევს, რომ ეს ცალსახად დემოკრატიული მმართველობაა. მაგალითად, ლოუენტალი (Lowenthal, 522) თვლის, რომ „მმართველობის ოთხი ფორმიდან, საიდანაც ორი რესპუბლიკური მმართველობაა, მონტესკიე აშკარად დემოკრატიას მიიჩნევს საუკეთესოდ, ხოლო დესპოტიზმს – ყველაზე უარესად.“ ამის საპირისპიროდ, შეგვიძლია მოვიყვანოთ ინგლისის პოლიტიკური სისტემით მონტესკიეს აღფრთოვანება, რისი გამოხატულებაც იყო მის მიერ პარლამენტის სხდომებზე დასწრება და, ზოგადად, თავად კანონთა გონშიც ინგლისელთა მმართველობის განხილვისთვის საკმაოდ დიდი ადგილის დათმობა. იმის გათვალისწინებით, რომ ინგლისის პოლიტიკური სიტემა საპარლამენტო მონარქიის პრინციპებს ეფუძნებოდა, სადავო არ უნდა იყოს მონტესკიეს მხრიდან მონარქიული მმართველობისადმი გარკვეული დადებითი განწყობაც. ამ მოსაზრებას გამოხატავს ქართველი ფილოსოფოსის, ნ. ნათაძის, შეხედულებაც: „მონტესკიეს ემოციური დამოკიდებულება როგორც ამ კლასისადმი (იგულისხმება თავადაზნაურობა – ს. დ), ისე მონარქიისადმი, საერთოდ, ორჭოფულია: იგი სიმპათიურიცაა და კრიტიკულიც. და თუ

რესპუბლიკა მის თვალში ესოდენ მაღლა დგას, ვერც იმას ვიტყვით მაინც სრული რწმენით, მთლიანად ამ წყობას ეკუთვნოდეს“ (იხ. მონტესკიე, 11).

როგორც ვხედავთ, მონტესკიესეული მმართველობის ფორმათა დაყოფა საკმაოდ მშრალია და ის მმართველობის სამ ფორმას მოიცავს – რესპუბლიკას, მონარქიასა და დესპოტიას. განვიხილოთ თითოეული მათგანი.

**რესპუბლიკური მმართველობა იყოფა ორ ნაწილად.** ამ დაყოფის საფუძველი უმაღლესი ძალაუფლების ფლობაა. თუ ის უმრავლესობის ხელშია, მაშინ გვაქვს დემოკრატიული მმართველობა, ხოლო თუ უმცირესობის ხელშია – მაშინ საქმე გვაქვს არისტოკრატიული ტიპის მმართველობასთან. არისტოკრატელს განსხვავებით, რომელიც მმართველობის ფორმათა კლასიფიკაციისას მმართველთა რაოდენობრივ მაჩვენებელს და სარგებლიანობის პრინციპს ეყრდნობოდა (მაგალითად, ოლიგარქია და არისტოკრატია – ორივე მმართველობა უმცირესობის მმართველობაა, თუმცა პირველი მმართველობის ცუდი ფორმაა, მეორე კი – კარგი), სარგებლიანობის პრინციპი მონტესკიესთან უგულებელყოფილია, ისევე როგორც მანამდე ჰობსთან. იგი, გამოყოფს რა რესპუბლიკური მმართველობის ორ ტიპს, ორივეს მმართველობის კარგ ფორმად მიიჩნევს: პირველი, დემოკრატია, უმრავლესობის მმართველობა, წააგავს მმართველობის იმ ფორმას, რასაც არისტოკრატულ პოლიტიკას უწოდებდა; ხოლო მეორე, არისტოკრატია კი არისტოკრატელსეული კლასიფიკაციით განსაზღვრული ანალოგიური მმართველობის მსგავსია.

დემოკრატიულ მმართველობაში ხალხი მმართველიცაა და ქვეშევრდომიც. ხალხის მმართველობითი ფუნქცია იმით გამოიხატება, რომ მას აქვს უფლება, არჩევნებში მონაწილეობისა და ხმის მიცემის გზით, გამოხატოს და დააფიქსიროს საკუთარი აზრი და, შესაბამისად, თავად იყოს კანონშემოქმედი. თუმცა ხალხს, რომელსაც შეუძლია, ძალიან სწორი არჩევანი გააკეთოს და ღირ-

სეული ადამიანები აირჩიოს თანამდებობებზე, არ ძალუძს, როგორც წესი, თვითონ იყოს კარგი მმართველი: „ხალხს ჩინებულად შეუძლია იმ ადამიანების არჩევა, ვისაც უნდა ანდოს თავისი ძალაუფლების გარკვეული ნაწილი“ (მონტესკიე, 38-39). ამგვარად, დემოკრატიის უმთავრესი მახასიათებელი არის ის, რომ ხალხის ხელშია კანონმდებლობითი საქმიანობა. ის, რომ ხალხს, რომელიც მშვენივრად ირჩევს სხვას, არ ძალუძს, თავად იყოს მმართველი, მაგრამ ყოველდღიური საქმეები და პოლიტიკის შემუშავება მოითხოვს მოქნილობას, საჭიროს ხდის სენატის ან რაიმე სახის კანონმდებლობითი ორგანოს არსებობასაც. ხალხის უნარზე – აირჩიოს მმართველობითი ორგანო, რომელსაც გადააბარებდა მართვის ფუნქციებს – მსჯელობისას მონტესკიე დეტალურად შეისწავლის და გადმოგვცემს ათენისა და ძველი რომის მაგალიტებს, რომლებიც მისთვის საუკეთესო მაგალიტებია დემოკრატიული მმართველობის ანალიზისას.

არისტოკრატიული მმართველობის დროს კი მმართველობა არა მთელი ხალხის, არამედ გარკვეული რაოდენობის ადამიანთა ხელშია. ეს მცირე რაოდენობა ადგენს კანონებს და შემდეგ აიძულებს ყველა სხვა დანარჩენს – დაემოწილონ და შეასრულონ მათ მიერ მიღებული კანონები. ასეთი მმართველობის დროს, მონტესკიეს განმარტებით, ხალხი ზუსტად ისევეა ქვეშევრდომის როლში ასეთი მმართველობის ორგანოს მიმართ, როგორც ეს მონარქიის შემთხვევაში. განსხვავება ისაა, რომ მონარქიაში მხოლოდ ერთი ადამიანის, მონარქის მიმართაა ქვეშევრდომულ მდგომარეობაში. არისტოკრატიულ მმართველობაში, როგორც წესი, ხალხი უფლებოა. ამგვარად, მონტესკიესეულ კლასიფიკაციაში არისტოკრატიული რესპუბლიკა ისეთი რესპუბლიკაა, სადაც ხელისუფლების სათავეებთან მხოლოდ მოსახლეობის ნაწილია და ხელისუფლებაში ყოფნა დამოკიდებულია წარჩინებულ წარმომავლობაზე. შესაბამისად, ხელისუფლებაში მყოფ წარჩინებულებსა და ჩვეულებრივ ხალხს შორის ეკონომიკური, პოლიტიკური და სოცია-

ლურ/უფლებრივი უთანასწორობაა. თუ წარჩინებულთა კორპუსი მრავალრიცხოვანია, მაშინ აუცილებელია სენატის არსებობაც, რომლის ფუნქცია წარჩინებულთა კორპუსისთვის მოსაგვარებელ საქმეთა მომზადებაა და ამით უადვილებს მას მუშაობას. ასეთ დროს, როგორც მონტესკიე შენიშნავს, გარკვეულწილად, შერეულ ფორმას ვიღებთ – არისტოკრატია წარმოადგენს სენატს, წარჩინებულთა კორპუსი – დემოკრატიულ მმართველობას, ხალხი კი კვლავაც უუფლებო რჩება. თუმცა ჩნდება კითხვა: თუ წარჩინებულთა კორპუსი იმდენად მრავალრიცხოვანია, რომ მას სენატის არსებობა სჭირდება, რამდენად მრავალრიცხოვანია უუფლებო ადამიანები – ხალხი? მონტესკიე, როდესაც საუბრობს არისტოკრატიულ მმართველობაზე, აღნიშნავს მის მთავარ ნაკლსაც – ესაა მიდრეკილება დიქტატურისკენ, რომელიც განსაკუთრებით მაშინ იჩენს თავს, როდესაც ხელისუფლებაში მყოფი ცოტა ადამიანიდან კიდევ უფრო ცოტა განსაკუთრებით დიდ უფლებებს იძენს. რაც უფრო მეტია ასეთ მმართველობაში იმ ადამიანთა რაოდენობა, ვინც არისტოკრატის ფენას შეიძლება მიეკუთვნოს და რაც უფრო ცოტაა ღარიბი და უქონელი ადამიანების რაოდენობა, რომლებიც არ ფლობენ პოლიტიკურ უფლებებს, მით უფრო უკეთესია ეს არისტოკრატიული მმართველობა. „ამგვარად, არისტოკრატიული ოჯახები, რამდენადაც შესაძლებელია, ახლოს უნდა იყვნენ ხალხთან. რაც უფრო მიუახლოვდება არისტოკრატია დემოკრატისას, მით უფრო უზადო იქნება იგი და მით უფრო უარესი, რაც მეტად მიუახლოვდება მონარქიას. ყველაზე არასრულყოფილია ის არისტოკრატიული წყობა, სადაც ხალხის დამორჩილებული ნაწილი მოქალაქეობრივ მონობაში იმყოფება გაბატონებულ ნაწილთან“ – შენიშნავს მონტესკიე (მონტესკიე, 44).

რომ შევაჯამოთ მონტესკიეს მსჯელობა რესპუბლიკური მმართველობის შესახებ, შესაძლებელია, გამოვყოთ რამდენიმე ძირითადი ასპექტი, რაც ამ მმართველობის ორივე ქვეფორმის დროს მოქმედებს და აუცილებელია. უპირველეს ყოვლისა, მონტესკიე

გამოყოფს რესპუბლიკისთვის დამახასიათებელ რამდენიმე კანონს. ამ კანონებიდან პირველია ხმის მიცემის მქონე მოქალაქეთა დაყოფა. ამის მაგალითად მოჰყავს კვლავ და კვლავ ძველი რომი და საბერძნეთი. მაგალითად, სოლონის რეფორმები, რომელთა მიხედვით, ათენის მოსახლეობა ოთხ ფენად იქნა დაყოფილი. თითოეულ ფენას განესაზღვრა არა მარტო ხმის მიცემა, არამედ ისიც, თუ რომელი ფენიდან რა თანამდებობაზე შეიძლებოდა ადამიანების არჩევა. სოლონის რეფორმა დემოკრატიული სახელმწიფოსთვის დამახასიათებელი რეფორმის სახეს ატარებდა. უფრო მეტად არისტოკრატიული რესპუბლიკისთვის დამახასიათებელი რეფორმების მაგალითად მოჰყავს მონტესკიეს რომის რესპუბლიკაში სერვიუს ტულიუსის მიერ გატარებული რეფორმები, რომლებიც ხმის მიცემის უფლებას არა პიროვნებების, არამედ „სახსრებისა და სიმდიდრის“ მიხედვით განსაზღვრავდა.

მომდევნო კანონი – ესაა ხმის მიცემის ფორმა. აქ მონტესკიე გულისხმობს არჩევისა და წილისყრის პრინციპებს. წილისყრით ადამიანები თანამდებობაზე უნდა ინიშნებოდნენ დემოკრატიულ მმართველობაში, ხოლო არისტოკრატიულში – არჩევნების გზით. ამ სიტუაციაში მონტესკიეს მსჯელობის ლოგიკა, გარკვეულწილად, წააგავს არისტოტელესეულ ლოგიკას. პოლიტეაზე საუბრისას არისტოტელე აღნიშნავს, კარგი იქნებოდა, მუდმივად რომ ერთი და იგივე ადამიანები იყვნენ თანამდებობაზე, მაგრამ ეს არ წაადგება საქმეს, რადგანაც ადამიანებს უნდა ჰქონდეთ განცდა, რომ ისინი მონაწილეობენ მმართველობაში. სწორედ აქ აროსტოტელეს შემოაქვს პრინციპი: ოლიგარქიიდან არჩევნების მეთოდის აღება მაღალი თანამდებობის ადამიანების ასარჩევად; ხოლო დემოკრატიიდან წილისყრის პრინციპის შემოღება შედარებით დაბალ თანამდებობებზე ასარჩევად, რათა ყველას ჰქონდეს შანსი – ემსახუროს ქვეყანას. არისტოტელეს ამ მსჯელობისა და არგუმენტების მსგავსია მონტესკიეს მსჯელობაც: „წილისყრა არჩევ-

ნების ისეთი ფორმაა, რომელიც არავის არ აზარალებს: ის ყოველ მოქალაქეს უტოვებს თავისი სამშობლოსთვის სამსახურის განწევის გონივრულ იმედს“ (მონტესკიე, 40); თუმცა ნაკლოვანებიდან გამომდინარე, ამ პრინციპის მონესრიგებისთვის დიდი დრო და ენერგია დახარჯა სხვადასხვა კანონმდებელმა. ამის მაგალითად მონტესკიეს მოჰყავს ისევ სოლონის გადანყვეტილება – დემოკრატიის პირობებში ისეთ მაღალ თანამდებობებზე, როგორცაა, მაგალითად, სამხედრო საქმე – ადამიანები არა წილისყრით, არამედ არჩევნების გზით აერჩიათ.

მნიშვნელოვანია ისიც, თუ როგორი უნდა იყოს ხმის მიცემა – ფარული თუ ღია. აქ მონტესკიეს ლოგიკა შემდეგია: დემოკრატიაში – როდესაც ხალხი აძლევს ხმას, ის უნდა იყოს ღია, ხოლო არისტოკრატიაში, ან, თუნდაც, დემოკრატიაში – როდესაც სენატზეა საუბარი – ხმის მიცემას ფარული სახე უნდა ჰქონდეს. რა არის ამის მიზეზი? რითი ხსნის მონტესკიე ამ ფორმის უპირატესობას? წარჩინებული, გამოჩენილი და დიდი ავტორიტეტის მქონე ადამიანები დემოკრატიულ მმართველობაში მუდმივად ანათლებენ ადამიანებს. ამიტომ, როდესაც ხმის მიცემა ღიაა, ადამიანებს, მდაბიო ხალხს – შერცხვებათ, ხმა მისცენ იმას, რაც არაა მართებული. ამიტომ, დიდი ალბათობით, ისინი ხმას სწორედ იმის მიხედვით მისცემენ, რასაც მათ ასწავლიდნენ. ამისგან განსხვავებით, არისტოკრატიულ მმართველობაში მთავარ საზრუნავად იქცევა წარჩინებულთა შორის არსებული ინტრიგების დაძლევა და აღკვეთა. ასეთი რამ კი ღია კენჭისყრის დროს შეუძლებელია. ამიტომ, როდესაც საუბარია არისტოკრატიულ რესპუბლიკაში ხმის მიცემაზე, აქ აუცილებლად უნდა მოქმედებდეს (და ისტორიული გამოცდილება უჩვენებს, რომ, ძირითადად, მოქმედებდა კიდევ) ფარული ხმის მიცემის პრინციპი, რათა ვერავინ შეძლოს ერთმანეთის გადაბირება, ინტრიგების ხლართვა, შანტაჟი ან მოსყიდვა. უფრო მართებული იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ფარული

ხმის მიცემის დროს მსგავსი ფაქტების გაკონტროლება ძნელი და ნაკლებად შესაძლებელია. კანონშემოქმედებითობა კიდევ ერთი ძირითადი კანონია რესპუბლიკაში. დემოკრატიაში ამას აკეთებს ხალხი, არისტოკრატიაში – სენატი ან წარჩინებულთა რომელიმე სხვა ორგანო.

**მმართველობის მომდევნო ფორმა, რომელსაც მონტესკიე გამოყოფს, არის მონარქია.** ეს არის მმართველობა, რომელშიც მონარქის, ერთი ადამიანის, ხელშია ყველანაირი პოლიტიკური და სამოქალაქო ძალაუფლება, იგია მოცემული ძალაუფლებების სანყისი და შემოქმედი. მონარქიული მმართველობა გულისხმობს სამი სხვადასხვა რგოლის არსებობას. ეს რგოლებია: შუალედური, დაქვემდებარებული და დამოუკიდებელი ძალაუფლებები, რომლებიც მონარქიული ბუნების განმსაზღვრელი უმნიშვნელოვანესი ელემენტებია. შუალედური ძალაუფლება, რომელშიც ფრანგი ავტორი თავადაზნაურობას, სამღვდელოებას, დიდებულებსა და ქალაქებს მოიაზრებს, ის ძალაუფლებითი რგოლია, რომლებიც ქმნიან კიდევ მონარქიას – „გააუქმეთ მონარქიაში დიდებულთა, სამღვდელოების, თავადაზნურთა, ქალაქთა პრეროგატივები და ხელთ შეგრჩებათ სახალხო ან დესპოტიური სახელმწიფო“ (მონტესკიე, 45). რა ფუნქცია აკისრია შუალედურ რგოლს? პირველ რიგში, – ესაა რგოლი, რომელიც ასრულებს შუამავლის როლს მონარქსა და ხალხს შორის. სადაც არ არის თავადაზნაურობა, იქ არც მონარქიაა. ხოლო სადაც არც მონარქიაა, იქ უკვე დესპოტიაა. ხალხი – შუალედური რგოლი (თავადაზნაურობა, სამღვდელოება, დიდებულები) – მონარქი – ასეთია მონარქიულ მმართველობაში ძალაუფლების დალაგების მონტესკიესეული პრინციპი. განსაკუთრებით გამოყოფილია სასულიერო წოდების როლი – ესაა ის წოდება, რომელსაც არანაირი ფუნქცია არ უნდა ეკისროს და არც აკისრია, გარდა სულიერების მსახურებისა რესპუბლიკურ მმართველობაში. ამისგან განსხვავებით, მონარქიაში სასულიერო

ნოდების დანიშნულება გაცილებით მნიშვნელოვანია, – ესაა ის ძალა, რომელსაც რელიგიის მსახურებით და რელიგიაზე აპელირებით ძალუძს, შეზღუდოს და გარკვეულ ჩარჩოებში მოაქციოს მონარქის ვნებები და სურვილები. შესაბამისად, როგორც ყველა სხვა დანარჩენი რგოლი, სამღვდლოებაც მნიშვნელოვან როლს ასრულებს მონარქიაში, განსაკუთრებით ისეთ მონარქიებში, რომლებიც დესპოტიისკენ იხრებიან: „რამდენადაც სამღვდლოების ძალაუფლება საშიშია რესპუბლიკაში, იმდენად ხელსაყრელია მონარქიებში, რომლებიც დესპოტიზმისკენ იხრებიან. რა დაემართებოდა ესპანეთს ან პორტუგალიას კანონთა და კარგვის შემდეგ, რომ არ არსებობდეს ეს ძალაუფლება? ეს ბარიერი, სამღვდლოების ძალაუფლება, მაინც კარგია, როცა გახლავთ, რაკი სხვა არ არსებობს“ (მონტესკიე, 46). თუმცა მონარქიაში მხოლოდ შუალედური რგოლის არსებობაც არ მიაჩნია საკმარისად. მის გარდა და მის პარალელურად უნდა არსებობდეს კანონთა შემქმნელი ორგანო, მაგალითად, საფრანგეთის ან ინგლისის პარლამენტების ანალოგი. საკანონმდებლო ორგანოსა და შუალედური რგოლის არსებობის პირობებში ორივე ერთობლივად აბალანსებს როგორც მონარქის ძალაუფლებას, რომ ის არ გადავიდეს ზღვარს, ასევე ხალხის ძალასაც, რათა მათაც მისდიონ და აღასრულონ კანონები. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში არის მონარქია დაბალანსებული სახის და მას ნაკლები შანსი აქვს, გადაიზარდოს დესპოტიაში. მონტესკიეს სიმპათიები ინგლისის პოლიტიკური სისტემის მიმართ და ის ფაქტიც, რომ იგი ინგლისში ცხოვრების პერიოდში აქტიურად ესწრებოდა პარლამენტის სხდომებს, კარგად მიუთითებს მის სიმპათიებზე კონსტიტუციური მონარქიის მიმართ.

როგორც დევიდ ლოუენტჰალი შენიშნავს (Lowenthal, 520), მონარქიაზე საუბრისას აშკარაა მონტესკიეს მსჯელობის განსხვავება არისტოტელესეული მსჯელობისგან. იგი უარყოფს ბერძენი ავტორის მიერ შემოთავაზებულ კლასიკურ პრინციპს იმის თაო-



ბაზე, რომ მონარქიის ავკარგიანობა დამოკიდებულია თავად მონარქის ღირსებაზე ან უღირსობაზე. მონტესკიესთან კონკრეტული მონარქის პიროვნულ თვისებებს არ აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. კარგი მონარქის არსებობა არ არის იმის უცილობელი ნიშანი, რომ მონარქიაც კარგი იქნება. მონტესკიესთვის პოლიტიკური სისტემის ავკარგიანობის განმსაზღვრელი არა პიროვნული თვისებები, არამედ კანონთა როლი და, ზოგადად, კანონების არსებობა და ამ კანონების კანონიერებაა. თუმცა ისიც ფაქტია, რომ მონარქიაზე მსჯელობისას ნაშრომის სხვა მონაკვეთში მონტესკიე უკვე მონარქის პიროვნულ ღირსებებსაც გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებს.

**მმართველობის მესამე ფორმა, რომელსაც მონტესკიე გამოყოფს, დესპოტიაა.** – ესაა პოლიტიკური რეჟიმი, სადაც მართავს ერთი კაცი ყოველგვარი საკანონმდებლო ორგანოს გარეშე და სადაც ამ ერთი კაცის ნება-სურვილზეა დამყარებული მთლიანად მმართველობა. მსგავსი ტიპის სახელმწიფოების კანონია, დესპოტმა ძალაუფლება გადასცეს ერთ კაცს (რადგან მრავლისთვის გადაცემის შემთხვევაში ამას შედეგად მოჰყვება ინტრიგები და ბრძოლა ძალაუფლების მოპოვებისთვის), ხოლო თავად სრულ უმოქმედობას მიეცეს და მხოლოდ და მხოლოდ ძალაუფლებით დატკბეს. ამგვარად, ეს მმართველობა ორდონიანია: უმაღლეს დონეზე დგას დესპოტი, ხოლო მის შემდგომ დონეზე ერთი ადამიანი, ძირითადად ვეზირი. მმართველობის ამ ფორმაზე საუბრისას მონტესკიე გულისხმობს, ძირითადად, აღმოსავლეთის სახელმწიფოებს, რომლებიც, მისი თქმით, გეოგრაფიული მდებარეობისა და რელიგიის გამო განწირული არიან დესპოტიისათვის; მიუხედავად იმისა, რომ ძნელია, გამოყო, მმართველობის რომელი ფორმაა მონტესკიესთვის ყველაზე მისაღები და საუკეთესო, ცალსახაა, რომ დესპოტია მისთვის ყველაზე მიუღებელი მმართველობაა. ტირანია (იგივე დესპოტია) პრაქტიკულად ყველა ავტორთან

მმართველობის ცუდი ფორმაა. პლატონიდან დაწყებული, არისტოტელესა და ლოკის ჩათვლით, ტირანია ერთი ადამიანის ინტერესებში არსებული მმართველობაა, რომელიც ცალსახად ცუდია. თუმცა, ალბათ, არცერთი ავტორი, არც მანამდე და, შესაძლოა, არც შემდეგ ისეთი სიმძაფრით არ აკრიტიკებს მმართველობის ერთპიროვნულ ფორმას, დესპოტიას, როგორც ამას მონტესკიე აკეთებს.

### **მმართველობის პრინციპები და მათი ხრწნა**

მონტესკიე ყველა სხვა მანამდე განხილული ავტორისგან განსხვავებით, მმართველობის ფორმათა კლასიფიკაციასთან ერთად, გვთავაზობს იმ უმთავრეს პრინციპებსაც, რომლებსაც ესა თუ ის კონკრეტული მმართველობა ეფუძნება. ამ პრინციპებს იგი „მამოძრავებელი ზამბარის“ სახელით მოიხსენიებს. აქაც, ისევე როგორც მთელ ნაშრომში, მონტესკიე კვლავ შედარებითი მეთოდის გამოყენებით ცდილობს, ეს პრინციპები მიუსადაგოს მმართველობის სხვადასხვა ფორმას და, რაც მთავარია, ყველა მისი მსჯელობა კონკრეტული ისტორიული თუ თანამედროვე მაგალითებით გაამყაროს. საინტერესოა ის, რომ შესავალ ნაწილში ავტორი საჭიროდ ცნობს ტერმინ „მამოძრავებელი ზამბარის“ განმარტებას. ნიგნის პირველი გამოცემის (1748 წელი) შედეგად მიღებული გამოხმაურების ანალიზმა მონტესკიე მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ კრიტიკოსთა დიდმა ნაწილმა, როგორც ჩანს, სწორედ ამ ტერმინის მნიშვნელობა და დატვირთვა ვერ აღიქვა სწორად. აქედან გამომდინარე, იგი თავს ვალდებულია მიიჩნევს, დასაწყისშივე განმარტოს ტერმინი „პრინციპი“. რა არის მმართველობის ფორმათა პრინციპი? – ესაა იგივე მამოძრავებელი ზამბარა, რომლის გარეშეც ესა თუ ის მმართველობა დაკარგავდა თავის ფორმას, შეწყვეტდა არსებობას, ისევე, როგორც მთავარი

მამოძრავებელი ზამბარის მწყობრიდან გამოსვლის შემთხვევაში ნებისმიერი მექანიზმი გაფუჭებოდა და ველარ იმუშავებდა. თუმცა მამოძრავებელი ზამბარის ცნების შემოტანა არ გულისხმობს, რომ ამა თუ იმ მმართველობაში არ არსებობს სხვა პრინციპები. სხვა პრინციპები არსებობს, მაგრამ მათი არსებობა/არარსებობა არ არის გადამწყვეტი მნიშვნელობისა მმართველობის კონკრეტული ფორმის არსებობა/არარსებობის საკითხში. განვიხილოთ თითოეული მმართველობის „მამოძრავებელი ზამბარები“. დემოკრატიის შემთხვევაში – ესაა ქველობა. რა არის ქველობა? მონტესკიეს განმარტებით, ქველობა სამშობლოს სიყვარული, იმავე თანასწორობის სიყვარულია. უფრო დაზუსტებით კი, ავტორი მას პოლიტიკურ ქველობას უწოდებს და ის ქვეყნის კანონების სიყვარულსა და ამ კანონების საფუძველზე მოქმედებით გამოიხატება. ქველობა მთავარი პრინციპია რესპუბლიკის ორივე ტიპში: დემოკრატიისა და არისტოკრატიისაშიც. თუმცა ამ მმართველობის ქვეტიპებისთვის ქველობის აუცილებელი „დოზა“ განსხვავებულია. დემოკრატიულ რესპუბლიკაში მისი არსებობა უპირობოდ აუცილებელი და უნივერსალურია. მონტესკიე აქაც, ისევე როგორც ნებისმიერი საკუთარი მოსაზრების არგუმენტირებისას, ისტორიულ მაგალითებს მოიშველიებს: ინგლისი და ძველი საბერძნეთი ქველობის, როგორც დემოკრატიის მამოძრავებელი ზამბარის, ორი კარგი მაგალითია: პირველ შემთხვევაში, მონტესკიე იშველიებს თანამედროვე ინგლისის მაგალითს, როდესაც მე-17 საუკუნის სამოქალაქო ომის ცნობილი მოვლენების შედეგად ინგლისმა მონარქიული მმართველობა გააუქმა და დემოკრატიული რესპუბლიკური წყობილება დაამყარა; თუმცა, საბოლოო ჯამში, სულ რაღაც რამდენიმე წლის შემდეგ, მართალია, მოდიფიცირებული სახით, მაგრამ მაინც კვლავ ძველი მმართველობის ფორმას, მონარქიას დაუბრუნდა. ამის უმთავრეს მიზეზად კი მონტესკიეს სწორედ მოქალაქეთა შორის ქველობის არარსებობა მიაჩნია. მაშინ, რო-

ცა ძველბერძნულ დემოკრატიებში უმთავრესი ღირსება ქველობა იყო, თანამედროვე პერიოდში მოღვაწენი მხოლოდ მანუფაქტურებზე, კომერციასა და ეკონომიკურ სარგებელზე ფიქრობენ. მსგავს პირობებში კი, აღნიშნავს მონტესკიე, შეუძლებელია დემოკრატიული მმართველობის დამყარება. ანალოგიურად, სწორედ ქველობის გაქრობა და ადამიანთა მორალურ/ზნეობრივი გახრწნა მიაჩნია იმ ანტიკური პერიოდის დემოკრატიების გადაგვარების უმთავრეს მიზეზად.

ქველობა არისტოკრატიისთვისაც უმნიშვნელოვანესი პრინციპია. თუმცა ქველობის აღქმა დემოკრატიულ რესპუბლიკაში თუ უმთავრესად და ძირითადად თანასწორობის სიყვარულზე გადის, არისტოკრატიულ რესპუბლიკაში ზომიერების სიყვარულია ქველობის ამოსავალი პრინციპი. ზომიერებაც და თანასწორობაც ის ცნებებია, რომელთა მხოლოდ ადამიანთა ბუნებისთვის მიწოდება არ შეიძლება, რამდენადაც, თუნდაც იმავე არისტოკრატიული მმართველობის პირობებში, როდესაც ქონებრივი უთანასწორობა აშკარად სახეზეა, ძნელია, კონკრეტულ ადამიანებს მოსთხოვო უპირობო ქველობა. შესაბამისად, ამის გამოსავალს მონტესკიე კანონის ძალით უზრუნველყოფაში ხედავს, „იქ, სადაც ადამიანთა ქონება ესოდენ უთანასწოროა, ასეთი დიდი ქველობა იშვიათია, ამიტომ კანონები, რამდენადაც კი ეს მათ ძალუძთ, უნდა ეცადონ ზომიერების სულისკვეთების დანერგვას და იმ თანასწორობის დადგენას, რომელსაც სახელმწიფოს წყობა აუცილებლად ხელყოფს“ (მონტესკიე, 79). მეტ-ნაკლები თანასწორობა საჭიროა, არსებობდეს, ერთი მხრივ, მმართველებსა და ხალხს შორის, ხოლო მეორე მხრივ, თავად მმართველთა შორისაც. უკიდურესი სიღარიბე და უკიდურესი სიმდიდრე, განსაკუთრებით თუ ეს არისტოკრატიულ მმართველობასა და წარჩინებულთა ოჯახებს ეხებათ, ყველაზე მეტი საფრთხის შემცველი ფაქტორია. სპარტა კარგი მაგალითია ამ გათანაბრებისა. მონტესკიე რესპუბლიკას-

თან შედარებით მონარქიის ერთ მთავარ უპირატესობაზეც ამახვილებს ყურადღებას – ესაა საქმეთა სწრაფი შესრულება. მსგავსი მიდგომა არაა უცხო პოლიტიკურ ფილოსოფიაში. როგორც გვახსოვს, ჰობსიც, საუბრობს რა დემოკრატიასთან მიმართებით მონარქიის უპირატესობებზე, ერთ-ერთ უმთავრეს ფაქტორად საქმეთა სწრაფ შესრულებას გამოყოფს. იმდენად, რამდენადაც ერთი ადამიანის ხელშია გადანყვეტილებათა მიღების ბერკეტები, მას არ სჭირდება კრების მოწვევა ან სხვათა აზრის გამოკითხვა სასწრაფო საქმეთა მოსაგვარებლად. ეს კი ჰობსისთვისაც, ისევე როგორც მონტესკიესთვის, მონარქიის დადებითი თვისებაა. უმთავრესი განსხვავება ისაა, რომ ამ დადებითი თვისების (ისევე როგორც სხვა უპირატესობების) გაანალიზების ფონზე ჰობსი მონარქიული მმართველობის (აბსოლუტური მონარქიის) სრულ უპირატესობაზე გადის, მონტესკიესთვის კი ეს მხოლოდ და მხოლოდ ერთი უპირატესობაა, რომელიც ვერანაირად ვერ განსაზღვრავს, საერთო ჯამში, მონარქიის, როგორც უპირატესი მმართველობის, ფორმას. მონარქიული მმართველობა არ საჭიროებს ქველობას. მონარქიის მამოძრავებელი ზამბარა ღირსებაა. ქველობას, რომელსაც ასე ხშირად ვხვდებით კლასიკურ რესპუბლიკებში, მონარქიაში კანონები ანაცვლებს. კეთილგონიერი და ქველი მეფეები არცთუ იშვიათობაა, თუმცა, როცა სასახლის კარზე დიდებულითა უმრავლესობა ზარმაცი, პატივმოყვარე, უსაქმური და სხვათა ხარჯზე გამდიდრების მოსურნეა, ძნელია და იშვიათობაა, ხალხი იყოს ქველი. მასში წარმმართველი ფენათა უპირატესობები და პრივილეგიებია. დესპოტიის მამოძრავებელი ზამბარა არც ქველობა და არც ღირსებაა – მას არცერთი არ სჭირდება. მისი მამოძრავებელი ზამბარა შიშია. „დესპოტია, როგორც პოლიტიკური წყობა, წააგავს რესპუბლიკას, ეფუძნება რა თანასწორობას. თუმცა თავად ეს თანასწორობა განსხვავებული ტიპისაა. თუკი რესპუბლიკა თავისუფალ ადამიანთა თანასწორობას ემყარება,

დესპოტია უუფლებო მონების თანასწორობაა (Чанышев, 320). აქ, ნაცნობია რა მმართველის ნება, ყველაფერი სხვა მხოლოდ მისი შედეგია. ადამიანი განიხილება მხოლოდ მორჩილ არსებად, რომელიც უსიტყვოდ ემორჩილება მბრძანებელს. დესპოტიური მმართველობა ის ერთადერთი მმართველობაა, რომელზე მსჯელობის დროსაც უდავოდ ცალსახად წარმოჩნდება მონტესკიეს დამოკიდებულება – ეს დამოკიდებულება კი უკიდურესად უარყოფითია. დესპოტია არ ემყარება კანონებს. საკმარისია დესპოტმა მმართველმა „დაუშვას მაღლა შემართული დამმუქრებელი ხელი“ (მონტესკიე, 56), არ დასაჯოს დიდებული თუ რიგითი ადამიანი, ვინც მის მმართველობას რაიმე სახით ეწინააღმდეგება, რომ მის მმართველობას საფუძვლები გამოეცლება და შეერყევა. დესპოტიაში არ არსებობს მოქალაქის ცნება. ადამიანები არიან მონები და არა მოქალაქეები, რამდენადაც ისინი ურთიერთკავშირს მხოლოდ იმდენად აღიქვამენ, რამდენადაც ერთნი მეორეს აკისრებენ სასჯელს. ადამიანი არის არსება, რომელიც ემორჩილება იმას, ვინც მასზე მბრძანებლობს. მიუხედავად ამისა, მაინც არსებობს ერთი ფაქტორი, რასაც ამ ტიპის მმართველობაში გარკვეული კუთხით შემაკავებელი ფუნქცია აკისრია – ეს ფაქტორი რელიგიაა. მხოლოდ რელიგია და რელიგიური კანონები შეიძლება დაუპირისპირდეს დესპოტის ნებას. „ასეთ სახელმწიფოებში რელიგიას უფრო დიდი გავლენა აქვს, ვიდრე რომელიმე სხვაში – იგი შიშზე მიმატებული შიშია. მაჰმადიანურ იმპერიებში სწორედ რელიგიისგან იღებს ხალხი ნაწილობრივ იმ განსაცვიფრებელ პატივისცემას, რომელიც მას თავისი სახელმწიფოსადმი აქვს“ (მონტესკიე, 89). დესპოტიაში რელიგიის როლზე საუბრისას ერთ-ერთ მაგალითად მონტესკიე თურქეთის შემთხვევას იშველიებს, სადაც ღირსებისა და დიდების არმქონე ქვეშევრდომები, რომლებსაც არანაირი კავშირი არ აქვთ სახელმწიფოსთან, გარდა დესპოტიური მმართველისადმი მორჩილებისა, მხოლოდ რელიგიის ძალით

თუ ახერხებენ გარკვეული სახელმწიფოებრივი მიკუთვნებულობის გრძნობის ჩამოყალიბებას.

## **პოლიტიკური თავისუფლება და ხელისუფლების დაყოფა როგორც სამართლებრივი სახელმწიფოს წინაპირობა**

ისტორიულად თავისუფლების სხვადასხვა გაგება არსებობს. სხვადასხვა მმართველობის ფორმაში სხვადასხვა ხალხს განსხვავებული ხედვა აქვს იმის თაობაზე, თუ რა არის თავისუფლება. ზოგისთვის ეს ტირანიული მმართველობის დამხობასთან გაიგივდება, ზოგისთვის თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობასთან, ნაწილისთვის, სულაც – საკუთარი ადათ-წესების დაცვასთან. შესაბამისად, სხვადასხვა მმართველობის ფორმაში მოსახლეობის მიერ თავისუფლების აღქმაც განსხვავებულია. მაგალითად, რესპუბლიკური წყობის პირობებში მოქალაქეები თავს თავისუფლად მიიჩნევენ, მაშინ, როდესაც, ანალოგიურად, მონარქიულ მმართველობასაც თავისუფლების განხორციელებისთვის ყველაზე უკეთესი პირობების შემქმნელად საკუთარი მმართველობა მიაჩნია. მაშინ, რა არის თავისუფლება? რასთან უნდა ასოცირდეს იგი? როგორ უნდა განვსაზღვროთ ესოდენ მრავალი მნიშვნელობის მქონე ტერმინი? მონტესკიე, პირველ რიგში, თავისუფლებას ანიჭებს პოლიტიკური თავისუფლების მნიშვნელობას და მთელი მისი შემდგომი მსჯელობაც ამ საკითხზე სწორედ ამ განსაზღვრებიდან გამომდინარეობს. პოლიტიკურ თავისუფლებას ორი განზომილება აქვს: ერთი მხრივ, ესაა კანონმდებლობის, კონსტიტუციის არსებობა, რაც სახელმწიფო წყობასთან მიმართებით მოქალაქეების პოლიტიკური თავისუფლების საფუძველს შეადგენს; და მეორე მხრივ, იმ კანონთა არსებობა, რომლებიც უზრუნველყოფენ მოქალაქეების უსაფრთხოებას და წესრიგის დაცვას. ამ

თემებს მონტესკიე დეტალურად განიხილავს „კანონთა გონის“ XI და XII წიგნებში.

პოლიტიკური თავისუფლება არაა განუკითხაობისა და თვითნებობის მდგომარეობა. ეს თავისუფლება არ გულისხმობს, მოქალაქემ აკეთოს ყველაფერი, რაც მას მოესურვება. ესაა კანონის ფარგლებში დაშვებულ სურვილთა და ქმედებათა განხორციელების თავისუფლება. წინააღმდეგ შემთხვევაში თავად ტერმინ „თავისუფლების“ არსი ქრება და იკარგება, რადგან ადამიანები, რომლებიც აკეთებენ, რაც მოესურვებათ ყველაფერს, უკვე ვეღარ იქნებიან თავისუფალნი. ისინი კარგავენ უსაფრთხოებას და, გარკვეული კუთხით, ბუნებრივ მდგომარეობაში აბრუნებენ საკუთარ თავს. თავისი ბუნებით თავად დემოკრატია და არისტოკრატიაც კი არაა თავისუფალი მმართველობები, თუ აქ არ ხდება ძალაუფლების გაშუალედება/გაზომიერება. ნებისმიერ შემთხვევაში, საჭიროა ძალაუფლებათა ბალანსი, რათა ქველობის პირობებშიც კი არ მოხდეს ხელისუფლების მხრიდან ძალაუფლების გადამეტება. მონტესკიე მსჯელობს სხვადასხვა სახელმწიფოს მიზნების შესახებ. ნებისმიერი სახელმწიფოს მიზანი ოდიტგანვე, წარსულშიც და აწმყოშიც, თვითშენარჩუნება და არსებობის გახანგრძლივება იყო. თუმცა ამის პარალელურად ყველა სახელმწიფოს სხვა, მათთვის დამახასიათებელი კონკრეტული მიზნებიც ამოძრავებს. ალბათ, უფრო უპრიანი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ შენარჩუნებისა და არსებობის გახანგრძლივებისთვის სხვადასხვა სახელმწიფო სხვადასხვა ხერხს მიმართავს. აქ მონტესკიე კვლავ და კვლავ იყენებს ისტორიულ-შედარებით მეთოდს და მოიშველიებს არაერთ მაგალითს. თუკი რომის იმპერიის მიზანი ტერიტორიების გაფართოება იყო, სპარტისთვის ეს მიზანი ომებია, მარსელისთვის – ვაჭრობა, იუდეველთა სამეფოსთვის კი რელიგიის დაცვა. ჩამოთვლის რა სხვადასხვა მიზანს, მონტესკიე აღნიშნავს, რომ თანამედროვე პირობებში ისეთი სახელმწიფოებიც არსებობს, სადაც არა წარმო-სახვით, უტოპიურად, როგორც დასახული ნორმატიული მიზანი,



არამედ რეალურად – უმთავრესი მიზანი პოლიტიკური თავისუფლების დაცვაა. „მოქალაქისთვის პოლიტიკური თავისუფლება ის სულიერი სიმშვიდეა, რომელიც თითოეულის უსაფრთხოების შეგნებიდან მომდინარეობს; იმისათვის, რომ გვექონდეს ეს თავისუფლება, საჭიროა ისეთი მმართველობა, როცა ერთ მოქალაქეს მეორის შიში არ ექნება“ (მონტესკიე, 182) – ასეთი სახელმწიფოს მაგალითად მონტესკიეს ინგლისი მოჰყავს. პოლიტიკური თავისუფლების იდეის ირგვლივ მსჯელობისას ჩანს ის სიმპათიები, რითაც მონტესკიე ინგლისის მმართველობის მიმართ არის განმსჭვალული.

განვიხილოთ პოლიტიკური თავისუფლების მონტესკიესეული პირველი განზომილება. ფრანგი მოაზროვნე პოლიტიკური თავისუფლების განხორციელებისთვის საჭირო რამდენიმე მახასიათებელს გამოყოფს: პირველი, ყველაზე მთავარი – ესაა ხელისუფლების დანაწილება. სამი შტოს – საკანონმდებლო, აღმასრულებელი და სასამართლო ხელისუფლებების – არსებობა და მათი ერთმანეთისგან სრული ურთიერთგამიჯვნა პოლიტიკური თავისუფლების ის უმთავრესი ასპექტია, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს მოქალაქეებსა და ხელისუფლებას შორის ურთიერთობების კანონიერ, კონსტიტუციურ ფარგლებში წარმართვა. ხელისუფლების დაყოფის იდეა მონტესკიემდე ჯონ ლოკმა განავითარა. ისევე როგორც მონტესკიე, ლოკიც სამ შტოს გამოყოფს, თუმცა ფედერაციული ხელისუფლების უფლებამოსილებები, რომლებიც ლოკთან, ძირითადად, საგარეო ურთიერთობების დარეგულირებითაა განსაზღვრული, მონტესკიესეულ კლასიფიკაციაში აღმასრულებელი ხელისუფლების ხელშია გადასული. ასევე, მთავარი სიახლე და ერთ-ერთი უმთავრესი დამსახურება პოლიტიკური მმართველობის პრინციპებისა და სამართლებრივი სახელმწიფოს იდის ჩამოყალიბების კუთხით მონტესკიეს მიერ სასამართლო ხელისუფლების, როგორც დამოუკიდებელი სახელისუფლებო შტოს, გამოყოფაა. სამი შტოს არასრული გამიჯვნის შედეგია ის,

რომ ევროპის სახელმწიფოთა უმრავლესობა, მონტესკიეს აზრით, ზომიერი მმართველობებია – არც დესპოტიებია, მაგრამ არც ბოლომდე უზრუნველყოფენ პოლიტიკური თავისუფლების იდეალის განხორციელებას. ამ მმართველობებში ხელისუფალს (მეფეს, ხელმწიფეს) ხელთ უპყრია საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებები, თუმცა სასამართლო ხელისუფლების აღსრულება ქვეშევრდომთათვის აქვს გადაბარებული. თურქებთან, სადაც სულთნის ხელშია გაერთიანებული სამივე ხელისუფლება, უკიდურესი დესპოტიზმი სუფევს. მონტესკიე იტალიის მაგალითსაც იშველიებს, სადაც ასევე ერთი ადამიანის ხელშია გაერთიანებული ხელისუფლების სამივე შტო. ამის გამო თავისუფლების ხარისხი იტალიაში გაცილებით ნაკლებია, ვიდრე ევროპულ მონარქიებში, თუმცა მაინც უფრო მეტი დოზითაა, ვიდრე თურქეთში (ამის მიზეზებს მონტესკიე გეოგრაფიულ, კუთვრულ, რელიგიურ და სხვა ფაქტორებში ეძიებს, რაზეც ოდნავ ქვემოთ გვექნება საუბარი). ორივე – თურქეთის სასულთნოსა და იტალიის რესპუბლიკის – შემთხვევაში, მმართველობას თანაბრად სჭირდება ძალისმიერი მეთოდების გზით ძალაუფლების შენარჩუნება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს მმართველობები სხვა ფორმას და სახეს მიიღებენ.

მონტესკიე დეტალურად განიხილავს თითოეული შტოს უფლებამოსილებებს, რამდენადაც მხოლოდ ხელისუფლების დაყოფა არაა საკმარისი პოლიტიკური თავისუფლების უზრუნველსაყოფად. საჭიროა, ასევე, ამ შტოებს შორის ურთიერთმიმართებებისა და მათი ფორმირების წესების განსაზღვრა. აქედან გამომდინარეობს მონტესკიეს მიერ სამართლებრივი სახელმწიფოსთვის აუცილებელი სხვა ფაქტორების არსებობაც. მოსამართლეთა არჩევითობა და სასამართლო ხელისუფლების მოწყობის პრინციპი ერთ-ერთი ამ ფაქტორთაგანია. სასამართლოს წევრები უნდა აირჩეოდნენ ხალხის წრიდან, განსაზღვრულ ვადებში, განსაზღვრული პერიოდითა და უფლებებით. აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა

ენიჭება იმას, რომ სასამართლოში მოსამართლის არჩევის უფლება უნდა ჰქონდეს ნებისმიერი ფენის წარმომადგენელს. ამით სასამართლო ხელისუფლება აღარ იქნება გაიგივებული რომელიმე ფენასთან ან პროფესიასთან. შესაბამისად, მოქალაქეებს ექნებათ არა კონკრეტული მაგისტრანტების (მონტესკიესეული ტერმინი – ს.დ), არამედ თავად მაგისტრატურის – სასამართლო ინსტიტუციის მიმართ ნდობა. სასამართლოში წარდგომის შემთხვევაში ბრალდებულს უფლება უნდა ჰქონდეს, ან თავად აირჩიოს მოსამართლე, ან კი აცილების უფლება გამოიყენოს. დამნაშავე და მოსამართლე ერთი სოციალური ფენის წარმომადგენლები, ან თანასწორნი მიანიც უნდა იყვნენ, რომ განსასჯელს არ ჰქონდეს უსამართლობის განცდის გრძნობა. ამასთანავე, რამდენადაც მოსამართლეები არ არიან მუდმივი და იცვლებიან, იმდენად თავად სასამართლოს, როგორც ინსტიტუციის, გადაწყვეტილება უნდა იყოს მუდმივი.

სამართლებრივი სახელმწიფოს შემდეგი ელემენტი გულისხმობს სახალხო მმართველობის იდეას. რამდენადაც თავისუფალ სახელმწიფოში ყველა ადამიანი თავისუფალი სულისაა, თავისუფლება კი საკუთარი თავის მართვას გულისხმობს, საკანონმდებლო ხელისუფლებაც მთელ ხალხს უნდა ეკუთვნოდეს. თუმცა მონტესკიეს, აცნობიერებს რა ანტიკური პერიოდისთვის დამახასიათებელი პირდაპირი დემოკრატიის თანამედროვე პირობებში განხორციელების შეუძლებლობას, გადაწყვეტის საუკეთესო საშუალებად საკანონმდებლო ორგანოს წარმომადგენლობის პრინციპებით დაკომპლექტება ესახება. მონტესკიე კვლავ იშველიებს ძველი საბერძნეთისა და იტალიის მაგალითებს, სადაც ყველა მოქალაქე თავად მონაწილეობს რა კანონშემოქმედებით პროცესში, თავადვეა მმართველიც. ამგვარი მმართველობის ნაკლი, ერთი მხრივ, ისაა, რომ თანამედროვე პირობებში, როდესაც გაზრდილია სახელმწიფოთა ტერიტორიული სიდიდე და მოსახლეობის რაოდენობაც გაცილებით დიდია ანტიკური ხანის ქალაქ-სახელმწი-

ფოებთან შედარებით, მოუხერხებელი და თითქმის შეუძლებელია მსგავსი ტიპის კანონშემოქმედებითობის მთელი მოსახლეობის მიერ განხორციელება; მეორე მხრივ კი, მონტესკიე სკეპტიკურადაა განწყობილი ხალხის კანონშემოქმედებითი შესაძლებლობების მიმართ. ადამიანებს არ შეუძლიათ, თავად მართონ, თუმცა ყველას შეუძლია, აირჩიოს კანონშემოქმედად ისეთი ადამიანები, რომლებიც მასზე გონებაგამჭრიახნი და უნარიანნი არიან. სწორედ ამიტომ მონტესკიესთვის დემოკრატიის წარმომადგენლობითი ფორმა ის ერთადერთია, რომელსაც ძალუძს, ერთი მხრივ, ხალხის ნების გამოხატვა და, მეორე მხრივ, ამ ნების წარმომადგენელთა გზით აღსრულება. მსგავსი პრაქტიკის კარგი მაგალითი ისევ და ისევ ინგლისია, რომელსაც მონტესკიე, ანტიკური პერიოდის ქალაქებთან შედარებით მმართველობის კანონშემოქმედებითობის კუთხით, გაცილებით უპირატესად თვლის. თუმცა „ხმის უფლება უნდა ჰქონდეს ყველას, გარდა იმ ადამიანებისა, ვისი მდგომარეობაც იმდენად დაბალია, რომ მათ ვეღარ ჩათვლიან საკუთარი ნების მქონედ“ (მონტესკიე, 185). მონტესკიეს წარმომადგენლობითი დემოკრატიის მოდელი დელეგირებითი ტიპისაა. მოქალაქეების მიერ არჩეულ წარმომადგენელს, დეპუტატს, აღარ აქვს იმის ვალდებულება, რომ მუდმივად ამომრჩეველს ეკითხებოდეს საკუთარი გადაწყვეტილებების სისწორეს. აქ კარგად ჩანს ბრიტანული ტრადიციის გავლენა, რომელიც ოდნავ მოგვიანებით საკანონმდებლო ორგანოში არჩეული წარმომადგენლის ვალდებულებების კუთხით მკაფიოდ ჩამოაყალიბა ედმუნდ ბერკმა. ხელისუფლების შტოებს შორის დაბალანსების პრინციპიდან გამომდინარე, მონტესკიე თავად საკანონმდებლო ორგანოშიც საჭიროდ მიიჩნევს მსგავს დაბალანსებას და, შედეგად, პრაქტიკულად პირველია, რომელიც ორპალატიანი საკანონმდებლო ორგანოს უპირატესობებზე მსჯელობს. რამდენადაც ერთი პალატა (ქვედა პალატა) უნდა აირჩეოდეს მთელი მოსახლეობიდან და ასახავდეს ყველას საჭიროებებსა და მისწრაფებებს, იმდენად მეორე, ზედა

პალატა იმ წარჩინებულთა კორპუსის წარმომადგენლებისგან უნდა კომპლექტებოდა, რომლებიც ყველა საზოგადოებაში უმცირესობაში არიან და გამოირჩევიან საკუთარი თვისებებით, წარმომავლობით, ღირსებით. აქ მონტესკიეს მსჯელობაში დემოკრატიის, როგორც ხალხის მმართველობის, მიმართ გარკვეული სიფრთხილე წარმოჩნდება. ხალხის ხმა, რომელიც ყოველთვის და ყველგან მრავალრიცხოვანია, რაოდენობრივად ყოველთვის დაჯაბნის თვისებრივად გამორჩეულ ადამიანთა ხმებს, რამდენადაც ისინი ყველგან უმცირესობაში არიან. შესაბამისად, მათი ხმა დაიკარგება. გამორჩეულ ადამიანებს არ ექნებათ იმის განცდა, რომ მათი პოლიტიკური თავისუფლება ისევე დაცულია, როგორც ყველა სხვა დანარჩენის. მონტესკიეს მიერ გამოთქმული მსგავსი სიფრთხილე არც ახალია და არც შემდგომი ეპოქის მოაზროვნეთათვის ყოფილა უცხო. ჯერ კიდევ არისტოტელე ანტიკური ხანის დემოკრატიაზე საუბრისას გამოყოფს გამორჩეული თვისებების მქონე ადამიანების კატეგორიას, რომელსაც პირდაპირი დემოკრატიის პირობებში ხალხისგან ოსტრაკიზმოს საშიშროება ემუქრებათ სწორედ მათივე გამორჩეულობის გამო; გაცილებით გვიან, მე-19 საუკუნეში ლიბერალიზმის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი ჯონ სტიუარტ მილიც სიფრთხილითაა განწყობილი ხმის უფლების საყოველთაოობის პრინციპის შემოღებისადმი. ამ უფლების გაფართოება საფრთხეს უქმნის თვისებრივად გამორჩეულ ადამიანებს, რომლებიც ყოველთვის უმცირესობაში იქნებიან. ამგვარად, მონტესკიეს მსჯელობა ამ კუთხით, მართალია, თითქოს, გარკვეულწილად, ელიტარულ ხასიათს ატარებს, მაგრამ სრულად შეესაბამება სხვა მოაზროვნეთა მხრიდან დემოკრატიისადმი არსებულ დამოკიდებულებებს. მონტესკიეს მოსაზრებით, წარჩინებულთა კორპუსი მემკვიდრეობითი სახის უნდა იყოს. არსებულ ორ პალატას შორის უფლებრივი გადანაწილება კი გულისხმობს ურთიერთშემაკავებელი ფუნქციის შესრულებას. ზედა და ქვედა პალატები, უპირველეს ყოვლისა, ერთმანეთის ძა-

ლაუფლებებს აბალანსებენ, რამდენადაც ერთი მათგანი, ხალხის მთელი შემადგენლობიდან არჩეული, მთელი ხალხის ნებას ითვალისწინებს (რაც ზოგჯერ შესაძლოა, წარჩინებულთა უფლებების შეკვეცაზეც გადაიდეს), ხოლო მეორე – წარჩინებულთა კორპუსისგან შემდგარი ორგანო – საკუთარი უფლებების დაცვისა და ქვედა პალატის გადანყვეტილებათა დაბალანსების გარანტიად იქცევა. ამ თემებზე მსჯელობისას კვლავ კარგად იკვეთება ის გავლენა, რაც მასზე ინგლისის პოლიტიკურმა წყობილებამ მოახდინა, სადაც საკანონმდებლო ორგანო პრაქტიკულად იმავე პრინციპებით აირჩევა და მოეწყობა, როგორც ეს მონტესკიეს ესახება (თუმცა თვისებრივი განსხვავებაა საკანონმდებლო და აღმასრულებელ ხელისუფლებათა გამიჯვნის კუთხით). პალატათა ფუნქციებზე საუბრისას მონტესკიე ერთმანეთისგან განასხვავებს დადგენისა და აღკვეთის უფლებებს. „დადგენის უნარი“ – ესაა საკუთარი ბრძანების გაცემის ან შესწორების უფლება. ამისგან განსხვავებით, „აღკვეთის უნარი“ გულისხმობს უკვე სხვის მიერ მიღებული გადანყვეტილების გაუქმებას. საინტერესოა გადასახადებთან მიმართებით მონტესკიეს მსჯელობა: ქვედა პალატას უნდა ჰქონდეს გადასახადების დადგენის უფლება, ზედა პალატას კი მხოლოდ აღკვეთის, რამდენადაც, წინააღმდეგ შემთხვევაში, წარჩინებულთა კორპუსი ყოველთვის შეეცდება, თავი აარიდოს გადასახადების გადახდას და შეამციროს ის.

აღმასრულებელი ხელისუფლება მონარქის ხელში უნდა იყოს. იმდენად, რამდენადაც ძალაუფლების ამ შტოს მართებულად და ეფექტურად ფუნქციონირებისთვის აუცილებელია საქმეთა სწრაფი გადანყვეტა და მოქმედება, უმჯობესია, რომ ის არა საკანონმდებლო ხელისუფლების (სადაც მრავალნი განაგებენ საქმეებს), არამედ ერთი ადამიანის, მონარქის ხელში იყოს. აქაც, ისევე როგორც ორპალატიანი საკანონმდებლო ორგანოს შემთხვევაში, სადაც ორი პალატა ერთმანეთს აბალანსებს, აღმასრულებელი და საკანონმდებლო ხელისუფლებები ურთიერთშემაკავებელი

და წონასწორობის შემანარჩუნებელი ფუნქციების მატარებელია. საკანონმდებლო ხელისუფლება მის მიერ მიღებული კანონების შესრულებას აკონტროლებს, თუმცა მას არ აქვს უფლება, განსაჯოს და ვეტო დაადოს აღმასრულებელი ხელისუფლების მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებებს. ასეთ შემთხვევაში თავად საკანონმდებლო ხელისუფლება შეიძლება იქცეს ტირანად და მოსპოს პოლიტიკური თავისუფლება, ხოლო აღმასრულებელი ხელისუფლების უფლება – მონაწილეობა მიიღოს საკანონმდებლო ხელისუფლების საქმიანობაში, მხოლოდ აკრძალვის ფუნქციით უნდა შემოიფარგლებოდეს: „თუ კანონმდებელი ხელისუფლება მონაწილეობას მიიღებს აღსრულებაში, მაშინ აღმასრულებელი ხელისუფლება გაუქმებული აღმოჩნდება. თუ მონარქი მონაწილეობას მიიღებს კანონმდებლობაში თავისი მბრძანებლობითი უფლებით, მაშინ თავისუფლება აღარ იარსებებს. მაგრამ, ვინაიდან მაინც საჭიროა, რომ იგი მონაწილეობდეს კანონმდებლობაში საკუთარი ინტერესების დასაცავად, მისი მონაწილეობა უნდა განისაზღვრებოდეს მხოლოდ აკრძალვის უფლებით“ – აღნიშნავს მონტესკიე (მონტესკიე, 190). ფრანგი ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს არმიის თემას. არმია აღმასრულებელი ხელისუფლების დაქვემდებარებაში უნდა იყოს. მისი ფუნქცია არის მოქმედება და არა ფიქრი და განსჯა. არმია მოსახლეობისგან, ხალხისგან უნდა დაკომპლექტდეს, რაც ხელს შეუშლის აღმასრულებელ ხელისუფლებას, რომ არმია საკუთარი მოქალაქეების ჩაგვრის იარაღად გამოიყენოს. განსხვავებით პლატონისგან, რომელიც მცველთა ფენას, მეომრებს, მთელი მოსახლეობისგან ერთგვარად გამოყოფს და ერთიან სივრცეში განათავსებს, მონტესკიეს არმიის მსახურთა ცალკე ცხოვრება არ მიაჩნია საჭიროდ – იმდენად, რამდენადაც ისინი ხალხის ნაწილია, ხალხისგან შედგება და მათვე ემსახურება (შესაბამისად, საკუთარ თავსაც, როგორც ხალხის ნაწილს). ამიტომ ჯარისკაცები ცალკე, ყაზარმებში ან მსგავსი ტიპის დასახლებებში კი არ უნდა ცხოვრობდნენ, არამედ, როგორც ჩვეულებრივი მოქალაქეები, ხალხთან ერთად.

პოლიტიკური თავისუფლების ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილი ორი კომპონენტიდან ჩვენ განვიხილეთ ერთ-ერთ მათგანი – კანონების საფუძველზე განსაზღვრული ურთიერთობა ხელისუფლებასა და მოქალაქეთა შორის. პოლიტიკური თავისუფლების განხორციელებისთვის აუცილებელი მეორე განზომილება კი გულისხმობს მოქალაქეების უსაფრთხოებისა და წესრიგის დაცვისთვის არსებულ კანონთა არსებობას. შესაძლებელია, სახელმწიფო მმართველობა თავისუფლების პრინციპებს ემყარებოდეს, მაგრამ ეს მხოლოდ სამართლებრივი თავისუფლებაა და არა ფაქტობრივი. ფაქტობრივი თავისუფლება მოქალაქის თავისუფლებას გულისხმობს და არა მმართველობის ფორმისას. სამოქალაქო თავისუფლება არ არსებობს უსაფრთხოების გარეშე. უსაფრთხოების გარანტი და შემქმნელი კი სისხლის სამართლის კანონებია. მონტესკიე გამოყოფს ოთხი ტიპის დანაშაულს, ესენია: რელიგიის, ზნე-ჩვეულებათა, საზოგადოებრივი წესრიგისა და მოქალაქეთა უსაფრთხოების სანინაალმდეგოდ მიმართული დანაშაულები. ნებისმიერ შემთხვევაში, რომელი ტიპის დანაშაულთანაც არ უნდა გვეკონდეს საქმე, მონტესკიესთვის მოქალაქეთა უსაფრთხოებისა და პოლიტიკური თავისუფლების უზრუნველმყოფი ფაქტორი ადეკვატური სასჯელია. დასჯადი შეიძლება იყოს მხოლოდ ქმედება და არა ქმედების განზრახვა. მაგალითად, რელიგიური ტიპის დანაშაული გულისხმობს ღვთის გმობას, ანუ ამ შემთხვევაში სახეზე არ გვაქვს საზოგადოებისთვის საზიანო ქმედება. შესაბამისად, ამ დანაშაულის განსჯა მხოლოდ ეკლესიის პრეროგატივაა და მისი განსასაზღვრია, თუ რა ტიპის სასჯელს იმსახურებს; ამისგან განსხვავებით, მეორე, ზნე-ჩვეულებათა სანინაალმდეგოდ მიმართული დანაშაული საზოგადოებრივი მორალის სანინაალმდეგოდ დანაშაულთა რანგს განეკუთვნება და მხოლოდ ადმინისტრაციული ტიპის სასჯელით უნდა შემოიფარგლებოდეს; მესამე ტიპის დანაშაულზე სასჯელი შეიძლება იყოს გადასახლება, ციხე, გამოსასწორებელი საქმიანობის დაკისრება. ამ სასჯელის მიზანი



დადგენილ წესებში კანონის დამრღვევის დაბრუნებაა; რაც შეეხება მეოთხე, მოქალაქეთა უსაფრთხოების საწინააღმდეგოდ ჩადენილ ქმედებას, – ეს ყველაზე მძიმე დანაშაულია და ყველაზე მეტად სწორედ ის უქმნის საფრთხეს მოქალაქეთა უსაფრთხოებას. შესაბამისად, საფრთხე ექმნება პოლიტიკურ თავისუფლებასაც. მსგავსი დანაშაულისთვის სიკვდილით დასჯა გამოიყენება. ადამიანი, რომელიც ხელყოფს სხვათა უსაფრთხოებას, თავადვე დარჩება უსაფრთხოებახელყოფილი. თუმცა აუცილებელია აღინიშნოს, რომ სასჯელის გადამეტება ისეთივე საფრთხეა თავისუფლებისთვის, როგორც მისი არარსებობა, რამდენადაც ამით მოქალაქეთა ნაწილს მეტისმეტად დიდი უფლებამოსილებები მიენიჭება. როგორც რესპუბლიკური, ასევე მონარქიული მმართველობისთვის აუცილებელია პირადი სივრცის პატივისცემა და ხელშეუხებლობა. ადამიანი, რომელიც არ არღვევს კანონებს, თავისუფალია საკუთარი ცხოვრების განგებაში. აქ მონტესკიე აშკარად მიჯნავს ერთმანეთისგან საჯარო და კერძო სივრცეებს, რაც მოგვიანებით ლიბერალურ-დემოკრატიული მმართველობის ერთ-ერთი მთავარ მახასიათებლად განიხილება.

### **გეოგრაფიული დეტერმინიზმი**

თანამედროვე პოლიტიკური აზრის ისტორიაში მონტესკიეს მიერ შეტანილი კიდევ ერთი უმნიშვნელოვანესი წვლილი მის მიერ შემუშავებული ე.წ. გეოგრაფიული დეტერმინიზმია. იყენებს რა აქაც შედარების მეთოდს, იგი დეტალურად შეისწავლის და განიხილავს სხვადასხვა მმართველობის ფორმის გეოგრაფიულ მდებარეობასთან შესაბამისობის კანონზომიერებას. მმართველობის ფორმებისა და რელიგიისა და გეოგრაფიული გარემოს ურთიერთმიმართების ელემენტები ჯერ კიდევ ანტიკური ხანის ფილოსოფიურ აზრში გვხვდება. არისტოტელე ტირანიული მმართველობის შესახებ მსჯელობისას აყალიბებს მოსაზრებას, რომ

მისკენ მიდრეკილნი არიან, ძირითადად, ბარბაროსი ხალხები და კიდევ უფრო მეტად კი აღმოსავლეთის ხალხები, რომელთათვისაც ტირანია შესაძლოა, სულაც არ აღიქმებოდეს მმართველობის დასაგმობ ფორმად. ასევე, მოგვიანებით მაკიაველიც საუბრობს აღმოსავლეთის ხალხების დაპყრობის სირთულის შესახებ, რამდენადაც ისინი შეჩვეულნი არიან მორჩილებას. ეს თვისება განაპირობებს მმართველისადმი ერთგულებას, რაც, თავის მხრივ, ართულებს დამპყრობლის მიერ მსგავსი მორჩილებითი განწყობებით აღჭურვილი ხალხების დამორჩილებას. თუმცა არცერთი სხვა ავტორი არ წასულა გეოგრაფიული გარემოს, როგორც რელიგიისა და მმართველობითი ფორმების განმაპირობებელი ფაქტორის, აღწერისას ისე შორს, როგორც ეს მონტესკიემ გააკეთა.

მონტესკიეს შემოაქვს „ხალხის სულის“, „ერის სულის“ ცნებები. ეს სულისკვეთება სხვადასხვა ფაქტორის ურთიერთკორელაციის შედეგად მიიღება. ეს ფაქტორები შეიძლება იყოს: კლიმატური პირობები, რელიგია, მმართველობის პრინციპები, კანონები, ზნე-ჩვეულებები: „სწორედ ყველაფერი ამის შედეგად ყალიბდება ნაციის სულისკვეთება. კანონშემოქმედების მთავარი ფუნქცია ისაა, რომ მიღებული კანონები შესაბამისობაში იყოს ამ სულისკვეთებასთან. კანონთა გონის უმთავრესი ელემენტი ადამიანური ხასიათისაა; ფსიქოლოგიური განვითარების მახასიათებლების განმაპირობებელი, მონტესკიეს მიხედვით კი, უპირველეს ყოვლისა, გეოგრაფიული გარემოა. ცხელი კლიმატის პირობებში ადამიანების ბუნება უფრო ზარმაცია, მიდრეკილია მორჩილებისკენ და, შესაბამისად, ასეთ კლიმატურ პირობებში, ძირითადად, დესპოტიური მმართველობები მყარდება. ამისგან განსხვავებით, საპირისპირო თვისებებს უყალიბებს ადამიანებს ცივი კლიმატი. შესაბამისად, ცივი კლიმატის პირობებში მაცხოვრებლები თავისუფლებისმოყვარე ადამიანები არიან და ნაკლებად მიდრეკილნი დესპოტიური მმართველობის დამყარებისკენ. მიუხედავად კლიმატისა და მმართველობის ფორმების ურთიერთკავშირზე აქცენ-

ტირებისა, მონტესკიე არ განსაზღვრავს, თუ რომელ კლიმატურ პირობებში ყალიბდება საუკეთესო მმართველობა.

მონტესკიე მხოლოდ გეოგრაფიული გარემო-მმართველობის ფორმების კორელაციით არ იფარგლება და, მმართველობის ფორმებთან ერთად, ერთი მხრივ, რელიგიისა და გეოგრაფიული გარემოს და, მეორე მხრივ, რელიგიისა და მმართველობის ფორმების შესაბამისობაზეც აყალიბებს საკუთარ მოსაზრებებს. „როდესაც სახელმწიფოში წარმოიშობა და ყალიბდება რელიგია, იგი, ჩვეულებრივ, ეთანხმება ხოლმე ამ ქვეყნის მმართველობით წყობას, რადგან ადამიანებსაც, რომლებიც მას იღებენ და იმათაც, ვინც მას ამყარებენ, საზოგადოებრივი წყობის შესახებ იგივე აზრები აქვთ, რაც მათ ქვეყანაშია გავრცელებული“ – აღნიშნავს მონტესკიე (მონტესკიე, 525). რელიგია მასთან განსაზღვრულია როგორც საჭირო და აუცილებელი ფაქტორი. ის საზოგადოების შემაკავშირებელ ფუნქციას ასრულებს. სხვადასხვა მმართველობის ფორმაში რელიგიის როლიც სხვადასხვაა. თუკი სამოქალაქო და რელიგიური კანონები სრულად უნდა იყოს ურთიერთგამიჯნული რესპუბლიკურ მმართველობაში, მონარქიაში რელიგია შუალედური რგოლის ფუნქციას ასრულებს. თვით დესპოტიის პირობებშიც კი შეიძლება, რომ მან დადებითი როლი შეასრულოს, რადგან რელიგიური კანონები ერთადერთია, რომელიც გარკვეული შემაკავებლის ფუნქციას ასრულებს მონარქებისა და თავად დესპოტებისთვისაც კი. ის, რისი გაკეთებაც დესპოტ მმართველს შეუძლია სამოქალაქო კანონების საფუძველზე (და ასეთი უამრავია, რადგან დესპოტი კანონს თავად ქმნის და საკუთარ თავს არგებს), არ შეუძლია რელიგიური ნორმებიდან გამომდინარე. ხელისუფალი, რომელსაც ემინია რელიგიის, წააგავს გარეულ ნადირს, რომელსაც ერთადერთი რამ აკავებს – ის ჯაჭვი, რითაც ის მიბმულია რელიგიურ წეს-ჩვეულებებსა და ნორმებზე და რომლის აწყვეტაც, მას ძალიანაც რომ უნდოდეს, არ შეუძლია. ამასთანავე, რელიგია მეტ-ნაკლებად არეგულირებს სახელმწიფოთაშორის ურთიერთო-

ბებსაც. მონტესკიე ამ მსჯელობის საფუძველზე ეწინააღმდეგება ბეილის მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ ცუდი რელიგიის მიმდევრობას ათეიზმი სჯობია.

რელიგიები, გეოგრაფიულ გარემოსთან ერთად, კორელაციაშია მმართველობის ფორმებთანაც. პროტესტანტიზმი, ძირითადად, ჩრდილოეთის ხალხებსა და რესპუბლიკური მმართველობის ფორმას შეესაბამება, კათოლიციზმი – სამხრეთის ხალხებს და მონარქიულ მმართველობას, აღმოსავლეთში კი ისლამი და დესპოტიური მმართველობაა. რელიგიებზე მსჯელობისას აშკარად ჩანს მონტესკიეს სიმპათიები ქრისტიანული რელიგიის მიმართ. ქრისტიანული ცნებებისა და მორალის თანმიმდევრულ დაცვას შეუძლია არსებული პოლიტიკური მმართველობების სრულყოფა. ამასთანავე, ქრისტიანობას, მონტესკიეს აზრით, უკეთ ძალუძს ადამიანებში კეთილშობილური ზრახვების გაღვივებაც: „თუ ქრისტიანული რელიგიის ხასიათს მაჰმადიანური რელიგიის ბუნებას შევადარებთ, ყოველგვარი შემდგომი განხილვის გარეშე უნდა მივიღოთ პირველი და უარვყოთ მეორე, რადგან ჩვენთვის ბევრად უფრო მისაღებია, რომ რელიგიამ შეარბილოს ადამიანთა ზნენი, ვიდრე მტკიცება, რომ მხოლოდ ერთი რელიგია არის ჭეშმარიტი... მაჰმადიანური რელიგია, რომელიც მხოლოდ მახვილზე ლაპარაკობს, იმავე გამანადგურებელი სულისკვეთებით ზემოქმედებს ადამიანებზე, რომლებითაც თვითონაა შექმნილი“ – აღნიშნავს ავტორი (მონტესკიე, 524). ამ საკითხებზე მსჯელობისას აშკარად თვალშისაცემია გარკვეული წინააღმდეგობები. მონტესკიე, ერთი მხრივ, პოლიტიკურ, სოციალურ და ბუნებრივ ფაქტორებს შორის ფუნქციურ კვებებს ეძიებს და ამ მხრივ არ ცდილობს, იყოს მორალისტი; მეორე მხრივ, მისი მსჯელობა ცალსახად ევროპაცენტრისტულია და, საბოლოო ჯამში, მაინც მორალისტურ ხასიათს ატარებს, რამდენადაც იძლევა რელიგიათა და მმართველობის ფორმათა მკვეთრ ღირებულებით შედარებას და უკიდურესად უარყოფითად აფასებს როგორც დესპოტიურ მმარ-

თველობას (აქ მნიშვნელოვანია ის, რომ დესპოტიური მმართველობის აღმოსავლეთთან გაიგივება ხდება), ასევე მაჰმადიანურ რელიგიას (Чанышев, 322). საბოლოო ჯამში, პოლიტიკური თავისუფლების ცნების განსაზღვრებისას, ისევე როგორც რელიგიათა და მმართველობის ფორმათა გეოგრაფიულ გარემოსთან შესაბამისობის შესახებ მსჯელობისას, მონტესკიეს მსჯელობის ამოსავალი პრინციპი ევროპული პოლიტიკური და ფილოსოფიური ტრადიციებია.

### კითხვები გამეორებისთვის:

1. სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზებსა და ბუნებრივი მდგომარეობის ცნებების განსაზღვრისას რა მსგავსება და განსხვავებაა მონტესკიესა და თომას ჰობსის მოსაზრებებს შორის?
2. რა სიახლე ეკუთვნის მონტესკიეს მმართველობის ფორმათა კლასიფიკაციის კუთხით?
3. რას გულისხმობს „მამოძრავებელი ზამბარის“ ცნება და რა კავშირშია ის მმართველობის ფორმებთან?
4. ხელისუფლების დაყოფის კუთხით რა სიახლე შემოაქვს მონტესკიეს პოლიტიკურ მეცნიერებაში?
5. განსაზღვრეთ „პოლიტიკური თავისუფლების“ იდეის უმთავრესი მახასიათებლები მონტესკიეს მიხედვით.
6. რას ნიშნავს გეოგრაფიული დეტერმინიზმი და რა კავშირია რელიგიას, ბუნებრივ გარემოს, რელიგიასა და მმართველობის ფორმათა შორის?

## ჟან ჟაკ რუსო

(1712-1778)

### საზოგადოებრივი ხელშეკრულება

**მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები.** გამოჩენილი მოაზროვნე, წარმოშობით შვეიცარიელი ჟან ჟაკ რუსო, რომლის სახელი მჭიდროდაა დაკავშირებული განმანათლებლობასთან, დაიბადა 1712 წლის 28 ივნისს ჟენევაში, მესაათის ოჯახში. 1728 წელს რუსო ჟენევას გამოეთხოვა და სხვადასხვა პერიოდის განმავლობაში ცხოვრობდა სხვადასხვა ქალაქში: პარიზში, ლოზანაში, ბერნში, ტურინში, ლიონში. იგი სხვადასხვა ხელობით ირჩენდა თავს. ამ პერიოდში რუსო გატაცებული იყო მხატვრული ლიტერატურით, მუსიკით; ეცნობოდა დეკარტის, ლაიბნიცის, ჰობსის, ლოკის ნაშრომებს. 1741 წელს რუსო დაბრუნდა პარიზში და დაუახლოვდა ენციკლოპედისტებს.

1749 წელს დიჟონის აკადემიის მიერ გამოცხადებულ კონკურსში, სადაც მონაწილეებს უნდა ეპასუხათ კითხვაზე: „შეუწყო თუ არა ხელი მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარებამ ზნე-ჩვეულებათა გაუმჯობესებას“, გაიმარჯვა რუსოს ნაწარმოებმა „მსჯელობა მეცნიერებისა და ხელოვნების შესახებ“, სადაც საკონკურსო კითხვაზე რუსოს მიერ გაცემული პასუხი უარყოფითი იყო. 1754 წელს რუსომ იმავე დიჟონის აკადემიას წარუდგინა მეორე ნაშრომი „მსჯელობა ადამიანთა შორის უთანასწორობის წარმოშობისა და საფუძვლების შესახებ“, რომელშიც იგი, წინა ნაშრომის მსგავსად, იმეორებს თავის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანები თავისუფალნი და პოლი-

ტიკურად თანასწორნი არიან. კერძო საკუთრება არის უთანასწორობის საფუძველი. წარმოიშობიან მდიდრები და ღარიბები. მდიდრები ღარიბებთან დებენ ხელშეკრულებას, რომლის საფუძველზეც იქმნება სახელმწიფო. მართალია, რუსოს ეს ნაშრომი ბევრად უფრო მაღალი მეცნიერული ღირებულების მქონეა, მაგრამ მას კონკურსზე პრემია არ აუღია.

რუსოს ეკუთვნის ეპისტოლურ-ფილოსოფიური ნაშრომი „იუღია ანუ ახალი ელოიზა“ და ფილოსოფიური რომანი „ემილი ანუ აღზრდის შესახებ“. ამ თხზულებებში რუსო კვლავ ადამიანური მდგომარეობის უპირატესობაზე საუბრობს.

1762 წელს გამოვიდა რუსოს ტრაქტატი „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება ანუ პოლიტიკური სამართლის პრინციპები“. ეს ტრაქტატი საფრანგეთის რევოლუციის ერთ-ერთი თეორიული საფუძველი გახდა, რაზეც არაერთი ფაქტი მეტყველებს. მაგალითად, რევოლუციამდე ერთი წლით ადრე, 1788 წელს რევოლუციის ერთ-ერთი ლიდერი მარატი რუსოს ამ ნაწარმოებს ხმამაღლა კითხულობდა საკმაოდ მრავალრიცხოვანი მსმენელის წინაშე, რომლებიც პირველ პოლიტიკურ კლუბებში იყვნენ გაერთიანებულები. მსგავსი ტიპის შეკრებები კი რევოლუციის წინარე პერიოდში საკმაოდ ხშირი იყო. როგორც მაშინდელი მონარქიის მომხრეები აღნიშნავდნენ, არ არსებობდა პრაქტიკულად არცერთი რევოლუციონერი, რომელიც არ იქნებოდა რუსოს იდეებით შეპყრობილი. რუსოს იდეების გავლენის ხარისხზე მეტყველებს ისიც, რომ 1789 წელს კონვენტის მუშაობის დაწყებიდან რამდენიმე დღეში კრების წინაშე გამომსვლელმა ერთ-ერთმა რევოლუციონერმა მთელი თავისი გამოსვლა მიუძღვნა რუსოს ქება-დიდებას (Чанышев, 360). როგორც ცნობილია, რუსოს იდეებს განსაკუთრებულ პატივს სცემდნენ იაკობინელებიც – მაგალითად, რობესპიერი მას „თავისუფლების გენიოსს“ უწოდებდა.

სიცოცხლის ბოლოს რუსომ შექმნა ავტობიოგრაფიული ნაშრომი „აღსარება“, რომელიც მსოფლიო მემუარული ლიტერატურა-

რის შედეგად ითვლება. ჟან ჟაკ რუსო გარდაიცვალა 1778 წლის 2 ივლისს. იგი დაკრძალულია პარიზის პანთეონში, ვოლტერის გვერდით.

## **ბუნებრივი და ომის მდგომარეობა**

ისევე როგორც ჩვენ მიერ ზემოთ განხილულ ავტორთა უმრავლესობა, რუსოც თავის მსჯელობას ნაშრომში – „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“ – ბუნებრივი მდგომარეობის განხილვით იწყებს. იგი რუსოსთვის არაა ომისა და ურთიერთდაპირისპირების მდგომარეობა, როგორც ეს ჰობსთან გვხვდება. თუმცა მასთანაც, ისევე როგორც ჰობსთან ან ლოკთან, ადამიანები ბუნებით თანასწორი არსებები არიან. შესაბამისად, თანასწორობა ბუნებრივი მდგომარეობის ერთ-ერთი მახასიათებელთაგანია. ბუნებრივ მდგომარეობაში მაცხოვრებელი ადამიანი, განსხვავებით არისტოტელესგან, არაა პოლიტიკური არსება. ის ბუნებრივად არ მიესწრაფვის სხვასთან თანაცხოვრებას და, შესაბამისად, მას უცილობლად არ სჭირდება სხვა ადამიანი გვერდით. მარტივად რომ ვთქვათ, რუსოსეული ადამიანი ბუნებრივ მდგომარეობაში ცხოველია, ოღონდ არა პოლიტიკური ცხოველი. მისი არსებობა ყოველგვარი მორალურობისა და ზნეობისგანაა დაცლილი. ამგვარად, ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანი მხოლოდ ფიზიკურად არსებობს. მას არ აქვს სიკვდილის შიში, რადგან, უბრალოდ, არ იცის და ვერ აცნობიერებს სიკვდილის არსს. ის, ძირითადად, ინსტინქტებით მოქმედებს და ეს ინსტინქტი ტკივილისგან გაქცევას კარნახობს. თუმცა განსხვავებით ცხოველისგან, მას შეუძლია არჩევანის გაკეთება და აქვს გარკვეული სურვილებიც.

ის, რაც ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფ ადამიანებს თანაბრად აქვთ, არის თანასწორობა და თავისუფლება. თუმცა ბუნებრივი მდგომარეობის ეს თანასწორობა არაა აბსოლუტური გაგე-



ბით თანასწორობა – ყოველთვის არსებობენ ფიზიკურად ძლიერი და უფრო სუსტი ადამიანები. ფიზიკურად ძლიერი ადამიანი სჯაბნის სუსტს, შეუძლია, წაართვას მას, რაც მოესურვება – საკვები, ნებისმიერი სახის იარაღი, საცხოვრებელი თუ სხვა რამ. მიუხედავად ბუნებრივად არსებული ფიზიკური ძალების უთანასწორობისა, რუსოსეულ ბუნებრივ მდგომარეობაში მაინც არ არსებობს სხვისი დამონებისა და დამორჩილების ცნებები იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ ასეთ მდგომარეობაში ადამიანებს არ სჭირდებათ ერთმანეთი. ისინი გაურბიან ერთმანეთს და, შესაბამისად, ურთიერთდამორჩილების გაგებაც მათთვის უცხო რამაა. რუსო საკუთარ მოსაზრებას შემდეგი სახით ხსნის: რაში სჭირდება ერთ ადამიანს მეორე ადამიანის დამონება ბუნებრივ მდგომარეობაში, როდესაც მას სხვა ადამიანებთან ცხოვრების საჭიროების მოთხოვნილება არ გააჩნია? ამ მდგომარეობაში სხვისი დამონება დამატებით ტვირთად იქცევა თავად დამონებლისთვის, რამდენადაც დამონებულ ადამიანს, მონას, მეთვალყურეობა სჭირდება. მანამ, სანამ ადამიანები არ გააცნობიერებენ ურთიერთსაჭიროების სარგებლიანობას, ვერ იარსებებს ვერც მონობის ცნება. ამგვარად, მონობა ბუნებრივი მოვლენა არაა და ის ბუნებრივი კანონებიდან არ გამომდინარეობს. რუსო მოიხმობს მონობის გამართლებელ რამდენიმე სავარაუდო არგუმენტს და ცდილობს, დაგვანახვოს, რომ არც ამ არგუმენტებითაა შესაძლებელი მონობის გამართლება და მისი ბუნებრივ მოვლენად ჩათვლა.

პირველი არგუმენტი ეხება მსჯელობას ომის გამომწვევი მიზეზების შესახებ. ომი არ არის კერძო პირთა ურთიერთობის შედეგი. მისი გამომწვევი მიზეზი სახელმწიფოთაშორისი ურთიერთობაა. აქ რუსო კვლავაც იმ არგუმენტს იშველიებს, რომ ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფ პირველყოფილ ადამიანებს ნაკლებად ან საერთოდ არ აქვთ ერთმანეთთან ურთიერთობები, შესაბამისად, ვერ ექნებათ ვერც ომის მდგომარეობა. ჰობსისგან განსხვავებით, რუსოსეული ადამიანები არ არიან ბუნებრივად ერთმანეთის

მტრები. შედეგად, მის მიერ მოყვანილი არგუმენტები სწორედ ამ მოსაზრებას ამყარებს და ხსნის – ადამიანები ბუნებრივ მდგომარეობაში ურთიერთობათა არქონის გამო არ ეომებიან ერთმანეთს. ხოლო სამოქალაქო საზოგადოების, იმავე პოლიტიკური საზოგადოების, შექმნის პირობებში კი ადამიანთა შორის ურთიერთობებს კანონი არეგულირებს და, აქედან გამომდინარე, ვერც ამ შემთხვევაში იომებენ ადამიანები ერთმანეთთან.

მეორე არგუმენტი, გარკვეული თვალსაზრისით, ომის შედეგად ტყვეობაში ჩავარდნილი ადამიანების დამონების გამართლების გასაბათილებელი პირველი არგუმენტიდან გამომდინარეობს. იმდენად, რამდენადაც ომი სახელმწიფოთაშორისი ურთიერთობების გამოვლინება და შედეგია, მასში რიგითი ადამიანების მონაწილეობა და ჩართულობა მხოლოდ და მხოლოდ შემთხვევითია და ის ეფუძნება კონკრეტული სახელმწიფოების არა რიგითი მოქალაქეების, არამედ ჯარისკაცების ურთიერთსიძულველს. უფრო სწორი იქნება, ალბათ, თუ ვიტყვით, რომ მოქალაქეები ჯარისკაცებად იქცევიან და ტრანსფორმირდებიან სწორედ სახელმწიფოთაშორისი ურთიერთობების შედეგად: „კერძო პირები შემთხვევათა წყალობით ეკიდებიან ერთმანეთს მტრად, თანაც არა როგორც ადამიანები ან მოქალაქეები, არამედ როგორც ჯარისკაცები, არა როგორც საკუთარი სამშობლოს წარმომადგენლები, არამედ როგორც მისი დამცველები“ – აღნიშნავს რუსო (რუსო, 17). ომი არ აძლევს გამარჯვებულ მხარეს დამარცხებულის განადგურებისა და დამონების უფლებას. ომში გამარჯვებულმა იმაზე მეტი ძალა არ უნდა გამოიყენოს, ვიდრე ეს მისი გამარჯვებისთვისაა საჭირო და საკმარისი. დამარცხებული მტერი, რომელიც იარაღს ყრის, არ შეიძლება მოკლა და გაანადგურო, რადგანაც იარაღდაყრილი მონინააღმდეგე ძალის წარმომადგენელი ჯარისკაცი უკვე აღარაა ჯარისკაცი, მეომარი ან შენი მტერი – ის ჩვეულებრივ, რიგით ადამიანად იქცევა და, შესაბამისად, აღარც გამარჯვებულ მხარეს აქვს უფლება მის სიცოცხლეზე. უფრო მეტიც, სამართლიანი ხე-

ლისუფალი გამარჯვების შემთხვევაში კერძო პირთა ქონებასაც კი არ ხელყოფს – ეუფლება მხოლოდ იმას, რაც საზოგადოებრივი საკუთრებაა. ასეთი მსჯელობით რუსო, გარკვეულწილად, გვაგონებს თომა აკვინელისეულ მსჯელობას სამართლიანი ომის შესახებ, სადაც იგი საუბრობს რა ომის სამართლიანობაზე, მის ერთ-ერთ კრიტერიუმად სწორედ გამარჯვებული ძალის მიერ დამარცხებულის მიმართ ძალის მართებულ და ზომიერ გამოყენებას გულისხმობს.

ბუნებრივ მდგომარეობაში არ არსებობს არც ოჯახის ცნება. ზრუნვა შვილზე დედის მხრიდან ინსტინქტურია, შემთხვევითია ურთიერთობა ქალსა და მამაკაცს შორისაც. ოჯახი, თავისი ტრადიციული გაგებით, არ არსებობს. შვილი რჩება ოჯახში მანამ, სანამ მასზე ზრუნვაა საჭირო და ის მარტო ვერ შეინახავს თავს. საინტერესოა, რომ რუსო საზოგადოებრივი ხელშეკრულების დადების შემდეგაც, უკვე სამოქალაქო, პოლიტიკური საზოგადოების არსებობის პირობებშიც, მხოლოდ ოჯახს მიიჩნევს ბუნებრივ წარმონაქმნად. გარკვეულწილად, ის თითქოს საზოგადოების (იმავე ხელოვნური ბორკილების) მიღმაა, რამდენადაც მხოლოდ ისაა არახელოვნური წარმონაქმნი (ბიჭაშვილი, 76). თუმცა ესეც მხოლოდ მანამ, სანამ ოჯახში შვილის დარჩენა მისი ფიზიკური არსებობისთვისაა აუცილებელი. შემდგომ ეტაპზე კი, როდესაც ოჯახში დარჩენა არჩევანის, და არა ვალდებულებით გამოწვეული შედეგია, ოჯახიც შეთანხმების საფუძველზე, გარკვეული სახით, კონვენციური საზოგადოების სახე ხდება.

თანასწორობის პარალელურად ადამიანი ბუნებრივ მდგომარეობაში თავისუფალი არსებაა. ეს თავისუფლება აბსოლუტური და უპირობოა, მასზე უარის თქმა თავად ადამიანის არსებობას აყენებს კითხვის ნიშნის ქვეშ. რუსო ასე განმარტავს და ასაბუთებს საკუთარ მოსაზრებას: „თავისუფლებაზე უარის თქმა საკუთარ ადამიანურ ღირსებაზე, ადამიანურ უფლებებზე, თვით მოვალეობებზე უარის თქმის ტოლფასია. არ არსებობს ისეთი საზღაური,

ყველა ამ უარის შედეგს რომ აანაზღაურებდა. ასეთი უარი ადამიანის ბუნებასთან შეუთავსებელია. საკუთარ ნებას თავისუფლება აღუკვეთოთ, ეს ნიშნავს, თქვენსავე ქმედებებს ზნეობრივი საფუძველი გამოაცალო“ (რუსო, 16).

ბუნებრივი მდგომარეობის, როგორც თანასწორობისა და თავისუფლების მდგომარეობის, განხილვის შემდეგ რუსო აყენებს იმ უმთავრეს საკითხს, რაც მისი კვლევის ამოსავალ პრინციპს შეადგენს – ცნება „უფლების“ განსაზღვრა. „ნუთუ არასდროს აგვიხსნიან ამ სიტყვას – უფლება?“ – კითხულობს რუსო (რუსო, 13). რას წარმოადგენს რაიმე „უფლების“ ფლობის ცნება? რას ნიშნავს, გქონდეს უფლება, დაიმორჩილო ან დაიმონო სხვა? უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, რუსოს მსჯელობა მიმართულია, განსაზღვროს, თუ რას გულისხმობს ყველაზე ძლიერის უფლება – რატომ უნდა მორჩილებდეს ადამიანი ვინმეს. რაა განმაპირობებელი ამ მორჩილებისა? თუ მხოლოდ იმაზეა საუბარი, რომ, როგორც წესი, ემორჩილებიან უფრო ძლიერებს, მაშინ თავად ძლიერის ცნება დგება კითხვის ნიშნის ქვეშ. რამდენადაც ყოველთვის არსებობს ძალა, რომელიც უფრო ძლიერი შეიძლება აღმოჩნდეს, ვიდრე მანამდე არსებული ძალა, შესაბამისად, აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობს, რომ ძლიერის მორჩილებაც გარდამავალია – დღეს მორჩილებ ძალას, რომელიც ამ მომენტისთვის შენზე ძლიერია, მომავალში კი დაემორჩილები სხვა ძალას, რომელიც წინამორბედ ძალაზე ძლიერი აღმოჩნდება. რუსო, საუბრობს რა უფლებაზე, მას ხელისუფლების ტრადიციულ გაგებასთან აკავშირებს. ეს უკანასკნელი კი, როგორც წესი, გაიგივებულია „ძალასთან“. ტრადიციულად და ფაქტობრივადაც, უფლება და ძალა სინონიმებია. მსგავსი მოცემულობა რუსოსთვის მიუღებელია, რამდენადაც თავად უფლების ცნება იძენს განსხვავებულ დატვირთვას: „ცხადია, არსებობს ფიზიკური ძლიერება და არ მესმის, რა მორალური შეიძლება ახლდეს მის შედეგებს. ძალის წინაშე დათმობა არის აუცილებლობით გამოწვეული და არა ნებაყოფლობითი აქტი. მაშ,

რა ნიშნით შეიძლება ძალის წინაშე მორჩილება კანონიერად მიიჩნეოდეს?“ – კითხულობს რუსო (რუსო, 13). უფლება და ამ უფლებების საფუძველზე მორჩილება კანონიერი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს, როდესაც ის საყოველთაო ნებითაა განმტკიცებული და საფუძველჩაყრილი – ასეთია რუსოს ხედვა და სწორედ ამ თემაზე მსჯელობით გადადის ავტორი სახელმწიფოს წარმოქმნისა და საზოგადოებრივი ხელშეკრულების იდეის საფუძველზე საყოველთაო ნებისა და სუვერენის ცნებების გაჩენის საკითხებზე.

### **საყოველთაო ნება და სუვერენის ცნება**

როგორ წარმოიქმნება სახელმწიფო? რატომ თმობს ადამიანი ბუნებრივი მდგომარეობის პირობებში არსებულ აბსოლუტურ თავისუფლებას? პირველი ადამიანი, რომელმაც მიწაში ჯოხი ჩაარჭო და თქვა: „ეს მიწა ჩემია“ – არის კერძო საკუთრების, უთანასწორობისა და პოლიტიკური/სამოქალაქო საზოგადოების საფუძველების შემქმნელი, რასაც რუსო, საბოლოო ჯამში, შედეგად უდიდესი უბედურების მომტან ფაქტად მიიჩნევს. კერძო საკუთრების გაჩენა წარმოქმნის უთანასწორობას, ადამიანებს უჩნდებათ სურვილები, რომელთა დაკმაყოფილებაში წინააღმდეგობას სამართლებრივად ვერავინ და ვერაფერი გაუწევს, რამდენადაც ბუნებრივ მდგომარეობაში კანონისა და სამართლის ცნებები არ არსებობს. შესაბამისად, ისევე როგორც ჰობსთან, რუსოსთანაც ადამიანთა შორის არსებულ ფიზიკურ უთანასწორობას მივყავართ ქონებრივ უთანასწორობამდეც. აქ საინტერესოა მსგავსება და განსხვავება თომას ჰობსსა და ჯონ ლოკთან, რომლებმაც ბუნებრივი მდგომარეობისა და საზოგადოებრივი ხელშეკრულების იდეებს ჩაუყარეს საფუძველი. რუსოს იდეები თანხვედრაშია ჰობსისა და ლოკის იდეებთან სამოქალაქო/პოლიტიკური საზოგადოების შექმნის გამომწვევი მიზეზებისა და შედეგების კუთხით,

თუმცა მათ შორის მკვეთრი განსხვავებაა ადამიანის ბუნების შეფასების მხრივ. განსხვავებით ჰობსისგან, როგორც უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსოსეული ადამიანები პირველყოფილ მდგომარეობაში არ ეომებიან ერთმანეთს. ამას განაპირობებს, ერთი მხრივ, ის, რომ, ფაქტობრივად, ადამიანებს, უბრალოდ, ურთიერთობაც კი არ აქვთ ერთმანეთთან, ხოლო, მეორე მხრივ კი, ის, რომ ომი, თავისთავად, არ არის ადამიანური ბუნების საწყისი. ლოკის მსგავსად, რუსოც იზიარებს მოსაზრებას, რომ სახელმწიფო, იგივე პოლიტიკური ორგანიზაცია, იქმნება საკუთრების დაცვის მიზნით. ამ საკუთრება/ქონების დაგროვება ლოკისთვის შრომითი საქმიანობის განხორციელებასთან ასოცირდება და სახელმწიფოს შექმნაც მისი (ისევე როგორც სიცოცხლისა და თავისუფლების) ხელყოფისგან დაცვისთვის ხდება საჭირო; ის ადამიანები, რომლებიც ჯერ კიდევ ბუნებრივ მდგომარეობაში აგროვებენ საკუთრებას, თანდათანობით აცნობიერებენ რალაც ზემდგომი ორგანოს, რომელიც დაიცავს მათ საკუთრებას ღარიბთა მხრიდან ხელყოფისგან, შექმნის საჭიროებას. ოღონდ, განსხვავებით ლოკისაგან, რუსოსთვის საკუთრება და მისი დაცვა არანაირად არაა ადამიანის თანდაყოლილი მოთხოვნილება (Bloom, 566.). თუკი ლოკთან ყველა ადამიანი თანდაყოლილი სამი საკუთრების მფლობელია (სიცოცხლე, თავისუფლება და ქონება), რუსოსთვის, როგორც უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ, საკუთრების გაჩენა კაცობრიობისათვის თავსდატეხილი ყველა შემდგომი უბედურების საწყისია და, ამდენად, ის ვერანაირად ვერ იქნება ადამიანისთვის ბუნებით თანდაყოლილი უფლება. ამგვარად, პირველყოფილი ადამიანი, რომელსაც დროთა განმავლობაში უჩნდება საკუთრება, იწყებს იმის გააზრებას, რომ შესაძლებელია საკუთრების დაგროვება და ამისთვის მას სჭირდება დამცველი, გარანტორი ძალა და რადგან ადამიანებს არ შეუძლიათ შექმნან რაიმე ახალი ძალა, ისინი გარე საფრთხეებისგან თავდასაცავად მიმართავენ ძალთა გაერთიანებას, რის შედეგადაც იღებთ საზოგადოებრივი ხელშეკრულება და

იქმნება სახელმწიფო. ამგვარად, სახელმწიფო არაა ბუნებრივი წარმონაქმნი. მართალია, ადამიანი ბუნებით თავისუფალი არსებობს და არავის შეუძლია მისი თავისუფლების შეზღუდვა, სამოქალაქო საზოგადოება ამ მხრივ ნამდვილად წარმოადგენს თავისუფლების შეზღუდვას. როგორც ალან ბლუმი აღნიშნავს (Bloom, 667), ადამიანს, რომელსაც ბუნება ვერ აღჭურავს ურთიერთთანხმობის მიღწევის უნარით, რჩება მხოლოდ კონვენციის დადების საშუალება. კონვენციები განსხვავებულია და ბუნებრივ კანონთან შედარებით ის გაცილებით დაბლა დგას. რადგან ეს თანხმობა კონვენციურია და არა ბუნებრივი კანონი, შესაძლებელია, ერთი ადამიანი იქცეს სხვა ადამიანის მონად, ყმად და მორჩილად. მაგრამ, რამდენადაც რუსოსეული ადამიანი თავისუფალი ნების მატარებელია, მისი თანხმობაც ამ ნების გამოხატულებაა. აქედან გამომდინარე, ადამიანის მიერ საზოგადოებრივი ხელშეკრულების გზით თავისუფლების დათმობა და სახელმწიფოს შექმნაც მხოლოდ და მხოლოდ მისივე თავისუფლებისა და საკუთრების დაცვას ემსახურება მიზნად. შესაბამისად, რუსო შემდეგი სახით აყალიბებს მის მიერ დასმულ პრობლემას: „გამოინახოს ასოციაციის ისეთი ფორმა, რომელიც ერთიანი ძალით დაიცავს და უზრუნველყოფს მისი ყოველი წევრის პიროვნებასა და ქონებას, და, მიუხედავად იმისა, რომ ყველა ერთმანეთთან იქნება შეკავშირებული, თითოეული მხოლოდ საკუთარ თავს დაემორჩილება და უწინდებურად თავისუფალი დარჩება“ (რუსო, 20). მსგავსი სახის ასოციაციის არსი რუსოსთვის იმ უმთავრეს პრინციპზე გადის, რასაც ყველას მიერ თანაბრად საკუთარი თავისუფლებისა და უფლებების დათმობა და სანაცვლოდ მიღებული საერთო ნების გზით მთელის განუყოფელ ნაწილად ქცევა ჰქვია. ამგვარად, საერთო ნების შედეგად იქმნება რესპუბლიკა, იგივე პოლიტიკური კორპუსი, რომელსაც, მისივე ფუნქციურობიდან გამომდინარე, რუსო ორგვარ ტერმინოლოგიურ დატვირთვას აძლევს: თუ ეს ერთობა პასიურია, მას სახელმწიფოს უწოდებს, ხოლო აქტიურობის

შემთხვევაში, რუსო მას სუვერენად მოიხსენიებს. განსხვავებული ტერმინებით განმარტავს თავად ასოციაციის წევრებსაც: ხალხი – მოქალაქე – ქვეშევრდომი. ხალხი – ესაა კოლექტიური სახელწოდება ასოციაციის წევრებისა, რომლებიც ინდივიდუალურ დონეზე მოქალაქეებად მოიხსენიებიან, კანონმორჩილება კი მათ ამ სახელმწიფოს ქვეშევრდომებად აქცევს. რუსოს კვლევის საგანი და მთავარი სიახლე სხვა, მანამდე განხილულ ავტორებთან მიმართებით, პოლიტიკური კორპუსის/რესპუბლიკის აქტიური ფორმა – სუვერენია. განსხვავებით ჰობსისგან, რუსოს სუვერენი არა ერთი პირი ან ადამიანთა გარკვეული რაოდენობა, არამედ უპირობოდ მთელი ხალხი, ასოციაციაში მონაწილე თითოეული ადამიანია, რომლებიც ქმნიან საყოველთაო ნებას და, შესაბამისად, წარმოადგენენ სუვერენს. სუვერენს არ შეიძლება ჰქონდეს საკუთარი წევრების საზიანო ნება, რამდენადაც სწორედ მისივე წევრების ერთიანობა ქმნის თავად სუვერენს. არც ცალკეულ წევრებს შეიძლება ჰქონდეთ სუვერენის საწინააღმდეგო მიმართება იმავე მიზეზით – ამით ისინი საკუთარ თავსვე დაუპირისპირდებიან: „შეუძლებელია, ერთ-ერთი მისი წევრი ისე შეურაცხყოთ, რომ ამით მთელ კორპუსს არ მიაყენოთ შეურაცხყოფა; მით უფრო შეუძლებელია, რომ მთელი შეურაცხყოთ და ამ დროს მისმა ყოველმა წევრმა თავი შეურაცხყოფილად არ იგრძნოს“ – აღნიშნავს რუსო (რუსო, 23). ამგვარად, რუსოსთან ნების ორი გამოვლინება გვხვდება: საერთო ნება და ყველას ნება. თითქოს ეს ტერმინები ურთიერთსინონიმებია, თუმცა რუსოსთან მათ განსხვავებული დატვირთვა და მნიშვნელობა ენიჭებათ. საყოველთაო ნება არაა მარტივი ჯამი, ცალკეული ინდივიდების ნების შეკრების შედეგად მიღებული. ეს არის თითოეული ინდივიდის მიერ საკუთარ თავთან დადებული ხელშეკრულების შედეგი, რომლის წყალობითაც ის თავს ორმაგად ივალდებულებს, – ერთი მხრივ, როგორც სუვერენიტეტის აქტის მონაწილე და სუვერენის წევრი კერძო პირების მიმართ და, მეორე მხრივ, როგორც სახელმწიფოს წევრი – სუვე-



რენის მიმართ. შესაბამისად, მსგავს ორმაგ ვალდებულებაში მონაწილე პირი, იმავდროულად, როგორც სუვერენი, განასახიერებს საერთო ნებას. ყველას ნება კი ცალკეული ინდივიდების ნებათა ჯამია. განსხვავებით საერთო ნებისაგან, ყველას ნება, როგორც კერძო პირთა ნების გამოხატულება, შესაძლოა, განსხვავდებოდეს საერთო ნებისგან. კერძო ადამიანს შეიძლება გაუჩნდეს სურვილები და მისწრაფებები, რაც არათუ არ თანხვედბა საერთო ნებას, არამედ ეწინააღმდეგება კიდევ მას. რა ხდება ამ შემთხვევაში? აქ რუსოს მოსაზრება ცალსახაა – იქიდან გამომდინარე, რომ საერთო ნების შედეგად დადებული ასოციაციის აქტით სუვერენი უზრუნველყოფს მასში შემავალი პირების თავისუფლებას და საკუთრებას, სუვერენთან დაპირისპირება ნიშნავს, გარკვეულწილად, კვლავ საკუთარი თავის ბუნებრივ მდგომარეობაში დაბრუნების მცდელობას. მსგავს შემთხვევაში გამოსავალი ერთადერთია – სუვერენმა უნდა აიძულოს კერძო პირი, დაემორჩილოს საერთო ნებას ან კვლავაც დაბრუნდეს ბუნებრივ მდგომარეობაში, რაც თავისუფლად ყოფნის პირობებში დაბრუნებას გულისხმობს. ბუნებრივი მდგომარეობიდან სამოქალაქო მდგომარეობაში გადასვლა არაა მხოლოდ ცხოვრების ერთი გარკვეული ფორმის მეორით ჩანაცვლება, – ესაა ფუნდამენტური ცვლილება, რომელიც გავლენას ახდენს თავად ადამიანის ბუნებაზე, მის არსზე, დანიშნულებაზე და იდეებზე. „მისი (ადამიანის – ს.დ) უნარები უფრო იხვეწება და ვითარდება, მისი იდეები უფრო ფართოვდება, მისი გრძნობები უფრო კეთილშობილური ხდება, იგი მთელი სულით იმდენად მალდება, რომ მარად სალოცავი უნდა ჰქონდეს იმ ჟამის დადგომა, რომელმაც ერთხელ და სამუდამოდ გამოგლიჯა იგი ძველ მდგომარეობას და უგუნური, შეზღუდული ცხოველიდან მოაზროვნე არსებად – ადამიანად აქცია“ (რუსო, 25). თავისუფალ ადამიანს ბუნებრივ მდგომარეობაში შეიძლებოდა მოესურვებინა, დაუფლებოდა ყველაფერს, რის მოპოვებასაც საკუთარი ძალებით შეძლებდა; რეალურად, იგი ცხოვრობდა ინსტინ-

ქტებით. სამოქალაქო საზოგადოების შექმნა კი ტრანსფორმაციას იწვევს და ინსტიტუტებით მოქმედი ადამიანი ტრანსფორმირდება მორალურ არსებად. ის, რასაც ადამიანი ბუნებრივ მდგომარეობაში ინსტიტუტებით მოისურვებდა და ფიზიკური ძალის გამოყენებით ეუფლებოდა, სახელმწიფოს პირობებში ჩანაცვლდა მხოლოდ იმით, რასაც რეალურად ფლობდა და იღებდა. სრული თავისუფლება ჩანაცვლდა სამოქალაქო თავისუფლებით, ხოლო ინსტიტუტი – მორალით. შესაბამისად, ადამიანი, როგორც მორალური არსება და სამოქალაქო თავისუფლების მფლობელი, არის ინდივიდიც და, იმავედროულად, მთელის განუყოფელი ნაწილიც. რუსო, ამგვარად, თავისუფლების ტოტალურ გაგებას გვთავაზობს (Чанышев, 368), რომლის ანალოგსაც იგი ჯერ კიდევ ანტიკურ პერიოდში არსებულ რესპუბლიკურ წყობილებაში ხედავს.

ზემოთაც აღვნიშნეთ, რომ რუსო, ალბათ, ყველაზე წინააღმდეგობებით აღსავსე მოაზროვნეა იმ მოაზროვნეებს შორის, რომელთაც ჩვენ წინამდებარე სახელმძღვანელოს ფარგლებში განვიხილავთ. მისი კონკრეტული ნაშრომი „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“ კი ამ ურთიერთსაპირისპირო იდეების გამოვლენის საუკეთესო მაგალითია. ერთი მხრივ, რუსო თავისუფლების იდეის მქადაგებელია და იმგვარ რევოლუციურ მოსაზრებებს ავითარებს, რომელთა ძალითაც ხალხს უფლება ენიჭება, ხელისუფლება ჩამოართვას და დაამხოს მმართველი/მმართველობა, რომელიც მათსავე თავისუფლებას უქმნის საფრთხეს: „ხალხი კარგად იქცევა, როდესაც იძულებულია, მორჩილებდეს და კიდევ მორჩილებს. მაგრამ იგი გაცილებით უფრო უკეთ იქცევა, როდესაც შესაძლებლობა ეძლევა, ეს უღელი გადაიგდოს და ამას კიდევ იქმს. ხალხი, რომელიც თავისუფლებას იმავე უფლებით იბრუნებს, რომლითაც იგი მას ჩამოერთვა, ყველანაირად უფლებამოსილია, იგი დაიბრუნოს, ანდა, სხვაგვარად თუ ვიტყვით, არავითარი საფუძველი არ არსებობდა მის წასართმევად“ (რუსო, 11). სწორედ ასეთი ხედვები გახდა რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ

საფრანგეთის რევოლუციის ერთ-ერთი მთავარი საფუძველი; მეორე მხრივ, იმავე თავისუფლების სახელით მასთან, პრაქტიკულად, ითრგუნება ინდივიდი და ინდივიდუალიზმის გამოვლინებები. ყველაზე კარგად ეს საყოველთაო ნებისა და ინდივიდის ნების ურთიერთმიმართებაში ვლინდება. მაშინ, როდესაც ეს ორი ნება წინააღმდეგობაშია ერთმანეთთან, რუსო ცალსახა უპირატესობას საყოველთაო ნებას ანიჭებს, რადგან, „ხელშეკრულების პირობის თანახმად, თითოეული მოქალაქე სამშობლოს განკარგულებაში იმყოფება“ (რუსო, 24). ძნელია, ამ მხრივ არ დაეთანხმო მ. ბიჭაშვილის მოსაზრებას, რომ „რუსოს თვალსაზრისი სუვერენის შესახებ თანდათანობით ისეთი შინაარსით ივსება, რომელიც უფრო ჰობსის აბსოლუტისტური თეორიისთვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ სუვერენი რუსოსთვის არის ხალხი. რუსოს მტკიცება ადამიანის ინდივიდუალური თავისუფლების შესახებ არ ფლობს დიდ დამარწმუნებელ ძალას იმ ტოტალობის ფონზე, რასაც შეადგენს ხალხი, როგორც სუვერენი“ (ბიჭაშვილი, 79).

## **სახელმწიფო და მმართველობის ფორმები**

რუსო, მისი წინამორბედი ავტორებისგან განსხვავებით, მმართველობის ფორმებზე მსჯელობისას ამოსავალ პრინციპად მიიჩნევს არა იმას, თუ ვინ და როგორ მართავს, არამედ მისთვის მთავარი კანონთა არსებობაა. შესაბამისად, ნებისმიერ სახელმწიფოს, რომელიც კანონით იმართება, რუსო რესპუბლიკას უწოდებს. ყველა სხვა ავტორისგან განსხვავებული, საინტერესო და საკმაოდ საკამათოა რუსოს მსჯელობა ხელისუფლების დანაწილების შესახებაც. რუსოს მოსაზრებები ამ თემაზე, არ ემხრობა რა ხელისუფლების დაყოფის იდეას, გარკვეულწილად, კვლავ ჰობსის იდეებს გვახსენებს. ჰობსი ხელისუფლების დანაწილე-

ბის იდეას იმ არგუმენტით ეწინააღმდეგება, რომ ამ დანაწილების შედეგად სახელმწიფო დაშლის პირამდე მიდის. მხოლოდ სუვერენი უნდა ფლობდეს ყველა ტიპის ძალაუფლებას. მართალია, ჰობსის მსგავსად, რუსოც ეწინააღმდეგება ხელისუფლების დაყოფის იდეას, თუმცა მისი არგუმენტები სრულიად განსხვავებულია. თუკი მონტესკიეს მოძღვრებას და მის მიერ შემოთავაზებულ მმართველობის ფორმების კლასიფიკაციის ავკარგიანობას დიდწილად ხელისუფლების შტოების ურთიერთგამიჯვნის იდეა უდევს საფუძვლად, რუსოსთვის ეს იდეები მონტესკიეს კრიტიკის ერთ-ერთი საფუძველია. შეუძლებელია, მოხდეს ხელისუფლების დაყოფა, რამდენადაც ხელისუფლება ეკუთვნის მთლიანად ხალხს, სუვერენს, პოლიტიკურ კორპუსს. რუსო ერთმანეთისგან მიჯნავს ნებას და ძალას. სწორედ ასეთი გამიჯვნის შედეგია საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებები. ყველაზე დიდი შეცდომა ყველა სხვა ავტორს, ვისაც კი მანამდე ამ თემებზე უმსჯელია, სწორედ ამ მხრივ დაუშვია – ერთმანეთში აღრევიან ნება და ძალა: ნება ეკუთვნის ყველას, მთელ ხალხს და ესაა საკანონმდებლო ხელისუფლება; ძალა კი აღმასრულებელი ხელისუფლებაა და ის კონკრეტული პირების ან პირთა ჯგუფის ხელშია. რუსოს ლოგიკა შემდეგია: ადამიანები, რომლებიც გამოდიან ბუნებრივი მდგომარეობიდან და ქმნიან პოლიტიკურ კორპუსს, იმავე სუვერენს, თავადვე არიან ყველა კანონის შემოქმედნი. სახელმწიფოს შემქმნელები საკანონმდებლო ხელისუფალნი ხდებიან. კანონის შემოქმედი ვერ იქნება ერთი კერძო პირი ან ადამიანთა ჯგუფი. კანონშემოქმედი არის ყველა, ვინც საყოველთაო ნების საფუძველზე გაერთიანდა ერთ სუვერენად. საზოგადოებრივი ხელშეკრულების შედეგად არ დგინდება კანონები. კანონს ადგენს და განაწესებს მხოლოდ სუვერენი. იქიდან გამომდინარე, რომ მისი შემოქმედი სუვერენია, ის ვერ იქნება ვინმეს სანაწილმდეგოდ ან სასარგებლოდ მიმართული. ის ემსახურება ყველას და ასახავს ყველას ნებას. თუმცა რუსო იმასაც აცნობიერებს, რომ

კანონშემოქმედებითობა არაა ადვილი საქმე. ის, რომ კანონები სამართლიანი, ყველასთვის სასარგებლო და ყველას ინტერესების გამომხატველი იყოს, მისი შემქმნელი ხალხი არ უნდა იყოს უკვე გაფუჭებული არასწორი კანონებისგან. ერთია, რომ პრიმიტიულ ადამიანს პირდაპირ, ბუნებრივი მდგომარეობიდან გამოსვლისას არ ძალუძს, იყოს კანონშემოქმედი და მეორეა, რომ კანონშემოქმედებაც იმდენად დაგვიანებული სახის არ უნდა იყოს, რომ ადამიანებმა, ძველი წესებისა და კანონების მორჩილებმა, ვეღარ შეძლონ სწორი კანონშემოქმედებითობა. ამიტომ, როგორც რუსო აღნიშნავს, კანონშემოქმედებისთვის შესაფერისი დრო და მომენტია შესარჩევი – საზოგადოებად გაერთიანების არც ძალიან ადრეული სტადია და არც მეტისმეტი დაგვიანება. ამ კუთხით, აფასებს რა მისთვის ნაცნობ სახელმწიფოებსა და ხალხებს, რუსოს მსჯელობა საკმაოდ პესიმისტურია. თანამედროვე პერიოდში ხალხთა უმრავლესობა იმ პირობებში ცხოვრობს, როცა მათთვის უკვე დაგვიანებულია სწორი კანონების მარტივად და უმტკივნეულოდ მიღება. ამ მხრივ ერთადერთ ნათელ წერტილად და იმედისმომცემ გამონაკლისად მას კორსიკა ესახება – კუნძული, რომელიც ჯერაც ცუდი კანონებისგან გაუფუჭებელი ხალხითაა დასახლებული და რომელიც, მისი რწმენით, – მისივე სიტყვებით რომ გადმოვცეთ, – ოდესმე აუცილებლად გააოცებდა ევროპას.

მიუხედავად იმისა, რომ რუსო აკრიტიკებს ხელისუფლების დანაწილების იდეას, მას მაინც გაცნობიერებული აქვს ამის აუცილებლობა. ნებისმიერ კანონს სჭირდება აღსრულება. აღსრულებას კი გარკვეული ორგანო, რომელსაც ექნება იმის უფლება, რომ, თუ საჭიროა, იძულების გზით გაატაროს მიღებული კანონები. შესაბამისად, აუცილებელია აღმასრულებელი ხელისუფლების არსებობა. სწორედ აქ ჩნდება კიდევ ერთი ტერმინი, რომელსაც თვისებრივად განსხვავებულად განმარტავს რუსო – მმართველობა. მის კონცეფციაში მმართველობა – ესაა აღმასრულებელი ხელისუფლება, შუალედური რგოლი ქვეშევრდომებსა

და სუვერენს შორის. კანონშემოქმედი ძალაუფლების მქონე პოლიტიკური კორპუსი, იგივე სუვერენი, წყვეტს, თუ ვის დააკისროს საერთო ნების შედეგად მიღებული კანონების აღსრულების და, შესაბამისად, მმართველობის ფუნქციები. ამგვარად, რუსოსთვის მთავრობა არაა საზოგადოებრივი ხელშეკრულების შედეგი, ის არის მხოლოდ კანონი, რომელიც საზოგადოებრივი ხელშეკრულების შედეგად მიღებულმა სუვერენმა მიიღო/დააწესა. ამ თემაზე მსჯელობისას რუსოსთან ჩნდება ის, რასაც მმართველობის ფორმათა კლასიფიკაცია ეწოდება. დემოკრატია, არისტოკრატია და მონარქია – ესენი მმართველობის ის ფორმები, პოლიტიკური რეჟიმებია, რომელთაც რუსო გვთავაზობს. მისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ აქვს, თუ რა ტიპის იქნება მმართველობა ამა თუ იმ სახელმწიფოში. რუსოსეული ლოგიკა შემდეგია: სუვერენი, იგივე კანონშემოქმედებითი ძალაუფლების მქონე (ნებად რომ მოიხსენიებს) პოლიტიკური კორპუსი, საყოველთაო ნების შედეგად დადგენილი წესებისა და კანონების აღსრულებას გადააბარებს აღმასრულებელ ორგანოს. მთავარი რუსოსთვის ამ საყოველთაო ნების აღსრულებაა, ხოლო მისი განხორციელების გზები კი, როგორც ჩანს, ტექნიკურ ხასიათს უფრო ატარებს. რამდენადაც, თუ კვლავ გავიხსენებთ ტერმინ „რესპუბლიკის“ რუსოსეულ დეფინიციას, ნებისმიერი რეჟიმის პირობებში, თუ ის საყოველთაო კანონებით იმართება, შესაძლებელია დასახული მიზნების მიღწევა. მმართველი ვერ გააიგივებს საკუთარ თავს კანონთან, რამდენადაც ის მხოლოდ კანონის აღმასრულებელია.

რუსო საკმაოდ ვრცლად მსჯელობს იმის გასარკვევად, თუ რა ზომის უნდა იყოს სახელმწიფო. ნებისმიერი სახელმწიფოს მმართველობა უნდა ეფუძნებოდეს სხვადასხვა კრიტერიუმს: ტერიტორიულ სიდიდეს, მასში მაცხოვრებელი ადამიანების კულტურას, ადათ-წესებს, ჩვეულებებს, ისტორიას, გამოცდილებას, რელიგიას და ა.შ. ასევე, მნიშვნელოვანი როლი აკისრია ბუნებრივ პირობებს – რამდენად მდიდარია ბუნებრივი რესურსებით სა-

ხელმწიფო. მნიშვნელოვანია მოსახლეობის რაოდენობაც. მიწა და მოსახლეობა – ეს ის ორი ფაქტორია, რომლებითაც, რუსოს ლოგიკით, ყველაზე უკეთ განისაზღვრება სახელმწიფოს ზომებიც. მოსახლეობის რაოდენობა იმდენი არ უნდა იყოს, რომ მათთვის მიწა არ იყოს საკმარისი და მიწაზე მოყვანილმა მოსავალმა ვერ დააკმაყოფილოს და ვერ გამოკვებოს ისინი.

დავუბრუნდეთ ნებისა და ძალის რუსოსეულ გამიჯვნას: ძალა არის ის, რისი მეშვეობითაც აღმასრულებელი ხელისუფლება აღასრულებს ნებას. შესაბამისად, ძალის უმთავრესი დანიშნულებაა, რომ მან უნდა დაძლიოს, გადაწონოს ცალკეული ადამიანების, ინდივიდების კერძო ნებათა გატარება და საყოველთაო ნების განმახორციელებლის ფუნქცია იტვირთოს. ის, თუ რა დოზითაა საჭირო ძალა, როგორც აღსრულების მექანიზმი, დამოკიდებულია ტერიტორიის სიდიდესა და მოსახლეობის რაოდენობაზე. რაც უფრო დიდია ტერიტორია, მოსახლეობა კი ამ დიდ ტერიტორიაზე გაფანტული ან/და მრავალრიცხოვანი, რუსოს აზრით, მეტი ძალაა საჭირო. უფრო ნაკლებ ტერიტორიაზე, ნაკლები მოსახლეობით, ძალაც ნაკლებია საჭირო. ხოლო პატარა სახელმწიფოებს, შედარებით მცირერიცხოვანი მოსახლეობით, ძალაც მცირე დოზით სჭირდებათ. სწორედ აქ შემოაქვს რუსოს მმართველობის ფორმების განხილვის თემა. ძალა – ტერიტორია – მოსახლეობის ურთიერთმიმართება განაპირობებს ამა თუ იმ ქვეყნის მმართველობის ფორმასაც. რუსოს მსჯელობა ეფუძნება შემდეგ ლოგიკას: რაც უფრო ბევრი ადამიანი აღასრულებს საყოველთაო ნებას, მით უფრო სუსტია ძალა. სუსტი ძალა კი მხოლოდ ტერიტორიულად მცირე სახელმწიფოებისთვისაა საკმარისი. ასეთ შემთხვევაში ვიღებთ მცირე ტერიტორია – მცირე ძალა – დემოკრატიულ მმართველობას. მმართველობითი ფუნქციის მქონე ადამიანთა რაოდენობის შემცირებასთან ერთად, იზრდება ძალის სიდიდეც. შესაბამისად, საშუალო ტერიტორია მონყობილია როგორც არისტოკრატიული მმართველობა, დიდ ტერიტორიაზე კი, სადაც ძა-

ლა ყველაზე მეტადაა საჭირო, რუსოს აზრით, გავრცელებულია მონარქიული მმართველობები. ერთი შეხედვით, რჩება შთაბეჭდილება, რომ რუსოსთვის მმართველობის ფორმები მხოლოდ ტერიტორიის სიდიდესთანაა კავშირში. თუმცა, როგორც აღან ბლუმი აღნიშნავს, ქვეყნის ტერიტორიული სიდიდის საკითხი რუსოსთვის არ დაიყვანება მხოლოდ ტექნიკურ შეზღუდვებამდე, როგორც ამას ხშირად მიიჩნევენ თანამედროვე პოლიტიკურ აზრში, არამედ გადამწყვეტი მნიშვნელობა ადამიანურ შესაძლებლობებს ეკისრება“ (Bloom, 576). განვიხილოთ რუსოს მიერ შემოთავაზებული მმართველობის ფორმები.

**დემოკრატია.** რუსოს სჯეროდა, რომ რევოლუციების შედეგად შესაძლებელი იყო კლასიკური ანტიკური საზოგადოებრივი წყობილებების აღდგენა ისე, რომ ის თანამედროვე პირობებზე ყოფილიყო მორგებული. დემოკრატიისადმი რუსოს დამოკიდებულება, ერთი მხრივ, უაღრესად დადებითია, რამდენადაც, ჭეშმარიტი დემოკრატიის არსებობის შემთხვევაში, ის ღმერთების მმართველობად მიაჩნია, მეორე მხრივ კი, ნაკლებად ოპტიმისტურადაა მისი რეალური განხორციელების მიმართ განწყობილი. განვმარტოთ, რა იგულისხმება ამ თითქოსდა ურთიერთდაპირისპირებულ ხედვებში: პირველ რიგში, დემოკრატიაზე, როგორც მმართველობის კარგ ფორმაზე, საუბრისას რუსო გულისხმობს პირდაპირ დემოკრატიას. არც წარმომადგენლობითი და არც თავად კლასიკური ტიპის დემოკრატია რუსოსთვის მისაღები ფორმა არაა. პირველის შემთხვევაში, ირღვევა დემოკრატიის პრინციპი და მთავარი არსი – ის ემყარება არა ხალხის მმართველობას, არამედ ხალხის მიერ არჩეული წარმომადგენლების ნებას. შეუძლებელია, ვინმეს შეეძლოს (ამ შემთხვევაში წარმომადგენელს) გამოხატოს ჩემი, როგორც მოქალაქის, აზრი იმაზე უკეთ, ვიდრე ეს თავად მე, მოქალაქეს, შემიძლია. შესაბამისად, მსგავსი ტიპის მმართველობა უკვე ვეღარ იქნება ჭეშმარიტად ხალხის მმართველობა. ამასთანავე, დემოკრატიის პრინციპის განხორციელებისას ერთმანეთს



კვეთს საყოველთაო ნება (სუვერენი) და ხალხის, როგორც ცალკეული ინდივიდების, ნება. რუსოს მსჯელობის ლოგიკის მიხედვით, რომელიც ხელისუფლების დაუყოფლობის იდეას ეფუძნება, თითქოსდა საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებების კვეთა დადებითი მოვლენა უნდა იყოს, რამდენადაც მათი მოქმედება უფრო სინქრონული და ურთიერთთანმხვედრი იქნება, მაგრამ, რეალურად, ასეთ შემთხვევაში, რთულია მმართველობისა და სუვერენის ცნებების ერთმანეთისგან გამიჯვნა; მეორე მხრივ, კლასიკურ პერიოდში მოქმედ დემოკრატიასაც, მიუხედავად იმისა, რომ რუსო მის მიმართ გარკვეული სიმპთიებითაა განწყობილი, თავისი ნაკლი აქვს, რაც, უპირველეს ყოვლისა, მოქალაქეობის უფლების შეზღუდვით გამოიხატებოდა. შეზღუდული მოქალაქეობის პირობებში კი ზუსტად ისევე ირღვევა ხალხის მმართველობის იდეა, როგორც ზემოთ განხილულ წარმომადგენლობითი დემოკრატიის შემთხვევაში. თუმცა საკუთარი ხმის უფლების არა სხვისთვის დელეგირების, არამედ თავადვე გამოყენების პრინციპი რუსოსთვის გაცილებით მისაღებია. ამასთანავე, დემოკრატიის, გარკვეულწილად, ნაკლია ის, რომ ჭეშმარიტი დემოკრატიის განხორციელება მეტისმეტად ბევრ წინაპირობას მოითხოვს. თანამედროვე ტიპის სახელმწიფოებში, რომელიც როგორც ტერიტორიულად, ასევე მოსახლეობის რაოდენობის მხრივ გაცილებით აღემატება კლასიკური ტიპის დემოკრატიებს, პრაქტიკულად წარმოუდგენელია ჭეშმარიტი დემოკრატიის განხორციელება. დემოკრატია მოითხოვს მცირე ტერიტორიას და მცირერიცხოვან მოსახლეობას. მხოლოდ ასეთ პირობებში იქნება შესაძლებელი, რომ ადამიანები, როგორც სახალხო კრების მონაწილეები, იკრიბებოდნენ კრებებზე. ასევე აუცილებელია მოქალაქეების მაღალი ზნეობრიობა, რაც თავიდან აგვაშორებდა უსარგებლო კამათსა და საეჭვო საქმეების განხორციელებას. ასეთ შემთხვევაში ნაკლებად სადავო იქნებოდა მიღებული გადაწყვეტილებებიც; დაბოლოს, ნამდვილი დემოკრატია მოითხოვს, ერთი მხრივ,

ქონებრივ თანასწორობას, რადგან ამის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ძალაუფლებითი თანასწორობის იდეის განხორციელება და, მეორე მხრივ, ფუფუნების არ ან ნაკლები დოზით არსებობას. მოსახლეობის ქონებრივი მდგომარეობის შესახებ მსჯელობისას რუსოს ამოსავალი პრინციპიც იგივეა, რაც კლასიკურ ავტორებთან გვხვდება. ზომიერება ქონებაში არის პლატონის სახელმწიფოს ერთ-ერთი მახასიათებელი, ხოლო მცველთა ფენაში საკუთრების გაჩენა იდეალური სახელმწიფოს დაშლის მთავარი მიზეზია. საკუთრების დაგროვების სურვილი თანდათანობით ადამიანებში ფუფუნების სურვილსაც აჩენს, რასაც შედეგად ოლიგარქიული მმართველობის დამყარება მოჰყვება. არისტოტელესთანაც ზომიერება სიმდიდრეში იდეალური სახელმწიფოს, პოლიტიკის, მთავარი მახასიათებელია. ზომიერება შედეგად იძლევა ძლიერ საშუალო ფენას, რაც, თავის მხრივ, სტაბილური მმართველობის გარანტიაა. რუსოსთვისაც სიმდიდრე და მდიდარი მოქალაქეების არსებობა უკიდურესად უარყოფითადაა შეფასებული, რადგან „ფუფუნება ერთდროულად მდიდარსაც ხრწნის და ღარიბსაც: ერთს – ქონებით, მეორეს – მისადმი სწრაფვით. ფუფუნება ყველა მოქალაქეს განცხრომასა და ამაოებაზე აყიდვინებს სამშობლოს; სახელმწიფოს ართმევს მათ, რათა ერთნი მეორეთ დაუმონოს, ყველანი ერთად კი სიმდიდრის მოხვეჭის სურვილს“ (რუსო, 68). საბოლოო ჯამში, რუსოს აზრით, დემოკრატია – ესაა საუკეთესო მმართველობა და რომ არსებულებიყო ღმერთების მმართველობა, ის აუცილებლად დემოკრატიული სახის იქნებოდა. თუმცა რამდენად შესაძლებელია ყოველივე ამის განხორციელება ადამიანების მიერ? ამ მხრივ რუსო ნაკლებად ოპტიმისტურია, რამდენადაც დემოკრატიული მმართველობის დამყარება და გატარება არაერთი წინაპირობის დაკმაყოფილებას საჭიროებს.

**არისტოკრატიულ მმართველობაში**, განსხვავებით დემოკრატიისაგან, კანონშემოქმედებითი და აღმასრულებელი ძალების აღრევა არ ხდება და, შესაბამისად, სუვერენი და მმართველო-

ბაც ურთიერთგამიჯნული „მორალური სახეები“. რუსო არისტოკრატიული მმართველობის სამ ტიპს გამოყოფს: ბუნებით, მემკვიდრეობითსა და არჩევითს. ბუნებითი ტიპის არისტოკრატიული მმართველობა პირველი საზოგადოებებისთვის იყო დამახასიათებელი, მეორე მმართველობის ყველაზე უარესი ფორმაა, მესამე კი – არისტოკრატიულ მმართველობათა ფორმებს შორის საუკეთესო. არისტოკრატიულ მმართველობას, დემოკრატიასთან შედარებით, ის პლუსი ახასიათებს, რომ მის წევრებს ირჩევენ, შესაბამისად, მმართველობა ღირსეული ადამიანების, და არა მმართველობის უცოდინარი ბრბოს, ხელში ხვდება. მმართველობის გონივრულობაც, შესაბამისად, განპირობებულია არჩეულთა პატიოსნებით, განათლებით, კეთილსინდისიერებითა და სხვა ღირსებებით. არისტოკრატიული მმართველობის წარმატებით განხორციელებისთვის საჭიროა, რომ სახელმწიფოს ტერიტორია არ იყოს იმგვარად მცირე, ხოლო ხალხი ისე კეთილგონიერი და ალალ-მართალი, როგორც ამას დემოკრატიული მმართველობა საჭიროებს. განსხვავებით დემოკრატიისგან, არისტოკრატიულ მმართველობას ზედმეტი თანასწორობა არც ახასიათებს და არც სჭირდება. აქ საინტერესოა რუსოს ლოგიკა, რომელიც მსჯელობს რა დემოკრატიასთან შედარებით არისტოკრატიის ნაკლებ ქველობებზე, მის ერთ-ერთ უპირატესობად თანასწორობის არარსებობა მიაჩნია. თუმცა ეს უთანასწორობა იმ დოზითაა კარგი, რამდენადაც ის მდიდართა ზომიერებასა და „საკუთარი ხვედრით“ ღარიბთა კმაყოფილებას გულისხმობს. ამ მსჯელობის გამამართლებელ არგუმენტს რუსო შემდეგი სახით აყალიბებს: მმართველობაში ყოფნისა და საზოგადოებრივი საქმის კეთების უფლება უნდა ეფუძნებოდეს არა სიმდიდრეს, არამედ უნარებს.

**მონარქია.** მონარქიული მმართველობა მანამდე განხილული მმართველობებისგან იმით განსხვავდება, რომ ის ერთი ადამიანის მმართველობაა. როგორც რუსო აღნიშნავს, თუკი დემოკრატიულ და არისტოკრატიულ მმართველობაში ინდივიდები კოლექ-

ტიური არსებით არიან წარმოდგენილნი, – ერთგან ეს კოლექტივი მთელი ხალხია, ხოლო მეორე შემთხვევაში, ხალხის რჩეულნი, – მონარქიაში საპირისპირო ვითარებაა – ინდივიდი წარმოადგენს კოლექტიურ არსებას. მონარქიული მმართველობა მხოლოდ დიდ ქვეყნებს შეჰფერით, თუმცა ასეთ შემთხვევაში, ტერიტორიის სიდიდისა და მოსახლეობის მრავალრიცხოვნებიდან გამომდინარე, რაც მოსახლეობასა და მმართველს შორის ტერიტორიულ დაშორებებს იწვევს, აუცილებელია შუალედური ფენების – თავადების, დიდებულების, აზნაურების არსებობა. მმართველობის ამ ტიპის მიმართ რუსო ყველაზე ნაკლები სიმპათიითაა განმსჭვალული. არისტოკრატიული მმართველობისგან განსხვავებით, სადაც მმართველობაში არიან გამორჩეული და ღირსეული ადამიანები, მონარქიაში, ძირითადად, შფოთისთავი და ინტრიგანი ადამიანები წინაურდებიან, რომლებიც უფრო საკუთარ სარგებელზე ზრუნავენ, ვიდრე საზოგადოებრივ სიკეთეებზე.

რომელია მმართველობის საუკეთესო ფორმა? – ამ კითხვას, პირდაპირ თუ ირიბად, თითქმის ყველა წინამორბედი ფილოსოფოსი სვამს. ჩვენ მიერ აქამდე განხილულ ყველა ავტორს ამ კითხვაზე განსხვავებული პასუხი აქვს: ანტიკური პერიოდის ავტორები იდეალურ მოდელებს ქმნიან – პლატონისთვის ეს მონარქიულ/არისტოკრატიული სახელმწიფოა, მეფე ფილოსოფოსით სათავეში; არისტოტელესთვის – ოლიგარქიისა და დემოკრატიის ნაზავი – პოლიტეა, ჰობსისთვის – აბსოლუტური მონარქია, ლოკისთვის – საპარლამენტო ტიპის მონარქია, ხოლო მონტესკიესთვის რესპუბლიკა ან/და მონარქია. ყველა ჩამოთვლილი ავტორი საკუთარი მოსაზრების განსამტკიცებლად სხვადასხვა არგუმენტს იშველიებს. პლატონისთვის მეფე ფილოსოფოსების მმართველობა ერთადერთია მმართველობის ფორმათა შორის, რომელიც უზრუნველყოფს მთავარი პრინციპის – ერთი კაცი, ერთი საქმის განხორციელებას; არისტოტელესთვის პოლიტეაში ხდება ადამიანის, როგორც სოციალური და პოლიტიკური არსების, ყველაზე უკეთ რეალიზება; ჰობსთან საუკეთესო მმართველობა უსაფრთხოე-

ბის დასაცავად და შიდა არეულობების თავიდან ასაცილებლად ყველაზე კარგი საშუალებაა; ლოკისთვის სახელმწიფოს შექმნის მთავარ მიზანს – სიცოცხლის, თავისუფლებისა და საკუთრების დაცვას – ყველაზე უკეთ კონსტიტუციური მონარქია უზრუნველყოფს; ხოლო მონტესკიესთვის დემოკრატიაცა და მონარქიაც – კანონებით მართული სახელმწიფოები – მმართველობის ის ფორმებია, სადაც მეტ-ნაკლებად დაცულია პოლიტიკური თავისუფლება. ზემოთ ჩამოთვლილი ავტორებისგან განსხვავებით, რუსოსთვის ეს საკითხი გაცილებით მარტივად გადასაჭრელია, რამდენადაც მისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება არა აღმასრულებელი ხელისუფლების განმასახიერებელი მმართველობის ან/და მაგისტრანტის ტიპს, არამედ იმას, თუ რამდენად ხდება საყოველთაო ნების აღსრულება, სუვერენის მიერ მმართველისთვის დაწესებული კანონების სწორად გატარება. ამის საზომად კი მას საკმაოდ მარტივი არგუმენტი მოჰყავს – მოსახლეობის რაოდენობის ზრდა. რა არის პოლიტიკური ასოციაციის მიზანი? – სვამს კითხვას რუსო და იქვე სცემს პასუხს: „თავისი ასოციაციის წევრების დაცვა და მათი კეთილდღეობა. რა არის ამის ყველაზე უტყუარი საფუძველი? მოსახლეობის რაოდენობა და მატება. ამ სადავო ნიშნის ძიებას სხვაგან ნუ დაიწყებთ. სხვა თანაბარ პირობებში უდავოდ საუკეთესოა ის მმართველობა, რომლის დროსაც გარე საშუალებების, ნატურალიზაციისა და კოლონიების გარეშე, მოსახლეობა მკვიდრდება და რაოდენობრივად მატულობს. მმართველობა, რომლის დროსაც ხალხი მცირდება და ლატაკდება, ყველაზე უარესია“ (რუსო, 132). იმ შემთხვევაში, როდესაც კერძო პირთა ინტერესები გადაძალავს საყოველთაო ნებას – მმართველობაც წყვეტს არსებობას. ამ შემთხვევაში ორი შედეგი შეიძლება დადგეს: პირველი, ანარქია, როდესაც კერძო პირთა ინტერესები უპირატესია საყოველთაო ინტერესთან შედარებით და ყველა საკუთარი თავისთვის იწყებს არსებობას. შესაბამისად, დგება ანარქიის პირობები და საზოგადოებრივი ხელშეკრულებაც ირღვევა;

მეორე, ესაა ტირანია. ამ შემთხვევაში შედეგი კვლავ იგივეა, რაც პირველ შემთხვევაში – ირღვევა საყოველთაო ნების აქტი, თუმცა გამომწვევი მიზეზი ოდნავ განსხვავებულია – კონკრეტული პირის ინტერესები გადაძალავს საერთო ინტერესებს და მთლიანად ერთი ადამიანი წარმართავს აღმასრულებელ ხელისუფლებას.

ამგვარად, სახელმწიფოს წარმოშობის, მისი მიზნებისა და ამ მიზნების განხორციელების გზების შესახებ რუსოს კონცეფცია რომ შევაჯამოთ, უმთავრეს ფაქტორად საყოველთაო და ინდივიდუალური ნებების მართებული კორელაციის დადგენა შეიძლება მივიჩნიოთ. ხელისუფლების უმთავრესი და მუდმივი საზრუნავი უნდა იყოს ბუნებრივი მდგომარეობიდან სამოქალაქო მდგომარეობაში გადასული ადამიანის ნების თავისუფლების შენარჩუნებაზე ზრუნვა. ამის მიღწევის საშუალებას კი ყველაზე უკეთ კლასიკური, მცირე ზომის ანტიკური საზოგადოებები იძლეოდა. თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რუსოსთვის ხალხის რაოდენობა და ტერიტორიის სიდიდე არაა მხოლოდ ტექნიკური სახის მახასიათებელი, არამედ უმთავრესი ადამიანთა შესაძლებლობები და მათი პიროვნული მახასიათებლებია. რუსოს სწამდა, რომ რევოლუციის გზით შესაძლებელია ანტიკურობის იდეალების აღდგენა და მისი თანამედროვე პირობებთან შესაბამისობა. როგორც აღენ ბლუმში შენიშნავს, „მისი მსჯელობა – ესაა თანამედროვეობის რადიკალური, რევოლუციური პროგრესიზმისა და ანტიკურობის კეთილგონივრულობისა და შეზღუდვების გასაოცარი ნაზავი“ (Bloom, 576-577).

### კითხვები გამეორებისთვის:

1. როგორ ახასიათებს რუსო ბუნებრივ მდგომარეობას და რა განაპირობებს სახელმწიფოს წარმოშობას?
2. რას ნიშნავს საყოველთაო ნებისა და სუვერენის კონცეფციები რუსოსთან?

3. რა არგუმენტებით ეწინააღმდეგება რუსო ხელისუფლების დაყოფის იდეას და როგორ განსაზღვრავს მმართველობის ცნებას?
4. მმართველობის რომელ ფორმებს გამოყოფს რუსო?
5. რა ფაქტორები განაპირობებს რუსოსთან საუკეთესო მმართველობას?
6. იმსჯელეთ რუსოს შეხედულებების წინააღმდეგობრივ ასპექტებზე.

## გამოყენებული ლიტერატურა

- ავრელიუსი, მ.** (1984), ფიქრები, თარგმანი ბ. ბრეგვაძისა, თბილისი.
- არისტოტელე** (1996), პოლიტიკა, ნაწილი პირველი, თარგმანი თ. კუკავასი, თბილისი.
- არისტოტელე** (1996), პოლიტიკა. ნაწილი მეორე, თარგმანი თ. კუკავასი, თბილისი.
- ბიჭაშვილი, მ.** (2006), პოლიტიკური თეორია, სალექციო კურსი სოციალური მეცნიერების მაგისტრატურისთვის, სოციალურ მეცნიერებათა სერია, თბილისი.
- თვალავაძე, ვ.** (2006), ახალი ისტორია. 1640-1815 წლები. თბილისი.
- ლოკი, ჯ.** (2008), ორი ტრაქტატი მმართველობის შესახებ, წიგნში: დუნდუა, ს. (რედ.), პოლიტიკური აზრის ისტორია ანტიკური ხანიდან XVII საუკუნემდე (ქრესტომათია სტუდენტებისთვის), თბილისი.
- ლოკი, ჯ.** (2008), წერილი ტოლერანტობის შესახებ, წიგნში: დუნდუა, ს. (რედ.), პოლიტიკური აზრის ისტორია ანტიკური ხანიდან XVII საუკუნემდე (ქრესტომათია სტუდენტებისთვის), თბილისი.
- მაკიაველი, ნ.** (1984), მთავარი, თარგმანი ბ. ბრეგვაძისა, თბილისი.
- მამარდაშვილი, მ.** (1992), ჩახშული ფიქრი: საუბრები ანი ეპელბაუმთან, თბილისი.
- მილი, ჯ. სტ.** (2009), თავისუფლების შესახებ, თარგმანი ს. დუნდუასი, თბილისი.
- მონტესკიე, შ. ლ.** (1994,) კანონთა გონი, თარგმანი დ. ლაბუჩიძისა, მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი, თბილისი.



- პლატონი** (2003), სახელმწიფო, თარგმანი ბ. ბრეგვაძისა, თბილისი.
- რუსო, ჟ. ჟ.** (1997), საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, თარგმანი დ. ლაბუჩიძისა, მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი. თბილისი.
- ჰობსი, თ.** (2008), ლევიათანი, ნიგნში: დუნდუა, ს. (რედ.), პოლიტიკური აზრის ისტორია ანტიკური ხანიდან XVII საუკუნემდე (ქრესტომათია სტუდენტებისთვის), თბილისი.
- Berns, L.** (1987). Thomas Hobbes. In History of Political Thought (eds: Strauss, L and Gropsey, J). The University of Chicago.
- Bloom, A.** (1987). Jean-Jaques Rousseau. In History of Political Thought (eds: Strauss, L and Gropsey, J). The University of Chicago.
- Goldwin, R. A.** (1987) John Locke. In History of Political Thought (eds: Strauss, L and Gropsey, J). The University of Chicago.
- Lord, C.** (1987). Aristotle. In History of Political Thought (eds: Strauss, L and Gropsey, J). The University of Chicago.
- Lowenthal, D.** (1987). Montesquieu. In History of Political Thought (eds: Strauss, L and Gropsey, J). The University of Chicago.
- Strauss, L.** (1987). Niccolo Machiavelli. In History of Political Thought (eds: Strauss, L and Gropsey, J). The University of Chicago
- Strauss, L.** (1987). Plato. In History of Political Thought (eds: Strauss, L and Gropsey, J). The University of Chicago
- Котляревский, С. А.** (1995). Марк Аврелии, Римские Стоики. Москва.
- Чанышев, А. А.** (2000). История Политических Учений. Классическая Западная Традиция (Античность- Первая Четверть XIX в.) Москва: РОССПЭН.

<b>გამოცემის მენეჯერი</b>	მარია ერქომაიშვილი
<b>გამომცემლობის რედაქტორი</b>	თამარ გაბელაია
<b>გარეკანის დიზაინი</b>	მარიამ ებრალიძე
<b>წიგნის დაკაბადონება და დიზაინი</b>	ნინო ვაჩეიშვილი

0179, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14  
14, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0179  
Tel 995(32) 2 25 14 32  
[www.press.tsu.ge](http://www.press.tsu.ge)

