

ჰანა არენდტი

ფილმის რეჟისორი-სცენარისტის კლასიკური
და მანაფილმების ტექსტები



მე არის

ნაწილისუფლები?



ჰანა არენდტი

რა არის სელისუფლება?

ინგლისურიდან თარგმნა
გიორგი ხუროშვილმა

თბილისი
2015

**ბრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტი**

სამეცნიერო სერია
ფილოსოფია-სოციოლოგიის კლასიკური და
თანამედროვე ტექსტები

- თარგმანები -
ტომი 4

სერიის დამფუძნებელი და მთავარი რედაქტორი
თენგიზ ირემაძე

სარედაქციო კოლეგია:

- გიორგი ბარამიძე
- ბაჩანა ბრეგვაძე
- დევი ღუმბაძე
- ლალი ზაქარაძე
- გიორგი თავაძე
- გურამ თევზაძე

დოდო ლაბუჩიძე-ხოფერია

© ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტი, 2015

ყველა უფლება დაცულია

პირველი ქართული გამოცემა, 2015

ISSN 1987-9660

ISBN 978-9941-457-28-9

გამომცემლობა „ნეკერი“, 2015

წინათქმა 5

გიორგი ხუროშვილი
ჰანა არენდტის პოლიტიკური
აზროვნების საწყისები 7

ჰანა არენდტი
რა არის ხელისუფლება? 17

თავი I. 18

თავი II. 47

თავი III. 71

თავი IV. 82

თავი V. 100

თავი VI. 116

შენიშვნები 129

პირთა საძიებელი 141

წინათქმა

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტი, წინამდებარე სამეცნიერო სერიის ფარგლებში, საყოველთაოდ ცნობილი პოლიტიკური მოაზროვნისა და ფილოსოფოსის, ჰანა არენდტის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაშრომის, "What is Authority?" (1954 წ.) პირველ ქართულ თარგმანს სთავაზობს მკითხველს. ქართული თარგმანი შეასრულა და ამავე გამოცემას ჰანა არენდტის პოლიტიკური აზროვნების თავისებურებების შესახებ შესავალი წერილი დაურთო ჩვენი ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელმა გიორგი ხუროშვილმა.

ჰანა არენდტის ნაშრომი „რა არის ხელისუფლება?“ კარგი გზამკვლევაა თანამედროვე მკითხველისთვის, რომელიც, არენდტის ეპოქის მსგავსად, დღესაც ხელისუფლებისა და მისი ლეგიტიმაციის წყაროთა ღრმა კრიზისის მომსწრეა. ამ ტიპის კრიზისთა გადასალახად კი საჭიროა ისეთი პოლიტიკური სივრცის შექმნა, სადაც ხელისუფლების ლეგიტიმური სათავეები იქნება ადეკვატურად გაცნობიერებული და დადგენილი. ვფიქრობთ, რომ ხელისუფლების

ბუნებისა და არსის გაგების ურთულეს თეორიულ და პრაქტიკულ პროცესში ჰანა არენდტის ეს შესანიშნავი ესსე დიდ დახმარებას გაგვიწევს.

თენგიზ ირემაძე
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორი

ქ. თბილისი, 7 აგვისტო, 2015 წელი

გიორგი ხუროშვილი

**ჰანა არენდტის
პოლიტიკური აზროვნების საწყისები**

ჰანა არენდტი XX საუკუნის თვალსაჩინო პოლიტიკური მოაზროვნეა. მის შემოქმედებას პოლიტიკური აზროვნების უახლეს ისტორიაში გამორჩეული ადგილი უკავია. ჰანა არენდტი დაიბადა 1906 წლის 14 ოქტომბერს, გერმანიაში, ქალაქ ჰანოვერში, ცარისტული რუსეთიდან ემიგრირებული ებრაელების ოჯახში. ბავშვობისა და ყმაწვილქალობის წლები მან ქალაქ კიონიგსბერგში გაატარა, სადაც მრავალი სირთულის გადატანა მოუწია: ჯერ იყო და შვიდი წლისას მამა დაეღუპა; ამ ამბიდან მალევე მისი მშობლიური ქალაქი I მსოფლიო ომის შუაგულში აღმოჩნდა. ამგვარი გარემოებების გამო, მის ოჯახს მძიმე სოციალურ პირობებში უწევდა ცხოვრება, მიუხედავად ამისა, არენდტებს კიონიგსბერგი არ დაუტოვებიათ. ჰანა არენდტმა იქვე მიიღო სასკოლო განათლება.

1924 წელს ჰანა არენდტი მარბურგის უნივერსიტეტში ჩაირიცხა. თავდაპირველად, იგი სწავლობს თეოლოგიას იმჟამად უკვე სახელმძღვანელო რუდოლფ ბულტმანთან (1888-1976 წწ.), შემდეგ კი, მარტინ ჰაიდეგერის (1889-

1976 წწ.) მოსწავლე ხდება. ჰაიდეგერმა არენდტზე განსაკუთრებული ზეგავლენა მოახდინა, რის გამოც იგი დღემდე „ჰაიდეგერიალურ მოაზროვნედ“ ითვლება. მარბურგიდან არენდტი ფრაიბურგში ინაცვლებს, სადაც ფილოსოფიის სახელგანთქმული პროფესორის, ედმუნდ ჰუსერლის (1859-1938 წწ.) ლექციებს ესწრება, მოგვიანებით კი, სწავლას განაგრძობს ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში, სადაც მისი მასწავლებელი ცნობილი ფილოსოფოსი კარლ იასპერსია (1883-1969 წწ.). სადისერტაციო ნაშრომზე მუშაობა არენდტმა 1929 წელს დაასრულა, ნაშრომი ნეტარი ავგუსტინეს აზროვნებას ეძღვნებოდა და ასეთი სათაური ჰქონდა: „სიყვარულის იდეა ავგუსტინეს ნააზრევში“. ამ ნაშრომმა მოწონება დაიმსახურა და არენდტმა იმავე წელს მიიღო ფილოსოფიის დოქტორის ხარისხი.

1930 წლიდან არენდტი პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ საქმიანობაში ჩაერთო, იგი გერმანიის სიონისტურ მოძრაობასთანაც თანამშრომლობდა და ნაციონალ-სოციალისტების წინააღმდეგ კომპრომატების მოძიებასა და გამოქვეყნებაში მონაწილეობდა, რის გამოც 1933 წელს დააპატიმრეს, მაგრამ პატიმრობიდან მალევე გაათავისუფლეს. 1933 წელი არენდტისთვის საკმაოდ რთული გამოდგა, მასშტაბური პოლიტიკური წნეხისა და რეპრესიების გამო, სხვა ებრაელ ინტელე-

ქტუალთა მსგავსად, გერმანიის დატოვება მასაც მოუწია და საცხოვრებლად გადავიდა პარიზში, სადაც რამდენიმე წლის განმავლობაში ებრაელ დევნილთა საკითხებზე მომუშავე ორგანიზაციებში საქმიანობდა. 1941 წლისთვის, გერმანიის მიერ საფრანგეთის ოკუპაციის გამო, მას პარიზის დატოვებაც მოუწია და ახალი თავშესაფრისთვის ამერიკის შეერთებულ შტატებს მიაშურა. სწორედ ამ ეტაპიდან იწყება მისი წარმატებული აკადემიური კარიერა და ნაყოფიერი სამეცნიერო მოღვაწეობის პერიოდი, რამაც მას საყოველთაო აღიარება მოუტანა.

ამერიკის შეერთებულ შტატებში ემიგრაციის შემდეგ, თავდაპირველად, არენდტი ნიუ-იორკში მოღვაწეობდა. აქ იგი რამდენიმე ცნობილ ჟურნალთან თანამშრომლობდა, მოგვიანებით კი, საქმიანობა „სოციალურ კვლევათა ახალ სკოლაში“ განაგრძო, სადაც სიცოცხლის ბოლომდე იკავებდა პროფესორის თანამდებობას. არენდტის აკადემიური კარიერა უკავშირდება ისეთ მნიშვნელოვან ამერიკულ უნივერსიტეტებს, როგორებიცაა ჩიკაგო, სტენფორდი, ბერკლი და პრინსტონი. ამ უკანასკნელის შემთხვევაში იგი პირველი ქალი იყო, რომელსაც სრული პროფესორის თანამდებობა ეკავა. ამავე პერიოდში არენდტმა არაერთი საფუძველმდებარე ნაშრომი გამოსცა, რომელთაგანაც განსაკუთრებით

აღსანიშნავია „ტოტალიტარიზმის სათავეები“ (1951 წ.). ეს ნაშრომი პირველი მასშტაბური მცდელობა იყო იმ ისტორიული და სოციალურ-პოლიტიკური პერიპეტიების სიღრმისეული გააზრებისა, რომლებმაც გერმანიაში ჰიტლერის, ზოლო საბჭოთა კავშირში კი სტალინის რეჟიმის წარმოქმნა განაპირობეს. ამდენად, ეს ნიგნი, მოგვიანებით, სამართლიანად აღიარეს XX საუკუნის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან ნიგნად და არენდტის შემოქმედების მწვერვალად.

მიუხედავად ამისა, არენდტის მრავალწლიანი მოღვაწეობის ყველაზე მნიშვნელოვანი და საინტერესო ეტაპი, ალბათ, მაინც 1960-იანი წლების პირველი ნახევარია. 1960 წელს, ისრაელის დაზვერვა „მოსადმა“ ჰიტლერის რეჟიმის სამხედრო მალაჩინოსანი ადოლფ აიხმანი (1906-1962 წწ.) არგენტინაში დააპატიმრა. აიხმანს ჰოლოკოსტის ორგანიზატორობას სდებდნენ ბრალად, მისი სასამართლო პროცესი ისრაელში გაიმართა. ყურნალმა „ნიუ-იორკერმა“ ამ სასამართლო პროცესის გასაშუქებლად ჰანა არენდტი მიავლინა. მოგვიანებით, არენდტმა სასამართლო პროცესთან დაკავშირებულ თავის სტატიებს თავის მოუყარა და 1963 წელს გამოსცა წინააღმდეგობრივი ხასიათის ნაშრომი, სახელწოდებით — „აიხმანი იერუსალიმში“. არენდტის თანახმად, აიხმანს მკვლელობის სადისტური სურვილი არ ჰქონია;

იგი იმიტომ კი არ სჩადიოდა მკვლევლობებს, რომ ბოროტი იყო, არამედ იმიტომ რომ იგი სისტემის ნაწილი იყო და როგორც „კარგი“ ჩინოვნიკი თავის „მოვალეობას“ ასრულებდა. ამ შემთხვევას არენდტმა „ბოროტების ბანალურობა“ უწოდა. არენდტის ამგვარ ინტერპრეტაციას არაერთგვაროვანი რეაქცია მოჰყვა. მრავალმა მკითხველმა არენდტის ეს მოსაზრება ისე გაიგო, თითქოს იგი ჰიტლერის რეჟიმს ამართლებდა და ებრაელთა ტრაგედიას არ იზიარებდა. თუმცა, ცხადია, რომ არენდტს მსგავსი განზრახვა არ ჰქონია; მან, როგორც პოლიტიკურმა მეცნიერმა მხოლოდ და მხოლოდ აღწერა და დაახასიათა პროცესი, თუ როგორ შეიძლება, რომ ისეთი ტრაგიკული და საზარელი მოვლენა, როგორიცაა ადამიანის მკვლელობა, ბანალობად, ჩვეულებრივ პრაქტიკად, რუტინად იქცეს. არენდტმა, როგორც მეცნიერმა, ამ შემთხვევაში, კონკრეტული მოვლენის ანალიზი განახორციელა, რომელიც ემოციური, პროზაული და რელიგიური შეფასებებისგან თავისუფალი იყო და მხოლოდ რაციონალურ განსჯას ემყარებოდა.

აშშ-ში, ჰანა არენდტმა ხანგრძლივი და ნაყოფიერი პედაგოგიური და სამეცნიერო ცხოვრება განვლო. იგი 1975 წლის 4 დეკემბერს გულის შეტევით, 69 წლის ასაკში გარდაიცვალა. დაკრძალეს ნიუ-იორკში, ბარდის კოლეჯის ეზოში.

ჩვენს დროში, ჰანა არენდტის პოლიტიკური ნააზრევი სულ უფრო და უფრო აქტუალური ხდება. სამართლიანად მიიჩნევა, რომ XX საუკუნის თავბრუდამხვევი და ტრაგიკული სოციალურ-პოლიტიკურ მოვლენების ყველაზე ზუსტი და სიღრმისეული ანალიზი სწორედ მის ნაშრომებშია მოცემული. არენდტი ფიქრობდა, რომ ეს მოვლენები ნამდვილ სათავეს საფრანგეთის რევოლუციის და ნაპოლეონის ეპოქიდან იღებდა; ისინი ერთგვარი რეაქცია იყო ეროვნული სახელმწიფოს იდეის დაკნინების პროცესის მიმართ, რომელიც XIX საუკუნიდან მოყოლებული მიმდინარეობდა. თუკი უწინ ეროვნული სახელმწიფოს იდეას, ერთი მხრივ, ძლიერი მონარქიული ხელისუფლება, ხოლო, მეორე მხრივ კი, ასევე ძლიერი რელიგიური ინსტიტუციები ასაზრდოებდა, XIX საუკუნიდან მოყოლებული ამ ორი მთავარი ელემენტის თანმიმდევრული დაქვეითების პროცესი დაიწყო: მონარქიული ხელისუფლებები, ზოგ შემთხვევებში, საერთოდ გაუქმდა, ხოლო, უმეტეს შემთხვევებში, მკვეთრად შეიზღუდა, იმავდროულად სახელმწიფოებრივ თუ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ტრადიციული, დომინანტი რელიგიის როლი საგრძნობლად შემცირდა და, ამგვარად, ევროპის დიდი ნაწილი ეროვნული თვითიდენტიფიცირების აშკარა პრობლემის

წინაშე დადგა. ამგვარ ვითარებაში, ყველა ის სიკეთე, რომელიც, თავის დროზე, განმანათლებლობამ მოიტანა, მათ შორის, შემწყნარებლობა, რაციონალიზმი და სამოქალაქო საზოგადოების დაფუძნების შესაძლებლობა, ფაქტობრივად, უგულვებელყოფილი იქნა და ევროპაში ტრიაბალიზმის ძველ პრაქტიკას მიჰყვეს ხელი (იხ. „ტოტალიტარიზმის სათავეები“, ნიუ-იორკი, 1951, გვ. 68.).

ჰანა არენდტისთვის ხელისუფლება პოლიტიკის პირველსაწყისი ელემენტია. ამდენად, ხელისუფლების ინსტიტუციური სიმყარე სტაბილური პოლიტიკური სისტემის არსებობის წინაპირობაა. ხელისუფლების კლასიკური ცნების და ინსტიტუტების ცვლილებას უკავშირება იგი ყველა იმ პოლიტიკურ რყევას, რომელიც XIX საუკუნეში დაიწყო და თითქმის XX საუკუნის შუა წლებამდე გაგრძელდა. მისი აზრით, XX საუკუნის ტოტალიტარული სისტემები ხელისუფლების კლასიკური ცნების ცვლილებით იყო განპირობებული. ამ ცვლილებას, არენდტი იმთავითვე უარყოფით ფაქტად არ მიიჩნევს, უარყოფითად იგი ამ ცნების განვითარების იმ ტენდენციებს აფასებს, რომელმაც საბოლოოდ ევროპა ჰიტლერისა და სტალინის რეჟიმებამდე მიიყვანა.

თავისი საქმიანობის ერთ-ერთ მთავარ ამოცანად არენდტმა სწორედ ხელისუფლების ძველთაძველი ცნების რეკონსტრუირება დაი-

სახა, რათა ამის საფუძველზე თანამედროვეობაში ხელისუფლების ცნების განვითარების შესაძლებლობები გამოეკვეთა. ამდენად, მის ნაშრომებში უხვადაა მოცემული მსჯელობები ანტიკური ბერძნული პოლიტიკური აზროვნებისა და რომაული პოლიტიკური სისტემის შესახებ. ნაშრომში „რა არის ხელისუფლება?“ არენდტი დაწვრილებით განიხილავს ხელისუფლების ცნების ტრანსფორმაციას, რომლის საჩვენებლადაც იგი პლატონზე, არისტოტელეზე, ციცერონსა და გვიანდელ რომაულ პოლიტიკურ სისტემაზე ერთიან კონტექსტში მსჯელობს. მისი აზრით, პლატონთან წარმოქმნილმა ხელისუფლების იდეამ, განვითარების ყველაზე სისტემურ და დახვეწილ დონეს რომაულ სოციალურ-პოლიტიკურ წყობაში მიაღწია, ხოლო რომაელთა მემკვიდრეობით კი ამ ცნებამ ქრისტიანულ თემშიც შეაღწია და ახალი რელიგიის ინსტიტუციონალური ხასიათის ჩამოყალიბებას დაუდო სათავე.

ამგვარად, მოგვიანებით, სწორედ ხელისუფლების პლატონურ-რომაულმა კონცეფციამ უზრუნველყო კლასიკური ევროპული მონარქიული ხელისუფლებების და საეკლესიო ძალაუფლების სიმყარე და სტაბილურობა, რომლის წყალობითაც ეს ორი სისტემა სიცოცხლისუნარიანობას ხანგრძლივი დროის მანძილზე წარმატებით ინარჩუნებდა, ვიდრე განმანათლებლობის ეპოქამდე, როდესაც ყვე-

ლა ტრადიციული, სოციალურ-პოლიტიკური კონცეფცია ეჭვის ქვეშ დადგა და მათი გადაფასების შეუქცევად პროცესს დაედო სათავე.

დაბოლოს, ჰანა არენდტი ის მოაზროვნეა, რომლის შემოქმედებაც ინტერდისციპლინურ კვლევებზეა დაფუძნებული. მისი ნაშრომები ფილოსოფიის, თეოლოგიის, პოლიტიკური მეცნიერების, ფსიქოლოგიისა და ისტორიის მიჯნაზეა შექმნილი და მათ ერთობ ორიგინალურ და საინტერესო სინთეზს გვთავაზობს. ამგვარად, მკითხველი მათში მრავალმხრივ და მრავალშრიან მსჯელობებს შეხვდება, რომელთა წყალობითაც საფუძველმდებარე სოციალურ-პოლიტიკური საკითხების მნიშვნელობა, შინაარსი და პრობლემატიკა სისტემურად და თვალნათლივ არის წარმოჩენილი.

ჰანა არენდტი

რა არის
ხელისუფლება?

გაუგებრობის თავიდან ასარიდებლად, უფრო ბრძნული იქნებოდა, რომ სათაურშივე ასე გვეკითხა: რა იყო - და არა რა არის - ხელისუფლება? ვფიქრობ, ჩვენ ცდუნების წინაშე ვართ და უფლებაც გვაქვს, რომ ეს შეკითხვა წამოვწიოთ, ვინაიდან თანამედროვე სამყაროში ხელისუფლება გაუჩინარდა. რადგან ჩვენ დღეს ყველასათვის საერთო, უტყუარ, უდავო გამოცდილებებზე დაყრდნობა აღარ ძალგვიძს, ხელისუფლების ცნება გაბუნდოვანდა და პირისპირებისა და დაბნეულობის შედეგად. მისი ბუნებიდან მხოლოდ მცირე რამე თუ არის ყველასათვის ცხადი და გასაგები, იმას თუ არ ჩავთვლით, რომ პოლიტიკურ მეცნიერს შესაძლოა, კვლავაც ახსოვდეს, რომ ერთ დროს ეს ცნება პოლიტიკური თეორიისთვის საფუძველმდებარე იყო. ალბათ, იმაშიც მრავალი დაგვეთანხმება, რომ ჩვენს საუკუნეში, თანამედროვე სამყაროს განვითარებას თან ახლავს ხელისუფლების მუდმივი, უფრო და უფრო მომცველი და გაღრმავებადი კრიზისი.

ეს კრიზისი, რომელიც ჩვენი საუკუნის დასაწყისიდან იღებს სათავეს, თავისი წარმოშობით და ბუნებით პოლიტიკურია. პოლიტიკური მოძრაობების აღმავლობა (პარტიული სისტემის ჩანაცვლებას რომ ისახავდა მიზნად) და ტელეკომუნიკაციების აბალი, ტოტალიტარული

ფორმის განვითარება მოხდა ყველა ტრადიციული ხელისუფლების მსხვერვის მეტ-ნაკლებად საერთო და დრამატულ ფონზე. ეს მსხვერვეა არსად ყოფილა თავად ამ რეჟიმებისა და მოძრაობების უშუალო შედეგი. ყოველივე ამას უფრო ისეთი პირი უჩანდა, თითქოს ტოტალიტარიზმი, მოძრაობებისა და რეჟიმების სახით, საუკეთესოდ იყო მომზადებული საერთო პოლიტიკურ და სოციალურ გარემოზე უპირატესობის მოსაპოვებლად, ვინაიდან პარტიულმა სისტემამ თავისი პრესტიჟი დაკარგა, ხოლო მთავრობის ხელისუფლებას კი აღარ ცნობდნენ.

ამ კრიზისის ყველაზე თვალშისაცემი სიმპტომი, რომელიც მის სიღრმესა და სერიოზულობაზე მიუთითებს, ისაა, რომ ეს უკანასკნელი იმგვარ არაპოლიტიკურ სფეროებშიც გავრცელდა, როგორც ბავშვთა აღზრდა და განათლება, სადაც ხელისუფლება, ყველაზე ფართო გაგებით, მუდამ ბუნებრივ საჭიროებად იყო მიჩნეული. ეს, ერთი მხრივ, ბუნებრივი საჭიროებებით იყო განპირობებული (მაგალითად, ბავშვის უმწეობა), მეორე მხრივ კი, პოლიტიკური საჭიროებებით (მაგალითად, დამკვიდრებული ცივილიზაციის სიცოცხლისუნარიანობა, რაც მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება უზრუნველყოფილი, თუკი ახალდაბადებულების გზამკვლევადა უკვე არსებული სამყარო მოგვევლინება, რომელშიც ისინი უცხოე-

ბად იბადებიან). ამ მარტივი და ელემენტარული ხასიათის გამო, ხელისუფლების ეს ფორმა, ხელისუფლების მრავალგვარი ავტორიტარული ფორმებისათვის ერთგვარი მოდელის როლს ასრულებდა პოლიტიკური აზროვნების ისტორიაში. ამდენად, თვით ის ფაქტი, რომ არაპოლიტიკური - ხელისუფლება, რომელიც ზრდასრულებსა და ბავშვებს, მასწავლებლებსა და მოსწავლეებს შორის ურთიერთობას წარმართავდა, უკვე საფუძველშერყეულია, ცხადად აჩვენებს, რომ ავტორიტარული ურთიერთობის ყველა, ოდითგანვე აღიარებულმა მეტაფორამ და მოდელმა დამაჯერებლობა დაკარგა. როგორც პრაქტიკულად, ასევე, თეორიულად, ჩვენ უკვე აღარ ვიცით, თუ რა არის ხელისუფლება სინამდვილეში.

წინამდებარე განაზრებებით, მე ვუშვებ, რომ ამ შეკითხვაზე პასუხი „ზოგადად ხელისუფლების“ ბუნებისა და არსის განმარტებაში არის საძიებელი. ხელისუფლება, რომელიც ჩვენი თანამედროვე სამყაროდან გაუჩინარდა, ასეთი „ზოგადი ხელისუფლება“ არ არის. ეს უფრო მისი სპეციფიკური ფორმაა, რომელიც დასავლურ სამყაროში ხანგრძლივი დროის მანძილზე მოქმედებდა. ამიტომაც, გთავაზობთ, ხელახლა გავიზროთ ის, თუ რა იყო ხელისუფლება ისტორიულად და რა იყო მისი ძლიერებისა და მნიშვნელობის წყაროები. თუმცა, ამჟამინდელი დაბნეულობის

შუქზე, სავარაუდოდ, თვით ამ შეზღუდულ და სავარაუდოდ მიდგომას წინ უნდა წავუძღვაოთ ზოგიერთი შენიშვნა იმის შესახებ, რაც ხელისუფლება არასდროს ყოფილა. ეს იმისათვის, რათა თავიდან ავიცილოთ უფრო ზოგადი გაუგებრობები და დავრწმუნდეთ, რომ ჩვენ წარმოვაჩინეთ და განვიხილავთ იგივე ფენომენს და არა მასთან დაკავშირებულ თუ მისგან აცდენილ საკითხთა წყებას.

რამდენადაც ხელისუფლება მუდამ მოითხოვს მორჩილებას, ის ხშირად ეშლებათ ხოლმე ძალაუფლების ზოგიერთ ფორმაში ან სულაც ძალადობაში. მიუხედავად ამისა, ხელისუფლება გულისხმობს იძულების გარეგან მექანიზმებზე უარის თქმას. იქ, სადაც ძალადობას აქვს ადგილი, თავად ხელისუფლება მარცხდება! მეორე მხრივ, ხელისუფლება შეუთავსებელია დარწმუნებასთან, რომელიც თანასწორობას გულისხმობს და დასაბუთების მეშვეობით მოქმედებს. როდესაც დასაბუთებას მიმართავენ, ხელისუფლება დროებით უმოქმედო ხდება. დარწმუნების თანასწორი წესრიგის სანინაღმდეგოდ არსებობს ავტორიტარული წესრიგი, რომელიც მუდამ იერარქიულია. თუკი ხელისუფლების ცნება საერთოდ მოითხოვს განმარტებას, მაშინ ეს უნდა უპირისპირდებოდეს როგორც იძულებას, ასევე არგუმენტების მეშვეობით დარწმუნებას (მბრძანებელსა და მორჩილს შორის სახელისუფლებო ურთიერთობა არც

საღ აზრს ეფუძნება და არც მბრძანებლის ძალაუფლებას. ის, რაც მათ საერთო აქვთ, არის იერარქია, რომლის მართებულობასა და ლეგიტიმურობას ორივე აღიარებს და რომლის ფარგლებშიც ორივე მათგანს წინასწარ განსაზღვრული სტაბილური ადგილი უკავია). ეს მოსაზრება ისტორიული მნიშვნელობისაა. ხელისუფლების ჩვენეული ცნების ერთი ასპექტი წარმოშობით პლატონურია. როდესაც პლატონმა პოლისში სახელმწიფო საქმეების მოსაგვარებლად ხელისუფლების ცნების შემოტანა განიზრახა, მან იცოდა, რასაც ესწრაფოდა: ალტერნატივის მოძიებას როგორც საშინაო საქმეების მოგვარების ტრადიციული ბერძნული გზის ანუ დარწმუნებისთვის (πεισισ), ასევე, საგარეო საქმეების მოგვარების ტრადიციული გზის ანუ ძალმომრეობისა და ძალადობისთვის (βία).

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისტორიულად ხელისუფლების გაუჩინარება, უბრალოდ, განვითარების საბოლოო, თუმცა გადამწყვეტი ფაზაა, რომელიც საუკუნეების მანძილზე ძირს უთხრიადა, პირველ რიგში, რელიგიასა და ტრადიციას. ტრადიციას, რელიგიასა და ხელისუფლებას შორის — რომელთა ურთიერთკავშირსაც ჩვენ მოგვიანებით განვიხილავთ — ხელისუფლება ყველაზე მყარი კომპონენტი გამოდგა. თუმცა, ხელისუფლების გაუჩინარების კვალდაკვალ, თანამედროვე ეპოქ-

ისთვის დამახასიათებელი საყოველთაო ეჭვი პოლიტიკის სფეროშიც შეიჭრა, სადაც მოვლენები არა მხოლოდ უფრო რადიკალურ გამოხატვას ჰპოვებენ, არამედ იმ სინამდვილესაც ფლობენ, მხოლოდ პოლიტიკის სფეროსთვის რომ არის დამახასიათებელი. ის, რაც უნინ, ალბათ, მხოლოდ ზოგიერთისათვის იყო სულიერი მნიშვნელობისა, ახლა როგორც ერთის, ისე ყველას საზრუნავად იქცა. მხოლოდ ახლა, ტრადიციისა და რელიგიის გაუჩინარება უმნიშვნელოვანეს პოლიტიკურ მოვლენად იქცა.

როდესაც ვთქვი, რომ არ მსურს განვიხილო „ზოგადად ხელისუფლება“, არამედ ხელისუფლების მხოლოდ ძალზედ სპეციფიკური ცნება, რომელიც ჩვენს ისტორიაში იყო გაბატონებული, ამით მსურდა სიტყვა გადამეკრა ზოგიერთ იმ განსხვავებაზე, რომელიც უგულვებლყოფისთვის არის განწირული მაშინ, როცა ჩვენი დროის კრიზისზე მგზნებარე საუბარს ვინწყებთ და რასაც მე ტრადიციისა და რელიგიის ურთიერთდაკავშირებული ცნებების ქრილში, ალბათ, უფრო ადვილად ავხსნიდი. ამრიგად, თანამედროვე სამყაროში ტრადიციის უდავო გაუჩინარება წარსულის დაკარგვას სულაც არ მოასწავებს, ვინაიდან ტრადიცია და წარსული ერთი და იგივე არ არის, როგორც ამაში ჩვენს დარწმუნებას, ერთი მხრივ, ტრადიციის და, მეორე მხრივ, პროგრესის იდეის ქომაგები შეეცდებოდნენ. აქ ნაკლები

მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ამ ორს შორის პირველნი ამ მდგომარეობის გამო დარდობენ, მაშინ როდესაც მეორენი ზეიმობენ. ტრადიციის გაუჩინარებით ჩვენ ის ძაფი დავკარგეთ, რომელიც უსაფრთხოდ მიგვიძღოდა წარსულის თვალწინდენელ სივრცეებში, მაგრამ ეს ძაფი იმავდროულად ჯაჭვიც იყო, რომელიც ყოველ მომდევნო თაობას წარსულის ამა თუ იმ წინასწარგანსაზღვრული ასპექტით ბორკავდა. თუმცა, შესაძლებელია, რომ სწორედ ახლა წარსული მოულოდნელი სიცხადით გაიხსნას ჩვენთვის და იმგვარი რამეები მოგვითხროს, რისთვისაც აქამდე ყური არავის დაუგდია. თუმცა, ვერც იმას უარყოფთ, რომ მყარად ფესვგადგმული ტრადიციის გარეშე – რომელიც რამდენიმე ასწლეულის წინ შეირყა – წარსულის მთელ განზომილებას ასევე საფრთხე დაემუქრა. ჩვენ დავინწყების საფრთხის წინაშე ვდგავართ. ამგვარი დავინწყება კი – რომ არაფერი ვთქვათ იმ შინაარსებზე, რომლებიც შეიძლება დაიკარგოს – წმინდად ადამიანურად რომ ვთქვათ, იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ საკუთარ თავს ერთ განზომილებას წავართმევთ, ადამიანური არსების სიღრმისეულ განზომილებას, რადგან მესხიერება და სიღრმე ერთი და იგივეა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მესხიერების გარეშე ადამიანი სიღრმეს ვერ მიაღწევს.

❑ იგივე ვითარებაა რელიგიის გაუჩინარებასთან მიმართებაშიც. XVII-XVIII საუკუნეებში

რელიგიურ რწმენათა რადიკალური კრიტიკის ეპოქის შემდგომ, რელიგიურ ჭეშმარიტებებში ეჭვის შეტანა თანამედროვე ეპოქის მახასიათებლად იქცა და ეს უტყუარად ითქმის როგორც მორწმუნეებზე, ასევე ურწმუნოებზე. პასკალიდან და, უფრო ზუსტად კი, კირკეგორიდან მოყოლებული, რწმენაში მუდამ შეჰქონდათ ეჭვი, თანამედროვე მორწმუნე კი თავის რწმენას ეჭვისგან მუდამ უნდა იცავდეს. თანამედროვე სამყაროში არა იმდენად ქრისტიანული რწმენა, როგორც ასეთი, არამედ ქრისტიანობა (და იუდაიზმიც) პარადოქსებითა და აბსურდებით არის მოცული. და თუკი რამეს შეუძლია აბსურდულობას გადაურჩეს – ფილოსოფიას ეს, ალბათ, შეუძლია – ამას ნამდვილად ვერ ვიტყვით რელიგიის შესახებ. თუმცა, ინსტიტუციური რელიგიის დოგმებისადმი რწმენის დაკარგვა აუცილებლად სარწმუნოების დაკარგვას ან მის კრიზისს არ გულისხმობს, რადგან რელიგია და სარწმუნოება, ან რწმენა და სარწმუნოება ერთი და იგივე არ არის. მხოლოდ რწმენა – და არა სარწმუნოება – არის შინაგანად დაკავშირებული და მუდმივად ღია ეჭვისათვის. მაგრამ განა ვინმე უარყოფს რომ დღეს სარწმუნოებასაც, მის რწმენებს და დოგმებს, რომელთაც რელიგია ამდენი საუკუნის მანძილზე საიმედოდ იცავდა, სერიოზული საფრთხე დაემუქრა იმისგან, რაც სინამდვილეში ინსტიტუციონალური რელიგიის კრიზისს წარმოადგენს?]

მეჩვენება, რომ ზოგიერთი მსგავსი შეფასება საჭიროა თანამედროვეობაში ხელისუფლების გაუჩინარებასთან დაკავშირებით. ხელისუფლება, რომელიც წარსულს როგორც მის ურყევ ქვაკუთხედს ეყრდნობოდა, სამყაროს სიმტკიცესა და გამძლეობას ანიჭებდა, რაც სწორედ ისაა, რაც ადამიანებს სჭირდებათ, რადგან ისინი მოკვდავნი არიან, ყველაზე არამდგრადი და ზედაპირული არსებები არიან მათ შორის, ვის შესახებაც ოდესმე გვსმენია. ხელისუფლების გაუჩინარება დედამიწისათვის საძირკვლის გამოცლის ტოლფასია, რომელმაც სხვათა შორის, ამის შემდეგ მართლაც დაიწყო რყევა და ჯერ არნახული სისწრაფით ერთი ფორმიდან მეორე ფორმაში გადასაცვლება და ტრანსფორმაცია, თითქოს ჩვენ ვცხოვრობდით და ვებრძოდით პროტესულ სამყაროს, სადაც ყოველ წამს ყველაფერი შეიძლება სრულიად სხვა რამედ იქცეს. მაგრამ სამყაროში მუდმივობისა და საიმედოობის დაკარგვა - რაც პოლიტიკურად ხელისუფლების დაკარგვის ტოლფასია - აუცილებლად როდი ნიშნავს იმ სამყაროს შენების, შენარჩუნებისა და ზრუნვის შესაძლებლობის დაკარგვას, რომელიც დარჩება იმ ადგილად, სადაც ჩვენს შემდეგ მომავალი თაობები იცხოვრებენ.]

ცხადია, რომ ეს განაზრებები და აღწერები განსხვავებების გატარების მნიშვნელობის რწმენას ეფუძნება. როგორც ჩანს, ამგვარ რწმენაზე ყურადღების გამახვილება უანგარო ტრუიზმია იმ თვალსაზრისით, რომ, რამდენადაც მე ვიცი, დღემდე ლიად არავის უთქვამს - განსხვავებები უაზრობააო. თუმცა, პოლიტიკური და სოციალური მეცნიერებების წარმომადგენლებს შორის გამართული მრავალი დისკუსიისას მდუმარე შეთანხმება არსებობს იმის თაობაზე, რომ შეგვიძლია უგულუბელყოთ განსხვავებები და დავუშვათ, რომ ყველაფერს რაღაც სხვა შეიძლება ეწოდოს; რომ განსხვავებები მხოლოდ იმდენად არის მნიშვნელოვანი, რამდენადაც თითოეულ ჩვენგანს „თავისებურად განმარტების“ უფლება აქვს. თუმცა, განა ეს საკვირველი უფლება, რომელსაც ჩვენ მნიშვნელოვან საკითხებზე საუბრისას იმთავითვე ვითვისებთ - თითქოს ეს საკუთარი აზრის გამოთქმის უფლების ტოლფასი იყოს - უკვე არ მიუთითებს იმაზე, რომ ისეთმა ცნებებმა, როგორებიცაა „ტირანია“, „ხელისუფლება“ და „ტოტალიტარიზმი“, უბრალოდ, დაკარგეს თავიანთი მნიშვნელობა? ან ეს კიდევ იმაზე ხომ არ მიუთითებს, რომ ჩვენ უკვე აღარ ვცხოვრობთ საერთო სამყაროში, სადაც ჩვენთვის საერთო სიტყვებს

მნიშვნელობები აქვთ? რადგან ვერბალ-
ური მნიშვნელობებისგან დაცლილ სამყაროში
არ ვხედავთ, ჩვენ ერთმანეთს მნიშვნელო-
ბის წყვეტულ სამყაროებში ჩაკეტვის უფლე-
ბის არ ეანიჭებთ და ერთადერთი, რასაც
ვხედავთ, ის ხომ არ არის, რომ ყოველი ჩვენ-
თან საკუთარ ტერმინოლოგიაში იყოს თან-
მნიშვნელოვანი? თუ ამგვარ ვითარებაში ჩვენ
გულგახედავ დავარწმუნებთ საკუთარ თავს, რომ
ერთმანეთს გვესმის, ამით არ ვიგულისხმებთ
იმას, რომ ჩვენთვის საერთო სამყაროს ერთ-
მანეთს ვაფასებთ, არამედ უფრო იმას, რომ
ამჟამად ფორმალური არგუმენტაციის პროცე-
სსა უსადავებ კამათისა და აზროვნების თანმიმ-
დევრობას ვიგებთ.

როგორც არ უნდა იყოს ვითარება, იმ-
პლიციტური დაშვება, რომ განსხვავებები უმ-
ნიშვნელოა, უფრო მეტიც, რომ სოციალურ-
პოლიტიკურ და ისტორიულ წრილში, ანუ
საზოგადოებრივ ურთიერთობების სფეროში, სა-
გნებს არ აქვთ ის გამორჩეულობა, რომელსაც
ტრადიციული მეტაფიზიკა მათ „განსხვავე-
ბულობას“ (alteritas) უწოდებდა, სოციალურ,
პოლიტიკურ და ისტორიულ მეცნიერებებში
მსგავსი თეორიის თავისებულებად იქცა. მათ
შეიძინეს ისინი განსაკუთრებულ აღნიშვნას იმსახ-
ურებს, რადგან ისინი არსებითად ებმანებებიან
მარტივად დასკვნის საგნს.

მნიშვნელო იმ გზებს მოიცავს, რაზელთა

მეშვეობით XIX საუკუნის შემდეგ, ლიბერალი
და კონსერვატორი მწერლები ხელისუფლების
პრობლემას განიხილავდნენ და რომელშიც
პოლიტიკურ სივრცეში თავისუფლების პრობ-
ლემის განხილვასაც მოიაზრებდნენ. ზოგადად
თუ ვიტყვით, ლიბერალური თეორიები, რო-
გორც წესი, იმ ვარაუდის გამოთქმით იწყება,
რომ „პროგრესის უწყობა ... ორგანიზებული
და უზრუნველყოფილი თავისუფლების მიმარ-
თულებით თანამედროვე ისტორიის მახასი-
ათებელია“.1 ამ კურსიდან ყოველი გადახვევა
განიხილება როგორც რეაქციული პროცესი,
რომელსაც საპირისპირო მიმართულებით მი-
ყვავართ. ამის გამო ისინი ვერ ხედავენ იმ
არსებით განსხვავებებს, რომლებიც არსე-
ბობს ავტორიტარული რეჟიმების პირობებში
თავისუფლების შეზღუდვას, ტირანიის და
დიქტატურისას პოლიტიკური თავისუფლების
მოსპობასა და ბუნებრიობის სრულ ამოძირკ-
ვას შორის (ეს უკანასკნელი ადამიანის თავი-
სუფლების ყველაზე ზოგადი და ელემენტარ-
ული გამომჟღავნებაა, რომლის მოსპობასაც,
რეგულირების სხვადასხვაგვარი მეთოდებით,
მხოლოდ ტოტალიტარული რეჟიმები ისახავენ
მიზნად). ლიბერალი ავტორი, რომელიც თავ-
ისუფლების განვითარების ისტორიით უფრო
არის დაინტერესებული, ვიდრე ხელისუ-
ფლების ფორმებით, აქ განსხვავებას მხოლოდ
ხარისხებში ხედავს და სულაც არ ფიქრობს,

რომ ავტორიტარული ხელისუფლება, რომელიც თავისუფლების შეზღუდვას ისახავს მიზნად, მის მიერვე შეზღუდულ თავისუფლებასთან არის გადაჯაჭვული, რადგან თუკი ის თავისუფლებას ერთიანად მოსპობს, მაშინ თავის ნამდვილ არსსაც დაკარგავს და ტირანი-აში გადაიზრდება. იგივე ითქმის ლეგიტიმურ და არალეგიტიმურ ძალაუფლებათა განსხვავებაზეც, რომელზედაც ყველა ავტორიტარული ხელისუფლებაა დამოკიდებული. ლიბერალი ავტორი ამას მცირე ყურადღებას აქცევს იმ მრწამსის საფუძველზე, რომლის თანახმად, ნებისმიერი ძალაუფლება რყვნის და რომ პროგრესის თანმიმდევრულობა ძალაუფლების თანმიმდევრულ დაკარგვასაც მოითხოვს, მიუხედავად იმისა, თუ როგორია ამ უკანასკნელის წარმომავლობა.

ლიბერალიზმის მიერ ტოტალიტარიზმის ავტორიტარიზმთან გაიგივების და თავისუფლების ნებისმიერ ავტორიტარულ შეზღუდვაში „ტოტალიტარული“ ტენდენციების დანახვის მიღმა, არსებობს კიდევ ერთი აღრევა, რომელიც უფრო ძველია. საქმე ეხება, ერთი მხრივ, ხელისუფლების ტირანიასაში, ხოლო მეორე მხრივ – ლეგიტიმური ძალაუფლების ძალადობაში აღრევას. ტირანიასა და ავტორიტარულ ხელისუფლებას შორის განსხვავება მუდამ იმაში მდგომარეობდა, რომ ტირანი თავისი ნებისა და ინტერესის შესაბამისად მართავს,

მაშინ როდესაც ყველაზე დრაკონული ავტორიტარული ხელისუფლებაც კი კანონებით არის შეზოჭილი. მის ქმედებებს ის კოდექსი წარმართავს, რომელიც, ბუნების კანონების, ღმერთის მცნებებისა და პლატონური იდეების მსგავსად, ადამიანებს არ შეუქმნიათ ან სულ მცირე იმ ადამიანებს არ შეუქმნიათ, რომლებიც ძალაუფლებას ფლობენ. (ავტორიტარულ ხელისუფლებაში ძალაუფლების წყარო მუდამ ის ძალაა, რომელიც მისი საკუთარი ძალაუფლების მიღმაა და მასზე უზენაესია. ეს სწორედ ის წყაროა, რომელიც მუდამ პოლიტიკის სფეროს საზღვრებს მიღმაა და რომლის მეშვეობით ხელისუფლებები თავიანთ „ძალაუფლებას“ ანუ თავიანთ ლეგიტიმურობას მოიპოვებენ და რომელთან მიმართებაშიც შესაძლებელია მათი ძალაუფლების გაკონტროლება.)

ხელისუფლების თანამედროვე ადებტები, – თუნდაც იმ ხანმოკლე შუალედებში, როდესაც საზოგადოებრივი აზრი ნეო-კონსერვატიზმისათვის სასურველ გარემოს ქმნის, – კარგად აცნობიერებენ, რომ მათი საქმე წაგებულია. ისინი დაბეჯითებით მიუთითებენ ხოლმე ტირანიასა და ხელისუფლებას შორის არსებულ ამ განსხვავებაზე. როდესაც ლიბერალი ავტორი, არსებითად, უზრუნველყოფილ პროგრესს ხედავს თავისუფლების მიმართულებით, რომელიც წარსულის ზოგიერთმა ბნელმა ძალამ მხოლოდ დროებით შეიძლება

შეაფერხოს, კონსერვატორი იმ განწირულ პროცესს ხედავს, რომელიც თავის დროზე ხელისუფლების გამოფიტვით დაიწყო. ამ უკანასკნელთა აზრით, მას შემდეგ, რაც თავისუფლების დამცველი შეზღუდვები გაქრა, თავად თავისუფლება უმწეო და დაუცველი გახდა და დასალუპავად იქნა განწირული (ბოლომდე სამართლიანი არ იქნება თუკი ვიტყვით, რომ თავისუფლების საკითხით არსებითად მხოლოდ ლიბერალური პოლიტიკური აზრი ინტერესდება. ჩვენს ისტორიაში ძნელად თუ მოიძებნება პოლიტიკური აზროვნების სკოლა, რომელიც თავისუფლების იდეით არ დაინტერესებულა, მიუხედავად იმისა, რომ თავისუფლების ცნება, შესაძლოა, სხვადასხვა ავტორთან და პოლიტიკურ ვითარებაში განსხვავდებოდეს. ამ მოსაზრების მართებულობაში ერთადერთი გამონაკლისი ჩემთვის თომას ჰობსის პოლიტიკური ფილოსოფიაა, რომელიც, კონსერვატიულის გარდა, ყველაფერია). დღეს ტირანია და ტოტალიტარიზმი კვლავაც გაიგივებულია, იმ გამონაკლისით, რომ ტოტალიტარულ ხელისუფლებას დემოკრატიასთან, შესაძლოა, პირდაპირ აღარ აიგივებენ, თუმცა მის აუცილებელ შედეგად მაინც განიხილავენ ანუ იმ შედეგად, ყველა ტრადიციულად აღიარებული ხელისუფლების გაუჩინარებით რომაა გამონეული. თუმცა, ერთი მხრივ, ტირანიასა და დიქტატურას, ხოლო,

მეორე მხრივ, ტირანიასა და ტოტალიტარულ მმართველობას შორის არსებული განსხვავებები არანაკლებ თვალშისაცემია, ვიდრე ავტორიტარიზმსა და ტოტალიტარიზმს შორის არსებული განსხვავებები.

ეს სტრუქტურული განსხვავებები მაშინ ხდება ცხადი, როცა ყოვლისმომცველ თეორიებს უკან მოვიტოვებთ და ყურადღებას მმართველობის აპარატის, მართვის ტექნიკური ფორმების და პოლიტიკური მთელისკენ მივაპყრობთ. ლაკონურობის მიზნით, ალბათ, დასაშვებია იქნება, რომ ავტორიტარულ, ტირანულ და ტოტალიტარულ ხელისუფლებათა ტექნიკურ-სტრუქტურული განსხვავებები სამი სხვადასხვა თვალსაჩინო მოდელის სახით განვაზოგადოთ. ავტორიტარული ხელისუფლების სახედ პირამიდის ფორმას გთავაზობთ, რომელიც ტრადიციულ პოლიტიკურ აზროვნებაში კარგად არის ცნობილი. პირამიდა მართლაც გამოდგება ისეთი სახელისუფლებო სტრუქტურის გამოსახატად, რომლის ძალაუფლების წყარო მის მიღმა, ხოლო ძალაუფლების ადგილი კი წვეროშია მოქცეული, საიდანაც ხელისუფლება და ძალაუფლება ფუძემდე, ასე ვთქვათ, „იფილტრება“ ისე, რომ ყოველ მომდევნო შრეს გარკვეული ძალაუფლება აქვს, რომელიც წინა შრეზე ნაკლებია. სწორედ ამ ფილტრაციის საგულდაგულო პროცესის გამო, ყველა შრე წვეროდან ფუძემდე არა მხოლოდ მტკიცედ არის მთელში

გაერთიანებული, არამედ, კონვერგენტული სხივების მსგავსად, ურთიერთდაკავშირებულიცაა. ამ სხივების საერთო ფოკუს-წერტილი პირამიდის წვეროა, ისევე, როგორც მის მიღმა დავანებული ხელისუფლების წყარო. სინამდვილეში, ეს სურათი მხოლოდ ავტორიტარული მმართველობის ქრისტიანულ წესს შეესაბამება, რომელიც შუა საუკუნეებში ეკლესიის მხრიდან მუდმივი ზემოქმედების წყალობით ჩამოყალიბდა. მიუხედავად დედამიწაზე არსებული მკაცრად იერარქიული ცხოვრების წესისა, მიწიერი პირამიდის წვეროს ზემოთ და მის მიღმა პრსებული ეს ფოკუს-წერტილი ქრისტიანული სახის თანასწორობის დასაბუთებისათვის საჭირო არგუმენტებს უზრუნველყოფდა. პოლიტიკური ხელისუფლების რომაულ გააზრებას კი, რომლის მიხედვითაც ხელისუფლების წყარო ექსკლუზიურად წარსულში, რომის დაფუძნებასა და წინაპრების დიდებაშია დავანებული, ინსტიტუციურ სტრუქტურამდე მივყავართ, რომლის ფორმაც განსხვავებულ გამოსახულებას საჭიროებს, თუმცა ამაზე მოგვიანებით ვისაუბრებ (გვ. 90). ნებისმიერ შემთხვევაში, ხელისუფლების ავტორიტარული ფორმა, თავისი იერარქიული სტრუქტურით, მმართველობის დანარჩენ ფორმებთან შედარებით, ყველაზე ნაკლებად ევალიტარულია. ის უთანასწორობას და განსხვავებას ყოვლისგანმსჭვალავი პრინციპების სახით მოიცავს.

ტირანიის განმხილველი ყველა პოლიტიკური თეორია თანხმდება, რომ ის ერთმნიშვნელოვნად ხელისუფლების თანასწორ ფორმებს მიეკუთვნება. ტირანი ისეთი მმართველია, რომელიც ყველას წინააღმდეგ მართავს და „ყველა“ რომელსაც იგი ჩაგრავს, თანასწორები და თანაბრად უძღურები არიან. თუკი ჩვენ ისევ პირამიდის ფიგურას მოვიხმობთ თვალსაჩინოებისთვის, უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ წვეროსა და ფუძეს შორის განთავსებული ურთიერთდაკავშირებული შრეები გამქრალია. ამრიგად, წვერო თითქოს ჰაერშია გამოკიდებული, საგულდაგულოდ იზოლირებული, დაქსაქსული და სრულიად გათანაბრებული ინდივიდების თავზე და მხოლოდ სტანდარტულ ხიშტებს ეყრდნობა. კლასიკური პოლიტიკური თეორია საერთოდ გამორიცხავდა ტირანს ადამიანთა მოდგმიდან და მას „ადამიანად ქცეულ მგელს“ უწოდებდა (პლატონი), იმის გამო, რომ ტირანმა ყველას საწინააღმდეგოდ მიმართული მდგომარეობა თავადვე აირჩია. ეს მდგომარეობა მკვეთრად გამოარჩევს მის მმართველობას, ერთის მმართველობას, რასაც პლატონი მეფობის (βασιλεία) სხვადასხვა ფორმისგან განსხვავებით, ყოველგვარი გამორჩევის გარეშე, მონარქიას (μον-αρχία) ანუ ტირანიას უწოდებს.

ტირანიული და ავტორიტარული რეჟიმების საპირისპიროდ, ტოტალიტარული მმართველობის და ორგანიზაციის გამომსახველად

ხახვის სტრუქტურა მესახება, რომლის ცენტრშიც, ერთგვარ თავისუფალ სივრცეში, ბელადი მოთავსებულია. მიუხედავად იმისა, თუ რას აკეთებს იგი (პოლიტიკურ სხეულს აერთიანებს, როგორც ეს ავტორიტარულ იერარქიაშია, თუ, ტირანის მსგავსად, თავის ქვეშევრდომებს ჩაგრავს), ამას მაინც შიგნიდან ახორციელებს და არა გარედან ან ზემოდან. მისი ქმედებებით გამოწვეული მოძრაობის ყველა უჩვეულოდ მრავალფეროვანი ნაწილი – ფიქტიური ორგანიზაციები, სხვადასხვა პროფესიული საზოგადოებები, პარტიის წევრები, პარტიის ბიუროკრატია, ელიტური გაერთიანებები და პოლიციური დაჯგუფებები – იმგვარადაა შეკავშირებული, რომ ყოველი მათგანი ერთი მიმართულებით ფასადს აყალიბებს, მეორე მიმართულებით კი ცენტრს ქმნის, ანუ ერთი შრისათვის ნორმალური გარესამყაროს როლს ასრულებს, ხოლო მეორესთვის – რადიკალური ექსტრემიზმისას. ამ სისტემის დიდი უპირატესობა ისაა, რომ ეს მოძრაობა მისი ყოველი შრისათვის, თუნდაც ტოტალიტარული მმართველობის პირობებში, ნორმალური სამყაროს ფიქციას უზრუნველყოფს, რასაც თან ახლავს ამ უკანასკნელისაგან განსხვავებულობის და უფრო რადიკალურად ყოფნის გაცნობიერება. ამრიგად, რეჟიმის თანამგრძობნი ფიქტიური ორგანიზაციების შიგნით, რომელთა რწმენებიც პარტიის წევრების რწმენებისაგან მხოლოდ ინ-

ტენსიოების ხარისხით თუ განირჩევა, მთელს ამ მოძრაობას მოიცავენ. რადგან ფანატიზმსა და ექსტრემიზმს მოისაკლისებენ, ისინი გარესამყაროსათვის ნორმალურობის მაცდუნებელ ფასადს ქმნიან. იმავდროულად, ისინი ნორმალურ სამყაროს წარმოუჩენენ ტოტალიტარულ მოძრაობას, რომლის წევრებს სჯერათ, რომ მათი რწმენები სხვა ხალხის რწმენებისაგან მხოლოდ ხარისხობრივად განსხვავდება. ასე რომ, ისინი სულაც არ საჭიროებენ ცოდნას იმ უფსკრულის შესახებ, რომელიც მათ სამყაროს მის გარშემო არსებული სხვა სამყაროსგან გამოჰყოფს. ხახვის სტრუქტურა ამ სისტემას რეალური სამყაროს სინამდვილისთვის ორგანიზაციულად შეუღწევადს ხდის.²

მიუხედავად იმისა, რომ ლიბერალიზმის და კონსერვატიზმის თეორიები რეალურად არსებულ პოლიტიკურ ფორმებსა და ინსტიტუტებთან მიმართებაში არ ამართლებენ, ნათელია, რომ მათი დებულებები, საერთო ჯამში, სიმართლის დიდ წილს ფლობენ. როგორც ვნახეთ, ლიბერალიზმი თავისუფლების უკუსვლის პროცესს ზომავს, ხოლო კონსერვატიზმი – ხელისუფლების უკუსვლის პროცესს. ამ პროცესის მოსალოდნელ შედეგს ორივე მათგანი ტოტალიტარიზმს უწოდებს და როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში ტოტალიტარულ ტენდენციებს ხედავენ. ეჭვგარეშეა, რომ ორივე თეორიას შესანიშნავად შეუძლია

საკუთარ მიგნებათა დადასტურება. განა ვინმე უარყოფს იმას, რომ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში თავისუფლებას ყოველი მხრიდან საფრთხე დაემუქრა? განა ვინმე უარყოფს მრავალგვარი ტირანიის გაჩენას, სულ მცირე, პირველი მსოფლიო ომის შემდგომ მაინც? მეორე მხრივ, განა ვინმეს შეუძლია უარყოს, რომ თითქმის ყველა ტრადიციულად ჩამოყალიბებული ხელისუფლების გაუჩინარება თანამედროვე სამყაროს ერთ-ერთი ყველაზე აშკარა თვისებაა? ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ საკმარისია ვინმემ მხოლოდ თავისი მზერა მიაპყროს ამ ფენომენთაგან ერთ-ერთს იმისათვის, რათა საკუთარი გემოვნების მიხედვით ან, თუკი გავრცელებულ გამოთქმას დავესესხებთ, საკუთარი „ღირებულებების სასწორის“ მიხედვით, პროგრესის ან განადგურების თეორია დაასაბუთოს. თუკი ჩვენ კონსერვატორებისა და ლიბერალების წინააღმდეგობრივ განცხადებებს მიუხმრობელი თვალით შევხედავთ, ადვილად დავინახავთ, რომ ქვეშარიტება მათ შორის თანაბრად არის განაწილებული და რომ სინამდვილეში თანამედროვე სამყაროში, თავისუფლებისა და ხელისუფლების თანადროულ დაღმასვლასთან გვაქვს საქმე. აღნიშნულ პროცესებთან მიმართებით იმის თქმაც შეგიძლია, რომ უკანასკნელი ასრომოდდაათი წლის მანძილზე საზოგადოებრივი აზრის ურიცხვმა რყევებმა, ერთი უკიდურესობიდან მეორისაკენ

მუდმივმა გადანაცვლებამ ხან ლიბერალური განწყობიდან კონსერვატიულისაკენ, ხანაც ისევ უკან – ბევრად უფრო ლიბერალურისაკენ, ხან ხელისუფლების და ხანაც თავისუფლების ხელახალი განმტკიცების მცდელობებმა, შედეგად ორივე მათგანისათვის საფუძვლის მოშლა, საკითხების აღრევა, ხელისუფლებასა და თავისუფლებას შორის განმასხვავებელი ზღვარის ნაშლა და საბოლოოდ ორივე მათგანის პოლიტიკური მნიშვნელობის მოსპობა მოიტანა.

როგორც ლიბერალიზმი, ასევე, კონსერვატიზმი, მკვეთრად მერყევი საზოგადოებრივი აზრის გარემოში წარმოიქმნა. შესაბამისად, ისინი ერთმანეთზე არიან გადაჯაჭვულნი, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ თეორიისა და იდეოლოგიის სფეროში თავისი მოწინააღმდეგისაგან ზენოლის არარსებობის შემთხვევაში საკუთარ ქვეშარიტ არსს დაკარგავდნენ, არამედ იმიტომაც, რომ ორივე მათგანი, არსებითად, დაინტერესებულია იმით, რომ თავიანთ ტრადიციულ მდგომარეობაში ალადგინოს თავისუფლება, ხელისუფლება ან კიდევ მათ შორის არსებული ურთიერთმიმართება. სწორედ ამიტომაცაა, რომ ისინი ერთი მონეტის ორ მხარეს წარმოადგენენ, მსგავსად მათი პროგრესისა თუ უკუსვლის იდეოლოგიებისა, რომლებიც ისტორიული პროცესის, როგორც ასეთის, სავარაუდო მიმართულებებს შეესაბამებიან. თუკი ვინმე დაუშვებს (როგორც ამას

ორივე თეორია აკეთებს), რომ არსებობს ისეთი რამ, როგორცაა ისტორიული პროცესი, თავისი განსაზღვრული მიმართულებით და პროგნოზირებადი შედეგებით, მაშინ ეს ერთმნიშვნელოვნად ან სამოთხეში მიგვიყვანს ან ჯოჯოხეთში!

ამ ხედვისთვის – რომლის თანახმად, ისტორია, ჩვეულებრივ, აღიქმება როგორც პროცესი, ნაკადი ან განვითარება – დამახასიათებელია ის, რომ ყველაფერი რასაც ის მოიცავს, შესაძლოა ნებისმიერ სხვა რამედ გადაიქცეს. ამდენად, განსხვავებები უმნიშვნელოდ იქცევა, რადგან ისინი დრომოჭმულნი ხდებიან და მათი გაჩენის მომენტშივე თითქოს ისტორიულ ნაკადში იძირებიან. ამ გადმოსახედიდან, ლიბერალიზმი და კონსერვატიზმი პოლიტიკურ ფილოსოფიებად წარმოგვიდგებიან და უფრო ზოგად, ყოვლისმომცველ XIX საუკუნის ისტორიის ფილოსოფიას შეესაბამებიან. ფორმითა და შინაარსით ისინი მოდერნის ხანის უკანასკნელი ეტაპის ისტორიული ცნობიერების პოლიტიკურ გამოხატულებას წარმოადგენენ. ის გარემოება, რომ მათ არ ხელეწიფებათ განსხვავების გატარება, – რისი თეორიული დასაბუთებაც ისტორიისა და პროცესის, პროგრესისა და დაღმასვლის ცნებების მოშველიებით ხდება, – იმ უპოქაზე მიუთითებს, რომლის დროსაც გარკვეულმა ცნებებმა, რომლებიც გასულ საუკუნეებში თავიანთი სიცხა-

დით გამოირჩეოდნენ, დაიწყეს ამ სიცხადისა და დამაჯერებლობის დაკარგვა. ეს კი იმიტომ მოხდა, რომ მათ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ სინამდვილეში დაკარგეს მნიშვნელობა, თუმცა სრულად არ გაუფასურებულან.

მეორე და უფრო ახალი თეორია, რომელიც განსხვავებების გატარების მნიშვნელობას იმპლიციტურად ეჭვქვეშ აყენებს, ყველა კონცეპტისა და იდეის თითქმის უნივერსალურ ფუნქციონალიზაციას გულისხმობს; ეს განსაკუთრებით სოციალური მეცნიერებების სფეროზე ითქმის. აქ, ისევე, როგორც ზემოთ მოყვანილი მაგალითისას, ლიბერალიზმი და კონსერვატიზმი მეთოდით, მიდგომით და მსოფლხედვით კი არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ აქცენტებითა და შეფასებებით. ამის თვალსაჩინო ნიმუშია თავისუფალ სამყაროში ამჟამად ფართოდ გავრცელებული რწმენა, რომლის მიხედვითაც, კომუნისმი, მიუხედავად აღიარებული ათეიზმისა, ახალი „რელიგიაა“, რადგან ის, სოციალური, ფსიქოლოგიური და „ემოციური“ თვალსაზრისით, იმავე ფუნქციას ასრულებს, რასაც თავისუფალ სამყაროში ტრადიციული რელიგია ასრულებდა და ასრულებს. სოციალური მეცნიერებები სულაც არ ინტერესდებიან იმით, თუ რას წარმოადგენს ბოლშევიზმი, როგორც იდეოლოგია ან ხელისუფლების ფორმა, და არც იმით, რასაც მისი წარმომადგენლები ამ-

ბობენ. ამით სოციალური მეცნიერებები არ ინტერესდებიან, ხოლო მრავალ სოციალურ მეცნიერს კი სწამს, რომ იმის შესწავლის გარეშე მუშაობაც შეუძლია, რასაც ისტორიული მეცნიერება თავად წყაროებს უწოდებს. ისინი მხოლოდ ფუნქციებით ინტერესდებიან და ამდენად, ამ მოსაზრების თანახმად, ის, რაც მსგავს ფუნქციას ასრულებს, იდენტურად შეიძლება ჩაითვალოს. თუ ეს ასეა, მაშინ უფლება მაქვს, რომ ჩემი ფეხსაცმლის ქუსლს ჩაქუჩი ვუნოდო, რამდენადაც, ქალების უმრავლესობის მსგავსად, მე მას კედელზე ლურსმნის ჩასაჭედებლად ვიყენებ ხოლმე.

ცხადია, ასეთი გათანაბრებიდან სრულიად განსხვავებული დასკვნების გამოტანაა შესაძლებელი. კონსერვატიზმი იმას დაიჟინებს, რომ ბოლოს და ბოლოს, ქუსლი ჩაქუჩი არ არის; მაგრამ ქუსლის ჩაქუჩის შემცვლელად გამოყენება მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ ჩაქუჩი მეტად საჭირო რამაა. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, კონსერვატიზმი აღმოაჩენს, რომ ათეიზმის მიერ რელიგიის მსგავსი ფუნქციის შესრულება მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ რელიგია საჭიროა. შესაბამისად, კონსერვატიზმი კვლავაც ჭეშმარიტ რელიგიასთან დაბრუნებისკენ გვიბიძგებს, რაც „მწვალებლობასთან“ გამკლავების ერთადერთი გზაა. ცხადია, ეს არგუმენტი სუსტია. თუკი საკითხი ეხება მხოლოდ ფუნქციას ანუ იმას, თუ როგორ მუშაობს

საგანი, მაშინ კონკრეტულ შემთხვევაში „ცრუ რელიგიის“ მიმდევრებს ისევე კარგად შეუძლიათ თავიანთი რელიგიის გამოყენება, როგორც მე ჩემი ფეხსაცმლის ქუსლისა, რომელიც არც თუ ისე ურიგო ხელსაწყოა. ამის სანინაალმდეგოდ, ლიბერალები აღნიშნულ ფენომენს სეკულარიზმის ლალატის ცუდ შემთხვევად განიხილავენ. მათ სწამთ, რომ მხოლოდ „ჭეშმარიტ სეკულარიზმს“ შეუძლია, განგვეკურნოს პოლიტიკაში როგორც ცრუ, ასევე, ჭეშმარიტი რელიგიის მავნე გავლენისაგან. თუმცა, თავისუფალი საზოგადოებისთვის მიცემული ეს წინააღმდეგობრივი რჩევები, რომლებიც ჭეშმარიტი რელიგიისაკენ დაბრუნებას და უფრო მეტ რელიგიურობას ან კიდევ ინსტიტუციონალური რელიგიისაგან (განსაკუთრებით კი, სეკულარიზმის მუდმივი გამონევის წინაშე მდგარი რომაული კათოლიციზმისგან) თავის დაღწევას გულისხმობს, მაინც ვერ ჩქმალავს იმას, რაზეც ოპონენტები თანხმდებიან: ის, რაც რელიგიის ფუნქციას ასრულებს, არის კიდევ რელიგია.

მსგავსი არგუმენტი ხშირად ხელისუფლებასთან მიმართებაშიც გამოიყენება: თუკი ძალადობა იმავე ფუნქციას ასრულებს, რასაც ხელისუფლება – კერძოდ კი, ხალხს მორჩილებას აიძულებს – მაშინ გამოდის, რომ ძალადობა ხელისუფლება ყოფილა. აქ ჩვენ კვლავაც ვხედავთ იმ ხალხს, ვინც ხელისუფლებასთან

დაბრუნების შესახებ მსჯელობს, რადგან ისინი ფიქრობენ, რომ მხოლოდ წესრიგსა და მორჩილებაზე დამყარებული ურთიერთობების ხელახლა დამკვიდრებას შეუძლია მასობრივი საზოგადოების პრობლემის გადაჭრა. აქ, ასევე, ეხედავთ მათ, ვისაც სჯერა, რომ მასობრივ საზოგადოებას, როგორც ყველა სხვა სოციალურ სხეულს, საკუთარი თავის მართვა შეუძლია. ორივე მხარე კვლავაც არსებით მოსაზრებაზე თანხმდება: ხელისუფლება არის ის, რაც ხალხს მორჩილებას აიძულებს. ყველა, ვინც თანამედროვე დიქტატურებს „ავტორიტარულს“ უწოდებს ან ტოტალიტარიზმს ავტორიტარულ სტრუქტურაში ურევს, იმპლიციტურად, ძალადობას ხელისუფლებასთან აიგივებს. ეს იმ კონსერვატორებსაც ეხება, რომლებიც ჩვენს საუკუნეში დიქტატურის აღზევებას ხელისუფლების შემცველის მოძიების საჭიროებით ხსნიან. არგუმენტის მთავარი საზრისი კი ყოველთვის მსგავსია: ყოველივე ფუნქციურ კონტექსტთანაა დაკავშირებული, ხოლო ძალადობის გამოყენება განიხილება როგორც იმის დამადასტურებელი, რომ ვერც ერთი საზოგადოება სახელისუფლებო მიმართებების გარეშე ვერ იარსებებს.

ჩემი აზრით, ამ გათანაბრებათა საფრთხეები მხოლოდ პოლიტიკური საკითხების აღრევასა და იმ განსხვავებებს შორის საზღვართა მოშლაში როდი მდგომარეობს, რაც ტო-

ტალიტარიზმს ხელისუფლების სხვა ფორმები-საგან განასხვავებს. მე არ მჯერა იმის, რომ ათეიზმს რელიგიის შეცვლა ან მისი ფუნქციის შესრულება შეუძლია; არც იმის მჯერა, რომ ძალადობა ხელისუფლების შემცველად შეიძლება გამოდგეს. მაგრამ თუკი კონსერვატორთა რჩევებს მივყევით, რომელთაც ამ კონკრეტულ ვითარებაში თავისი აუდიტორიის მოპოვების საკმაოდ კარგი შანსი აქვთ, ღრმად ვარ დარწმუნებული, რომ ამ შემცველების პოვნა არ გაგვიძნელებდა; რომ ძალადობას დავეყრდნობით და თავს მოვიტყუებთ, რომ ხელისუფლება აღვადგინეთ; ან რომ ჩვენს მიერ რელიგიის ფუნქციური სარგებლიანობის ხელახალი აღმოჩენა რელიგიის შემცველს წარმოქმნის, – თითქოსდა ჩვენი ცივილიზაცია უკვე საკმარისად არ იყოს ყველა სახის ფსევდო-მოვლენებითა და სისულელებით გაჯერებული.

ამ თეორიებთან შედარებით, ტირანიულ, ავტორიტარულ და ტოტალიტარულ სისტემათა შორის ჩემ მიერ შემოთავაზებული განსხვავება არაისტორიულია, თუ ისტორიაში არა ისტორიულ სივრცეს მოვიაზრებთ, რომელშიც ხელისუფლების ცალკეული ფორმები ცალკეულ ერთეულებად გვევლინება, არამედ ისტორიულ პროცესს, რომელშიაც შესაძლოა, ყველაფერი სხვა რამედ იქცეს. აღნიშნული განსხვავებები ანტი-ფუნქციონალურია, რადგან მიმართა,

რომ მოვლენის შინაარსი განსაზღვრავს როგორც პოლიტიკური სხეულის ბუნებას, ასევე, საზოგადოებაში მის ფუნქციას და არა პირიქით. პოლიტიკურად რომ ვისაუბროთ, ამ განსხვავებების არსებობის დაშვება გულისხმობს, რომ თანამედროვე სამყაროში ხელისუფლება თითქმის გაუჩინარდა (ე.წ. ავტორიტარულ სისტემებში არანაკლებად, ვიდრე თავისუფალ სამყაროში), ხოლო თავისუფლებას – ანუ ადამიანების თავისუფალ გადაადგილებას – ყველგან საფრთხე დაემუქრა, მათ შორის თავისუფალ საზოგადოებებშიც კი. თუმცა, თავისუფლება სრულიად გაუქმებულია მხოლოდ ტოტალიტარულ სისტემებში. ტირანიებსა და დიქტატურებში ის მაინც არსებობს.

ამ კონკრეტული ვითარების ფონზე, გთავაზობთ, რომ წინა პლანზე შემდეგი კითხვები წამოვნიოთ: რა იყო ის პოლიტიკური გამოცდილებები, ხელისუფლების ცნებას რომ შეესაბამებოდა და ეს უკანასკნელი წარმოშვა? როგორია ხელისუფლების მიერ დაფუძნებული საჯარო-პოლიტიკური სამყაროს ბუნება? მართალია, რომ პლატონისა და არისტოტელეს მოსაზრება – რომლის თანახმად, ყველა კარგად მონესრიგებული საზოგადოება მმართველები-სა და ქვეშევრდომებისგან შედგება – ყოველთვის ვალიდური იყო მოდერნის ეპოქამდე? ან სხვაგვარად რომ დავსვათ კითხვა, რა სახის სამყარო დასრულდა მას შემდეგ, რაც მოდერნის

ხანამ, ცხოვრების სხვადასხვა სფეროებში, არა მხოლოდ ეჭვის ქვეშ დააყენა ხელისუფლების ესა თუ ის ფორმა, არამედ ისიც გამოიწვია, რომ ხელისუფლების ცნებამ საერთოდ დაკარგა მნიშვნელობა?

II

ხელისუფლება, როგორც ერთ-ერთი (თუ სულაც გადამწყვეტი არა) ფაქტორი ადამიანთა საზოგადოებებში, ყოველთვის არ არსებობდა. მიუხედავად ამისა, მას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ის გამოცდილებები, რომელზეც ეს ცნებაა დაფუძნებული, ყველა პოლიტიკურ ერთობაში აუცილებლად არ არის მოცემული. საკუთრივ სიტყვა და ცნება წარმოშობით რომაულია. არც ბერძნული ენა და არც ბერძნული ისტორიის მრავალფეროვანი პოლიტიკური გამოცდილება არ გვიჩვენებს ხელისუფლების შესახებ რაიმე ცოდნის ფლობას ან იმგვარი მმართველობის არსებობას, რომელსაც ის გულისხმობს.³ ეს ყველაზე ცხადად პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიაში ჩანს, რომლებიც ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავებული გზით, თუმცა ერთნაირი პოლიტიკური გამოცდილებით, ცდილობდნენ, რომ ბერძნული პოლისის საჯარო ცხოვრებაში ხელისუფლების მსგავსი რამ დაემკვიდრებინათ.

არსებობდა ორი სახის მმართველობა, რომელზე დაყრდნობითაც მათ თავიანთი პოლიტიკური ფილოსოფიის ჩამოყალიბება შეეძლოთ. აქედან ერთი მათთვის საჯარო-პოლიტიკური სფეროდან იყო ცნობილი, ხოლო მეორე – ბერძნული საოჯახო მეურნეობისა და ოჯახური ცხოვრების კერძო სფეროდან. პოლისისთვის აბსოლუტური მმართველობა ტირანიის სახით იყო ცნობილი, ხოლო ტირანის მთავარ მახასიათებელს წარმოადგენდა ის, რომ იგი აბსოლუტური ძალადობის მეშვეობით მართავდა, საჭიროებდა ხალხისგან დაცვას პირადი მცველის მიერ და დაჟინებით მოითხოვდა თავისი ქვეშევრდომებისგან, რომ მათ თავიანთი საქმეებისათვის მიეხედათ, ხოლო საჯარო სფეროზე ზრუნვა კი მისთვის მიენდოთ. ეს უკანასკნელი თვისება, ბერძნული საზოგადოების აზრით, იმას ნიშნავდა, რომ ტირანი საერთოდ სპობდა პოლისის საზოგადოებრივ ცხოვრებას – „პოლისი, რომელიც ერთ კაცს ეკუთვნის, პოლისი აღარ არის“⁴ – და მოქალაქეებს იმ პოლიტიკურ უნარს ართმევდა, რომელსაც ისინი თავისუფლების ჭეშმარიტ დედააზრად თვლიდნენ. მბრძანებლობისა და მორჩილების საჭიროების მეორე პოლიტიკური გამოცდილება შესაძლოა, ომის გამოცდილებით ყოფილიყო ნასაზრდოები. ამ შემთხვევაში, გადანყვებილების სწრაფად მიღების საფრთხე და აუცილებლობა სწრაფად

იქცა ხელისუფლების ჩამოყალიბების შეუვალ მიზეზად. თუმცა, ამ პოლიტიკური მოდელებიდან ბერძენი ფილოსოფოსების მიერ დასახული მიზნისთვის არც ერთი იქნებოდა გამოსადეგი. როგორც პლატონის, ასევე, არისტოტელესთვის, ტირანი „ადამიანის ტყავში გახვეულ მგლად“ რჩებოდა, ხოლო სამხედრო მეთაური კი დროებით საჭიროებასთან იმდენად აშკარად იყო დაკავშირებული, რომ იგი ვერ გამოდგებოდა მოდელად მუდმივი ინსტიტუტისათვის.

ნამდვილი პოლიტიკური გამოცდილების არარსებობის გამო, რომელზედაც ავტორიტარული მმართველობისაკენ მისწრაფება უნდა დაფუძნებულიყო, როგორც პლატონი, ასევე, არისტოტელე, მართალია, სრულიად განსხვავებულად, მაგრამ მინც ადამიანთა შორის არსებულ ისეთი ურთიერთობების მაგალითებს უნდა დაყრდნობოდნენ, რომლებიც ბერძნული საოჯახო მეურნეობებისა და ოჯახური ცხოვრებიდან მომდინარეობდა. აქ ოჯახური მეურნეობის მეთაური მმართველობას ახორციელებდა როგორც „დესპოტი“: იგი თავისი ოჯახის წევრებსა და მეურნეობის მონებზე ერთპიროვნულად მბრძანებლობდა. მეფისაგან (βασίλευς) განსხვავებით, რომელიც საოჯახო მეურნეობათა მეთაურების ხელმძღვანელი და *primus inter pares*⁵ იყო, დესპოტი, განსაზღვრების თანახმად, იძულების განხორ-

* ლათ. „პირველი თანასწორთა შორის“.

ციელების უფლებით იყო აღჭურვილი. მაგრამ სწორედ ამ თვისების გამო, დესპოტი პოლიტიკური მიზნებისათვის გამოუსადეგარი იყო. იძულების განხორციელების ძალაუფლება, რომელსაც იგი ფლობდა, არა მხოლოდ სხვების, არამედ საკუთარ თავისუფლებასთანაც შეუთავსებელი იყო. მიუხედავად იმისა, თუ სად მართავდა, ამ მართვის შედეგად მხოლოდ ერთი ტიპის – ბატონისა და მონის ურთიერთობა – წარმოიქმნებოდა. ხოლო ბატონი, ბერძნული საზოგადოებრივი აზრის თანახმად (რომელიც ჯერ კიდევ არ იყო განებივრებული ჰეგელის დიალექტიკის ცოდნით), თავის მონებს შორის გადაადგილებისას არ იყო თავისუფალი. მისი თავისუფლება იმ შესაძლებლობაში მდგომარეობდა, რომ საოჯახო მეურნეობათა სფერო დაეტოვებინა და თავის თანასწორ, თავისუფალ ადამიანებს შორის გაეცლო. ამრიგად, ვერც დესპოტი და ვერც ტირანი, რომელთაგან პირველი თავის მონებს, ხოლო მეორე – თავის ქვეშევრდომებს შორის დადიოდა, თავისუფალ ადამიანად ვერ იწოდებოდა.

ხელისუფლება იმგვარ მორჩილებას გულისხმობს, რომელშიაც ადამიანებს თავიანთი თავისუფლების შენარჩუნება შეუძლიათ. პლატონს იმედი ჰქონდა, რომ მსგავსი მორჩილება აღმოაჩინა, როდესაც უკვე მოხუცებულმა, კანონებს ისეთი თვისება მიანიჭა, რომელიც მათ მთელს საჯარო სივრცეზე ერთპიროვნულ

მმართველად აქცევდა. ადამიანებს, სულ მცირე, თავისუფალების ილუზია ექნებოდათ, რადგან ისინი აღარ იქნებოდნენ სხვა ადამიანებზე დამოკიდებულნი. თუმცა, ამ კანონების მმართველობა აშკარად დესპოტიური წესით იყო აგებული და არა ავტორიტარულით, რისი ნათელი ნიშანიც ისაა, რომ პლატონი მათ შესახებ საოჯახო მეურნეობის საქმეთა ჭრილში საუბრობს და არა პოლიტიკურ ჭრილში, პინდაროსის ვარიაციას რომ მივყვეთ: *νόμος βασιλεύς πάντων* („კანონი მეფობს ყველაფერზე“), *νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων*, *οἱ δὲ ἀρχόντες διῶσι νόμον* („კანონი დესპოტია მმართველებისა, ხოლო მმართველები მონები არიან კანონისა“).⁵ პლატონთან, საოჯახო მეურნეობაში წარმოშობილი დესპოტიზმი და თანმხლები პოლიტიკური სივრცის განადგურება როგორც ეს ანტიკურობაში ესმოდათ, უტოპიურად დარჩა. თუმცა, საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ როდესაც რომის იმპერიის უკანასკნელ საუკუნეებში მსგავსი განდგურების საფრთხე რეალობად იქცა, მაშინ საჯარო მმართველობის დასახელებაში ცვლილება განხორციელდა და ტერმინი *dominus* იქნა შემოღებული, რასაც რომში (სადაც ოჯახი ასევე „მონარქიის მსგავსად იყო მოწყობილი“⁶) იგივე მნიშვნელობა ჰქონდა, რაც ბერძნულ „დესპოტს“. კალგულა პირველი იმპერატორი იყო, რომელიც *dominus*-ის წოდების მიღებაზე დათანხმდა, იმ

წოდებისა, „რომელსაც ავგუსტუსი და ტიბერიუსი გაურბოდნენ, თითქოსდა, ის წყევლა და შეურაცხყოფა ყოფილიყო“.⁷ ეს იმიტომ, რომ ეს უკანასკნელი პოლიტიკური სივრცისათვის უცნობ დესპოტიზმს გულისხმობდა, რომელიც კერძო საოჯახო მეურნეობებში მართლაც კარგად იყო ცნობილი.

პლატონისა და არისტოტელეს პოლიტიკური ფილოსოფიები შემდგომ პოლიტიკურ აზროვნებაზე გაბატონდა, მიუხედავად იმისა, რომ მოხდა მათი კონცეპტების გადატანა რომაულ პოლიტიკურ გამოცდილებაში, რომელიც საკმაოდ განსხვავებული იყო. თუკი გვსურს, გავიგოთ არა მხოლოდ ხელისუფლების ცნების მიღმა არსებული ნამდვილი პოლიტიკური გამოცდილება – რომელიც, სულ მცირე, თავის პოზიტიურ ასპექტში, ცალსახად რომაულია – არამედ გავიზრთ ხელისუფლება ისე, როგორც ის თავად რომაელებს ესმოდათ თეორიულ სფეროში (და რაც მათ დასავლური პოლიტიკური ტრადიციის შემადგენელ ნაწილად აქციეს), ჩვენ მცირედი ყურადღება მიანიც უნდა დავუთმოთ ბერძნული პოლიტიკური ფილოსოფიის იმ თვისებებს, რომელთაც ამ ცნების ჩამოყალიბებაზე ესოდენ გადამწყვეტი ზეგავლენა მოახდინეს.

ბერძნული აზროვნება სხვაგან არსად ისე არ მიახლოებულა ხელისუფლების ცნებასთან როგორც პლატონის „სახელმწიფოში“,

სადაც მან ფილოსოფოსი მეფის პიროვნებაში პოლისის სინამდვილე და გონების უტოპიური მმართველობა ერთმანეთს შეუპირისპირა. პოლიტიკის სფეროში გონებისათვის მმართველობის მინიჭების მოტივი ცალსახად პოლიტიკური იყო. თუმცა, იმ მოლოდინის შედეგები, რომლის მიხედვით, გონება იძულების მექანიზმად განვითარდებოდა, ალბათ, დასავლური ფილოსოფიური ტრადიციისათვისაც ისეთივე გადამწყვეტი იყო, როგორც დასავლური პოლიტიკური ტრადიციისათვის. პლატონის ფილოსოფოს მეფესა და ბერძნულ ტირანს შორის არსებული ფატალური მსგავსება, ისევე, როგორც ის პოტენციური ზიანი პოლიტიკური სივრცისათვის, რომელსაც მისი მმართველობა გულისხმობდა, როგორც ჩანს, კარგად ჰქონდა გააზრებული არისტოტელეს.⁸ მაგრამ რამდენადაც ვიცით, ის რომ გონებისა და მმართველობის ეს შეთავსება ფილოსოფიისათვისაც საფრთხის მომტანი იყო, მხოლოდ პლატონისადმი კანტის პასუხში იქნა აღნიშნული: „არ უნდა ველოდოთ, რომ მეფენი ფილოსოფოსობას დაინყებენ, ხოლო ფილოსოფოსები მეფეებად იქცევიან. ეს არც არის სასურველი, ვინაიდან ძალაუფლების ფლობა გარდაუვლად რყვნის გონების თავისუფალ განსჯას“.⁹ თუმცა, თვით ეს პასუხიც ვერ სწვდება საკითხის არსს ბოლომდე.

მიზეზი, რომლის გამოც პლატონს სურდა, რომ ფილოსოფოსები ქალაქის მმართველები

გამხდარიყვნენ, ფილოსოფოსსა და პოლისს შორის არსებული დაპირისპირება ან პოლისის მხრიდან ფილოსოფიისადმი მტრული დამოკიდებულებაა. სავარაუდოა, რომ ეს კონფლიქტი გარკვეული დროის განმავლობაში მიძინებული იყო, ვიდრე სოკრატეს გასამართლებითა და მისი სიკვდილით დასჯით პოლისი ფილოსოფოსის სიცოცხლეს არ დაემუქრა. პოლიტიკურ ქრილში პლატონის ფილოსოფია პოლისის ნინააღმდეგ ფილოსოფოსის აჯანყების ნიმუშია. ფილოსოფოსი თავის პრეტენზიას აცხადებს მმართველობაზე, მაგრამ ამას პოლისისა და პოლიტიკოსათვის კი არ აკეთებს (თუმცკი, პლატონთან პატრიოტულ მოტივაციას ვერ უარყოფთ. ეს ასპექტი მის ფილოსოფიას ანტიკურობაში მის მიმდევართა ფილოსოფიისაგან განასხვავებს), არამედ ფილოსოფოსის უსაფრთხოებისა და ფილოსოფიის გულისათვის.

სოკრატეს სიკვდილის შემდეგ პლატონმა ადამიანთა ხელმძღვანელობისთვის დარწმუნების გამოყენება არასაკმარის მექანიზმად მიიჩნია და იმგვარი შესაძლებლობის ძიებას მიჰყო ხელი, რომელიც ადამიანთა იძულებას ძალადობის გარეგანი საშუალებების გარეშე მოახდენდა. ძიების ადრეულ საფეხურზევე მას უნდა აღმოეჩინა, რომ ჭეშმარიტება, კერძოდ ის, რასაც ჩვენ თავისთავად ცხად ჭეშმარიტებებს ვუნოდებთ, აიძულებს გონ-

ებას და ეს იძულება, რომელსაც სულაც არ სჭირდება ძალადობა, რათა ქმედითი იყოს, უფრო ძლიერია, ვიდრე დარწმუნების და დასაბუთების გზა. თუმცა გონების მეშვეობით იძულების სირთულე იმაში მდგომარეობს, რომ მას ძალზე ცოტა ადამიანი თუ ექვემდებარება. ასე რომ, პრობლემა ისაა, თუ როგორ უზრუნველყოთ ის, რომ მრავალი ადამიანი, რომლებიც სწორედ თავიანთი სიმრავლით პოლიტიკურ სხეულს აყალიბებენ, ამ ჭეშმარიტებას დაექვემდებარონ. აქ დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ საჭირო იყო იძულების სხვა საშუალებების მოძიება. ამავდროულად, ძალადობის გზით იძულება თავიდან უნდა ყოფილიყო აცილებული, რათა პოლიტიკური ცხოვრება, როგორც ის ბერძნებს ესმოდათ, არ განადგურებულიყო.¹⁰ ეს საკითხი პლატონის პოლიტიკური ფილოსოფიის ცენტრალური სირთულეა და ის გონების ტირანიის ჩამოყალიბების ყველა სხვა მცდელობისთვისაც სირთულედ დარჩა. „სახელმწიფოში“ ეს პრობლემა სიკვდილის შემდგომ წყალობათა და სასჯელთა შესახებ შემჯავებული მითის მეშვეობით არის გადაჭრილი, რომლისაც პლატონს აშკარად არ სჯეროდა და არც ის უნდოდა, რომ ის ფილოსოფოსებს დაეჯერებინათ. „სახელმწიფოს“ შუა ნაწილში მოთხრობილი გამოქვაბულის ამბის ალეგორია მხოლოდ ზოგიერთისათვის ან ფილოსოფოსისათვის არის ჯო-

ჯოხეთის შესახებ მითი, დასასრულისაკენ კი უკვე მრავალი სხვაც, ვინც ვერ სწვდება ფილოსოფიურ ქეშმარიტებას, ასე იწყებს ფიქრს. „კანონებში“ პლატონი ისევ იგივე ჩახლართულ საკითხს განიხილავს, თუმცა საპირისპირო გზით. აქ იგი გეთავაზობს დარწმუნების გზის შემცვლელს, კერძოდ კი, კანონების შესავალს, სადაც მოქალაქეთათვის მათი განზრახვა და მიზანია განმარტებული.

იძულების ლეგიტიმური პრინციპის მოძიების მცდელობებისას პლატონი უკვე არსებული ურთიერთობების მრავალრიცხოვანი მოდელებით ხელმძღვანელობდა, როგორცაა მწყემსსა და ცხვრებს, გემის მესაჭესა და მგზავრებს, მკურნალსა და სნეულს ან ბატონსა და მონას შორის არსებული ურთიერთობა. ყველა ამ მაგალითის შემთხვევაში ნდობას განაპირობებს სიღრმისეული ცოდნა და ამდენად არც ძალა და არც დარწმუნება თანხმობის მოპოვებისთვის არ არის საჭირო; ან კიდევ მმართველი და ქვეშევრდომები არსებულთა ორ, სრულიად განსხვავებულ კატეგორიებს მიეკუთვნება, რომელშიც ერთი მეორის ქვეშევრდომად იმთავითვე მოიაზრება, როგორც ეს მწყემსისა და მისი ფარის ან ბატონისა და მისი მონების შემთხვევაშია. ყველა ეს მაგალითი იმ სფეროდან მომდინარეობს, რომელსაც ბერძნები კერძო ცხოვრებას უწოდებდნენ; ისინი არაერთხელ გვხვდება ყველა

დიდ პოლიტიკურ დიალოგში („სახელმწიფო“, „პოლიტიკოსი“ და „კანონები“). მიუხედავად ამისა, ცხადია, რომ ბატონსა და მონას შორის ურთიერთობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. „პოლიტიკოსში“ გამართული დისკუსიის თანახმად, ბატონმა იცის, რაც უნდა გაკეთდეს და ბრძანებებს გასცემს, ხოლო მონა კი ალასრულებს მათ და ემორჩილება ბატონს. ასე რომ, იმის ცოდნა, თუ რა უნდა გაკეთდეს და ბრძანებების აღსრულება ერთმანეთისაგან გამიჯნულ და ორმხრივად გამომრიცხავ ფუნქციებად იქცევა. „სახელმწიფოში“ ეს ორი განსხვავებული კლასის ადამიანთა მახასიათებლებია. ამ მაგალითების დამაჯერებლობა იმ ბუნებით უთანასწორობაში ძვეს, რომელიც მმართველებისა და ქვეშევრდომების ურთიერთობაში არის დამკვიდრებული. ეს ყველაზე ნათლად მწყემსის მაგალითზე ჩანს, რაზედაც პლატონი ირონიულად ასკვნის, რომ ადამიანებს კი არა, არამედ მხოლოდ ღმერთს შეუძლია ადამიანებთან ისეთივე ურთიერთობა ჰქონდეს, როგორც მწყემსს აქვს თავის ცხვრებთან. თუმცა, ისიც ცხადია, რომ თავად პლატონი ამ მოდელებით კმაყოფილი არ იყო. თავისი მიზნის მისაღწევად, კერძოდ, პოლისზე ფილოსოფოსის „ხელისუფლების“ დასამყარებლად, იგი დროდადრო კვლავ უბრუნდებოდა მათ, რადგან მხოლოდ ამკარა უთანასწორობის ამ მაგალითებშია შესაძლებელი მმართველობის

განხორციელება ძალაუფლების მიტაცებისა და ძალადობის საშუალებათა ფლობის გარეშე. იგი იმგვარ ურთიერთობას ეძებდა, რომელშიც იძულების ელემენტი თავად ამ ურთიერთობაში იყო ჩადებული და ბრძანებათა რეალურ გაცემას წინ უსწრებდა. პაციენტი მკურნალის ხელისუფლების ქვეშ მაშინ ექცევა, როცა დასწრეულდება, ხოლო მონა თავისი ბატონის მბრძანებლობის ქვეშ მაშინ მოექცა, როცა მონა გახდა.

ამ მაგალითების მხედველობაში მიღება მნიშვნელოვანია იმის გასაცნობიერებლად, თუ რა სახის იძულებას აღძრავდა გონება, პლატონის მიხედვით, ფილოსოფოსი მეფის ხელში. აქ მაიძულებელი ძალა პიროვნებაში ან უთანასწორობაში კი არაა მოქცეული, არამედ ფილოსოფოსის მიერ აღქმულ იდეებში. ეს იდეები ადამიანის ქცევის საზომად შეიძლება იქნეს გამოყენებული, რადგან ისინი ადამიანურ საქმეთა სფეროს სწვდებიან ზუსტად ისევე, როგორც სახაზავი სწვდება, გარედან იქნება ეს თუ შიგნიდან, ყველა იმ საგანს, რომლის სიგრძესაც ის ზომავს. „სახელმწიფოში“ მოთხრობილ გამოქვაბულის იგავში იდეათა ზეცა ადამიანთა სამყოფელი გამოქვაბულის თავზე არის გადაჭიმული და, ამდენად, ის მის საზომად შეიძლება იქცეს. მაგრამ ფილოსოფოსი, რომელიც გამოქვაბულს იდეათა წმინდა ცის გამო ტოვებს, ამას საზომთა მოპოვებისა

და „გაზომვის ხელოვნების“¹¹ შესასწავლად როდი აკეთებს, არამედ იმიტომ, რომ არსებულის ქვემარტივი არსი განჭვრიტოს (βλαπτειν εις τὸ ἀληθεύειν). იდეათა საფუძველმდებარე ავტორიტარული ელემენტი ანუ ის თვისება, რომელიც მათ მართვისა და იძულების უნარს ანიჭებს, სულაც არ არის მნიშვნელოვანი. იდეები მხოლოდ მას შემდეგ იქცევა საზომად, რაც ფილოსოფოსი იდეათა გაბრწყინებულ ცამ დატოვებს და ადამიანთა სამყოფელ ბნელ გამოქვაბულს დაუბრუნდება. ამბის ამ ნაწილში პლატონი ფილოსოფოსისა და პოლისის დაპირისპირების ყველაზე ძირეულ მიზეზს ეხება.¹² იგი მოგვითხრობს, რომ ფილოსოფოსმა ადამიანურ საქმეებში ორიენტაცია დაკარგა, რომ მას თვალეზზე ბინდი ჩამოეფარა, რომ მას უჭირს ნანახის გაზიარება სხვებისთვის და რომ, აქედან გამომდინარე, მის სიცოცხლეს რეალური საფრთხე დაემუქრა. სწორედ ამ სირთულის გამო, ფილოსოფოსი კვლავაც მოიხმობს ნანახს, იდეებს, როგორც სტანდარტებსა და საზომებს და, საბოლოოდ, სიცოცხლის დაკარგვის შიშის გამო, მათ ბატონობის იარაღებად იყენებს.

იდეების საზომებად გარდაქმნაში პლატონს პრაქტიკული ცხოვრებიდან აღებული ანალოგია ეხმარება, საიდანაც ჩანს, რომ ყველა ხელოვნება და ხელობა „იდეებით“ ანუ საგანთა „ფორმებით“ იმართება. მათ ოსტა-

ტის შინაგანი თვალი წარმოიდგენს, რომელიც შემდგომ, მიმსგავსების გზით, მათ რეპროდუცირებას ახორციელებს.¹³ ეს ანალოგია პლატონს საშუალებას აძლევს, ისევე გაიაზროს იდეათა ტრანსცენდენტური ხასიათი, როგორც იგი გაიაზრებს მოდელის ტრანსცენდენტურ არსებობას, რომელიც მის მიერ წარმართული დამზადების პროცესის მიღმაა და საბოლოოდ, შესაძლოა, ამ პროცესის წარმატების ან მარცხის საზომადაც იქცეს. იდეები ზუსტად ისევე იქცევა პოლიტიკური, მორალური ქცევისა და განსჯის შეურყეველ, „აბსოლუტურ“ საზომებად, როგორც საზოგადოდ სანოლის „იდეა“ არის ყველა ცალკე წარმოებული სანოლის ვარგისიანობის განსჯის საზომი. ეს იმიტომ, რომ არ არსებობს დიდი განსხვავება იდეების როგორც მოდელების გამოყენებასა და ქცევის აქტუალურ საზომებად მათ გამოყენებას შორის. ჯერ კიდევ თავის ყველაზე ადრეულ დიალოგში, რომელიც პლატონის პირდაპირი ზეგავლენითაა დაწერილი, არისტოტელე „ყველაზე სრულყოფილ კანონს“ ანუ კანონს, რომელიც ყველაზე უფრო ახლოს დგას იდეასთან, ადარებს „სიღრმის საზომს, სახაზავსა და კომპასს . . . [რომელიც] გამოირჩევა სხვა ხელსაწყოებს შორის.“¹⁴

მხოლოდ ამ კონტექსტში მიემართებიან იდეები საგანთა სხვადასხვა კონკრეტულ სიმ-

რავლეს, ზუსტად ისევე, როგორც სახაზავი მიემართება სხვადასხვა გასაზომ საგანთა სიმრავლეს ან როგორც გონების მმართველობა ან სალი აზრი მიემართება მისდამი დაქვემდებარებული კონკრეტული მოვლენების სხვადასხვა სიმრავლეს. პლატონის იდეათა შესახებ მოძღვრების ამ ასპექტმა დასავლურ ტრადიციაზე უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა. თვით კანტიც კი, რომელსაც, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის გონიერების შესახებ ერთობ განსხვავებული და მნიშვნელოვნად უფრო სიღრმისეული კონცეფცია ჰქონდა შემუშავებული, ხანდახან ამგვარი დაქვემდებარების შესაძლებლობას, გონების არსებით ფუნქციად მიიჩნევდა. ამის მსგავსად, ხელისუფლების სპეციფიკურად ავტორიტარული ფორმების არსებითი მახასიათებელი – ის, რომ მათი ხელისუფლების წყარო, რომელიც ძალაუფლების ლეგიტიმაციას ახორციელებს, თავად ძალაუფლების სფეროს მიღმა უნდა არსებობდეს და ბუნების კანონებისა თუ ღმერთის მცნებების მსგავსად, ადამიანის შექმნილი არ უნდა იყოს – პლატონის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში იდეების ასეთი გამოყენების საკითხს უკავშირდება.

იმავდროულად, ის ანალოგია, რომელიც რაიმეს დამზადებას, ხელოვნებებსა და ხელობებს უკავშირდება, ხელსაყრელ შემთხვევას იძლევა, გამართლებული იქნეს იმ მაგალითებისა და შემთხვევების ერთობ საეჭვო

გამოყენება, რომლებიც იმ საქმიანობებთანაა კავშირში, სადაც გარკვეული ოსტატობა და შესაბამისი დახელოვნებაა საჭირო. აქ ოსტატის ცნება პირველად შედის პოლიტიკური მოქმედების სფეროში. მიიჩნევა, რომ პოლიტიკოსი ისევე უნდა იყოს დახელოვებული ადამიანური საქმიანობების მოგვარებაში, როგორც ხურო არის ავეჯის დამზადებაში ან მკურნალი სნეულის განკურნებაში. მაგალითებისა და ანალოგიების ამ არჩევანთან მჭიდრო კავშირშია ძალადობის ელემენტი, რომელიც ესოდენ თვალისმომჭრელი და ცხადია პლატონის უტოპიურ სახელმწიფოში და რომელიც სინამდვილეში მუდმივად ამარცხებს მის მგზნებარე ინტერესს ნებაყოფლობითი მორჩილების უზრუნველყოფის შესახებ, ეს კი იმის მყარ საფუძველს გვაძლევს, რასაც, რომაელებიდან მოყოლებული, ხელისუფლებას ვუნოდებთ. ეს დილემა, პლატონმა იმპერეციური ცხოვრების შესახებ ერთობ ვრცელი მონათხრობებით გადაჭრა, რომლებშიც სასჯელებსა და წყალობებზე იყო საუბარი. იგი იმედოვნებდა, რომ ამ ამბებს მრავალი ადამიანი სიტყვასიტყვით ირწმუნებდა, ხოლო მათი გამოყენების შესახებ რჩევებს უმცირესობის მისამართით იგი იძლევა თითქმის ყველა თავისი პოლიტიკური დიალოგის დასასრულს. იმ უზარმაზარი გავლენის ფონზე, რომელიც ამ ამბებმა მოახდინეს რელიგიურ აზროვნებაში ჯოჯოხეთის სურათის ჩამოყალიბებაზე, აღ-

ბათ, მნიშვნელოვანი იქნება იმის აღნიშვნა, რომ თავდაპირველად ისინი წმინდად პოლიტიკური მიზნებისათვის შეიქმნა. პლატონთან ეს უბრალოდ მახვილგონივრული მექანიზმია, რომელიც, გარეგანი ძალადობის გარეშე იმათ მორჩილებას უზრუნველყოფს, ვინც გონების მაიძულებელ გავლენას არ ემორჩილება.

თუმცა, ჩვენს კონტექსტში საკმაოდ მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ძალადობის ელემენტი აუცილებლად ახასიათებს რაიმეს კეთების, დამზადებისა და წარმოების ყოველგვარ საქმიანობას ანუ იმ საქმიანობას, რომლითაც ადამიანი ბუნებას უპირისპირდება. ეს აქტივობები განსხვავდება მოქმედებისა და მეტყველებისაგან, რომლებიც უშუალოდ ადამიანებისაკენაა მიმართული. ადამიანების მიერ არტეფაქტების დამზადება თავის თავში მუდამ მოიცავს ბუნებასთან მიმართებაში გარკვეულ ძალადობას – ჩვენ უნდა მოვჭრათ ხე, რათა ხის მასალა მოვიპოვოთ, ხოლო შემდგომ ეს მასალა ძალის მეშვეობით უნდა დავამუშავოთ, რათა მისგან მაგიდა დავამზადოთ. იმ ზოგიერთ შემთხვევაში, სადაც პლატონი ხელისუფლების ტირანიული ფორმის მიმართ სახიფათო სიმპათიას ამჟღავნებს, ამ უკიდურესობამდე თავისივე ანალოგიების მეშვეობით მიდის. ცხადია, ეს ყველაზე მაცდუნებელია მაშინ, როცა იგი ახალი საზოგადოებების დაფუძნების სწორ გზაზე საუბრობს, რადგან ადვილი შესაძლე-

ბეკია, რომ ეს დაიფიქსირებოდა რაიმეს „შექმნის“ პოლიტიკის მიხედვით იქნეს განხილული. თუკი სახელმწიფო იმას უნდა შექმნას, ვინც პოლიტიკურად ოსტატის ან ხელოვანს უტოლდება და ეს ამ ჩამოყალიბებული რეჟიმ-ს ანდა წესებისა თუ საზოგადოების შესაბამისად უნდა განახორციელოს, რომლებიც კონკრეტულად ამ „ხელოვნებაში“ მოქმედებს, მაშინ ტირანი, თავისი მიზნების მისაღწევად, მართლაც საუკეთესო მდგომარეობაში ყოფილა.¹⁵

ჩვენ ვნახეთ, რომ გამოქვაბულის იგავში ფილოსოფოსი არსებობის ქვეშარტი საზრისის ძიების მიზნით გამოქვაბულს ტოვებს. ეს ქმედება არ გულისხმობს იმის პრაქტიკული გამოყენების საკითხს, რასაც იგი აღმოაჩენს. მხოლოდ მოგვიანებით, როდესაც იგი კვლავ აღმოაჩენს ბნელი და გაურკვეველობით აღსავსე აღმართების საქმეებით გარემოცული და ახლა აღმართების მხრიდან მის მიმართ დაბრუნებულ ნებრებას დაინახავს, ფილოსოფოსი უნდა შეიქცეს, თუ რამდენად გამოდგება „ქვეშარტი“ ნათელი საზომი სხვა ადამიანთა უფროსი შედეგებზე. ის წინააღმდეგობა წინააღმდეგობას იღებს, როგორც უნდა, მიუხედავად (რომელთა წვდომა მათთვის უნდა შეუძლებელი) და იღებს ნათელს, ამიტომ უნდა,¹⁶ ორ, ერთმანეთი-
დასრულებულია უნდა იქნეს იდეაში გამოიხ-

ატება. ისინი განასახიერებენ უმაღლეს იდეას, რომელსაც ყველა სხვა იდეა თავის არსებობას უმაღლის. ჩვენ ვხედავთ, რომ პლატონთან ეს უზენაესი იდეა, ერთ შემთხვევაში, მშვენიერების იდეაა, როგორც ეს „ნადიმშია“ მოცემული, რომელშიც ის ქვეშარტიებისაკენ მიმავალი კიბის უმაღლესი საფეხურია,¹⁷ და როგორც „ფედროსშია“ გამოხატული, რომელშიც პლატონი „სიბრძნისა ან მშვენიერების მოყვარულზე“ ისე საუბრობს, თითქოს ეს ორი რამ სინამდვილეში ერთი და იგივე იყოს იმიტომ, რომ მშვენიერება „ყველაზე მეტად ბრწყინავს“ (მშვენიერი არის *ἐκφανέστατος*) და, ამდენად, ყოველივე დანარჩენს ანათებს.¹⁸ მეორე შემთხვევაში უმაღლესი იდეა არის სიკეთის იდეა, როგორც ეს „სახელმწიფოშია“.¹⁹ ცხადია, რომ პლატონის არჩევანი დაფუძნებული იყო *καλὸν κἀγαθόν*-ის* იმჟამინდელ იდეაზე, თუმცა, აღსანიშნავია, რომ სიკეთის იდეა, მხოლოდ „სახელმწიფოს“ მკაცრად პოლიტიკურ კონტექსტში გვხვდება. თუკი ჩვენ იმ საფუძველმდებარე ფილოსოფიური გამოცდილებების ანალიზი მოვიხილავთ, რომლებიც იდეათა შესახებ მოძღვრებას უდევს საფუძვლად (რის განხორციელებასაც აქ ვერ შევძლებთ), მაშინ გამოჩნდებოდა, რომ მშვენიერების იდეა, როგორც უზენაესი იდეა, ამ გამოცდილებებს ბევრად უფრო ადეკვატურად ასახავდა, ვიდრე

* ბერძ. „კეთილმშვენიერი“ (მთარგმ. შენიშვნა).

სიკეთის იდეა. თვით „სახელმწიფოს“ პირველ ნიგნებშიც კი ფილოსოფოსი არა სიკეთის, არამედ მშვენიერების მოტრფიალედ არის აღწერილი,²⁰ სიკეთის იდეა კი, როგორც უზენაესი იდეა, მხოლოდ მეექვსე ნიგნში შემოდის. იდეათა თავდაპირველი ფუნქცია ადამიანური საქმიების წარმართვა ან იქ არსებული ქაოსის მოგვარება კი არ იყო, არამედ „კაშკაშა სინათლის“ მეშვეობით იქ არსებული სიბნელის დაძლევა. როგორც ასეთი, იდეებს პოლიტიკასთან, პოლიტიკურ გამოცდილებასთან და მოქმედების პრობლემასთან არაფერი აქვთ საერთო. ისინი ცალსახად ფილოსოფიას, მედიტაციის გამოცდილებას და „საგნების ჭეშმარიტი საზრისის“ ძიებას მიემართება. აშკარაა, რომ მმართველობა, გაზომვა, დაქვემდებარება და რეგულირება სრულიად უცხოა იმ გამოცდილებებისათვის, რომლებიც საფუძვლად უდევს იდეათა შესახებ მოძღვრების თავდაპირველ კონცეფციას. როგორც ჩანს, პლატონი პირველი იყო, ვინც თავისი ახალი მოძღვრების პოლიტიკურ „შეუსაბამობას“ დაუპირისპირდა. იგი შეეცადა, იდეათა შესახებ მოძღვრება ისე გარდაექმნა, რომ ის პოლიტიკური თეორიისთვის სასარგებლოდ ქცულიყო. თუმცა, სარგებლიანობა მხოლოდ სიკეთის იდეით შეიძლება ყოფილიყო შენარჩუნებული, რადგან „სიკეთე“ ბერძნულ ლექსიკაში ყოველთვის „რაიმესთვის სასარგებლოს“ ან „ვარგისის“ აღმნიშვნელია.

თუკი უზენაესი იდეა, რომელსაც ყველა იდეა უნდა ეზიაროს, რათა იდეად ჩაითვალოს, სიკარგის იდეაა, მაშინ, ამ განმარტების მიხედვით, იდეები გამოყენებადია და ფილოსოფოსის ხელში, რომელიც იდეათა ექსპერტია, ისინი შესაძლოა წესებად და სტანდარტებად ან კიდევ კანონებად (როგორც ეს „კანონებშია“) იქცნენ (განსხვავება უმნიშვნელოა. ის, რაც „სახელმწიფოში“ ჯერ კიდევ ფილოსოფოსის, ფილოსოფოსი მეფის მიერ მმართველობის ხელში აღების პირდაპირი, პიროვნული პრეტენზიაა, „კანონებში“ გონების მიერ ბატონობის სურვილის უპიროვნო პრეტენზიად იქცევა). იდეათა შესახებ მოძღვრების პოლიტიკური ინტერპრეტაციის რეალური შედეგი ის იქნება, რომ არც ადამიანი და არც ღმერთი, არამედ თავად სიკეთეა ყოველივეს საზომი. ეს ის შედეგია, რომელამდეც არისტოტელე (და არა პლატონი) მივიდა თავის ერთ-ერთ ადრეულ დიალოგში.²¹

ჩვენი მიზნებიდან გამომდინარე, არსებითაა გვახსოვდეს, რომ მმართველობის ელემენტს, რომელიც არეკლილია პლატონური საზროვნო ტრადიციისგან დიდად დავალებულ ხელისუფლების დღევანდელ ცნებაში, შეიძლება მივაკვლიოთ ფილოსოფიასა და პოლიტიკას შორის კონფლიქტში. ჩვენ მას ვერ მივაკვლევთ სპეციფიკურად პოლიტიკურ გამოცდილებებში, ე.ი. იმ გამოცდილებებში, რომელიც იმთავითვე ადამიანურ საქმეთა სფეროდან მომ-

დინარეობს. შეუძლებელია პლატონის გაგება, თუკი არ გავიაზრებთ, ერთი მხრივ, მის მრავალგზის, დაჟინებულ მტკიცებას ამ სფეროს ფილოსოფიური შეუსაბამობის შესახებ. იგი მუდამ აფრთხილებდა თავის მკითხველს, რომ არ მიენიჭებინათ გადაჭარბებული მნიშვნელობა ამ სფეროსთვის. მეორე მხრივ, თავად მან, თითქმის ყველა მომდევნო ფილოსოფოსისგან განსხვავებით, საზოგადოებრივი ცხოვრება იმდენად სერიოზულად მიიჩნია, რომ თავისი აზროვნების ძირითადი მიმართულებაც კი შეცვალა, რათა ეს უკანასკნელი პოლიტიკისთვის გამოსადეგი ყოფილიყო. „სახელმწიფოში“ გამოქვამულის იგავის ნამდვილ შინაარსს სწორედ ეს ორაზროვნება და არა იდეათა შესახებ მისი ახალი მოძღვრების რაიმე ფორმალური განმარტება აყალიბებს. ბოლოს და ბოლოს, „სახელმწიფო“ ხომ ხელისუფლების საუკეთესო ფორმის ძიების მიზნით მკაცრად პოლიტიკური დიალოგის კონტექსტში ვითარდება. ამ ძიების შუაგულში პლატონი თავის იგავს გვიამბობს, რომელიც, საბოლოო ჯამში, ამ სამყაროში ფილოსოფოსის ამბავს გვამცნობს, თითქოს, მას ფილოსოფოსის, როგორც ასეთის, შეკუმშული ბიოგრაფიის დაწერა ჰქონდეს განზრახული. ამდენად, ხელისუფლების საუკეთესო ფორმის ძიება, საბოლოო ჯამში, ფილოსოფოსებისთვის საუკეთესო ხელისუფლების ძიება გამოდის, იმგვარი ხელისუფლებისა, სადაც ფილოსოფოსები ქალაქის მმართველებად იქცნენ –

ეს არცთუ ისე განსაცვიფრებელი გადანწყვეტა იმ ხალხისთვის, რომელიც სოკრატეს სიცოცხლესა და სიკვდილს მოესწრო.

მიუხედავად ამისა, ფილოსოფოსის მმართველობა დასაბუთებას საჭიროებს, ხოლო ის დასაბუთებული იმ შემთხვევაში იქნება, თუკი ფილოსოფოსის ჭეშმარიტებაში ადამიანური საქმეების დასაბუთებაც დევს, რომელთაც ფილოსოფოსი ჯერ უნდა დაშორდეს, რათა შემდეგ აღიქვას. რადგან ფილოსოფოსი მხოლოდ ფილოსოფოსია, მისი ძიება უზენაესი ჭეშმარიტების განჭვრეტით მთავრდება, რომელიც ყოველივე დანარჩენს ანათებს და, ამდენად, უზენაეს მშვენიერებად გვევლინება. მაგრამ, რადგან ფილოსოფოსი არის ადამიანი ადამიანთა შორის, მოკვდავი – მოკვდავთა შორის და მოქალაქე – მოქალაქეთა შორის, მან თავისი ჭეშმარიტება წესების სისტემად უნდა გარდაქმნას. ამ გარდაქმნის წყალობით მას უკვე შეეძლება, ჰქონდეს პრეტენზია, გახდეს ნამდვილი მმართველი – ფილოსოფოსი მეფე. გამოქვამულში მყოფთა ცხოვრება, რომელზედაც ფილოსოფოსმა თავისი მმართველობა დაამყარა, ჭვრეტით როდი ხასიათდება, არამედ სიტყვით (λεξις) და საქმით (πραξις). შესაბამისად, ნიშანდობლივია, რომ გამოქვამულის იგავში, მაცხოვრებელთა ცხოვრების აღწერისას პლატონი მათ იმდაგვარად აღწერს, თითქოს ისინი მხოლოდ ჭვრეტით ყოფილი-

ყენენ დაინტერესებულნი: თავდაპირველად ეკრანზე ჩნდებიან გამოსახულებები, შემდეგ კი გამოქვაბულის ცეცხლის მკრთალ შუქზე თავად საგნებიც ჩნდებიან და ეს გრძელდება იქამდე, ვიდრე თავად ჭეშმარიტების ხილვის მსურველები გამოქვაბულის ნაცნობ სამყაროს არ დატოვებენ საკუთარი რისკის ფასად და ახალ თავგადასავლებში არ გადაეშვებიან.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანური საქმეების მთელი ეს სივრცე ფილოსოფიის გადმოსახედიდან არის განხილული. მიიჩნევა, რომ ისინიც კი, ვინც ადამიანურ საქმეთა გამოქვაბულში სახლობენ, მხოლოდ იმდენად არიან ადამიანები, რამდენადაც მათაც სურთ დანახვა, თუმცა ჩრდილებისა და გამოსახულებების ტყვეობაში რჩებიან. ხოლო ფილოსოფოსი მეფის მმართველობა, ე.ი. ადამიანურ საქმეებზე მისი სივრცის მიღმიდან ბატონობა, არა მხოლოდ ქმედებასთან მიმართებაში ხედვის, ხოლო საუბარსა და მოქმედებასთან მიმართებაში – ჭვრეტის აბსოლუტური უპირატესობით არის დასაბუთებული, არამედ იმ დაშვებითაც არის გამყარებული, რომ ადამიანს ადამიანად დანახვისაკენ მოთხოვნილება აქცევს. ამდენად, ფილოსოფოსისა და ადამიანის, როგორც ადამიანის, ინტერესი ერთმანეთს ემთხვევა. ორივე მოითხოვს, რომ ადამიანური საქმეები, სიტყვისა და საქმის შედეგები, დამოუკიდებლობას კი არ უნდა ფლობდნენ, არამედ რაღაც

მათი სფეროს მიღმა მყოფის ბატონობას უნდა ექვემდებარებოდნენ.

III

დიხოტომია ჭეშმარიტების ეულად და განმარტოებით განჭვრეტასა და ადამიანურ საქმეთა ურთიერთობებსა და დამოკიდებულებებში ჩათრევას შორის პოლიტიკური აზროვნების ტრადიციისთვის ავტორიტარული გახდა. ყველაზე მგზნებარედ ეს პლატონის გამოქვაბულის იგავშია ნაჩვენები და, ამდენად, არსებობს ცდუნება იმისა, რომ მისი საწყისები პლატონის იდეათა შესახებ მოძღვრებაში იქნეს დანახული. თუმცა, ისტორიულად ეს ამ მოძღვრების მიღებაზე არ იყო დამოკიდებული და მეტწილად იმ განწყობას ეყრდნობოდა, რომელიც პლატონმა მხოლოდ ერთხელ, თითქმის გაკვრით, შემთხვევით შენიშვნაში გამოხატა და რომელიც, მოგვიანებით, არისტოტელემ თავისი „მეტაფიზიკის“ ცნობილ დებულებაში თითქმის სიტყვასიტყვით გაიმეორა, კერძოდ კი, ის, რომ ყოველგვარი ფილოსოფიის საწყისი არის *μάχη*, გაკვირვება, განცვიფრება ყველაფრის მიმართ. ბერძნული „თეორია“ სხვა არაფერია, თუ არა ამ პირველსაწყისი გაკვირვების გაგრძელება, ბერძნული ფილოსოფია კი მისი არტიკულაცია და კონცეპტუალ-

იზაციაა. ამ უნარის ფლობა არის ის, რაც უმცირესობას უმრავლესობისგან განასხვავებს, ხოლო ამ პრინციპისადმი ერთგულება არის ის, რაც ამ უმცირესობას ადამიანურ საქმეთაგან აუცხოებს.) ამდენად, არისტოტელე პლატონის იდეათა შესახებ მოძღვრების მიღების გარეშე, მეტიც, მისი იდეალური სახელმწიფოს უარყოფის მიუხედავად, ძირითადად, მაინც პლატონს მისდევდა. მან არა მხოლოდ ადამიანური საქმეებისადმი მიძღვნილი ცხოვრებისაგან (βίος πολιτικός) გამიჯნა „ცხოვრების თეორიული გზა“ (βίος θεωρητικός) – პლატონი პირველი იყო, ვინც თავის „ფედროსში“ ცხოვრების ამგვარი გზები იერარქიული რიგითობით ჩამოაყალიბა – არამედ ის იერარქიული წყობაც მიიღო, რომელსაც ეს დაყოფა გულისხმობდა. ამ კონტექსტის აზრი მხოლოდ ის კი არ არის, რომ აზროვნება მოქმედებაზე უნდა გაბატონებულიყო, რომ მოქმედებისთვის იმგვარი პრინციპები მიგვეწერა, სადაც ამ უკანასკნელის წესები უცვლელად გამომდინარეობდნენ პირველის გამოცდილებიდან, არამედ ის, რომ βίოს გზით, მოქმედებების ცხოვრების გზებთან გაიგივებით, მმართველობის პრინციპი ადამიანებს შორისაც დამკვიდრდა. ისტორიულად, ეს სოკრატული სკოლის პოლიტიკური ფილოსოფიის ნიშანსვეტად იქცა, ხოლო ამ განვითარების ირონია, სავარაუდოდ, სწორედ იმაშია, რომ სოკრატეს სწორედ აზროვნებასა

და მოქმედებას შორის არსებული ამ დიხოტომიის ეშინოდა და პოლისში მის თავიდან აცილებას ცდილობდა.

ამდენად, არისტოტელეს პოლიტიკურ ფილოსოფიაში ჩვენ მმართველებისა და მართულების ქრილში ხელისუფლების ცნების ჩამოყალიბების მეორე მცდელობას ვხვდებით. ეს თანაბრად მნიშვნელოვანი იყო პოლიტიკური აზროვნების ტრადიციის განვითარებისთვის, თუმცა, არისტოტელემ ძირეულად განსხვავებული მიდგომა არჩია. მისთვის გონებას არც დიქტატორული და არც ტირანული თვისებები ჰქონდა და მასთან არ ვხვდებოდა ფილოსოფოსი მეფე, რომელიც ადამიანთა საქმეებს ერთხელ და სამუდამოდ მოაგვარებს. მიზეზი, რის გამოც არისტოტელემ შეინარჩუნა განსაზღვრება, რომლის თანახმად, „ყოველი პოლიტიკური სხეული მმართველებისა და ქვეშევრდომებისგან შედგება“, ექსპერტის ჩვეულებრივ მოქალაქეზე აღმატებულებაში როდი მდგომარეობს. იგი მოქმედებასა და კეთებას შორის არსებულ განსხვავებაში ერთობ კარგადაა გათვითცნობიერებული და, ამდენად, თავის მაგალითობს დამზადების სფეროდან არ იღებს. [ვფიქრობ, არისტოტელე პირველი იყო, ვინც ადამიანურ საქმეთა მოსაგვარებლად მმართველობის დაფუძნების მიზნით „ბუნებას“ დაეყრდნო, რამაც „ნარმოქმნა განსხვავება [...] ახალგაზრდებსა და უფროსებს შორის, რითაც პირველთ მორ-

ჩილება, ხოლო მეორეთ მმართველობის განხორციელება განუსაზღვრა.²²

ამ არგუმენტის უბრალოება იმიტომ არის განსაკუთრებით მაცდუნებელი, რომ ის საუკუნეების მანძილზე გამეორების შედეგად ბანალობად იქცა. სწორედ იმიტომ, ჩვენ ხშირად გამოგვეპარება ხოლმე აშკარად თვალშისაცემი წინააღმდეგობა პოლისის არისტოტელესეულ განმარტებაში, რომელიც, ასევე, „პოლიტიკაშია“ მოცემული: „პოლისი თანასწორთა საზოგადოებაა და ის პოტენციურად ყველაზე საუკეთესო ცხოვრების მიღწევისთვის არსებობს“.²³ ნათელია, რომ თავად არისტოტელესათვის პოლისში მმართველობის ცნება იმდენად ნაკლებ დამაჯერებელი იყო, რომ იგი, ერთ-ერთი ყველაზე თანმიმდევრული და ნაკლებად წინააღმდეგობრივი დიდი მოაზროვნე, ამ კონკრეტული არგუმენტისას თავს შებოჭილად არ გრძნობდა. შესაბამისად, ჩვენ არც უნდა გაგვიკვირდეს, რომ „ეკონომიკის“ (ფსევდო-არისტოტელური ტრაქტატი, რომელიც მისი ერთ-ერთი უახლოესი მოწაფის მიერაა დაწერილი) დასაწყისში პოლიტიკურ საზოგადოებასა (πόλις) და კერძო საოჯახო მეურნეობას (οἶκία) შორის არსებითი განსხვავება ისაა, რომ ეს უკანასკნელი „მონარქიას“, ერთი კაცის მმართველობას წარმოადგენს, მაშინ როდესაც პოლისი, პირიქით, „მრავალი მმართველისაგან შედგება“.²⁴ იმისათვის, რომ ამგვარი დახა-

სიათება გავიგოთ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გვახსოვდეს, რომ სიტყვები „მონარქია“ და „ტირანია“ სინონიმებად გამოიყენებოდა და მეფობასთან წინააღმდეგობაში მოდიოდა. იმავდროულად, ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ პოლისის ხასიათს, „რომელიც მრავალი მმართველისაგან შედგება“ (ოლიგარქია, არისტოკრატია და დემოკრატია), რომლებიც როგორც წესი, ერთი კაცის მმართველობას უპირისპირდებიან, საერთო არაფერი ჰქონდა. ამ კონტექსტში „მრავალი მმართველი“ საოჯახო მეურნეობების მეთაურები არიან, რომლებიც, ვიდრე ქალაქის საჯარო-პოლიტიკური სფეროს დაფუძნებაში ჩაერთვებოდნენ, თავიანთ სახლში „მონარქებად“ იქცნენ. საკუთრივ მმართველობა, მმართველებსა და ქვეშევრდომებს შორის განსხვავება იმ სფეროს განეკუთვნება, რომელიც პოლიტიკურ სივრცეს წინ უსწრებს. რაც მას საოჯახო მეურნეობის „ეკონომიკური“ სფეროდან განასხვავებს, არის ის, რომ პოლისი თანასწორობის პრინციპზეა დაფუძნებული და მმართველებსა და მართულებს შორის არავითარ განსხვავებას არ ცნობს.

დღესდღეობით ჩვენ მიერ კერძოდ და საჯაროდ მონათლულ სფეროებს შორის განსხვავებისას, არისტოტელე იმდროინდელ ბერძნულ საზოგადოებრივ აზრს აყალიბებს, რომლის თანახმად, ყოველი მოქალაქე არ-

სებობის ორი წესით ცხოვრობს“, რადგან „პოლისი თითოეულ ინდივიდს ... თავისი კერძო ცხოვრების გარდა, ერთგვარ მეორე ცხოვრებას, მის *bios politikos*-ს აძლევს“²⁵ (ამ უკანასკნელს არისტოტელე „კარგ ცხოვრებას“ უწოდებდა და მის შინაარსს ახლებურად განმარტავდა. მხოლოდ ეს განმარტება და არა საკუთრივ განსხვავება, ბერძნულ საზოგადოებრივ აზრთან წინააღმდეგობაში მოდიოდა). ცხოვრების ორივე წესი ადამიანთა თანაცხოვრების ფორმებს წარმოადგენდა, მაგრამ მხოლოდ საოჯახო მეურნეობა იყო დაინტერესებული სიცოცხლის შენარჩუნებით და იმ ფიზიკურ საჭიროებებთან (*ἀναγκαια*) გამკლავებით, რომელიც ინდივიდუალური ცხოვრების შენარჩუნებისთვის და სახეობის გადასარჩენად იყო საჭირო. თანამედროვე მიდგომისგან (დამახასიათებელი) განსხვავებით, როგორც ინდივიდების, ასევე, სახეობის შენარჩუნებაზე ზრუნვა ცალსახად საოჯახო მეურნეობათა კერძო სფეროს მიეკუთვნებოდა, მაშინ როდესაც პოლისში ადამიანი გვეკლინებოდა როგორც *κατ' αριστον*, ინდივიდუალური პერსონა, როგორც მას დღეს ვუწოდებთ.²⁶ როგორც ცოცხალი არსებები, რომლებიც სიცოცხლის შენარჩუნებით არიან დაინტერესებული, ადამიანები საჭიროებების წინაშე დგანან და მათ მიერ არიან განსაზღვრული. საჭიროებები მანამდე უნდა იქნეს დაკმაყოფილებული,

ვიდრე პოლიტიკური „კარგი ცხოვრება“ დაიწყება. მათი დაკმაყოფილება კი მხოლოდ მათზე გაბატონების გზითაა შესაძლებელი. ამრიგად, „კარგი ცხოვრების“ თავისუფლება საჭიროებებზე ბატონობას ეფუძნება.)

(საჭიროებებზე გაბატონება მიზნად ისახავს კონტროლს ცხოვრებისეულ საჭიროებებზე, რომლებიც ზენოლას ახდენენ და თავიანთ ძალაუფლებას ავრცელებენ ინდივიდებზე. მაგრამ ამგვარი ბატონობა მხოლოდ სხვების კონტროლითა და მათზე ძალადობის განხორციელებითაა შესაძლებელი.) ეს ადამიანები ანუ მონები თავისუფალ ადამიანებს საჭიროებათა იძულებისგან ათავისუფლებენ. (თავისუფალი ადამიანი, პოლისის მოქალაქე, არც ცხოვრების ფიზიკური საჭიროებებით არის შევიწროებული და არც ადამიანის მიერ შექმნილ ბატონობის სისტემას ექვემდებარება. იგი არა მხოლოდ არ უნდა იყოს მონა, არამედ თავად უნდა ფლობდეს მონებს და განკარგავდეს მათ.) პოლიტიკური სფეროს თავისუფლება იწყება მაშინ, როდესაც უბრალო არსებობის ყველა ელემენტარული საჭიროება დარეგულირებულია. ამრიგად, ბატონობა და დაქვემდებარება, მბრძანებლობა და მორჩილება, მმართველობა და ქვეშევრდომად ყოფნა პოლიტიკური სფეროს დაფუძნების წინაპირობები სწორედ იმიტომაა, რომ ისინი მის შინაარსში არ თავსდებიან.

უდავოა, რომ არისტოტელე, ისევე როგორც

მასზე უნინ პლატონი, საზოგადოებრივი საქმეებისა და პოლისის ცხოვრების მართვის მიზნით ხელისუფლების გარკვეული ფორმის შემოტანას გეგმავდა. ისიც უდავოა, რომ მათ ეს კარგი პოლიტიკური მიზნებისათვის ჰქონდათ ჩაფიქრებული. მიუხედავად ამისა, იგი იძულებული გახდა, დროებითი გადანყვებისთვის მიემართა, რათა პოლიტიკურ სივრცეში მმართველებსა და დაქვემდებარებულებს, მზრძანებლებსა და ქვეშევრდომებს შორის განსხვავების შემოტანა დამაჯერებელი გაეხადა. მასაც მაგალითებისა და მოდელების მოყვანა მხოლოდ წინაპოლიტიკური სივრციდან, საოჯახო მეურნეობის კერძო სფეროდან და მონათა ეკონომიკის გამოცდილებიდან თუ შეეძლო. ამას კი იგი აშკარად ურთიერთსაწინააღმდეგო მოსაზრებებამდე მიჰყავს, რადგან პოლისის ცხოვრებასა და საქმიანობაზე მას იმგვარი სტანდარტები გადმოაქვს, რომლებიც, მისივე განმარტებით, მხოლოდ საოჯახო მეურნეობაში არსებულ ქცევასა და ცხოვრებას შეესატყვისება. მისი წამოწყების არათანმიმდეკრულობა იმ შემთხვევაშიც ნათელი იქნება, თუკი მხოლოდ „პოლიტიკაში“ მოყვანილ ზემოთ აღნიშნულ ცნობილ მაგალითს განვიხილავთ, რომლის თანახმად, მმართველებსა და მართულებს შორის განსხვავება ახალგაზრდასა და ასაკოვნებს შორის ბუნებრივი განსხვავებიდან იღებს სათავეს. თავად ეს მაგალითი არისტოტელეს არგუმენტის დასამტკიცებლად აშკარად

არ გამოდგება. თავისი არსით, (ასაკოვანსა და ახალგაზრდას შორის ურთიერთობა აღმზრდელობითი ხასიათისაა, ხოლო ამ აღზრდაში სხვა არაფერი იგულისხმება, თუ არა მოქმედი მმართველების მიერ მომავალი მმართველების აღზრდა.) თუკი აქ საერთოდ მმართველობა არის ჩართული, ის ძირეულად განსხვავდება მმართველობის პოლიტიკური ფორმებისგან, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის დროსა და მიზანთან მიმართებაში არის შეზღუდული, არამედ იმიტომაც, რომ ეს ისეთ ხალხს შორის ხდება, რომლებიც პოტენციურად თანასწორნი არიან. მიუხედავად ამისა, მმართველობის აღზრდით ჩანაცვლებას უმნიშვნელოვანესი შედეგები ჰქონდა. ამის საფუძველზე მმართველები აღმზრდელებად გვევლინებიან, ხოლო აღმზრდელებს კი მმართველობაში ადანაშაულებენ. როგორც იმ პერიოდში, ასევე ახლაც, არაფერია განათლების სფეროდან მოყვანილი მაგალითების პოლიტიკურ შესაბამისობაზე მეტად საეჭვო. პოლიტიკურ სივრცეში საქმე მუდამ ზრდასრულებთან გვაქვს, რომლებმაც, მართებულად თუ ვიცყვით, აღზრდის პერიოდი უკვე განვლეს. ამრიგად, პოლიტიკაში ანუ საზოგადოებრივ საქმეთა მართვაში მონაწილეობის მიღების უფლება ზუსტად მაშინ ჩნდება, როდესაც აღზრდის ეტაპი სრულდება (ზრდასრულის განათლება, ინდივიდუალური ან საჯარო, პიროვნების ჩამოყალიბებისთვის, მისი სრული

განვითარებისა და ინტელექტუალური გამდიდრებისთვის შესაძლოა მართებულიც იყოს, მაგრამ პოლიტიკურად უმართებულოა, თუკი მისი მიზანი იმ ტექნიკური საჭიროებების შევსება არ არის, რომელთა მოპოვებაც ახალგაზრდობაში ვერ მოხერხდა და რომლებიც საზოგადოებრივ საქმიანობაში მონაწილეობისთვის აუცილებელია). ამისგან განსხვავებით, განათლების სფეროში ჩვენ მუდამ იმ ხალხთან გვაქვს საქმე, რომლებიც არ არიან მომნიშვნელები პოლიტიკისა და თანასწორობისათვის, რადგან ჯერ კიდევ განსწავლის პროცესში არიან. მოუხედავად ამისა, არისტოტელეს მაგალითი ერთობ მართებულია, რადგან „ხელისუფლების“ საჭიროება ბავშვის მოვლისა და აღზრდისას უფრო დამაჯერებელი და ცხადია, ვიდრე სხვა შემთხვევებში. სწორედ ამიტომაც ახასიათებს ჩვენს ეპოქას თვით ამ უკიდურესად შეზღუდული და პოლიტიკურად შეუსაბამო ხელისუფლების ფორმის ძირფესვიანად ამოძიკვის სურვილი.

პოლიტიკურად, ხელისუფლებას აღზრდელობითი ხასიათის მოპოვება შეუძლია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ჩვენ რომაელების მსგავსად ვივარაუდებთ, რომ, ნებისმიერ შემთხვევაში, წინაპრები ყოველი მომდევნო თაობისათვის სიდიადის მაგალითს წარმოადგენენ, რომ ისინი არიან *maiores*, ე.ი. დიდებული ხალხი) იქ, სადაც ხელისუფლების მეშვეობით აღზრდის

ეს მოდელი, ამ ფუნდამენტური რწმენის გარეშე პოლიტიკის სფეროში იქნა გადატანილი (რაც ერთობ ხშირად მომხდარა და დღემდე კონსერვატიული არგუმენტის ბურჯია), ის ძირითადად ჩქმალავდა მმართველობაზე თავის აშკარა და საკმაოდ ძლიერ პრეტენზიებს და აღზრდის ილუზიას ქმნიდა, მაშინ, როდესაც სინამდვილეში ბატონობისკენ იყო მიმართული.

ბერძნული ფილოსოფიის გრანდიოზული მცდელობები, მოეძია ხელისუფლების ისეთი ცნება, რომელიც პოლისის დაცემას არ დაუშვებდა და ფილოსოფოსის სიცოცხლესაც დაცავდა, გაცამტყერდა იმ ფაქტით, რომ ბერძნული პოლიტიკური ცხოვრების სივრცე უშუალო პოლიტიკურ გამოცდილებაზე დაფუძნებული ხელისუფლების შესახებ ცოდნას არ ფლობდა. ამრიგად, ყველა ის პროტოტიპი, რომლითაც შემდგომი თაობები ხელისუფლების შინაარსს გაიზრებდნენ, სპეციფიკურად არაპოლიტიკური გამოცდილებიდან მომდინარეობდა და, ამდენად, ან „კეთებისა“ და ხელოვნების სფეროდან წარმოიქმნებოდა, სადაც ექსპერტები უნდა ყოფილიყვნენ და სადაც ვარგისიანობა უმაღლესი კრიტერიუმი იყო, ან კერძო საოჯახო მეურნეობათა საზოგადოებიდან. სწორედ ამ პოლიტიკურად განსაზღვრულ ასპექტში, სოკრატული სკოლის ფილოსოფიამ ჩვენს ტრადიციაზე უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა. ჩვენ დღესაც კი გვნამს, რომ არისტოტელე ადამიანს განსაზღვრავდა, პირველ

რიგში, როგორც პოლიტიკურ არსებას, რომელიც მეტყველებისა და განსჯის უნარს ფლობდა და რომ იგი ამ განსახლებას მხოლოდ პოლიტიკურ კონტექსტში ახდენდა. ჩვენ იმისიც გვჯერა, რომ პლატონმა იდეათა შესახებ თავისი მოძღვრების ნამდვილი მნიშვნელობა „სახელმწიფოში“ გაგვიმხილა, მაშინ, როდესაც, პირიქით, აქ მან ეს უკანასკნელი პოლიტიკური მიზეზების გამო შეცვალა. მიუხედავად ბერძნული პოლიტიკური ფილოსოფიის სიდიადისა, საეჭვოა, რომ ის დაკარგავდა ჩვეულ უტოპიურ ხასიათს, რომ არა რომაელები, რომლებმაც ტრადიციისა და ხელისუფლების დაუღალავი ძიების შედეგად, გადანყვიტეს მიელოთ ის და თეორიისა და აზროვნების ყველა საკითხში თავიანთ უმაღლეს ავტორიტეტად ელიარებიანთ. თუმცა, მათ ამგვარი ინტეგრაციის განხორციელება მხოლოდ იმიტომ შეძლეს, რომ რომის რესპუბლიკის პოლიტიკურ ცხოვრებაში ხელისუფლებაც და ტრადიციაც უკვე გადაამყვეტ როლს ასრულებდა.

IV

რესპუბლიკის პირველი წლებიდან მოყოლებული, ვიდრე ფაქტიურად იმპერიული ხანის დასრულებამდე, რომაული პოლიტიკის ბირთვში დაფუძნების სინმინდისადმი რწმენაა მოქცეული. აქ იგულისხმება იმის რწმენა, რომ

როცა რალაც ფუძნდება, ის ყველა მომდევნო თაობის შემაკავშირებელი ხდება. პოლიტიკაში ჩართულობა, უპირველეს ყოვლისა, ქალაქ რომის საფუძვლის შენარჩუნებას ნიშნავდა. სწორედ ამიტომ რომაელებს კოლონიურ დასახლებებში თავიანთი პირველი პოლისის დაფუძნების გამეორება არ შეეძლოთ. თუმცა, მათ თავდაპირველად დაფუძნებული იქამდე გააფართოვეს, რომ მთელი იტალია და საბოლოოდ მთელი დასავლური სამყარო რომის ქვეშ გააერთიანეს და მის მმართველობაში მოაქციეს, თითქოს მთელი მსოფლიო რომის მიმდებარე რეგიონებისაგან ყოფილიყო შემდგარი. დასაბამიდან ვიდრე დასასრულამდე რომაელები ამ ერთი ქალაქის სპეციფიკურ ადგილმდებარეობას იყენენ მიჯაჭვულნი და, ბერძნებისგან განსხვავებით, საგანგებო ვითარების ან მოსახლეობის სიჭარბის დროს, მათ არ შეეძლოთ ეთქვათ „წადი და დააფუძნე ახალი ქალაქი, რადგან სადაც არ უნდა იყოთ, მუდამ პოლისი იქნებით“. ბერძნები კი არა, სწორედ რომაელები იყვნენ ნამდვილად ჩაფესვილები თავიანთ მიწაში, ხოლო სიტყვა *patria** თავის სრულ მნიშვნელობას სწორედ რომის ისტორიიდან იღებს. ახალი პოლიტიკური სხეულის დაფუძნება, – რაც ბერძნებისათვის თითქმის ბანალობად ქცეული გამოცდილება იყო, – რომაელებისათვის მთელი მათი ისტო-

* ლათ. „სამშობლო“ (მთარგმ. შენიშვნა).

რიის ცენტრალურ, გადამწყვეტ, განუმეორებელ სანყისად, უნიკალურ მოვლენად იქცა. ხოლო ყველაზე დიდი რომაული ღვთაებები იყვნენ დასანყისის ღმერთი, იანუსი, რომლითაც, როგორც უნინ, ისე ახლა, წლის ათვლას ვინყებთ ხოლმე და მცხსიერების ქალღმერთი მინერვა.

Tanta molis erat Romanam condere gentem („ერთობ დიდი იყო ძალისხმევა და შრომა, რათა ჩამოყალიბებულიყო რომაელი ხალხი“);* ასე აჯამებს ვერგილიუსი „ენეიდას“ ცენტრალურ თემას, რომლის მიხედვით, ყველა მოხეტიალე და ტანჯული აღწევს თავის შედეგსა და მიზანს *dum conderet urbem* („რათა ქალაქის დაარსება შეძლოს“).** რომის ასეთი დაფუძნება და ერთმნიშვნელოვნად არაბერძნული გამოცდილება ოჯახისა და კერიის სინმინდის შესახებ, — ჰომეროსის ენით რომ ვთქვათ, თითქოს ჰექტორის სული ტროას დაცემას გადარჩენოდა და იტალიურ მიწაზე მკვდრეთით აღმდგარიყო, — რომაული რელიგიის ღრმად პოლიტიკურ შინაარსს აყალიბებს. საბერძნეთისგან განსხვავებით, სადაც ღვთისმოსაობა ღმერთის უშუალო და აშკარა თანამყოფობაზე იყო დამოკიდებული, აქ რელიგია სიტყვასიტყვით *religare*-ს ნიშნავდა,²⁷ ე.ი. იყო შეკავშირებული და მოვალე, იმ უზარმაზარი, თითქმის ზეადამიანური და ამდენად მარადუცხს ლეგენდარული ძალისხ-

* ვერგილიუსი „ენეიდა“, 1.33 (მთარგმ. შენიშვნა).

** იქვე, 1.5 (მთარგმ. შენიშვნა).

მევისა, რომელიც საფუძვლის ჩაყრას, ქვაკუთხედის აგებას, სამარადისოდ დაფუძნებას გულისხმობს.²⁸ რელიგიურობა წარსულთან ბმას ნიშნავს. ამდენად, წარსულის დიდი აღმწერელი ლივიუსი ამბობდა: *Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet* („როდესაც ამ უძველეს მოვლენებს ვწერ, არ ვიცი, თუ როგორ ბერდება ჩემი გონება და რაღაც *religio* მიპყრობს“).²⁹ ამრიგად, რელიგიური და პოლიტიკური აქტიურობა თითქმის იდენტურ ცნებებად მიიჩნეოდა, რის გამოც ციცერონი ამბობდა: „ვერც ერთ სფეროში ადამიანის სრულყოფილება ესოდენ ახლოს ვერ სწვდება ღმერთის გზებს (*numen*), როგორც ეს ახალი საზოგადოების დაფუძნების ან უკვე არსებულის შენარჩუნებისას არის ხოლმე.“³⁰ თავად დაფუძნების შემაკავშირებელ ძალას რელიგიური ხასიათი ჰქონდა, რადგან ქალაქი ხალხის ღმერთებს სამუდამო სამკვიდრებელს სთავაზობდა. ამ შემთხვევაშიც რომი განსხვავდება საბერძნეთისგან. მართალია, ამ უკანასკნელის ღმერთებიც მოკვდავთა ქალაქებს იცავდნენ და დროდდრო ბინადრობდნენ კიდევ იქ, მაგრამ მათ თავიანთი სამკვიდრებელი ჰქონდათ ადამიანთა საცხოვრებლისგან შორს, ოლიმპოს მთაზე.

სიტყვა „ხელისუფლება“ და მისი ცნება თავდაპირველად სწორედ ამ კონტექსტში ჩამოყალიბდა. სიტყვა *auctoritas* სათავეს იღებს

ზმნიდან *augere*, „განვრცობა“, „გაზრდა“, „განმტკიცება“. ის, რასაც ხელისუფლება ან ხელისუფლებაში მყოფნი მუდმივად განამტკიცებენ, არის დაფუძნების აქტი.) ხელისუფლება ეპყრათ სენატს, კერძოდ კი, უზუცესებს ანუ *patres*, რომელთაც ის მემკვიდრეობის ან გამომოცემის (ტრადიცია) გზით მიიღეს მათგან, ვინც ყოველივეს ჩაუყარა საფუძველი, ე.ი. წინაპრებისაგან, რომელთაც რომაელები, შესაბამისად, მოიხსენიებდნენ როგორც *maiores*. ცოცხალთა ხელისუფლება მუდამ დერივაციული იყო და ეყრდნობოდა *auctores imperii Romani conditoresque*-ს, როგორც ამას პლინიუსი განსაზღვრავდა, ანუ იმ დამფუძნებელთა ხელისუფლებას, რომლებიც ცოცხალთა შორის აღარ იყვნენ. ხელისუფლებას, ძალაუფლების (*potestas*) საპირისპიროდ, ფესვები წარსულში აქვს გადგმული, თუმცა ეს წარსული ქალაქის რეალურ ცხოვრებაში ცოცხალთა ძალაუფლებასა და ძალმოსილებაზე არანაკლებ იყო წარმოჩენილი. ენიუსის^{*} სიტყვებით თუ ვიტყვით, *moribus antiquis res stat Romana virisque*.

იმისათვის, რათა უფრო ზუსტად გავიგოთ, თუ რას ნიშნავდა ხელისუფლებაში ყოფნა,

* გაიუს პლინიუს სეკუნდუსი (ჩვ. წ. 23-79 წწ.) – რომელი ფილოსოფოსი და მწერალი (მთარგმ. შენიშვნა).

** კვინტუს ენიუსი (ძვ. წ. 239-169 წწ.) – რომელი პოეტი (მთარგმ. შენიშვნა).

შესაძლოა სასარგებლო იყოს იმის აღნიშვნა, რომ სიტყვა *auctores*-ის გამოყენება შესაძლებელი იყო სიტყვა *artifices*-ის საპირისპიროდ, ე.ი. ნამდვილი მშენებლებისა და მკეთებლების საპირისპიროდ. თავის მხრივ, სიტყვა *auctor* იმავეს აღნიშნავს, რასაც „ავტორი“. ახალთაგანთან დაკავშირებით პლინიუსი კითხულობს, ვინ უფრო უნდა განვადიდოთ, შემქმნელი თუ ავტორი, გამომგონებელი თუ თვითონ გამოგონება? ცხადია, რომ ორივე შემთხვევაში იგი მეორის სასარგებლოდ იხრება. ამ შემთხვევაში ავტორი მშენებელი როდია, არამედ ის, ვინც მთელ ამ წამონწყებას დაუდო სათავე და რომლის სულიც მშენებლის სულზე უფრო მეტადაა ნაგებობაში გამოხატული. განსხვავებით *artifex*-სგან, ვინც მხოლოდ ააგო, იგი „ნაგებობის“ ნამდვილი ავტორი, სახელდობრ კი, მისი დამფუძნებელია. ამ საქმით იგი ქალაქის „განმავრცობლად“ იქცა.

თუმცა, *auctor*-სა და *artifex*-ს შორის ურთიერთობა არავითარ შემთხვევაში არ წარმოადგენს (პლატონურ) ურთიერთობას ბრძანებების გამცემ ბატონსა და მათ აღმასრულებელ მსახურს შორის. ხელისუფლებაში მყოფთა ყველაზე თვალშისაცემი თვისება ისაა, რომ ისინი ძალაუფლებას არ ფლობენ. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, „ძალაუფლება ხალხში ბინადრობს, ხოლო ხელისუფლება სენატის ხელშია“.³¹ რადგან „ხელისუფლება“ ანუ განვრცობა,

რომელიც სენატმა პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებს უნდა დაურთოს, ძალაუფლება არ არის, ის უცნაურად მოუხელთებელი და შეუმჩნეველია და ამ მხრივ აშკარად ჰგავს მონტესკიეს სასამართლო ხელისუფლების შტოს, რომლის ძალაუფლებასაც იგი „ნულის ტოლფასად“ (*en quelque façon nulle*) მიიჩნევდა და რომელიც, მიუხედავად ამისა, კონსტიტუციურ მმართველობებში უმაღლეს ხელისუფლებას წარმოადგენს.³² მომზენი მას უწოდებდა „უფრო მეტს, ვიდრე რჩევა და უფრო ნაკლებს, ვიდრე ბრძანებას; რჩევას, რომლის უზრუნველად უგულებელყოფაც შეუძლებელია“. აქ იგულისხმება, რომ „ხალხის ნება და ქმედება, ბავშვების მსგავსად, გადაცდომებისა და შეცდომებისკენაა მიდრეკილი და ამიტომ უხუცესთა საბჭოსგან ‘განვრცობა’ და დამტკიცება ესაჭიროება“.³³ უხუცესების მიერ „განვრცობის“ ავტორიტარული ხასიათი იმაში ვლინდება, რომ ის, თავისი არსით, უბრალო რჩევაა, რომელიც მორჩილებისთვის არც ბრძანებით ფორმას და არც გარეშე იძულებას არ საჭიროებს.³⁴

ამ ხელისუფლების შემაკავშირებელი ძალა მჭიდროდაა დაკავშირებული *auspices*-ის რელიგიურად შეკავშირებულ ძალასთან, რომელიც, ბერძნული ორაკულისგან განსხვავებით, მომავლში მოვლენათა ობიექტურ განვი-

* ძველ რომში ფრინველთა ქცევაზე დაკვირვებით წინასწარმეტყველება (*მთარგმ. შენიშვნა*).

თარებაზე კი არ მიანიშნებს, არამედ ადამიანთა მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების გამოღვატებრივ მოწონებას ან არმოწონებას გვამცნობს.³⁵ ღმერთებიც ფლობენ ხელისუფლებას და არა ადამიანებზე ძალაუფლებას. ისინი ადამიანის მოქმედებებს „განავრცობენ“ და ადასტურებენ, მაგრამ არ წარმართავენ მათ. რადგან „ყველა *auspices*-ის სათავე იმ დიად ნიშანშია, რომლითაც ღმერთებმა რომულუსს ქალაქის დაფუძნების უფლებამოსილება გადასცეს“,³⁶ ყველა ხელისუფლება ამ დაფუძნებიდან გამომდინარეობს და ყოველი მოქმედება რომის ისტორიის წმინდა დასაწყისთან არის დაკავშირებული, თითქოს ყველაზე უბრალო რაიმეც კი წარსულის მთელი სიმძიმითაა დატვირთული. *Gravitas*, ანუ ამ სიმძიმის ტარების უნარი, რომაული ხასიათის გამორჩეულ შტრიხად იქცა. ასევე, სენატიც, რომელიც რესპუბლიკაში ხელისუფლებას განასახიერებდა, პლუტარქეს სიტყვებით („ლიკურგეს ცხოვრება“) მოქმედებდა, როგორც „მთავარი სიმძიმე, როგორც ბალასტი გემზე, რომელიც საგნების ზუსტ წონასწორობას ინარჩუნებს.“

ამრიგად, პრეცედენტები, წინაპართა საქმეები და ის ჩვეულებები, რომლებიც მათგან წარმოიქმნა, მუდამ შემაკავშირებელი იყო.³⁷ ყველაფერი, რაც ხდებოდა, მაგალითად გარდაიქმნებოდა, ხოლო *auctoritas maiorum* ნამდვილი ქცევის ავტორიტეტულ მოდელად ანუ

მორალურ პოლიტიკურ სტანდარტად იქცა. სწორედ ამიტომ, ხანდაზმულობა, რომელიც ჩვეულებრივი ზრდასრულობისაგან განსხვავდება, რომაელების მიერ ადამიანის ცხოვრების უმაღლეს მწვერვალად აღიქმებოდა; არა იმდენად დაგროვილი სიბრძნისა და გამოცდილების გამო, არამედ იმიტომ, რომ ხანდაზმული ადამიანი წინაპრებს და წარსულს მიუახლოვდა. ზრდის ჩვენეული ცნების საპირისპიროდ, რომლის მიხედვითაც, ადამიანის ზრდა მომავლისკენაა მიმართული, რომაელები მიიჩნევდნენ, რომ ზრდა წარსულისკენ იყო მიმართული. თუკი ვინმეს სურს, რომ ეს მიდგომა ხელისუფლების მიერ ჩამოყალიბებულ იერარქიულ წესრიგს დაუკავშიროს, ხოლო ეს იერარქია კი პირამიდის ნაცნობი სურათით გამოსახოს, მაშინ ამ შემთხვევაში პირამიდის წვერი ზემოთ, ცისკენ კი არ იქნება მიმართული (ან როგორც ეს ქრისტიანობაშია, მის მიღმა), არამედ მიწიერი წარსულის სიღრმეში იქნება ჩაფეხვილი.

სწორედ ამ – უპირატესად პოლიტიკურ – კონტექსტში წარსული ტრადიციით იყო კურთხეული. ტრადიცია წარსულს წინაპართა სჯულის ფიცრების ერთი თაობიდან მეორესათვის გადაცემის გზით ინარჩუნებდა, იმ წინაპრებისა, რომლებიც წმინდა დაფუძნების პირველი მომსწრენი და მონაწილენი იყვნენ და რომელთაც, საუკუნეთა მანძილზე, ის თავიანთი ხელისუფლებით განადიდეს. ვიდრე ეს ტრადიცია

უნყვეტი იყო, ხელისუფლებაც ურყევად არსებობდა და წარმოუდგენელი იყო მოქმედება ხელისუფლებისა და ტრადიციის, უკვე მიღებული, დროში გამობრძნედილი სტანდარტებისა და მოდელების, დამფუძნებელი მამების სიბრძნის მოშველიების გარეშე. აზროვნებისა და იდეების ქრილში სულიერი ტრადიციისა და ხელისუფლების ცნება აქ პოლიტიკის სფეროდან მომდინარეობს და ამდენად, არსებითად, დერივაციულია. ამის მსგავსად, პოლიტიკაში გონებისა და იდეების როლის შესახებ პლატონის კონცეფცია ფილოსოფიის სფეროდან მომდინარეობდა და ადამიანის საქმეების სფეროში დერივაციულად იქცა. თუმცა, უალრესად მნიშვნელოვანი ისტორიული ფაქტია ის, რომ რომაელები გრძობდნენ, რომ აზროვნებისა და იდეების საკითხებში მათ, ასევე, დამფუძნებელი მამები და ავტორიტეტული მაგალითები სჭირდებოდათ. ამიტომ თავიანთ თეორიაში, ფილოსოფიასა და პოეზიაში დიდი ბერძენი „წინაპრები“ მათ ავტორიტეტებად აღიარეს. დიდი ბერძენი ავტორები ავტორიტეტებად იქცნენ არა ბერძნების, არამედ რომაელების ხელში. „მთელი ელადის განმანათლებლის“, ჰომეროსის მიმართ ის დამოკიდებულება, რომელიც პლატონს და სხვა ბერძნებს ჰქონდათ (პლატონამდე და პლატონის შემდეგ), რომში წარმოუდგენელი იყო. რომაელი ფილოსოფოსი ვერც იმას გაბედავდა, რომ „თავისი [სულიერი]

მამის წინააღმდეგ ხელი აღეშარათ“, როგორც ეს პლატონმა თქვა საკუთარ თავზე (დიალოგში „სოფისტები“), როდესაც პარმენიდეს მოძღვრებას დაუპირისპირდა.

ისევე, როგორც პოლიტიკის მიმართ იდეათა დერივაციული ხასიათის ვარგისობას ხელი არ შეუშლია პლატონის პოლიტიკური აზროვნებისთვის, რომ ის დასავლური პოლიტიკური თეორიის საფუძვლად ქცეულიყო, ასევე, სულიერ საკითხებში ხელისუფლებისა და ტრადიციის დერივაციულ ხასიათს ხელი არ შეუშლია იმისთვის, რომ ისინი დასავლური ფილოსოფიური აზრის წამყვანი მახასიათებლები ყოფილიყვნენ ჩვენი ისტორიის უდიდესი ნაწილის განმავლობაში. ორივე შემთხვევაში, პოლიტიკური წარმომავლობა და პოლიტიკური გამოცდილება, რომელიც ამ თეორიებს საფუძვლად ედო, დავინწყებას მიეცა. აქ იგულისხმება პოლიტიკასა და ფილოსოფიას, მოქალაქესა და ფილოსოფოსს შორის არსებული თავდაპირველი დაპირისპირება, ასევე, დაფუძნების გამოცდილება, რომელშიც რელიგიის, ხელისუფლების და ტრადიციის რომაულ სამებას თავისი ლეგიტიმური წყარო ჰქონდა. ამ სამების სიძლიერე სახელისუფლებო სანყისის შემკავშირებელ ძალაში დევს, რომელზეც „რელიგიურმა“ ხუნდებმა ადამიანი ტრადიციის მეშვეობით მიაჯაჭვეს. ეს რომაული სამება არა მხოლოდ რესპუბლიკის იმპერიად ქცევის

პროცესს გადაურჩა, არამედ შეაღწია ყველგან, სადაც *pax Romana* რომაულ საფუძვლებზე დასავლურ ცივილიზაციას აყალიბებდა.

რომის იმპერიის დაცემის შემდეგ, როდესაც რომის პოლიტიკური და სულიერი მემკვიდრეობა ქრისტიანულ ეკლესიას გადაეცა, ამ რომაული სულის უჩვეულო სიძლიერე და გამძლეობა – ანუ პოლიტიკური ინსტიტუტების შექმნისთვის საფუძვლამდებარე პრინციპის უჩვეულო საიმედოობა – გადამწყვეტი გამოცდის წინაშე დადგა და მათ თავიანთი სიცოცხლისუნარიანობა თვალნათლივ აჩვენეს. ეკლესია, რომელიც ერთობ რეალური და მინიერი ამოცანის წინაშე აღმოჩნდა, „რომაულ“ ინსტიტუტად იქცა და პოლიტიკის საკითხებში იმდენად საფუძვლიანად შეენყო რომაულ აზროვნებას, რომ მან ქრისტეს სიკვდილი და მკვდრეთით აღდგომა თავისი ახალი დაფუძნების ქვაკუთხედად აქცია და მასზე საოცარი გამძლეობის ადამიანური ინსტიტუტი ააგო. ამრიგად, მას შემდეგ, რაც კონსტანტინე დიდმა ეკლესიას მოუწოდა, რომ მას დაცემის პირას მყოფი იმპერიისთვის „ყველაზე ძლევაგამოსილი ღმერთის“ მფარველობა მოეპოვებინა, ეკლესიამ საბოლოოდ დაძლია ქრისტიანული რწმენის ანტიპოლიტიკური და ანტიინსტიტუციონალური ტენდენციები, რომლებიც ესოდენ მრავალ სირთულეს იწვევდნენ ადრეულ საუკუნეებში და იმდენად ცხადად იჩენდნენ თავს ახალ აღთქმასა და ადრექრის-

ტიანულ ტექსტებში, რომ, ერთი შეხედვით, მათი დაძლევა წარმოუდგენელი იყო. რომაული სულის გამარჯვება თითქმის სასწაულის ტოლფასია. ნებისმიერ შემთხვევაში, მხოლოდ მან მისცა ეკლესიას იმის შესაძლებლობა, „რომ ადამიანებისთვის ეკლესიის წევრობასთან ერთად მოქალაქეობის განცდა შეეთავაზებინა, რისი შეთავაზებაც არც რომს და არც სხვა ქალაქებს აღარ შეეძლო“.³⁸ თუმცა, ისევე, როგორც პლატონის მიერ იდეების პოლიტიზებამ დასავლური ფილოსოფია შეცვალა და გონების ფილოსოფიური ცნება განსაზღვრა, ასევე, ეკლესიის პოლიტიზებამ ქრისტიანული რელიგია შეცვალა ეკლესიის, როგორც მორწმუნეთა ერთობის და საჯარო ინსტიტუტის საფუძველს უკვე არ ქმნიდა აღდგომის ქრისტიანული რწმენა (მიუხედავად იმისა, რომ ეს რწმენა თავის დატვირთვას ინარჩუნებდა) ან ებრაელთა მიერ ღმერთის მცნებებისადმი მორჩილება, არამედ იესო ნაზარეტელის სიცოცხლის, დაბადების, სიკვდილის და აღდგომის, როგორც ისტორიულად დადგენილი მოვლენის მტკიცება.³⁹ მოციქულებს, როგორც ამ მოვლენის შემსწრეთ, შეეძლოთ ეკლესიის „დამფუძნებელი მამები“ გამხდარიყვნენ, რომელთა მეშვეობითაც ის თავის ხელისუფლებას უზრუნველყოფდა, ვიდრე ტრადიციის ძალით მოციქულთა მონობის თაობიდან თაობამდე გადაცემას შეძლებდა. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ეს ასე მოხდა,

ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქრისტიანული რწმენა იქცა „რელიგიად“ არა მხოლოდ პოსტ-ქრისტიანული გაგებით, არამედ ანტიკური გაგებითაც. მხოლოდ ამ შემთხვევაში იყო შესაძლებელი, რომ მთელი მსოფლიო გამხდარიყო ქრისტიანული (განსხვავებით მორწმუნეთა ჩვეულებრივი ჯგუფებისაგან, მიუხედავად იმისა, თუ როგორი იყო მათი სიდიდე). რომაული სული რომის იმპერიის კატასტროფას იმიტომ გადაურჩა, რომ მისმა ყველაზე ძლევამოსილმა მტრებმა – რომელთაც, შეიძლება ითქვას, მსოფლიო პოლიტიკის მთელი სფერო დაწყველეს და დაიფიცეს, რომ მალულად იცხოვრებდნენ – თავიანთ რწმენაში ისეთი რამ აღმოაჩინეს, რომელიც მსოფლიო მოვლენად შეიძლებოდა გააზრებულიყო და ახალ მინიერ დასაწყისად ქცეულიყო. ამრიგად, ახალი და ძველი რელიგიური შიშების გასაოცარი ნაზავით მსოფლიო კიდევ ერთხელ მიეჯაჭვა (*re-ligare*) ამ საწყისს. ეს გარდაქმნა დიდწილად განახორციელა ავგუსტინემ, ერთადერთმა დიდმა ფილოსოფოსმა რომაელებს შორის. მისი ფილოსოფიის საფუძველი, *Sedis animi est in memoria* („სულის ადგილი მენსიერებაში“), სპეციფიკურად რომაული გამოცდილების იმგვარი კონცეპტუალური ჩამოყალიბებაა, რასაც თავად რომაელებმა, ბერძნული ფილოსოფიისა და კონცეპტების ძლიერი გავლენის გამო, ვერასოდეს მიაღწიეს.

რადგან ქალაქ რომის დაარსება კათოლიკური ეკლესიის დაარსების გზით განმეორდა (თუმცა, ცხადია რადიკალურად განსხვავებული შინაარსით), რელიგიის, ხელისუფლებისა და ტრადიციის რომაული სამება ქრისტიანულმა ეპოქამ აითვისა. ამ უწყვეტობის ყველაზე ცხადი ნიშანი, ალბათ, ისაა, რომ ეკლესიამ, რომელმაც მეხუთე საუკუნეში თავისი დიდი პოლიტიკური საქმიანობა წამოიწყო, ხელისუფლებასა და ძალაუფლებას შორის რომაული განსხვავება თავიდანვე მიიღო. მან თავისად გამოაცხადა სენატის ძველი ხელისუფლება, ხოლო ძალაუფლება (რომელიც რომის იმპერიაში უკვე ხალხის ხელში კი აღარ იყო, არამედ საიმპერატორო ოჯახის თვითმპყრობელობაში იყო მოქცეული) საერო მმართველებს გადააბარა. ამრიგად, მეხუთე საუკუნის დასასრულს პაპი გელაზიუს I იმპერატორ ანასტასიოს I სწერდა: „ეს სამყარო, ძირითადად, ორი ძალის მეშვეობით იმართება. ესაა პაპების წმინდა ხელისუფლება და სამეფო ძალაუფლება“.⁴⁰ (დასავლეთის ისტორიაში რომაული სულის უწყვეტად გაგრძელებას ორმაგი შედეგი ჰქონდა. ერთი მხრივ, მუდმივობის სასწაული კვლავაც გამოვლინდა, რადგან ჩვენს ისტორიაში ეკლესიის, როგორც საზოგადოებრივი ინსტიტუტის გამძლეობა და უწყვეტობა, მხოლოდ ანტიკურობაში რომის ათასწლოვანი ისტორიის თუ შეიძლება შევადაროთ. მეორე

მხრივ, ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნა (რაც სრულებით არ მოასწავებდა პოლიტიკური სივრცის ცალსახა სეკულარიზაციას და, შესაბამისად, მის კლასიკური პერიოდის დონემდე ამაღლებას), სინამდვილეში იმას გულისხმობდა, რომ პოლიტიკამ, რომაელების შემდეგ პირველად, თავისი ხელისუფლება და მასთან ერთად ის ელემენტიც დაკარგა, რომელიც, სულ მცირე დასავლეთის ისტორიაში მაინც, პოლიტიკურ სტრუქტურებს გამძლეობას, უწყვეტობასა და მუდმივობას ანიჭებდა.

რომაულმა პოლიტიკურმა აზროვნებამ ადრეული პერიოდიდანვე პლატონური კონცეპტების გამოყენებას მიჰყო ხელი, რათა სპეციფიკურად რომაული პოლიტიკური გამოცდილებები გაეაზრებინა და განემარტა. მიუხედავად ამისა, როგორც ჩანს, პლატონის უხილავმა სულიერმა საზომებმა, რომელთა მეშვეობითაც ადამიანების ხილული, კონკრეტული საქმეები უნდა ყოფილიყო გაზომილი და განსჯილი, თავიანთი სრული პოლიტიკური ეფექტურობა მხოლოდ ქრისტიანულ ხანაში გამოამჟღავნეს. ქრისტიანული მოძღვრების სწორედ ის ნაწილები, რომლებიც რომაულ პოლიტიკურ სტრუქტურასთან შეთავსებისა და ინტეგრირების თვალსაზრისით სირთულის წინაშე იდგა – კერძოდ, გამოცხადებული მცენებები და ჭეშმარიტებები წამდვილად ტრანსცენდენტური ხელისუფლებისა, რომლებიც,

პლატონისგან განსხვავებით, დედამიწას ზემოდან არ ერტყა, არამედ მიწიერი სივრცის მიღმა სუფევდა – რომის დაფუძნების ლეგენდაში, შესაძლოა, პლატონის გავლით გაერთიანებულიყო ამრიგად, შესაძლებელი გახდა, რომ ღმერთის გამოცხადება პოლიტიკურად ყოფილიყო განმარტებული, თითქოს ადამიანის ქმედების საზომები და პოლიტიკურ საზოგადოებათა პრინციპი, რომლებიც პლატონმა ინტუიტურად განჭვრიტა, საბოლოოდ პირდაპირ გაცხადებულიყო. ასე რომ, თანამედროვე პლატონისტი სიტყვებით თუ ვიტყვი, ისე გამოვიდა, თითქოს პლატონის ადრეული „ორიენტაცია უხილავი საზომისკენ, ახლა თავად საზომის გამოცხადებით მტკიცდებოდა“.⁴¹ იმდენად, რამდენადაც კათოლიკურმა ეკლესიამ თავის მოძღვრებათა სტრუქტურასა და დოგმატურ რწმენებში ბერძნული ფილოსოფიის ინტეგრირება მოახდინა, მან ხელისუფლების რომაული პოლიტიკური კონცეპტი, რომელიც აუცილებლობით ემყარებოდა დასაწყისს და წარსულში დაფუძნებას, ექსტერნალური საზომებისა და წესების ბერძნულ ცნებასთან შეაერთა. ზოგადი და ტრანსცენდენტური სტანდარტები, რომლებსაც შესაძლოა ცალკეული და იმანენტური დაექვემდებაროს, ახლა უკვე საჭირო იყო ნებისმიერი პოლიტიკური წესრიგისთვის, ადამიანებს შორის არსებული ნებისმიერი ურთიერთობის მორალური წესებისთვის და ნების-

მიერი ინდივიდუალური განსჯის წარსამართლად საჭირო რაციონალური საზომებისთვის. რთულია, მოძებნო რაიმე, რომელიც, საბოლოოდ, უფრო დიდი ავტორიტეტით და უფრო შორს მიმავალი შედეგებით განამტკიცებდა საკუთარ თავს, ვიდრე თავად ეს შეერთებაა.

ყოველივე ამის შემდეგ ისე მოხდა, რომ როდესაც კი რომაული სამების – რელიგიის, ხელისუფლებისა და ტრადიციის – ერთი ელემენტი ეჭვის ქვეშ დგებოდა ან ბათილდებოდა, დანარჩენი ორის უსაფრთხოება უკვე კითხვის ნიშნის ქვეშ იდგა. ეს ფაქტი ამ შეერთების სტაბილურობაზე მეტყველებს. ამრიგად, ლუთერი შეცდა, როცა იფიქრა, რომ ეკლესიის საერო ძალაუფლების ეჭვის ქვეშ დაყენება და უკონტროლო ინდივიდუალურ განსჯაზე დაყრდნობა ტრადიციას და რელიგიას ხელუხლებელს დატოვებდა. მსგავსი შეცდომა ჰობსმა და XVII საუკუნის სხვა პოლიტიკურმა თეორიტიკოსებმაც დაუშვეს, როცა იმედი ჰქონდათ, რომ ხელისუფლება და რელიგია ტრადიციის გარეშე შენარჩუნდებოდა. დაბოლოს, იგივე შეცდომა ჰუმანისტებმაც დაუშვეს, რომლებიც ფიქრობდნენ, რომ დასავლური ცივილიზაციის ტრადიციის უწყვეტად შენარჩუნება რელიგიისა და ხელისუფლების გარეშე იყო შესაძლებელი.

პოლიტიკური თვალსაზრისით, რომაული პოლიტიკური ინსტიტუტებისა და ბერძნული ფილოსოფიური იდეების შეერთების ყველაზე საყურადღებო შედეგი ის იყო, რომ მან შესაძლებლობა მისცა ეკლესიას, იმპერიაში ცხოვრების შესახებ ადრეული ქრისტიანობის ერთობ ბუნდოვანი და წინააღმდეგობრივი ცნებების ინტერპრეტაცია განეხორციელებინა პლატონური პოლიტიკური მითების ქრილში. ამის მეშვეობით ეკლესიამ დოგმატური რწმენის დონემდე აამალა წყალობებისა და სასჯელების კარგად განვითარებული სისტემა იმ კეთილი საქმიებისა თუ დანაშაულებისათვის, რომლებიც სამართლიან საზღაურს დედამიწაზე ვერ ჰპოვებენ. ეს V საუკუნეზე ადრე არ მომხდარა, როცა ყველა ცოდვილისა და თვით სატანის გამოსყიდვის შესახებ ადრეული სწავლებები (როგორც ამას ორიგენე ასწავლიდა, ხოლო გრიგოლ ნაზიანზელი ჯერ კიდევ ემხრობოდა) და ჯოჯოხეთის სატანჯველების, როგორც ცნობიერების სატანჯველების სპირიტუალიზებული ინტერპრეტაცია (რასაც ასევე ორიგენე ასწავლიდა) მწვალებლობად გამოცხადდა. თუმცა ეს რომის დაცემას, დამკვიდრებული სეკულარული წესრიგის გაუჩინარებას, სეკულარულ საქმიებზე ეკლესიის მიერ პასუხისმგებლობის აღებას

და პაპობის, როგორც საერო ძალაუფლების გამოჩენას დაემთხვა. ცხადია, რომ სახალხო და მნიგნობრული ცნებები იმპერიაში წყალობებისა და სასჯელების შესახებ როგორც ანტიკურობაში, ასევე, მაშინ ფართოდ იყო გავრცელებული, მაგრამ ამ რწმენების ორიგინალური ქრისტიანული ვერსია, რომელიც „სანუგეშო ამბებსა“ და ცოდვებისგან გათავისუფლებას შეესაბამებოდა, სამუდამო სასჯელისა და მარადიული ტანჯვის საფრთხეს როდი გულისხმობდა, არამედ პირიქით, აქ მოიაზრებოდა *descensus ad inferos*, ქრისტეს მისია მინისქვეშეთში, სადაც მან სიკვდილიდან აღდგომამდე სამი დღე დაჰყო, რათა ბოლო მოეღო ჯოჯოხეთისთვის, დაემარცხებინა სატანა და მკვდარ ცოდვილთა სულელები სიკვდილისა და სასჯელისგან გაეთავისუფლებინა ისევე, როგორც ცოცხალთა სულელები გაათავისუფლა.

ჯოჯოხეთის შესახებ მოძღვრების პოლიტიკური და არა რელიგიური წარმომავლობის სწორად შეფასება ერთობ რთული შეიძლება აღმოჩნდეს, რადგან ეკლესიამ ის, მისი პლატონური ვერსიით, დოგმატურ რწმენათა სისტემაში საკმაოდ ადრეულ პერიოდში გააერთიანა. ბუნებრივია, რომ ამ გაერთიანებას პლატონის გაგება უნდა გაერთულებინა იმ ხარისხით, რომ სულის უკვდავების შესახებ პლატონის მკაცრად ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც რჩეულთათვის იყო გამიზნული,

სიკვდილის შემდგომი სასჯელებისა და წყალობების შესახებ მისსავე პოლიტიკურ მოძღვრებას გაუიგივდა, რომელიც აშკარად მრავალთავის იყო გამიზნული. ფილოსოფოსი უხილავით ინტერესდება, რომლის აღქმაც სულს შეუძლია. ეს უკანასკნელი კი თავადვე უხილავია (ἀίθερ) და ამდენად იგი ჰადესში მიდის, უხილავობის ადგილში (Ἄ-ιδης), მას შემდეგ, რაც სიკვდილმა ადამიანის უხილავი ნაწილი განაშორა მის სხეულს ანუ გრძნობათა აღქმის ორგანოს.⁴² სწორედ ესაა მიზეზი, რის გამოც ფილოსოფოსები „მუდამ სიკვდილსა და კვდომას ესწრაფვიან“ და რისთვისაც ფილოსოფიას „სიკვდილის შესწავლა“ შეიძლება ეწოდოს.⁴³ ცხადია, რომ ვისაც არა აქვს ფილოსოფიური ჭეშმარიტების გამოცდილება გრძნობადი აღქმის მიღმა, უსხეულო სულის უკვდავებაში დარწმუნებული ვერ იქნება. ამიტომაც, მათთვის პლატონმა თავისი პოლიტიკური დიალოგების დასასრულს არაერთი ზღაპარი შეთხზა, ჩვეულებრივ, არგუმენტის დამარცხების შემდეგ, მაგალითად, როგორც „სახელმწიფოში“ ან მაშინ, როდესაც სოკრატეს ოპონენტის დარწმუნება შეუძლებელი იყო, მაგალითად, როგორც „გორგიაში“.⁴⁴ ამ ზღაპრებიდან, „სახელმწიფოში“ მოთხრობილი მითი ერის შესახებ ყველაზე დახვეწილია და ერთობ დიდი ზეგავლენაც მოახდინა შემდგომ ეპოქებზე. პლატონსა და V საუკუნის ქრისტიანობის სეკულარულ

გამარჯვებას შორის, რამაც, თავის მხრივ, ჯოჯოხეთის შესახებ მოძღვრების რელიგიური სანქციონირება გამოიწვია (რის შემდეგაც ეს ქრისტიანული სამყაროსთვის იმდენად ჩვეულ მახასიათებლად იქცა, რომ პოლიტიკურ ტრაქტატებში მისი საგანგებოდ აღნიშვნა აღარც იყო საჭირო), პოლიტიკური პრობლემების შესახებ თითქმის ყველა სერიოზული დისკუსია – არისტოტელეს გამოკლებით – პლატონური მითის იმიტაციით სრულდებოდა.⁴⁵ თუმცა, მაინც პლატონია ის მოაზროვნე, რომელიც იმქვეყნიური ცხოვრების შესახებ ებრაული და ადრექრისტიანული სპეკულაციებისგან განსხვავებით, დანტეს დახვეწილი აღწერების ჭეშმარიტი წინამორბედაა. ეს იმიტომ, რომ პლატონთან ჩვენ პირველად ვხვდებით არა მხოლოდ სამუდამო ცხოვრებისა და სიკვდილის ან წყალობებისა და სასჯელების შესახებ საბოლოო განსჯის კონცეფციას, არამედ ჯოჯოხეთის, სალხინებელისა და სამოთხის გეოგრაფიულ განცალკევებას და სხეულის საბოლოო დასჯის შემადრწუნებლად კონკრეტულ ცნებებსაც.⁴⁶

პლატონის მითის წმინდად პოლიტიკური შედეგები უდავოა „სახელმწიფოს“ ბოლო ნიგში, ისევე, როგორც „ფედონისა“ და „გორგიას“ დასკვნით ნაწილებში. სულის უკვდავების ფილოსოფიურ რწმენასა და იმქვეყნიური ცხოვრების შესახებ პოლიტიკურად სასურველ რწმენას შორის განსხვავება ძალზე ნააგავს

იდეათა შესახებ მოძღვრებაში არსებულ განსხვავებას, ერთი მხრივ, მშვენიერების იდეას, როგორც ფილოსოფოსის უზენაეს იდეას და, მეორე მხრივ, სიკეთის იდეას, როგორც პოლიტიკოსის უზენაეს იდეას შორის. როდესაც პლატონმა თავისი იდეათა ფილოსოფია პოლიტიკურ სივრცეს მიუყენა, ამით ერთგვარად გააბუნდოვანა მშვენიერებისა და სიკეთის იდეებს შორის გადამწყვეტი განსხვავება და პოლიტიკის შესახებ მსჯელობისას ფარულად ჩაანაცვლა მშვენიერება სიკეთით. თუმცა იგივეს ვერ ვიტყვი უკვდავ, უხილავ, უსხეულო სულსა და იმქვეყნიურ სიცოცხლეს შორის არსებულ განსხვავებაზე, რომელშიც სხეულები, რომლებიც მგრძნობიარენი არიან ტკივილის მიმართ, თავიანთ სასჯელს მიიღებენ. ამ მითების პოლიტიკურ ხასიათზე ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი მითითება ისაა, რომ ისინი, რამდენადაც სხეულებრივ სასჯელს გულისხმობენ, აშკარა წინააღმდეგობაში მოდიან სხეულის მოკვდავობის შესახებ პლატონისეულ მოძღვრებასთან. ამ წინააღმდეგობის შესახებ პლატონი კარგად იყო გაცნობიერებული.⁴⁷ უფრო მეტიც, როდესაც იგი თავისი ზღაპრების თხრობაზე გადავიდა, მან განსაკუთრებული სიფრთხილით მიუთითა, რომ რაც მათგან გამომდინარეობდა ეჭვშეუვალი ჭეშმარიტება კი არ იყო, არამედ უფრო სავარაუდო მოსაზრება, რომლითაც მრავალთა დარწმუნება უკეთ

იყო შესაძლებელი „თითქოს ეს ჭეშმარიტება ყოფილიყო“.⁴⁸ დაბოლოს, განა ერთობ ცხადი არ არის, განსაკუთრებით „სახელმწიფოში“, რომ სიკვდილის შემდეგ სიცოცხლის მთელი ეს კონცეფცია არაფრისმთქმელი იქნებოდა მათთვის, ვინც გამოქვაბულის ამბავს იაზრებდა და იცოდა, რომ ნამდვილი ჯოჯოხეთი დედამიწაზე ცხოვრებაა?

ეჭვგარეშეა, რომ პლატონი იმქვეყნიური ცხოვრების აღწერებისას გავრცელებულ რწმენებს ეყრდნობოდა, სავარაუდოდ, ორფიკულ ან პითაგორულ ტრადიციებს. თითქმის ათასი წლის შემდეგ ასევე მოიქცა ეკლესიაც, რომელსაც შეეძლო იმ დროში გავრცელებულ რწმენებსა თუ სპეკულაციებს შორის თავისუფლად გამოერჩია ის, რომელსაც თავის დოგმატად აქცევდა და ის, რომელსაც მწვალებლურად შერაცხავდა. პლატონსა და მის წინაპრებს შორის განსხვავება, ვინც არ უნდა ყოფილიყვნენ ისინი, ისაა, რომ იგი პირველი იყო, ვინც გააცნობიერა, რომ ამგვარ რწმენებში უზარმაზარი, მკაცრად პოლიტიკური პოტენციალი იყო მოქცეული; ისევე, როგორც ჯოჯოხეთის, სალხინებელის და სამოთხის შესახებ ავგუსტინეს დახვეწილ სწავლებებსა და ორიგენეს ან კლიმენტ ალექსანდრიელის სპეკულაციებს შორის განსხვავება ის იყო, რომ ავგუსტინე (და, ალბათ, მანამდე ტერტულიანეც) კარგად იაზრებდა, თუ როგორ უნდა ყოფილიყო ეს მოძღვრე-

ბები გამოყენებული ამქვეყნიურ მუქარებად, იმქვეყნიური ცხოვრების შესახებ მათი ერთობ სპეკულაციური მნიშვნელობისგან განსხვავებით. ამ კონტექსტში არაფერია იმაზე მეტად დამაფიქრებელი, რომ სწორედ პლატონი იყო ის, ვინც დაამკვიდრა სიტყვა „თეოლოგია“, რადგან პასაჟი, რომელშიც ეს ახალი სიტყვაა გამოყენებული, მკაცრად პოლიტიკური მსჯელობის ფარგლებში გვხვდება, კერძოდ კი, „სახელმწიფოში“, როცა დიალოგი ქალაქების დაფუძნებას ეხება.⁴⁹ ეს ახალი თეოლოგიური ღმერთი არც ცოცხალი ღმერთია, არც ფილოსოფოსთა ღმერთი და არც წარმართული ღვთაება. ის უფრო პოლიტიკური მექანიზმია, „საზომთა საზომი“⁵⁰ ანუ სტანდარტი, რომლის მიხედვითაც ქალაქები შეიძლება დაფუძნდეს და ხალხისთვის ქცევის ნორმები დაწესდეს. უფრო მეტიც, თეოლოგია ასწავლის, თუ როგორ უნდა გატარდეს სრულად ეს სტანდარტები ცხოვრებაში, მაშინაც კი როდესაც ადამიანურ სამართალს უჭირს ანუ როდესაც საქმე იმ დანაშაულებთან გვაქვს, რომლებიც სასჯელს იცილებენ ან იმგვარ დანაშაულებთან, რომელთათვისაც თვით სიკვდილით დასჯაც კი არაა შესაფერისი სასჯელი. როგორც პლატონი ღიად ამბობს, იმქვეყნიურ ცხოვრებაში „უმთავრესია“, რომ „ადამიანებმა ათეზის აგონ პასუხი ყველა იმ ბოროტებისთვის, რომლებსაც სხვათა მიმართ ჩაიდენენ“.⁵¹ დარ-

წმუნებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პლატონი თეოლოგიას არ გაიაზრებდა ისე, როგორც ჩვენ გვესმის, ე.ი. როგორც ღმერთის სიტყვის ინტერპრეტაცია, რომლის წმინდათაწმინდა ტექსტი ბიბლიაა; თეოლოგია მისთვის „პოლიტიკური მექანიზმების“ ნაწილი და განმტკიცებელი იყო, კერძოდ კი, ის ნაწილი, რომელიც უმცირესობას უმრავლესობის მართვას ასწავლიდა.

მიუხედავად იმისა, თუ როგორი განსხვავებული ისტორიული გავლენები არ უნდა ყოფილიყო ჩართული ჯოჯოხეთის შესახებ მოძღვრების განვითარების პროცესში, ანტიკურ ხანაში ეს მოძღვრება მაინც პოლიტიკური მიზნებისთვის გამოიყენებოდა მცირე ჯგუფის ინტერესების სასარგებლოდ, რომლის მიზანს მასაზე მორალური და პოლიტიკური კონტროლის შენარჩუნება წარმოადგენდა. ამ შემთხვევაში აზრი იგივე იყო: ჭეშმარიტება თავისი ნამდვილი ბუნებით თვითცხადი ბუნებისაა. ამრიგად, შეუძლებელია მისი დამაკმაყოფილებელი დასაბუთება და ნათელყოფა.⁵² შესაბამისად, რწმენა აუცილებელია მათთვის, ვინც ვერ ხედავს იმას, რაც ერთსა და იმავე დროს ცხადი და უხილავია და დასაბუთებას არ მოითხოვს. პლატონურად რომ ვისაუბროთ, უმცირესობა ვერ დაარწმუნებს უმრავლესობას ჭეშმარიტებაში, რადგან ჭეშმარიტება არ შეიძლება დარწმუნებას დაექვემდებაროს, იმავდროულად კი დარწმუნება უმრავლესობასთან ურთიერთობის ერთადერთი

გზაა. მაგრამ თითქმის ყველაფერში შეიძლება იმ უმრავლესობის დარწმუნება, რომელიც პოეტებისა და მეზღაპრეების უპასუხისმგებლო ზღაპრებსაა აყოლილი. ის შესაბამისი ზღაპრები, რომლითაც უმცირესობა ქვეშარიტებებს აწვდის უმრავლესობას, არის იმქვეყნიური წყალობებისა და სასჯელების შესახებ ზღაპრები. ჯოჯოხეთის არსებობაში მოქალაქეების დარწმუნება აიძულებთ მათ, ისე მოიქცნენ, თითქოს ქვეშარიტება იცოდნენ.

ვიდრე ქრისტიანობა სეკულარული მისწრაფებებისა და პასუხისმგებლობების გარეშე იყო, ის ისევე თავისუფლად უყურებდა იმქვეყნიური ცხოვრების შესახებ რწმენებს და სპეკულაციებს, როგორც ეს ანტიკურობაში იყო. ხოლო, როცა ახალი რწმენის წმინდად რელიგიური განვითარება დასასრულს მიუახლოვდა და როდესაც ეკლესიამ პოლიტიკური პასუხისმგებლობები გააცნობიერა და იტვირთა, იგი იმავე დაბრკოლების წინაშე აღმოჩნდა, რომელმაც პლატონის პოლიტიკურ ფილოსოფიას დაუდო სათავე. კვლავაც დადგა საკითხი იმ სფეროსადმი აბსოლუტური სტანდარტების დანერგვის შესახებ, რომელიც ადამიანთა საქმიანობისა და ურთიერთობებისგან შედგება და რომლის ქვეშარიტი არსი ფარდობითობაა. სწორედ ამ ფარდობითობას შეესაბამება ის ფაქტი, რომ ყველაზე უარესი, რაც ერთ ადამიანს შეუძლია დამართოს მეორეს, არის ის,

რომ მოკლას იგი, ე.ი. გააკეთოს ის, რაც ერთ დღეს მას ნებისმიერ შემთხვევაში გარდაუვალად ელის. ამ შეზღუდვასთან მიმართებაში „გაუმჯობესება“, რომელსაც ჯოჯოხეთის შესახებ სურათები გვთავაზობენ, სწორედ ისაა, რომ სასჯელი შესაძლოა უფრო მკაცრი იყოს, ვიდრე „სამუდამო სიკვდილი“, რომელსაც ადრეული ქრისტიანობა ცოდვის შესაბამის საზღაურად თვლიდა, კერძოდ, ეს სასჯელი შეიძლება იყოს სამუდამო ტანჯვა, რომელთან შედარებითაც სამუდამო სიკვდილი შეგბაა.

ქრისტიანული დოგმატური მრწამსის სისტემაში პლატონისეული ჯოჯოხეთის შემოტანამ რელიგიური ხელისუფლება იმდენად გააძლიერა, რომ მას შეეძლო, იმედი ჰქონოდა, რომ სეკულარულ ძალაუფლებასთან ნებისმიერი შერკინებიდან მუდამ ძლევამოსილი გამოვიდოდა. თუმცა, ამ დამატებითი ძალმოსილების საფასური ის იყო, რომ ხელისუფლების რომაული ცნების არსი შესუსტდა, ხოლო ძალადობის ელემენტს უფლება მიეცა, თავისი თავი დაემკვიდრებინა როგორც დასავლური რელიგიური აზროვნების სტრუქტურაში, ასევე, ეკლესიის იერარქიაში. თუ რამდენად მაღალი იყო ყოველივე ამის ფასი სინამდვილეში, იმ უხერხულზე უარესი ფაქტით შეგვიძლია განვსაჯოთ, რომ უდავოდ მაღალი რანგის ადამიანები, — მათ შორის, ტერტულიანე და თომა აქვინელიც კი, — დარწმუნებულნი

იყვნენ, რომ სამოთხეში ერთ-ერთი ტკობა ჯოჯოხეთის ენით აღუნერელი ტანჯვების ნახვის პრივილეგია იქნებოდა. საუკუნეთა მანძილზე, ქრისტიანობის მთელი განვითარების განმავლობაში, ალბათ, არაფერი ყოფილა იესო ნაზარეტელის სიტყვისა და სულისაგან ესოდენ დაშორებული და გაუცხოებული, როგორც მომავალ სასჯელთა ეს დახვეწილი ნუსხა და შიშის გზით იძულების ეს უზარმაზარი ძალმოსილება, რომელმაც მხოლოდ თანამედროვე ეპოქის უკანასკნელ ეტაპზე დაკარგა თავისი საჯარო და პოლიტიკური მნიშვნელობა. თუკი რელიგიურ აზროვნებას თვალს გადავავლებთ, ცხადია, შემზარავ ირონიად მოგვეჩვენება, რომ სახარებათა „სანუგუმო ცნობები“ „სიცოცხლის მარადიულობის“ შესახებ, დედამიწაზე, საბოლოო ჯამში, ტკობის მატებას კი არ უწყობდა ხელს, არამედ შიშს ნერგავდა და ადამიანს კი არ უიოლებდა, არამედ, პირიქით, უფრო ურთულებდა სიკვდილს.

რაც არ უნდა იყოს, ფაქტი ისაა, რომ თანამედროვე ეპოქის სეკულარიზაციის ყველაზე მნიშვნელოვანი შედეგი საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან (ისევე, როგორც რელიგიიდან) ტრადიციული რელიგიის ერთადერთი პოლიტიკური ელემენტის, ჯოჯოხეთისადმი შიშის მოსპობაა. ჩვენ, ვინც ჰიტლერისა და სტალინის ეპოქაში მომსწრენი ვიყავით, თუ როგორ დაიპყრო წინააღმდეგობის გარეშე

ამ ქვეყნებში პოლიტიკის სფერო სრულიად ახალმა და უპრეცედენტო დანაშაულებმა, უკანასკნელნი უნდა ვიყოთ მათ შორის, ვინც ცნობიერებაზე მის „დამარწმუნებელ“ გავლენას სათანადოდ ვერ შეაფასებს. სავარაუდოა, რომ ამ გამოცდილებათა ზეგავლენა კიდევ უფრო გაიზრდება, როცა გავისხენებთ, რომ სწორედ განმანათლებლობის ეპოქაში, საფრანგეთის რევოლუციის მოღვაწენი, რომლებიც ამერიკის დამფუძნებელ მამებს არაფრით ჩამოუვარდებოდნენ, „შურისმაძიებელი ღმერთის“ წინაშე შიშის და ამდენად „საიქიოს“ შესახებ რწმენის დანერგვას ესწრაფოდნენ და მას ახალი პოლიტიკური სისტემის განუყოფელ ნაწილად მოიაზრებდნენ. ამჟამად მიზეზი, რის გამოც საერთო სახალხო რევოლუციის მოღვაწენი ამ საკითხთან მიმართებაში თავისი ეპოქის ზოგადი გარემოსგან ესოდენ უცნაურად იყვნენ მოწყვეტილნი, იყო ის, რომ ეკლესიისა და სახელმწიფოს ცოტა ხნის წინ განხორციელებული გამიჯვნის გამო ისინი ძველ პლატონისეულ დაბრკოლებას წააწყდნენ. როდესაც ისინი შიშობდნენ, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან ჯოჯოხეთის წინაშე შიშის გაქრობა გზას გაუხსნიდა „მკვლელობის ისეთივე უმნიშვნელო რამედ ქცევას, როგორც ტბის ფრინველთა დახოცვაა, ხოლო როჰილას“

* ჩრდილოეთ ინდოეთის და პაკისტანის ტერიტორიებზე მოსახლე ეთნოსი (მთარგმ. შენიშვნა).

ერის ამონყვეტას კი ისეთივე უდანაშაულობად აქცევდა როგორც ყველის ნაჭერზე დახვეული მწერების განყვეტას⁵³ დღეს მათი სიტყვები წინასწარმეტყველური ზარივით ჩაგვესმის. თუმცა, ისინი ამას „შურისმაძიებელი ღმერთისადმი“ დოგმატური რწმენიდან გამომდინარე როდი ამბობდნენ, არამედ ადამიანის ბუნებისადმი უნდობლობიდან გამომდინარე.

ამრიგად, იმპერეციონური სამყაროს წყალობათა და სასჯელთა შესახებ რწმენა, რომელიც პლატონმა გააზრებულად ჩამოაყალიბა პოლიტიკური მექანიზმის სახით და რომელიც ავგუსტინესეული ფორმით არანაკლებ გააზრებულად მიიღო გრიგოლი დიდმა, უფრო სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა ყველა სხვა რელიგიურ და სეკულარულ ელემენტთან შედარებით, რომლებმაც დასავლეთის ისტორიაში ხელისუფლება ჩამოაყალიბეს. შუა საუკუნეებში სეკულარული ცხოვრება იმდენად რელიგიური გახდა, რომ რელიგია პოლიტიკურ ინსტრუმენტად აღარ გამოდგებოდა. აი, მოდერნის ხანაში კი სეკულარული ხელისუფლებისათვის რელიგიის სარგებლიანობა ხელახლა იქნა აღმოჩენილი. ამ ხელახალი აღმოჩენის ჭეშმარიტი მოტივები თითქოსდა დაჩრდილა „სამეფო ტახტსა და საკურთხეველს“ შორის არსებულმა სხვადასხვა, მეტ-ნაკლებად სამარცხვინო კავშირებმა, როდესაც მოსალოდენლი რევოლუციით შეშინებულ მეფეებს სჯეროდათ, „რომ

ხალხისათვის თავიანთი რელიგიის დაკარგვის უფლება არ უნდა მიეცათ“, რადგან, ჰაინე⁵⁴ სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ვინც თავის ღმერთს ჩამოშორდება, იგი თავის მიწიერ ხელისუფლთაც მიატოვებს“. აზრი აქ უფრო ისაა, რომ თავად რევოლუციონერები იმპერეციონური სამყაროს შესახებ ქადაგებდნენ; რომ თვით რობესპიერიც ბოლოს „უკვდავი კანონმდებლის“ აღიარებამდე მივიდა, რათა რევოლუციის სანქციონირება მოეხდინა; რომ არც ერთ ადრეულ ამერიკულ კონსტიტუციას იმპერეციონური წყალობებისა და სასჯელების შესახებ შესაბამისი გაფრთხილებები არ აკლდა და რომ ჯონ ადამსის მსგავსი ადამიანები მათ „მორალურობის ერთადერთ ჭეშმარიტ საფუძვლად“⁵⁴ მიიჩნევდნენ.

ცხადია, არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ რელიგიის, ხელისუფლებისა და ტრადიციის დანგრევის პირას მყოფი ერთიანობიდან ძალადობის ერთადერთი ელემენტის შენარჩუნების და მისი ახალი სეკულარული პოლიტიკური წესრიგის უზრუნველსაყოფად გამოყენების ყველა მცდელობა ამაო აღმოჩნდა. ასევე, არავითარ შემთხვევაში არ უნდა ვიფიქროთ, რომ სწორედ სოციალიზმის ან მარქსისტული რწმენის აღორძინებამ, რომლის თანახმად, „რელიგია ხალხის ოპიუმი“⁵⁵, დაუსვა ამ ყველაფერს წერტილი (ზოგადად, ნამდვილი

* ჰაინის ჰაინე (1797-1856 წწ.) – დიდი გერმანელი პოეტი და მოაზროვნე (მთარგმ. შენიშვნა).

რელიგია, კერძოდ, ქრისტიანული რწმენა – ინდივიდებზე შეუბრალებელი ზენოლით და გადარჩენის საქმეში მისი როლის ხაზგასმით, რამაც ცოდვათა ისეთი ნუსხის შედგენამდე მიგვიყვანა, რომელიც ყველა სხვა რელიგიის მსგავს ნუსხას აღემატება – ვერასდროს იქნებოდა გამოყენებული როგორც დამამშვიდებელი საშუალება. რეალობის შოკისმომგვრელი ზეგავლენის წინააღმდეგ ადამიანის სულის იმუნიზაციისთვის თანამედროვე პოლიტიკური, ფსიქოლოგიური თუ სოციალური იდეოლოგიები უფრო გამოდგებიან, ვიდრე ჩვენთვის ცნობილი ტრადიციული რელიგიები. XX საუკუნის მრავალ ცრურწმენასთან შედარებით, ღმერთის ნებისადმი ეს ღვთისმოსავი მორჩილება, ბავშვის ჯიბის დანის ატომურ იარაღთან გაჯიბრებას წააგავს). რწმენა, რომ სამოქალაქო საზოგადოებაში „კარგი მორალი“ იმქვეყნიური ცხოვრების წინაშე შიშსა და იმედს ემყარებოდა, მეთვრამეტე საუკუნის პოლიტიკურ მოღვაწეთათვის კვლავაც საღ აზრად რჩებოდა. მეცხრამეტე საუკუნეში კი უკვე უბრალოდ სამარცხვინო იქნებოდა, რომ, მაგალითად, ინგლისურ სასამართლოებს მიეჩნიათ, რომ „უმნიშვნელოა იმ ადამიანის ფიცი, რომელსაც იმქვეყნიური ცხოვრების არ სწამს“ და ეს არა მხოლოდ პოლიტიკური მიზეზების გამო, არამედ იმიტომაც, რომ ეს გულისხმობს შემდეგს: „მათ ვისაც სწამთ, არ შეუძლიათ ტყუილის

თქმა [...] ჯოჯოხეთის წინაშე შიშის გამო“.⁵⁵

ზედაპირულად რომ ვისაუბროთ, (იმქვეყნიური ცხოვრების შესახებ რწმენის დაკარგვა პოლიტიკურ ქრილში (თუმცა, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ არა სულიერ განზომილებაში) ყველაზე მნიშვნელოვან განსხვავებას წარმოქმნის ჩვენს დროსა და საუკუნეების წინანდელ ეპოქას შორის. ეს დანაკარგი კი საბოლოოა. არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს, თუ რამდენად რელიგიური შეიძლება გახდეს ჩვენი სამყარო ისევე, თუ რამდენად არსებობს ნამდვილი რწმენა მასში ან თუ რამდენად ღრმად არის ჩვენი მორალური ღირებულებები ჩვენსავე რელიგიურ სისტემებში ჩაფხვნილი, ცხადია, რომ ჯოჯოხეთის წინაშე შიში უკვე აღარ არის იმ მოტივთა შორის, რომელიც დაბარკობდება ან ნააქეზებდა უმრავლესობის მოქმედებას. როგორც ჩანს, ეს გარდაუვალია, თუკი სამყაროს სეკულარობა თავის თავში ცხოვრების რელიგიური და პოლიტიკური სფეროების განცალკევებას გულისხმობს. ამ გარემოებათა ფონზე რელიგია განწირული იყო პოლიტიკური ელემენტის დასაკარგად, ისევე, როგორც საერო ცხოვრება იყო განწირული ტრანსცენდენტური ხელისუფლების რელიგიური დასაბუთების დასაკარგად. ამგვარ ვითარებაში კარგი იქნებოდა გაგვეხსენებინა, რომ პლატონის მექანიზმი, რომელიც უმრავლესობას უმცირესობის მიერ შემოღებული სტანდ-

არტების მორჩილებაში არწმუნებდა, უტოპიურად რჩებოდა, ვიდრე ის რელიგიამ არ განამტკიცა. მისი მიზანი — დაემყარებინა უმრავლესობაზე უმცირესობის მმართველობა — ზედმეტად უბრალო იყო საიმისოდ, რომ სასარგებლო ყოფილიყო. იმავე მიზეზის გამო, იმქვეყნიური ცხოვრების შესახებ რწმენები საზოგადოებრივი სივრციდან ერთხელ და სამუდამოდ მაშინ ამოიძირკვა, როცა მათი პოლიტიკური სარგებლიანობა აშკარად ნაჩვენები იქნა იმ უბრალო ფაქტით, რომ დოგმატური რწმენების მთელი სისტემიდან, შენარჩუნების ღირსად მხოლოდ ისინი იქნენ მიჩნეული.

VI

თუმცა, ამ კონტექსტში ერთი რამ არის ერთობ განსაცვიფრებელი. სახელისუფლებო ურთიერთობების ყველა მოდელი, პროტოტიპი და მაგალითი, — პოლიტიკოსი, როგორც მკურნალი, ფიზიკოსი, ექსპერტი, მესაჭე, განსწავლული ბატონი, აღმზრდელი და ბრძენკაცი, — რომელიც უკლებლივ ბერძნული წარმოშობისაა, საიმედოდ იქნა შენარჩუნებული და არტიკულირებული, ვიდრე ისინი ბანალობებად არ იქცნენ. ხოლო ერთი პოლიტიკური გამოცდილება, რომელმაც ჩვენს ისტორიაში მოგვცა ხელისუფლება, როგორც სიტყვა, ცნება და

რეალობა, — კერძოდ, დაფუძნების რომაული გამოცდილება, — როგორც ჩანს, მთლიანად დაიკარგა და დავიწყებას მიეცა. და ეს დავიწყება იმ ხარისხით განხორციელდა, რომ იმ მომენტში, როცა ხელისუფლებაზე საუბარსა და ფიქრს ვინყებთ, რაც საბოლოოდ პოლიტიკური აზროვნების ერთ-ერთი ცენტრალური ცნებაა, თითქოს აბსტრაქციის, მეტაფორების და ფიგურალური გამოთქმების ლაბირინთში ვიკარგებით, სადაც ყველაფერი შესაძლოა რღაც სხვაში აგვერიოს და ეს იმიტომ, რომ ჩვენ არც ისტორიაში და არც ყოველდღიურ გამოცდილებაში არ ვფლობთ იმ სინამდვილეს, რომელსაც ერთსულოვნად მივმართავდით, სხვათა შორის, ეს იმაზე მიუთითებს, რაც სხვაგვარადაც შეიძლება იყოს დასაბუთებული; კერძოდ, ბერძნულმა კონცეპტებმა, რომლებიც რომაელებმა ტრადიციისა და ხელისუფლების მეშვეობით აკურთხეს, უბრალოდ ამოიძრკვეს ისტორიული ცნობიერებიდან ყველა ის პოლიტიკური გამოცდილება, რომელიც მათ სისტემაში არ ჯდებოდა.

თუმცა, ეს მოსაზრება ბოლომდე ჭეშმარიტი არ არის. ჩვენს პოლიტიკურ ისტორიაში არსებობს მოვლენათა ერთი ტიპი, რომლისთვისაც დაფუძნების ცნება გადამწყვეტია, ხოლო ჩვენი აზროვნების ისტორიაში არის პოლიტიკური მოაზროვნე, რომლის შემოქმედებაში დაფუძნების ცნება უზენაესი თუ არა, ცენტრალ-

ური მნიშვნელობის მაინცაა. „მოვლენებში“ მოდერნის ეპოქის რევოლუციებს ვგულისხმობ, ხოლო მოაზროვნეში – მაკიაველის, რომელიც ამ ეპოქის ზღურბლზე იდგა და, მიუხედავად იმისა, რომ ეს სიტყვა არასდროს გამოუყენებია, პირველი იყო, ვინც რევოლუციამზე ფიქრობდა.

პოლიტიკური აზროვნების ისტორიაში მაკიაველის უნიკალურ ადგილს ცოტა რამ თუ აქვს საერთო მის ხშირად ნაქებ რეალიზმთან, რომელიც არავითარ შემთხვევაში არ არის ეჭვშეუვალი. იგი ნამდვილად არ ყოფილა პოლიტიკური მეცნიერების მამამთავარი, რასაც დღესდღეობით მას ხშირად მიაწერენ ხოლმე (თუკი პოლიტიკურ მეცნიერებაში პოლიტიკურ თეორიას მოიაზრებენ, მაშინ მისი მამამთავარი პლატონია და არა მაკიაველი. ხოლო თუკი პოლიტიკურ მეცნიერებათა მეცნიერულ ხასიათს გაუსვამენ ხაზს, მაშინ რთული იქნება, მისი წარმოშობა თანამედროვე მეცნიერების წარმოშობაზე ადრე, ანუ XVI-XVII საუკუნეებზე ადრე დავათარილოთ. ჩემი აზრით, მაკიაველის თეორიების მეცნიერულ ხასიათზე საუბარი ხშირად ერთობ გადაჭარბებულია). მორალური მსჯელობების მიმართ მისი გულგრილობა და ცრურწმენებისგან სრული თავისუფლება საკმაოდ შთამბეჭდავია, მაგრამ ეს ასპექტები საქმის არსს ბოლომდე ნათელს არ ჰფენს. მათ მაკიაველის სახელის განდიდებას უფრო შეუ-

წყვეს ხელი, ვიდრე მისი შრომების გაგებას, რადგან როგორც მაშინ, ისე ახლა, მკითხველთა უმეტესობა ისე ზედმეტად შოკირებული იყო მათ გამო, რომ მათ მისი ტექსტების სათანადოდ ნაკითხვა ვერც კი შეძლეს. როდესაც იგი დაბეჯითებით (ამბობს, რომ ადამიანებმა „უნდა ისწავლონ, თუ როგორ არ იყვნენ კარგები“⁵⁶ საჯარო-პოლიტიკურ სივრცეში) იგი, რა თქმა უნდა, იმას როდი გულისხმობდა, რომ ისინი ბოროტები უნდა ყოფილიყვნენ. ბოლოს და ბოლოს, ალბათ, საეჭვოა, არსებობდეს სხვა პოლიტიკური მოაზროვნე, რომელიც ესოდენ დიდი ზიზლით ისაუბრებდა იმ „მეთოდების შესახებ, რომლებითაც ვინმემ შესაძლოა მოიპოვოს ძალაუფლება, მაგრამ არა დიდება“.⁵⁷ სიმართლე მხოლოდ ისაა, რომ იგი ჩვენს ტრადიციაში არსებულ სიკეთის ორივე ცნებას უპირისპირდებოდა. ესენია „სიკეთის“ ან სიკარგის ბერძნული ცნება და აბსოლუტური სიკეთის არაამქვეყნიური ქრისტიანული ცნება) მისი აზრით, ორივე ცნება ვარგისი იყო, თუმცა მხოლოდ ადამიანის ცხოვრების კერძო სფეროში, ხოლო პოლიტიკის საჯარო სივრცეში მათ იმაზე მეტი ადგილი არ ეჭირათ, ვიდრე მათ საპირისპიროს, უვარგისობას, ნაკლებობას და ბოროტებას. მეორე მხრივ სიქველე (virtù), მაკიაველის თანახმად, სპეციფიკურად პოლიტიკური ადამიანური ღირსებაა; მას არც მორალური ხასიათის კონოტაცია გააჩნია, როგორც

ეს რომაულ *virtus* აქვს და არც მორალურად ნეიტრალური სრულყოფილება, როგორც ეს ბერძნული ἀρετή-ს შემთხვევაშია. *Virtù* არის ადამიანის პასუხი სამყაროსთვის ან *fortuna*-ს თანაფარსკვლავედისათვის, რომელშიც იხსნება სამყარო და სადაც ეს სამყარო საკუთარ თავს წარმოაჩენს და სთავაზობს ადამიანს, მის *virtù*-ს. *Fortuna*-ს გარეშე არ არსებობს *virtù* და, პირიქით, *virtù*-ს გარეშე – *fortuna*. მათი ურთიერთქმედება ადამიანსა და სამყაროს შორის ჰარმონიაზე მიუთითებს, – ურთიერთქმედებასა და ერთობლივ არსებობაზე, – რაც ისევე შორსაა პოლიტიკოსის სიბრძნისაგან, როგორც ინდივიდის მორალური ან სხვაგვარი სრულყოფილებისგან და ექსპერტების კომპეტენციისგან.

თავისი დროის ბრძოლებში მიღებულმა გამოცდილებამ მაკიაველის ყველა ტრადიციის სიღრმისეული ზიზლი ჩაუნერგა, ქრისტიანულისა და ბერძნულისა, როგორც ამას ეკლესია წარმოაჩენდა, ასწავლიდა და ხსნიდა. მის ზიზლს გარყვნილი ეკლესია ინვევდა, რომელმაც იტალიის პოლიტიკური ცხოვრებაც გარყვნა. მაგრამ ეს დამახინჯება გარდაუვალი იყო ეკლესიის ქრისტიანული ბუნების გამო, მიიჩნეოდა მაკიაველი. თუმცა იგი მხოლოდ დამახინჯების შემსწრე არ ყოფილა, არამედ მის წინააღმდეგ მიმართულ რეაქციასაც მოესწრო, იმ ღრმად რელიგიურ და წრფელ გამო-

ცოცხლებას, რომელიც ფრანცისკანელებისა და დომინიკანელებისაგან მომდინარეობდა და თავის მწვერვალს სავონაროლას* ფანატიზმში აღწევდა, რომელსაც მაკიაველი დიდ პატივს სცემდა. ამ რელიგიური ძალებისადმი პატივისცემისა და ეკლესიისადმი ზიზლის შედეგად, მან ქრისტიანულ რწმენასა და პოლიტიკას შორის ძირეული უთანხმოების შესახებ კონკრეტული დასკვნები გამოიტანა, რაც უცნაურად მოგვაგონებს ჩვენი ნელთალრიცხვის პირველ საუკუნეებს. (მისი მოსაზრება ის იყო, რომ პოლიტიკასა და რელიგიას შორის ნებისმიერი კონტაქტი ორივეს გარყვნილ, ხოლო გაურყვნილი ეკლესია, რომელიც მეტად პატივსაცემი იქნებოდა, საჯარო სივრცისთვის იმაზე უფრო დამანგრეველი აღმოჩნდებოდა, ვიდრე ეს მისი იმჟამინდელი გარყვნილების პირობებში იყო)⁸ ის, რაც მან ვერ განჭვრიტა და, ალბათ, იმ დროში იგი ამას ვერც შეძლებდა, იყო კათოლიკურ ეკლესიაზე რომაელთა გავლენა, რომელიც სინამდვილეში მის ქრისტიანულ შინაარსსა და მის ბერძნულ თეორიულ დასაბუთებასთან შედარებით ნაკლებად შესამჩნევი იყო.

ის, რამაც მაკიაველის რომაელთა ცენტრალური პოლიტიკური გამოცდილებების ძიებისაკენ უბიძგა (რომლებიც თავიანთი პირ-

* ჯიროლამო სავონაროლა (1452-1498 წწ.) – ფლორენციაში მოღვაწე გავლენიანი იტალიელი მღვდელი და მქადაგებელი (მთარგმ. შენიშვნა).

ველსანყისი ფორმით თანაბრად იყვნენ და-
შორებულნი როგორც ქრისტიანული ღვთის-
მოსაობისაგან, ასევე, ბერძნული ფილოსო-
ფიისაგან), უფრო მეტი იყო, ვიდრე პატრიო-
ტიზმი ანდა ანტიკურობის მიმართ იმჟამად
გაღვივებული ინტერესი. მისი ამ ხელახალი
აღმოჩენის სიღიადე იმაშია, რომ მას არ შეე-
ძლო, უბრალოდ გაეცოცხლებინა ან გამოეყ-
ნებინა უკვე ჩამოყალიბებული კონცეპტუა-
ლური ტრადიცია, არამედ მას თავად უნდა
ჩამოეყალიბებინა ის გამოცდილებები, რომლის
კონცეპტუალიზაციაც რომაელებს არ განუხ-
ორციელებიათ და რომლებსაც ისინი ამ მიზნის
გამო გაუბრალოებული ბერძნული ფილოსო-
ფიის ცნებებით გამოხატავდნენ.⁵⁹ მან დაინახა,
რომ რომის მთელი ისტორია და მენტალობა
დაფუძნების გამოცდილებას ეყრდნობოდა
და ირწმუნა, რომ რომაული გამოცდილების
გამეორება გაერთიანებული იტალიის და-
ფუძნების შემთხვევაში იყო შესაძლებელი, რაც
იტალიელი ხალხისთვის „მარადიული“ პოლი-
ტიკური ერთობის ისეთივე წმინდა ქვაკუთხედი
უნდა ყოფილიყო, როგორც იტალიკური ხალხ-
ისთვის მარადიული ქალაქის დაფუძნება იყო.
მაკიაველიმ კარგად უწყობდა ერების დაბადების
თანამედროვე საწყისები და ახალი პოლიტი-
კური ერთობის საჭიროება, რომლისთვისაც
მან აქამდე უცნობი ტერმინი *lo stato* გამოიყ-
ენა. შესაბამისად, იგი, საზოგადოდ, და ერთობ

მართებულადაც თანამედროვე ეროვნული სახ-
ელმწიფოს და მასთან დაკავშირებული ცნების
– „სახელმწიფო გონიერების“ – მამამთავრად
იქნა აღიარებული. კიდევ უფრო გამოგნებე-
ლი, თუმცეკი, ნაკლებ ცნობილია, რომ ხშირად
მაკიაველი და რობესპიერი ერთსა და იმავე
ენაზე საუბრობენ. როდესაც რობესპიერი ამ-
ართლებს ტერორს ანუ „ტირანიის წინააღმდეგ
თავისუფლების დესპოტიზმს“, დროდადრო
მისი მოსაზრებები ისე ჟღერს, თითქოს სი-
ტყვასიტყვით იმეორებდეს მაკიაველის ცნო-
ბილ განცხადებებს ახალი პოლიტიკური ერთო-
ბების დაფუძნებისა და უკვე გადაგვარებული
პოლიტიკური სხეულების რეფორმირებისას
ძალადობის გამოყენების აუცილებლობაზე.

მსგავსება მით უფრო განსაცვიფრებელია,
რადგან როგორც მაკიაველი, ასევე, რობესპი-
ერი, ამ მხრივ, დაფუძნების შესახებ რომაელ-
თა ნათქვამის მიღმა გადიან. დანამდვილე-
ბით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ დაფუძნებასა
და დიქტატურას შორის კავშირი თავად რო-
მაელებთან შეგვიძლია ვიხილოთ. მაგალითად,
ციცერონი ღიად მიმართავს სციპიონს იქცეს
dictator rei publicae constituendae, დამყაროს
დიქტატურა იმისათვის, რათა აღადგინოს რე-
სპუბლიკა.⁶⁰ რომაელების მსგავსად, მაკიაველი
და რობესპიერი გრძნობდნენ, რომ დაფუძნე-
ბა ცენტრალური პოლიტიკური ქმედება იყო,
ღიადი საქმე, რომელიც საჯარო-პოლიტიკურ

სივრცეს დააფუძნებდა და შესაძლებელს გახ-
დიდა პოლიტიკის არსებობას. მაგრამ, რო-
მაელებისაგან განსხვავებით, რომელთათვისაც
ეს წარსულის მოვლენა იყო, ისინი მიიჩნევდ-
ნენ, რომ ამ უზენაესი „შედეგისთვის“ ნებისმ-
იერი „საშუალება“, უმთავრესად ძალადობრი-
ვი, გამართლებული იყო. დაფუძნება მათ თა-
ვიდან ბოლომდე შექმნის სახით ესახებოდათ.
ერთადერთი საკითხი, რომელიც მათ წინაშე
იდგა, იყო ის, თუ როგორ „შექმნათ“ გაერ-
თიანებული იტალია ან საფრანგეთის რესპუბ-
ლიკა. წათ მიერ ძალადობის გამართლება შესა-
ბამის დამაჯერებლობას შემდეგი არგუმენტი-
დან იღებდა: ვერ გააკეთებ მაგიდას, თუკი ხეს
არ მოჭრი; ვერც ომლეტს მოამზადებ, თუკი
კვერცხებს არ გატეხავ და ვერც რესპუბლიკას
შექმნი, თუკი ხალხს არ დახოცავ.) ამ მხრივ
(და ეს რევოლუციების ისტორიისთვის ერთობ
საბედისწერო აღმოჩნდა), მაკიაველი და რობე-
სპიერი რომაელები არ იყვნენ და ავტორიტე-
ტი, რომელსაც ისინი (ეყრდნობოდნენ, პლა-
ტონი უფრო იყო, რომელიც ასევე გვირჩევედა
ტირანიას, როგორც მმართველობას, რომლის
პირობებშიც „ცვლილება ყველაზე ადვილად და
სწრაფად ხორციელდება.“⁶¹)

ამ ორმაგი მიდგომის გამო, რომელიც და-
ფუძნების გამოცდილების ხელახალ აღმოჩე-
ნასა და უზენაესი მიზნის მისაღწევად (ძა-
ლადობრივი) საშუალებების გამოყენების დას-

აბუთების რეინტერპრეტაციას გულისხმობდა,
მაკიაველი მოდერნის ეპოქის რევოლუციათა
წინაპრად შეიძლება მივიჩნიოთ. ამ რევო-
ლუციებს მარქსის შენიშვნა ასე ახასიათებს:
ფრანგული რევოლუცია ისტორიის სცენაზე
რომაული კოსტუმით გამოვიდაო. თუკი არ
ვალღირებთ, რომ ისინი დაფუძნების რომაული
პათოსით იყვნენ შთაგონებულნი, მაშინ, ჩემი
აზრით, მოდერნის ეპოქის დასავლური რევო-
ლუციების სიღიადესა და ტრაგედიას სათა-
ნადოდ ვერ გავიაზრებთ. თუკი ჩემი ეჭვი მარ-
თალია, რომ ამჟამინდელი სამყაროს კრიზისი
ერთმნიშვნელოვნად პოლიტიკურია და რომ
ცნობილი „დასავლეთის დაკნინება“, არსები-
თად, რომაული სამების (რელიგია, ტრადი-
ცია, ხელისუფლება) დაკნინებას წარმოადგენს,
რასაც თან ახლავს პოლიტიკური სფეროს
სპეციფიკურად რომაული საფუძვლების შეს-
უსტება, მაშინ მოდერნის ეპოქის რევოლუც-
იები ამ საფუძვლების გამაგრების, ტრადიციის
განყვეტილი ძაფის კვლავაც გაბმის და ახალი
პოლიტიკური ერთობების დაფუძნების მეშვეო-
ბით იმის აღდგენის გიგანტურ მცდელობებად
გვევლინება, რაც მრავალი საუკუნის განმავ-
ლობაში ადამიანთა საქმეებს ღირსებისა და
დიდების გარკვეულ განცდას ანიჭებდა.

ამ მცდელობათაგან წარმატებული მხ-
ოლოდ ერთი, ამერიკული რევოლუცია იყო:
დამფუძნებელმა მამებმა, როგორც ჩვენ მათ

დამსახურებულად კვლავ ვუნოდებთ, ყოველგვარი ძალადობის გარეშე, კონსტიტუციის მეშვეობით სრულიად ახალი პოლიტიკური ერთობა დააფუძნეს. ამ პოლიტიკურმა ერთობამ, სულ მცირე, დღემდე გაძლო, მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე სამყაროს სპეციფიკურად თანამედროვე ხასიათს ცხოვრების ყველა არაპოლიტიკურ სფეროში არსად არ ჰქონდა ისეთი უკიდურესი გამოხატულებები, როგორც შეერთებულ შტატებში.

აქ არ არის შესაფერისი ადგილი, რათა ყველაზე მძლავრი და გამანადგურებელი სოციალური არასტაბილურობის გამოვლინების ფონზე ამ პოლიტიკური სტრუქტურის განსაცვიფრებელი სტაბილურობის მიზეზები განვიხილოთ. ცხადია, რომ ამერიკული რევოლუციის შედარებით არაძალადობრივი ხასიათი, სადაც ძალადობა, მეტ-ნაკლებად რეგულარული ომით შემოიფარგლებოდა, მნიშვნელოვანი ფაქტორია ამ წარმატებაში. ისიც შეიძლება ითქვას, რომ დამფუძნებელმა მამებმა პირველსაწყის რომაულ სულთან სიახლოვე შეინარჩუნეს, რადგან ისინი შორს იდგნენ ეროვნული სახელმწიფოს ევროპულ განვითარებასთან. თუმცა, ალბათ, უფრო მნიშვნელოვანი ის იყო, რომ დაფუძნება, კერძოდ კი, ამერიკული კონტინენტის კოლონიზაცია, წინ უსწრებდა დამოუკიდებლობის დეკლარაციას. ამდენად, კონსტიტუციის შექმნამ, არსებულ დებულებებსა

და შთანხმებებზე დაყრდნობით, უკვე არსებული პოლიტიკური ერთობის ლეგალიზება და დამტკიცება უზრუნველყო და არა ახლის შექმნა.⁶² ამრიგად, ამერიკული რევოლუციის მოღვაწეებმა „საგანთა ახალი წყობის ინიცირებისთვის“ საჭირო ძალისხმევა დაზოგეს, ე.ი. მათ თავიდან აიცილეს ის მოქმედება, რომლის შესახებაც ერთხელ მაკიაველიმ თქვა: „არაფერია უფრო რთული, ვიდრე მისი განხორციელება, უფრო საეჭვო – ვიდრე მისი წარმატება და უფრო სახიფათო – ვიდრე მასთან გამკლავება“.⁶³ მაკიაველის კი ეს ნამდვილად უნდა სცოდნოდა, რადგან მას, რობესპიერის, ლენინის და სხვა დიდ რევოლუციონერთა მსგავსად, რომელთა წინაპარიც იგი იყო, არაფერი სურდა ისე მგზნებარედ, როგორც საგანთა ახალი წესრიგის დამკვიდრება.

რაც არ უნდა იყოს, რევოლუციები, რომელთაც ჩვენ ტრადიციასთან რადიკალურ განხეთქილებებად მივიჩნევთ, ჩვენს კონტექსტში იმგვარ მოვლენებად გველინებიან, სადაც ადამიანთა ქმედებები შთაგონებას და უდიდეს ძალას ტრადიციის საფუძვლებიდან იღებს. ისინი თითქოს ხსნის ერთადერთი გზა, რომელიც რომაულ-დასავლურმა ტრადიციამ საგანგებო შემთხვევებისთვის უზრუნველყო. ის ფაქტი, რომ XX საუკუნის სხვადასხვა რევოლუციები, ისევე, როგორც ფრანგული რევოლუციიდან მოყოლებული ყველა სხვა

რევოლუცია, უკუღმართად განვითარდა და კვლავაც ძველის აღდგენით ან ტირანიით დასრულდა, იმაზე მიუთითებს, რომ ტრადიციის მიერ უზრუნველყოფილი ხსნის თუნდაც ეს უკანასკნელი საშუალებები უკვე არაადეკვატურია. (ხელისუფლება, როგორც მას ერთ დროს ვიზრებდით, რომელიც დაფუძნების რომაული გამოცდილებიდან მომდინარეობდა და ბერძნული პოლიტიკური ფილოსოფიის შუქზე გაიგებოდა, აღარსად დაფუძნებულა არც რევოლუციების და არც ნაკლებ დამამედებელი რესტავრაციის გზით, ყველაზე ნაკლებად კი იმ კონსერვატიული განწყობებისა და ტენდენციების მეშვეობით, რომელიც დროდადრო საზოგადოებრივ აზრზე გაბატონდება ხოლმე. ხოლო ისეთ პოლიტიკურ სივრცეში ცხოვრება, სადაც არ არსებობს არც ხელისუფლება და არც მისი თანმხლები ცოდნა, რომ ხელისუფლების წყარო ძალაუფლებისა და ძალაუფლებაში მყოფთა მიღმაა, ნიშნავს იმას, რომ წმინდა სანქსების შესახებ რელიგიური რწმენისა და ქვევის ტრადიციული, თავისთავად ცხადი სტანდარტების დაცვის გარეშე, კვლავ ადამიანთა თანაცხოვრების ელემენტარულ პრობლემებს ვუპირისპირდებით.)

შენიშვნები

- 1 ფორმულირება ეკუთვნის ლორდ ექთონს. იხ. მისი "Inaugural Lecture on the 'Study of History'", reprinted in *Essays on Freedom and Power*, New York, 1955, გვ. 35.
- 2 მხოლოდ ტოტალიტარული მოძრაობების პირველსანწყისი ორგანიზაციული სტრუქტურისა და ტოტალიტარული ხელისუფლების ინსტიტუტების დეტალურ აღწერასა და ანალიზს შეუძლია ხახვის სურათის გამოყენების დასაბუთება. აქ უპირანი იქნება, მიუვითო ჩემი წიგნის - „ტოტალიტარიზმის სათავეები“ - ერთ-ერთ ქვეთავზე, რომლის სათაურია „ტოტალიტარული ორგანიზაცია“. იხ. *The Origins of Totalitarianism*, 2nd edition, New York, 1958.
- 3 ეს გარემოება თავის დროზე აღნიშნა ბერძენმა ისტორიკოსმა დიო კასიუსმა, რომელმაც, რომის ისტორიაზე მუშაობისას, ვერ შესძლო, ეთარგმნა სიტყვა *auctoritas*: *ελληνισται αυτ καθ'αυτας ανθρωποι εστι* (ციტირებულია თეოდორ მომზენის ნაშრომიდან „რომაული სახელმწიფო სამართალი“ [*Römisches Staatsrecht*], მესამე გამოცემა, 1888, ტ. III, გვ. 952, n. 4). უფრო მეტიც, საკმარისია ერთმანეთს შევადართო რომის სენატი, რესპუბლიკის სპეციფიკურად სახელისუფლებო ინსტიტუტი და „კანონებში“ აღწერილი პლატონისეული ღამის საბჭო (ეს უკანასკნელი სახელმწიფოსთვის მუდმივი ზედამხედველობის გამწევი ათი უხუცესი მცველისგან შედგება და თავისი სტრუქტურით ზედაპირულად ჰგავს რომის სენატს), რათა დავინახოთ, რომ ბერძნული პოლი-

- ტიკური გამოცდილების ფარგლებში იძულებისა და დარწმუნების მეთოდების რეალური ალტერნატივის მოძიება შეუძლებელია.
- 4 πάλις γὰρ οὐκ ἔστι νῦν ἀνδρῶν ἐστὶν εὐδῆ. სოფოკლე, „ანტიგონე“, 737.
 - 5 „კანონები“, 715d.
 - 6 თეოდორ მომზენი, „რომის ისტორია“ [Römische Geschichte], წიგნი I, თავი 5.
 - 7 ჰენრი ვალონი, „მონობის ისტორია ანტიკურ ეპოქაში“ (Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité), პარიზი, 1847, ტ. III. აქ საუკეთესოაა აღწერილი იმპერიის პირობებში რომაული თავისუფლების თანმიმდევრული დაქვეითების ისტორია, რაც საიმპერატორო ოჯახის ძალაუფლების მუდმივი ზრდით იყო გამოწვეული. რადგან ძალაუფლებას ითვისებდა არა იმდენად იმპერატორი, არამედ საიმპერატორო ოჯახი, „დესპოტიზმმა“, რომელიც კერძო საოჯახო მეურნეობას და ამდენად ოჯახურ ცხოვრებას მუდამ ახასიათებდა, საჯარო სივრცეზე დაიწყო გაბატონება.
 - 8 ფრაგმენტი დაკარგული დილოგიდან „მეფობის შესახებ“ გვამცნობს, რომ „მეფისათვის ფილოსოფოსობა აუცილებელი არ იყო. სინამდვილეში, ეს ხელსაც კი შეუშლიდა მას თავის საქმეში; თუმცა, [კარგი მეფისათვის] ჭეშმარიტი ფილოსოფოსის მოსმენა და მისი რჩევის გათვალისწინება აუცილებელი იყო“. იხ.: უურტ ფონ ფრიტიცი, „ათენის კონსტიტუცია და მასთან დაკავშირებული ტექსტები“ [The Constitution of Athens, and Related Texts], 1950. არისტოტელესეული პერსპექტივიდან, როგორც პლატონის ფილოსოფოსი მეფე, ისე ბერძენი ტირანი თავიანთი ინტერესების მიხედვით მართავენ. ეს კი

არისტოტელესათვის (თუმცა, არა პლატონისათვის) ტირანების ძირითადი მახასიათებელია. პლატონმა ამგვარი მსგავსების შესახებ არაფერი უწყობდა, რადგან, მისი აზრით, ისევე, როგორც იმპერატორი ბერძნული თვალთახედვით, ტირანის ძირითადი მახასიათებელი ის იყო, რომ იგი მოქალაქეს საჯარო სივრცეზე, „ბაზარზე“ წდომას ართმევდა, სადაც მას საშუალება ჰქონდა, თავი გამოეჩინა, სხვები ენახა და თავისი თავი ეჩვენებინა, მოესმინა და მისთვისაც ესმინათ; იგი უკრძალავდა მოქალაქეებს ძირსდევ-ს და პილანდრის-ს, მათ თავიანთ კერძო საოჯახო მეურნეობებში ატუსაღებდა და მიიჩნევდა, რომ მხოლოდ თვითონ იყო საჯარო საქმეების განმკარგველი. იგი ტირანად დარჩებოდა იმ შემთხვევაშიც, თუკი თავის ძალაუფლებას მხოლოდ თავის ქვეშევრდომთა ინტერესებისათვის გამოიყენებდა. დანამდვილებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ზოგიერთი ტირანი ასეც მოქცეულა. ბერძენთა თანახმად, საჯარო სივრციდან საოჯახო მეურნეობის კერძო სფეროში გადასვლა ცხოვრების სპეციფიკურად ადამიანური შესაძლებლობების ჩამორთმევის ტოლფასი იყო. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, იმ მახასიათებლებმა, რომლებიც ესოდენ დამაჯერებლად გვიჩვენებენ პლატონის სახელმწიფოს ტირანულ ხასიათს – პირადი სფეროს სრული მოსპობა და პოლიტიკური ორგანოებისა თუ ინსტიტუტების ყველაგანმყოფობა – სავარაუდოდ, პლატონის მისი ტირანული ხასიათის აღიარების საშუალება არ მისცა. ამ თვალსაზრისით, წინააღმდეგობრივი იქნებოდა, რომ მას ტირანის დამლთ ალბეჭდა იმგვარი წყობა, რომელიც მოქალაქეს მის საოჯახო მეურნეობაში როდი ატუსაღებდა, არამედ, პირიქით, კერძო ცხოვრების ნებისმიერ, უმცირეს

შესაძლებლობასაც კი ართმევდა. უფრო მეტიც, როდესაც პლატონი კანონის უზუნაესობას „დესპოტიურს“ უწოდებდა, იგი მის არა-ტირანულ ხასიათზე ამახვილებდა ყურადღებას. ყოველთვის მიიჩნეოდა, რომ ტირანი იმ ადამიანებს მართავდა, რომელთაც იცოდნენ, თუ რა იყო პოლისის თავისუფლება და ამ თავისუფლების ჩამორთმევის შემთხვევაში, აჯანყდებოდნენ კიდევ; დესპოტის შემთხვევაში კი მიიჩნეოდა, რომ ის იმგვარ ხალხს მართავდა, რომელმაც თავისუფლების შესახებ არაფერი უწყოდა და თავისი ბუნების გამო, მისი მიღწევაც არ შეეძლო. ამგვარად, ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს პლატონს ეთქვას: ჩემი კანონები, თქვენი ახალი დესპოტები, ისეთს არაფერს შეგიზღუდავენ, რასაც უნინ კანონიერად აკეთებდით. ისინი შესაბამისობაშია ადამიანთა საქმეების ნამდვილ ბუნებასთან და თქვენ ისევე აღარ გაქვთ უფლება აჯანყდეთ მათი ბატონობის წინააღმდეგ, როგორც მონას არ აქვს უფლება, აუჯანყდეს თავის ბატონს.

- 9 „Eternal Peace“, in: *The Philosophy of Kant*. Edited and translated by C. J. Friedrich, Modern Library Edition, 1949, გვ. 456.
- 10 ფონ ფრიტიცი (დასახ. ნაშრომი, გვ. 54) სამართლიანად ამტკიცებს, რომ პლატონი ძალადობის მიმართ კეთილგანწყობილი არ ყოფილა. „ეს დასტურდება იმ ფაქტითაც, რომ იგი საკუთარი პოლიტიკური იდეალების მიმართულებით პოლიტიკური ინსტიტუტების ცვლილების მცდელობისას მიმართავდა იმ ადამიანებს, რომლებიც უკვე ფლობდნენ ძალაუფლებას.“
- 11 ვერნერ იეგერის განაცხადი *Paideia*-ში, ნიუ-იორკი, 1943, ტომი II, გვ. 416 (სქოლიო) – „იდეა იმის შესახებ რომ არსებობს გაზომვის უზუნაესი ხელოვნება

და რომ ღირებულებების (*phronesis*) შესახებ ფილოსოფოსის ცოდნა ამგვარი გაზომვის უნარია, თავიდან ბოლომდე განმსჭვალავს პლატონის მთელ შემოქმედებას“ – მხოლოდ პალატონის პოლიტიკური ფილოსოფიის შემთხვევაში არის ქეშმარიტი. სიტყვა *φρόνησις* („პრაქტიკული სიბრძნე“) პლატონთან და არისტოტელესთან პოლიტიკოსის გამჭრიახობას უფრო აღნიშნავს, ვიდრე ფილოსოფოსის „სიბრძნე“.

- 12 „სახელმწიფო“, ნიგნი VII, 516-517.
- 13 იხ. განსაკუთრებით „ტიმაიოსი“, 31, სადაც ლეტაებრივი დემიურგი სამყაროს ნიშუშის (*ἀρχαία*) მიხედვით ქმნის. იხ., ასევე, „სახელმწიფო“, 596 და შმდ.
- 14 In: *Protrepticus*, ციტირებულია ფონ ფრიტიცის ზემოხსენებული ნაშრომიდან.
- 15 „კანონები“, 710-711.
- 16 საკითხის ამგვარ გააზრებას ეუმაღლი გამოქვაბულის იგავის იმ შესანიშნავ ინტერპრეტაციას, რომელიც მოცემულია მარტინ ჰაიდეგერის ნაშრომში „პლატონის მოძღვრება ქეშმარიტების შესახებ“ [*Platons Lehre von der Wahrheit*], ბერნი, 1947. ჰაიდეგერი აჩვენებს, როგორ გარდაქმნა პლატონმა ქეშმარიტების ცნება (*ἀλήθεια*), ვიდრე ეს უკანასკნელი სწორ განაცხადთა (*ἀρχή*) იდენტური გახდებოდა. თუკი ფილოსოფოსის ცოდნა გაზომვის უნარი იქნებოდა, მაშინ საჭირო იქნებოდა სისწორე და არა ქეშმარიტება. თუმცა, იგი ნათლად მიანიშნებს იმ რისკებზე, რომელთა წინაშეც დგას ფილოსოფოსი, როდესაც იგი იძულებულია, გამოქვაბულში დაბრუნდეს. ჰაიდეგერმა არაფერი უწყის იმ პოლიტიკური კონტექსტის შესახებ, რომელშიც

ეს იგავი ჩნდება. მისი აზრით, ეს ტრანსფორმაცია ხორციელდება იმიტომ, რომ ხედვის სუბიექტური მოქმედება (წინა და წინა ფილოსოფოსის გონებაში) უპირატესობას მოიპოვებს ობიექტურ ქეშმარტიუბაზე (ἀληθεια), რაც ჰაიდელგერის მიხედვით, *Umborgeneheit*-ს („დაუფარაობას“) აღნიშნავს.

- 17 „ნადიმი“, 211-212.
- 18 „ფედროსი“, 248: φιδροσος η φιδροσος და 250.
- 19 „სახელმწიფოში“ (518), სიკეთესაც ეწოდება ფანტასთონ ანუ ყველაზე კაშკაშა. ცხადია, რომ სწორედ ეს თვისება მიუთითებს იმ უპირატესობაზე, რომელიც პლატონის ნააზრევში თავიდან ჰქონდა „მშვენიერებას“ „სიკეთესთან“ მიმართებაში.
- 20 „სახელმწიფო“, 475-476. ფილოსოფიის ტრადიციაში პლატონის მიერ „მშვენიერების“ უარყოფის შედეგად, ამ უკანასკნელს აღარ მიაკუთვნებდნენ ე.წ. ტრანსცენდენტალიებს ანუ უნივერსალიებს. ეს ის თვისებებია, რომელსაც ნებისმიერი არსებული ფილოსოფიის და რომელთა აღწერა შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში განხორციელდა. ესენია: *unum, alter, ens* და *bonum*. ჟაკ მარტიენმა თავის შესანიშნავ ნიგნში, „შემოქმედებითი ინტუიცია ხელოვნებასა და პოეზიაში“ (*Creative Intuition in Art and Poetry*, ბოლინგენის სერია XXXV, I, 1953), მიუთითა ამ ნაკლზე და მოითხოვა, რომ „მშვენიერება“ ტრანსცენდენტალიების რიგს მიკუთვნებოდა, რადგან „მშვენიერება ყველა ტრანსცენდენტალის მშვენიერებას წარმოადგენს“ (გვ. 162).
- 21 დიალოგი „პოლიტიკოსი“: „ყოველი საგნის ყველაზე ზუსტი საზომი სიკეთეა“ (ციტირებულია ფონ ფრიტცის ზემოხსენებული ნაშრომიდან). ამ წინადადების აზრი ის არის, რომ მხოლოდ სიკეთის

ცნების მეშვეობით არის შესაძლებელი საგნების შედარება და, ამდენად, მათი გაზომვა.

- 22 „პოლიტიკა“, 1332b12 და 1332b36. ახალგაზრდებსა და ასაკოვნებს შორის განსხვავებას პლატონთან მივყავართ. იხ. „სახელმწიფო“, 412 და „კანონები“, 690 და 714. ბუნებაზე რეფერირება არისტოტელიკულია.
- 23 „პოლიტიკა“, 1328b35.
- 24 „ეკონომიკა“, 1343a1-4.
- 25 იეგერი, დასახ. ნაშრომი, ტ. I, გვ. 111.
- 26 „ეკონომიკა“, 1343b24.
- 27 *Religare*-სგან *religio*-ს წარმოქმნა ციცირონთან გვევლება. რადგან ჩვენ მხოლოდ რომაელების პოლიტიკურ თვითიდეინტიფიცირებასთან გვაქვს საქმე, შეუსაბამოა საკითხის დასმა იმის შესახებ, თუ რამდენადაა ამგვარი წარმოქმნა ეტიმოლოგიურად მართებული.
- 28 ციცირონი, „რესპუბლიკის შესახებ“ [*De Re Publica*], III, 23. რომაელთა მიერ თავიანთი ქალაქის მარადიულობის რწმენის შესახებ იხ. ვიქტორ პიოშლი, „რომაული სახელმწიფო და ბერძნული პოლიტიკური აზროვნება ციცირონთან“ [*Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*], ბერლინი, 1936.
- 29 „ანალები“, წიგნი 43, თავი 13.
- 30 „რესპუბლიკის შესახებ“, 1, 7.
- 31 ციცირონი, „კანონთა შესახებ“ [*De Legibus*], 3, 12, 38.
- 32 „კანონთა სული“, წიგნი XI, თავი 6.
- 33 პროფესორმა კარლ ი. ფრიდრიხმა ყურადღება მიმაქცევინა ხელისუფლების იმ საინტერესო განხილვისადმი, რომელიც მოცემულია მომზენის ნაშრომში

„რომაული სახელმწიფო სამართალი“. იხ. გვ. 1034, 1038-1039.

- 34 ეს ინტერპრეტაცია კიდევ უფრო გამყარებულია „ვინმესთვის რჩევის მიცემის“ იდიომატური ლათინური მნიშვნელობით და ის ასე უღერს: *alicui auctorem esse*.
- 35 იხ. მომზენი (დასახ. ნაშრომი), მეორე გამოცემა, ტომი I, გვ. 73 და შმდ. ლათინური სიტყვა *numen*, რომლის ზუსტი თარგმნაც თითქმის შეუძლებელია, ნიშნავს „ღვთაებრივ ბრძანებას“, ისევე როგორც მოქმედების ღვთაებრივ ფორმებს. ის მომდინარეობს *nuere*-სგან, რაც თანხმობის ნიშნად თავის დაქნევას ნიშნავს. ამრიგად, ღმერთების ბრძანებები და მათი ნებისმიერი ჩარევა ადამიანთა საქმეებში მხოლოდ ამ საქმეების მონონებით ან არმონონებით შემოიფარგლება.
- 36 მომზენი, იქვე, გვ. 87.
- 37 იხ. სხვადასხვა ლათინური იდიომები, როგორებიცაა: *auctores habere*, რაც წინამორბედების და მაგალითების მნიშვნელობაზე მიუთითებს; *auctoritas maiorum*, რაც წინაპართა ავტორიტეტულ მაგალითს ნიშნავს; *usus et auctoritas*, რომელიც გამოიყენება რომაულ სამართალში და ადათური წარმოშობის საკუთრების უფლებათა აღმნიშვნელია. ეს რომაული სულისკვეთება, ისევე, როგორც სხვა მნიშვნელოვანი წყაროების სასარგებლო კრებული, ჩინებულადაა წარმოდგენილი ვიქტორ პიოშლის შემოხსენებულ ნაშრომში. იხ., განსაკუთრებით, გვ. 111.
- 38 რ. ჰ. ბაროუ, „რომაელები“ [*The Romans*], 1949, გვ. 194.
- 39 რომაული პოლიტიკური აზრისა და ქრისტიანობის გაერთიანების მსგავს საკითხს ანალოგიურად განიხილავს ერიკ პეტერსონი ოროზუსზე საუბრისას,

რომელიც რომის იმპერატორ ავგუსტუსს ქრისტესთან აკავშირებდა. იხ. „მონოთეიზმი, როგორც პოლიტიკური პრობლემა“ [*Der Monotheismus als politisches Problem*], ლაიფციგი, 1935. „*Dabei ist deutlich, dass Augustus auf diese Weise christianisiert und Christus zur civis romanus wird, romanisiert worden ist*“; „ამით ნათელია, რომ ასე ხორციელდება ავგუსტუსის ქრისტიანიზება და ქრისტეს გადაქცევა *civis romanus*-ად, რომის მოქალაქედ ანუ მისი რომანიზება“ (გვ. 92)].

- 40 *Duo quippe sunt . . . quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*. იხ. ე. პ. მინი, „ლათინური პატროლოგია“ [*Patrologia Latina*] ტ. 59, გვ. 42a.
- 41 ერიკ ვიოგლინი, „ახალი პოლიტიკის მეცნიერება“ [*A New Science of Politics*] ჩიკაგო, 1952, გვ. 78.
- 42 უხილავი სულის უხილავობის ტრადიციულ ადგილთან, კერძოდ კი, შადესთან (რომელსაც პლატონი ეტიმოლოგიურად განმარტავს როგორც „უხილავს“) მსგავსებისათვის იხ. „ფედონი“, 80.
- 43 იქვე, 64-66.
- 44 „კანონებს“ თუ არ ჩავთვლით, პლატონის პოლიტიკური დიალოგებისთვის დამახასიათებელია ერთგვარი წყევტები, რის შედეგადაც დიალოგის მკაცრად არგუმენტირებული მსვლელობა ჩერდება. „სახელმწიფოში“ სოკრატე არაერთგზის უსხლტება ხელიდან თანამოსაუბრეებს. ამ დიალოგში ვხვდებით ერთობ რთულ კითხვას: შესაძლებელია თუ არა სამართლიანობა იმ შემთხვევაშიც, როცა კონკრეტული ქმედება ადამიანებისა და ღმერთებისაგან დაფარულია. საუბარი იმის შესახებ, თუ რა არის სამართლიანობა,წყდება 372a-სთან და 427d-დან კვლავ

გრძელდება, თუმცა, აქ სამართლიანობის ნაცვლად სიბრძნე და *επισημη* არის განმარტებული. სოკრატე მთავარ კითხვას 403d-ში უბრუნდება, მაგრამ სამართლიანობის ნაცვლად სიბრძნეს (*επισημη*) განმარტავს. იგი ისევ იწყებს სამართლიანობაზე საუბარს 433b-ში და თითქმის დაუყოვნებლივ გადადის ხელისუფლების ფორმების განხილვაზე, 445d და შმდ. მეშვიდე წიგნს გამოქვაბულის ამბით მთელი არგუმენტაცია სრულიად სხვაგვარ, არაპოლიტიკურ ჭრილში გადააქვს. აქ, უკვე ცხადი ხდება, თუ რატომ ვერ მიიღო გლავკონმა დამაკმაყოფილებელი პასუხი: სამართლიანობა იდეალა, რომელიც უნდა აღიქვას მისი წარმოჩენის სხვა შესაძლებლობა არ არსებობს.

მეორე მხრივ, ერის შესახებ მითში მთელი ამ პაექრობის შემობრუნებას ვხვდებით. ამოცანა აქ ისაა, რომ მოძიებულ იქნეს სამართლიანობა მაშინაც, თუკი ის ადამიანებისა და ღმერთების თვალთვალს დაფარული იქნება. ამჯერად, (612) სოკრატეს სურს, უკან ნაიღოს გლავკონთან გამოთქმული თავისი თავდაპირველი ვარაუდი, რომლის თანახმად, შესაძლებელია იმის დაშვება (არგუმენტის დონეზე მაინც), რომ „სამართლიანი კაცი შეიძლება უსამართლო აღმოჩნდეს, ხოლო უსამართლო – სამართლიანი“. ამრიგად, ვერც ღმერთის და ვერც ადამიანს უჭველად ვერ ეცოდინება, თუ ვინაა ნამდვილად სამართლიანი. ამის ნაცვლად, იგი გამოთქვამს ვარაუდს, რომ „დანამდვილებით მხოლოდ ღმერთებმა იციან, როგორც უსამართლოს, ისე სამართლიანის ბუნება“. აქაც მთლიან არგუმენტაცია სრულიად სხვაგვარ დონეზეა აყვანილი – ამჯერად, სიმრავლის დონეზე და საერთოდ არგუმენტების სფეროს მიღმა.

მსგავსია დიალოგ „გორგიას“ შემთხვევაც, სადაც სოკრატე კვლავაც ვერ არწმუნებს მოაქეჩრეს.

განხილვა შეეხება სოკრატეს რწმენას, რომლის მიხედვითაც, უმჯობესია უმართებულოდ იტანჯო, ვიდრე უმართებულოდ იქცეოდე. როდესაც ცხადი ხდება, რომ კალიკლეს ეს არგუმენტი ვერ არწმუნებს, პლატონი გადმოსცემს საიქიოს მითს, როგორც საბოლოო არგუმენტს (*ultima ratio*) და „სახელმწიფოსგან“ განსხვავებით, ამას ერთობ მოკრძალებულად აკეთებს, რითაც ცხადად მიუთითებს იმაზე, რომ მთხრობელი, სოკრატე, ამ საკითხს სერიოზულად არ მიიჩნევს.

45 აშკარაა, რომ, ხშირ შემთხვევებში, გარდაუვალი სიკვდილის ლაიტმოტივის გამოვლით, ბაძავენინ პლატონს, როგორც ეს ციკერონის მითის *Somnium Scipionis* („სციპიონის სიზმარი“), რომლითაც მისი „რესპუბლიკა“ მთავრდება, ბრწყინვალე განხილვა შეგიძლიათ იხილოთ რისხარდ ჰარდერის ნაშრომში „ციკერონის *Scipio* სიზმრის შესახებ“ („Ueber Ciceros *Somnium Scipionis*“, *Kleine Schriften*, München, 1960). იგი, აქვე, იმასაც დამაჯერებლად აჩვენებს, რომ არც პლატონი და არც ციკერონი პითაგორელთა მოძღვრებების მიმდევრები არ ყოფილან.

46 ეს საკითხი განსაკუთრებით ხაზგასმულია მარკუს დოდის ნაშრომით „დანტეს წინამორბედები“ [*Forerunners of Dante*], ედინბურგი, 1903.

47 „გორგია“, 52A.

48 „გორგია“, 522/23 და „ფედონი“, 110. „სახელმწიფოში“, 614, პლატონი ულისეს (ოდისეესს – მთარგმ. შენიშვნა) მიერ ალკინოოსისთვის მოთხრობილ ამბავსაც კი ახსენებს.

49 „სახელმწიფო“, 379a.

50 ასე მოიხსენია ვერნერ იეგერმა პლატონური ღმერთ-

თი. იხ.: „ადრეულ ბერძენ ფილოსოფოსთა თეოლოგია“ [Theology of the Early Greek Philosophers], ოქსფორდი, 1947, გვ. 194n.

- 51 „სახელმწიფო“, 615a.
- 52 იხ. განსაკუთრებით „მეშვიდე წერილი“, სადაც პლატონი მიიჩნევს, რომ ჭეშმარიტება სიტყვისა და არგუმენტის მიღმა დგას.
- 53 ჯონ ადამსი, „მსჯელობები დავილას შესახებ“ [Discourses on Davila]. In: *Works*, Boston, 1851, vol. VI, გვ. 280.
- 54 მასაჩუსეტსის კონსტიტუციის პრეამბულის მონახაზიდან, „შრომები“, ტ. IV, 221.
- 55 ჯონ სტუარტ მილი, „თავისუფლების შესახებ“ [On Liberty], თავი II.
- 56 მაკიაველი, „მთავარი“, თავი 15.
- 57 მაკიაველი, „მთავარი“, თავი 8.
- 58 განსაკუთრებით იხ. მაკიაველი, „მსჯელობები“, ნიგნი III, თავი I.
- 59 საინტერესოა, რომ მაკიაველის ნაწერებში ციცირონის სახელი საკმაოდ იშვიათად გვხვდება. საინტერესოა ისიც, თუ როგორი სიფრთხილით არიდებდა იგი თავს ციცირონის სახელის ხსენებას რომის ისტორიის ინტერპრეტაციისას.
- 60 ციცირონი, „რესპუბლიკის შესახებ“, VI, 12.
- 61 „კანონები“, 711a.
- 62 ცხადია, რომ ეს ვარაუდები მხოლოდ ამერიკული რევოლუციის გამონვლილივით ანალიზის შედეგად შეიძლება დასაბუთდეს.
- 63 მაკიაველი, „მთავარი“, თავი 6.

პირთა საძიებელი

- ადამსი, ჯ. 113, 140
- აიხმანი, ა. 10
- ალკინოზი *მით.* 139
- ანასტასიოს I 96
- არისტოტელე 14, 46-47, 49, 52-53, 60, 67, 71-78, 80-81, 103, 130-131, 133, 135
- არენდტი, ჰ. 5-15
- ბაროუ, რ. ჰ. 136
- ბულტმანი, რ. 7
- გელაზიუს I 96
- გლავკონი 138
- გრიგოლ ნაზიანზელი 100
- გრიგოლი დიდი 112
- დანტი, ა. 103
- დიო კასიუსი 129
- დოდსი, მ. 139
- ენიუსი, კვინტუს 86
- ექთონი, ჯ. 129
- ვალონი, ჰ. 130
- ვერგილიუსი 84
- ვიოკლინი, ე. 137
- თომა აქვინელი 109
- იასპერსი, კ. 8
- იეგერი, ვ. 132, 135, 139
- იესო ქრისტე 93-94, 101, 110, 137
- ირემპე, თ. 6
- კალიგულა 51
- კალიკლე 139
- კანტი, ი. 53, 61
- კირეკეგორი, ს. 25
- კლიმენტ ალექსანდრიელი 105
- კონსტანტინე დიდი 93
- ლენინი, ვ. 127
- ლუთერი, მ. 99
- მაკიაველი, ნ. 118-125, 127, 140
- მარიტენი, ფ. 134
- მარქსი, კ. 125
- მილი, ჯ. ს. 140
- მინი, ფ. ჰ. 137
- მომზენი, თ. 88, 129-130, 135-136
- მონტესკიე, შ. ლ. 88
- ნაპოლეონ ბონაპარტი 12
- ნეტარი ავგუსტინე 8, 95, 105, 112

ორიგენე 100, 105
 ოროზიუსი 136
 ოქტავიანე ავგუსტუსი
 52, 137
 პარმენიდე 92
 პასკალი, ბ. 25
 პეტერსონი, ე. 136
 პინდაროსი 51
 პიოპლი, ვ. 135-136
 პლატონი 14, 22, 35, 46-
 47, 49-63, 65-69, 71-
 72, 78, 82, 91-92, 94,
 98, 101-109, 111-112,
 115, 118, 124, 129-
 135, 139-140
 პლინიუსი, გაიუს
 სეკუნდუს 86-87
 პლუტარქე 89, 139
 რობესპიერი, მ. 113,
 123-124, 127
 რომულუსი მით. 89
 სავონაროლა, ჯ. 121
 სოკრატე 54, 69, 102,
 137-139
 სოფოკლე 130

სტალინი, ი. 10, 13, 110
 სციპიონ მეტელუსი 123
 ტერტულიანე 105, 109
 ტიბერიუსი 52
 ტიტუს ლივიუსი 85
 ულისე (= ოდისეუსი) მით.
 139
 ფონ ფრიტცი, კ. 130,
 132-134
 ფრიდრიხი, კ. ი. 132, 135
 ციცერონი 14, 85, 123,
 135, 139-140
 ხუროშვილი, გ. 5, 7
 შაიდეგერი, მ. 7-8, 133-134
 შაინე, ჰ. 113
 შარდერი, რ. 139
 შეგელი, გ. ვ. ფ. 50
 შექტორი მით. 84
 შიტლერი, ა. 10-11, 13, 110
 შობი, თ. 32, 99
 შომეროსი 84, 91
 შუსერლი, ე. 8

გრიგოლ როპაძის სახელობის უნივერსიტატი
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტი
გამოცემული სამეცნიერო ნაშრომების ნუსხა:

I. სამეცნიერო სერია

„ფილოსოფია, სოციოლოგია, მედიის თეორია“:

- ტ. 1: ნიქსე საქართველოში ეძღვნება თამაზ ზუაჩიძის ნათელ ხსოვნას, რედაქტორ-შემდგენი: თენგიზ ირემაძე, გამომცემლობა „არხე“, თბილისი, 2007, 246 გვ.
- ტ. 2: ფილოსოფია - დიალექტიკა - ლოგიკა. სავლენურეთის დაბადებიდან 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, რედაქტორ-შემდგენელი: ლალი ზაქარაძე და თენგიზ ირემაძე, გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბილისი, 2008, 200 გვ.
- ტ. 3: სიცოცხლის ფილოსოფია. პრობლემები და პერსპექტივები, რედაქტორ-შემდგენელი: ლალი ზაქარაძე და მიხეილ გოგატიშვილი, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2009, 88 გვ.
- ტ. 4: ლალი ანთიძე: ნიკოლოზ ლოსკის ინტუიტივიზმი, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 244 გვ.
- ტ. 5: Philosophy in Global Change. Jubilee volume dedicated to the 65th anniversary of Burkhard Mojsisch. Edited by Tengiz Iremadze in collaboration with Helmut Schneider and Klaus J. Schmidt, Publishing House „Nekeri“, Tbilisi 2011, 436 pp.
- ტ. 6: აღმოსავლეთი და დასავლეთი ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევები. რედაქტორ-შემდგენლები: თენგიზ ირემაძე და გურამ თევზაძე, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2012, 226 გვ.
- ტ. 7: ბერნჰარდ ვალდენფელსი: გზები ფენომენოლო-

გისა, პასუხს რომ იძლევა, ფრანგულიდან ქართულად თარგმნა დოდო ლაბუჩიძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2013, 120 გვ.

II. სამეცნიერო სერია

„ფილოსოფია და სოციალური მეცნიერებები დღეს“:

თენგიზ ირემაძე: ვალტერ ბენიამინი. ცხოვრება, მოღვაწეობა, აქტუალობა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2008, 108 გვ.

Tengiz Iremadze: *Der Aletheiologische Realismus. Schatwa Nuzubidse und seine neuen Denkansätze*, “Nekeri”, Tbilisi, 2008, 117 S.

ბურკჰარდ მოიზიშ: ჰუმანიზმის ეპისტემოლოგია, ინგლისურიდან ქართულად თარგმნა გიორგი ბარამიძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2009, 90 გვ.

ჰელმუტ შნაიდერი: ფილოსოფიური გეოგრაფია, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა გიორგი თავაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 120 გვ.

უდო რაინჰოლდ იეკო განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, გერმანულ და ქართულ ენებზე, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა ლალი ზაქარაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 88 გვ.

ჰელმუტ შნაიდერი, ლალი ზაქარაძე, გიორგი თავაძე, დოდო ლაბუჩიძე, თენგიზ ირემაძე: რა არის თავისუფლება? დიდი მოაზროვნეები თავისუფლების არსის შესახებ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 144 გვ.

გრიგოლ რობაქიძე და თანამედროვე აზროვნება, რედაქტორ-შემდგენლობი: მამუკა თავხელიძე, თენგიზ ირემაძე, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2011, 144 გვ.

ევროპული პასუხისმგებლობა. მერაბ მამარდაშვილის დაბადებიდან 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები (14 დეკემბერი, 2010 წელი, თბილისი), მთავარი რედაქტორი: თენგიზ ირემაძე, რედაქტორები: ლალი ზაქარაძე, დოდო ლაბუჩიძე, გიორგი ბარამიძე, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2011, 224 გვ.

უდო რაინჰოლდ იეკო განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, გერმანულ და ქართულ ენებზე, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა ლალი ზაქარაძემ, მეორე გამოცემა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2012, 92 გვ.

ევროპული პასუხისმგებლობა. მერაბ მამარდაშვილის დაბადებიდან 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები (14 დეკემბერი, 2010 წელი, თბილისი), მთავარი რედაქტორი: თენგიზ ირემაძე, რედაქტორები: ლალი ზაქარაძე, დოდო ლაბუჩიძე, გიორგი ბარამიძე, მეორე გამოცემა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2013, 226 გვ.

ჰელმუტ შნაიდერი, ლალი ზაქარაძე, გიორგი თავაძე, დოდო ლაბუჩიძე, თენგიზ ირემაძე: რა არის თავისუფლება? დიდი მოაზროვნეები თავისუფლების არსის შესახებ, მეორე გამოცემა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2013, 148 გვ.

თენგიზ ირემაძე: ალეთიოლოგიური რეალიზმი. შალვა ნუცუბიძე და მისი აზროვნების ახლებური სანყისები, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა გიორგი თავაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2013, 118 გვ.

გიორგი თავაძე: შატილი ფილოსოფიური გეოგრაფიის პერსპექტივიდან, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2013, 240 გვ.

თენგიზ ირემაძე, *ჰელმუტ შნაიდერი, გიორგი ხუროშვილი, ლალი ზაქარაძე, მიხეილ გოგატიშვილი, გიორგი თავაძე: ფილოსოფიური ურბანისტიკა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2014, 160 გვ.*

**III. სამეცნიერო-მთარგმნელობითი სერია
„ფილოსოფია-სოციოლოგიის კლასიკური და
თანამედროვე ტექსტები. თარგმანები“:**

- ტ 1: *ნიკლას ლუმანი: საზოგადოებრივი კომუნიკაციის სისტემის ცვლილებანი და მასობრივი მედია, გერმანულიდან თარგმნა დევი დუმბაძემ, გამომცემლობა „არხე“, თბილისი, 2007, 37 გვ.*
- ტ. 2: *ანრი ბერგსონი: ცნობიერება და სიცოცხლე, ფრანგულიდან თარგმნა დოდო ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, გამომცემლობა „არხე“, თბილისი, 2007, 44 გვ.*
- ტ. 3: *კარლ შმიტ: ხმელეთი და ზღვა. მსოფლიო-ისტორიული განაზრება, გერმანულიდან თარგმნა გიორგი თავაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 180 გვ.*
- ტ. 4: *ჰან არენდტი რა არის ხელისუფლება? ინგლისურიდან თარგმნა გიორგი ხუროშვილმა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2015, 150 გვ.*

IV. სამეცნიერო სერია

**„აღმოსავლეთი და დასავლეთი – კულტურათა
დიალოგი“:**

- ტ. 1: *ჰელმუტ შნაიდერი: ძენ-ბუდიზმის ესთეტიკა. ვაბისაბი და მშვენიერების ევროპული იდეა, გერმანულიდან თარგმნა გიორგი თავაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2012, 44 გვ.*

ტ. 2: *გიორგი თავაძე: რუკების ძალა. გელათი და „კავკასიური ფილოსოფიის“ ცნება ინტერკულტურული ფილოსოფიის ქრილში, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2013, 52 გვ.*

V. ფრიდრიხ ნიცშეს რჩეული თხზულებები ქართულ ენაზე (აკადემიურ-კრიტიკული გამოცემა):

ტ. 1: *ფრიდრიხ ნიცშე: Ecce homo. როგორ ხდება ადამიანი ის, რაც ის არის, გერმანულიდან თარგმნა, შენიშვნები და გამოკვლევა დაურთო გიორგი თავაძემ, ტომის რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2011, 248 გვ.*

გამოსაცემად მზადაა:

ტ. 2: *ფრიდრიხ ნიცშე: კერაუბის მწუხრი, ანუ როგორ ფილოსოფოსობენ ჩაქუჩით, გერმანულიდან თარგმნა გიორგი თავაძემ, ტომის რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე.*

VI. ინსტიტუტის ცალკეული გამოცემები:

ფილოსოფია, სოციოლოგია, პოლიტოლოგია, რედაქტორ-შემდგენლები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, გიორგი ბარამიძე, მიხეილ გოგატიშვილი, გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2007, 80 გვ.

ქართული აზროვნება, განათლების პრობლემები, ჰუმანიზმის ეპისტემოლოგია, რედაქტორ-შემდგენლები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, გიორგი ბარამიძე, მიხეილ გოგატიშვილი, გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2008, 76 გვ.

ალექსანდრე შამილტონი, ჯეიმს მედისონი, ჯონ ჯეი: ფედერალისტი. პოლიტიკური ესეები, ინგლისურიდან ქართულად თარგმნა გიორგი ბარამიძემ, სამეცნიერო რედაქტორი: მიხეილ გოგატიშვილი, გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2008, 584 გვ.

საზოგადოება, ცოდნის ტრანსფორმაცია, ფილოსოფია, რედაქტორ-შემდგენლები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, გიორგი ბარამიძე, მიხეილ გოგატიშვილი, გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2009, 96 გვ.

G. Baramidze, M. Gogatishvili, L. Zakaradze, U. R. Jeck, D. J. Lacey (eds), (Neo)Platonism and Modernity. Materials of the International Conference dedicated to Tengiz Iremadze's book „Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus“, June 30, 2008, Publishing House „Nekeri“, Tbilisi 2009, 136 pp.

ახალი სამეცნიერო-კვლევითი პროექტები ფილოსოფიაში, რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, მიხეილ გოგატიშვილი, დოდო ლაბუჩიძე, გიორგი თავაძე, თბილისი, 2010, 50 გვ.

ალექსის დე ტოკვილი: დემოკრატია ამერიკაში, ფრანგულიდან თარგმნა დოდო ლაბუჩიძემ, წინათქმა დაურთო თენგიზ ირემაძემ, სამეცნიერო რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, გიორგი თავაძე, გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2011, 592 გვ.

ლეო შტრაუსი: რა არის პოლიტიკური ფილოსოფია? ინგლისურიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო გიორგი ხუროშვილმა, რედაქტორები: მიხეილ გოგატიშვილი, გიორგი ბარამიძე, თენგიზ ირემაძე, გამომცემლობა „საუნჯე“, თბილისი, 2011, 130 გვ.

თომას პეინი: სალი აზრი, ინგლისურიდან თარგმნა გიორგი თავაძემ, წინათქმა დაურთო თენგიზ ირემაძემ, სამეცნიერო რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, დოდო ლაბუჩიძე, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2012, 146 გვ.

ბერჯამინ ფრანკლინი, ჯონ ადამსი, თომას ჯეფერსონი, ჯეიმს უილსონი, ბენჯამინ რაში: ამერიკულ განმანათლებელთა პოლიტიკური ესეები. ინგლისურიდან თარგმნა გიორგი ხუროშვილმა. რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, გიორგი თავაძე. გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2013, 180 გვ.

ლეო შტრაუსი: იერუსალიმი და ათენი. შესავალი განაზრებანი, ინგლისურიდან თარგმნა გიორგი ხუროშვილმა. სამეცნიერო რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, მიხეილ გოგატიშვილი, გიორგი თავაძე, გამომცემლობა „საუნჯე“, თბილისი, 2013, 112 გვ.

თენგიზ ირემაძე: ფილოსოფია ეპოქათა და კულტურათა გზაგასაყარზე. ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევები, სამეცნიერო რედაქტორები: გიორგი ბარამიძე, ლალი ზაქარაძე, უდო რაინჰოლდ იეკი, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2013, 170 გვ.

ჯონ დიუი: თავისუფლება და კულტურა, ინგლისურიდან თარგმნა გიორგი თავაძემ. სამეცნიერო რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე. გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2014, 184 გვ.

ჰანა არენდტის ნაშრომი „რა არის ხელისუფლება?“ კარგი გზამკვლევაა თანამედროვე მკითხველისთვის, რომელიც, არენდტის ეპოქის მსგავსად, დღესაც ხელისუფლებისა და მისი ლეგიტიმაციის წყაროთა ღრმა კრიზისის მომსწრეა. ამ ტიპის კრიზისთა გადასალახად კი საჭიროა ისეთი პოლიტიკური სივრცის შექმნა, სადაც ხელისუფლების ლეგიტიმური სათავეები იქნება ადეკვატურად გაცნობიერებული და დადგენილი. ვფიქრობთ, რომ ხელისუფლების ბუნებისა და არსის გაგების ურთულეს თეორიულ და პრაქტიკულ პროცესში ჰანა არენდტის ეს შესანიშნავი ესსე დიდ დახმარებას გაგვინვეს.

თენგიზ ირემაძე

ISSN 1987-9660

ISBN 978-9941-457-28-9



9 789941 457289