

15. არადასავლური ტრადიციები პოლიტიკურ ფილოსოფიაში

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022

1. ისლამური ტრადიცია პოლიტიკურ ფილოსოფიაში. ალ-ფარაბი (დაახლოებით 878-950 წწ.) შუა საუკუნეების ისლამური ფილოსოფიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია.¹ თავის ნაშრომში „ქველი ქალაქის მაცხოვრებელთა შეხედულებების საფუძვლები“ ალ-ფარაბი განიხილავს ღმერთს, კოსმოლოგიას (მოძღვრება სამყაროს შექმნის შესახებ) და ფილოსოფიის სხვა საკითხებს, შემდეგ კი საუკეთესო ქალაქის შესახებ საუბრობს. იდეალური ქალაქი შეპირისპირებულია მანკიერ ქალაქებთან, რომლებიც უღირს მიზნებს (სიმდიდრე, სიამოვნება) ესწრაფვიან. იდეალურ ქალაქს ფილოსოფოსი მმართველი ჰყავს, რომელიც ქალაქის მაცხოვრებლებს სიქველისკენ წარმართავს. ალ-ფარაბის აზრით, მმართველს ისეთივე დამოკიდებულება აქვს ქალაქის მაცხოვრებელთა სულებთან, როგორც ექიმს – თავისი პაციენტების სხეულებთან. რა თქმა უნდა, ზემოთქმული პლატონის „სახელმწიფოს“ ძლიერ გავლენას განიცდის, თუმცა ალ-ფარაბის პოლიტიკური აზროვნება ორიგინალური მომენტებით გამოირჩეოდა. ერთ-ერთ ასეთ სიახლეს განეკუთვნებოდა იდეა, რომლის მიხედვითაც იდეალური მმართველი, ასევე, წინასწარმეტყველიცაა, რომელსაც საკუთარი სიბრძნის გადმოცემა სიმბოლოების მეშვეობით შეუძლია (რათა მისი ცოდნა ფართო მასებისთვისაც მისაწვდომი გახდეს). შესაბამისად, იდეალური ქალაქის მაცხოვრებლებს არა აქვთ იმის საჭიროება, რომ ფილოსოფოსები გახდნენ. სავარაუდოდ, ამიტომაც ნაშრომის სათაურში იდეალური ქალაქის მაცხოვრებლებს „შეხედულებები“ მიენერებათ და არა ცოდნა (რომელიც მხოლოდ ფილოსოფოსს შეიძლება ჰქონდეს). მმართველი თავის უნივერსალურ ცოდნას კონკრეტულ საქმეებს უყენებს და ითვალისწინებს მაცხოვრებელთა მოთხოვნილებებს და ადგილობრივ პირობებს (მაგალითად, კლიმატს და სხვა გეოგრაფიულ ფაქტორებს). ახალი ვითარებების შესაბამისად, მან, შესაძლოა, ახალი მოძღვრება განავითაროს. ვიდრე იგი ცოცხალია და მას ემორჩილებიან, საზოგადოება მისი მმართველობის დადებით შედეგებს მოიძიებს და სიქველისკენ იქნება ორიენტირებული.

მაგრამ რა მოხდება მაშინ, როდესაც წინასწარმეტყველი გარდაიცვლება? თუკი საზოგადოება ვერ იპოვის ისეთივე ღირსებებით შემკულ ახალ მმართველს, საჭირო გახდება მმართველობის სხვა ფორმების შემოღება. შესაძლოა, შერჩეული იქნეს ადამიანთა ჯგუფი, რომლებიც ერთობლივად ფლობენ იმ თვისებებს, რაც იდეალურ მმართველს ჰქონდა. თუკი ესეც ვერ მოხერხდა, მაშინ საზოგადოებამ წინასწარმეტყველის მიერ შემოღებული კანონების გულდასმით განმარტებას უნდა მიჰყოს ხელი. ეს სამართალმცოდნეების საქმეა. წინასწარმეტყველის არარსებობის ფონზე, მათ გულმოდგინედ უნდა შეისწავლონ მისი მოძღვრება და ის ახალ ვითარებას მიუყენონ. ვიდრე ეს უწყვეტობა შენარჩუნებულია, წინასწარმეტყველის ცოდნა შემონახულია რელიგიაში. რელიგია ფილოსოფიის ანალოგიურია, რადგან მას,

¹ იხ. Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2015, თავი VI („ეთიკა და პოლიტიკა“).

ფილოსოფიის მსგავსად, აქვს პრაქტიკული და არაპრაქტიკული ნაწილი. ჭეშმარიტი რელიგიის მიმდევრებს სწორი რწმენები აქვთ იმის შესახებ, თუ რომელი მოქმედებაა მართებული. ისინი, ასევე, ფლობენ სწორ შეხედულებებს ღმერთისა და სამყაროს შესახებ. აღსანიშნავია, რომ ალ-ფარაბი თავს არიდებს ზემოთქმულის დაკავშირებას ისლამთან. მაგალითად, მასთან მუჰამედი არსად არაა გაიგივებული წინასწარმეტყველ მმართველთან. ალ-ფარაბის თეორია ჩაფიქრებული იყო როგორც უნივერსალური თეორია, რომელიც ნებისმიერ ეთიკურად მართებულ რელიგიას მიეყენებოდა.

პოლიტიკური ფილოსოფიის ჭრილში საინტერესოა, ასევე, **იბნ ხალდუნის (1332-1406 წწ.)** შეხედულებებიც. მას ეკუთვნის საკმაოდ ვრცელი ისტორიული ნაშრომი „ქითაბ ალ-იბარი“ (დაკვირვებათა წიგნი), რომელშიც იბნ ხალდუნმა დინასტიური ციკლების თეორია ჩამოაყალიბა. აღნიშნული თეორიის მიზანი იყო, აეხსნა ისტორიული მოვლენები როგორც ისლამურ სამყაროში, ასევე, მის გარეთ. იბნ ხალდუნის თანახმად, ცივილიზაციები, როგორც წესი, ნადგურდება მომთაბარე ხალხების მიერ, რომლებსაც ჯგუფური სოლიდარობის ძლიერი გრძნობა აქვთ. ჩვეულებრივ, მომთაბარე ტომები სასტიკნი და უმონყალონი არიან, თუმცა, მას შემდეგ, რაც ცივილიზაციას დაამხოვნენ, ისინი თავს ანებებენ მომთაბარეობას და ქალაქებში იწყებენ ცხოვრებას. მკვიდრი ცხოვრების წესი რამდენიმე თაობის შემდეგ მათ ზნე-ჩვეულებათა შერბილებას იწვევს, რაც იმის წინაპირობაა, რომ მომავალში მათ სხვა მომთაბარე ხალხი დაამარცხებს.

სამხ. კაროლინის უნივერსიტეტის (აშშ) ემერიტუსი პროფესორი **შაჰრუჰ აჰავი** თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიაში ორ ძირითად ტენდენციას გამოყოფს:² 1. მიდგომა, რომელიც რელიგიისა და პოლიტიკის ინტეგრაციაზე ამახვილებს ყურადღებას. აღნიშნული მიდგომის გამომხატველია ფრაზები: „ისლამი არის როგორც რელიგია, ასევე, სახელმწიფო“, ან „ისლამი არის როგორც რელიგია, ასევე, მსოფლიო“; 2. მიდგომა, რომელიც რელიგიისა და პოლიტიკის განცალკევებას უჭერს მხარს.

პირველი მიდგომის მომხრეები, აჰავის თანახმად, მხარს უჭერენ **„ცოდნის ისლამიზაციას“**, რაც გულისხმობს ცხოვრების ყველა ასპექტის (პოლიტიკურის ჩათვლით) ისლამის საფუძველზე ახსნას. ეს იმას ნიშნავს, რომ უნდა არსებობდეს ისლამური ანთროპოლოგია, ისლამური სოციოლოგია, ისლამური პოლიტიკის მეცნიერება და ა.შ. პირველი მიდგომის წიაღში აჰავი ორ მიმართულებას გამოყოფს: 1. ავტორები, რომლებიც თვლიან, რომ ადრეული ისლამური საზოგადოების პოლიტიკური მოდელი სანიმუშო უნდა იყოს თანამედროვე ისლამური სამყაროსთვის; 2. ავტორები, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ თითოეულმა თაობამ თავად უნდა განსაზღვროს ის პოლიტიკური სისტემა, რომელიც, მისი აზრით, ყველაზე უკეთ განახორციელებს საზოგადოების ინტერესებს. თუმცა, ისინიც აღიარებენ, რომ ადრეული პერიოდის მოდელი მომავალი თაობებისთვის ძალზე მნიშვნელოვან საფუძველს ქმნის.

აჰავის თანახმად, პირველი მიდგომის ბევრი მხარდამჭერი მიიჩნევს, რომ აუცილებელია ისლამური სამართლის (**შარიათის** კანონები) დანერგვა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში და ყველა სამართლებრივ

² იხ. Shahrugh Akhavi, “The Muslim Tradition of Political Philosophy”, in: George Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011, doi: 10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0049.

განზომილებაში (ადმინისტრაციული სამართალი, სამოქალაქო სამართალი, კონსტიტუციური სამართალი და ა.შ.).

რელიგიისა და პოლიტიკის განცალკევების მომხრეები უარყოფენ „ცოდნის ისლამიზაციის“ პროგრამას და შარიათის გააბსოლუტურების ტენდენციას. ისინი თვლიან, რომ არ არსებობს მტკიცედ ჩამოყალიბებული წესების ერთიანობა, რომელიც ქმნის ისლამურ სამართალს, რადგან არსებობს სამართლის განსხვავებული სკოლები და სხვადასხვა იურისტები თვით ერთი სკოლის ფარგლებშიც კი განსხვავებულად ხსნიან იმას, თუ რა არის კანონი და თუ რა უნდა გააკეთოს მორწმუნემ კანონთან მიმართებაში.

აჰავი მიიჩნევს, რომ განცალკევების თეზისის მომხრეები უფრო მეტად ლიბერალური პლურალიზმის, ან სოციალ-დემოკრატიის გარკვეულ ფორმებს უჭერენ მხარს. ისინი ცდილობენ, შესაძლებლობის შემთხვევაში, ზოგიერთი დასავლური ცნების ისლამური შესატყვისები მოძებნონ. მაგალითად, „საზოგადოებრივი აზრის“ ანალოგად მათ მიაჩნიათ „შურა“ (სიტყვასიტყვით, „რჩევის მიცემა“), თუმცა, ისინი იმასაც აღნიშნავენ, რომ „საზოგადოებრივი აზრი“ უფრო ფართო ცნებაა და რომ „შურა“, შესაძლოა, ძალიან ვიწროდ იქნეს გაგებული. მაგალითად, ლიდერი, შესაძლოა, რჩევას დაეკითხოვს მხოლოდ თავის მრჩეველებს და ასეთ შემთხვევაშიც კი ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი მათ აზრს გაიზიარებს.

განსხვავება პირველი და მეორე მიდგომის მომხრეებს შორის ამ კუთხით ისაა, რომ რელიგიისა და პოლიტიკის ერთიანობის მომხრეები ცდილობენ, ააღორძინონ ტრადიციული ისლამური ცნებები და ისინი თანამედროვე პოლიტიკური კონცეპტების ანალოგებად წარმოაჩინონ. მაგალითად, თუკი განცალკევების თეზისის მომხრეები „შურას“ ცნებასთან მიმართებით მიუთითებენ იმ განსხვავებებზე, რომლებიც არსებობს „შურას“ ტრადიციულ ცნებასა და „საზოგადოებრივი აზრის“ დასავლურ ცნებას შორის, ინტეგრაციის მოდელის მომხრეები თვლიან, რომ „შურა“ საზოგადოებრივი აზრის „ისლამური“ ვერსიაა; უფრო მეტიც, რომ სწორედ ის წარმოადგენს დემოკრატიას. განცალკევების თეზისის მომხრეებისთვის ასეთი გაიგივების მცდელობები მიუღებელია.

აჰავი მიიჩნევს, რომ ისლამურ სამყაროში პოლიტიკური მეცნიერება XIX ს-მდე დამოუკიდებელი სახით არ არსებობდა. თუმცა, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ მუსლიმი მოაზროვნეები პოლიტიკურ საკითხებს არ განიხილავდნენ. დაახლოებით 850-1200 წლებში პოლიტიკური ფილოსოფია გარკვეული პოპულარობით სარგებლობდა ისლამურ სამყაროში. ამ მიმართებით აჰავი ასახელებს შემდეგ ფილოსოფოსებს: **ალ-ფარაბი, იბნ-სინა, ანუ ავიცენა (980-1037 წ.), იბნ რუშდი, ანუ ავეროესი (1126-1198 წ.)**. აღსანიშნავია, ასევე, **იბნ ხალდუნი**, რომელიც იკვლევდა ძალაუფლების სტრუქტურასა და მის სოციალურ საფუძვლებს, ასევე, ჯგუფურ სოლიდარობასა და პოლიტიკური ინსტიტუტების/ლიდერების აღზევება-დაცემას შორის არსებულ კავშირებს.

ალ-ფარაბი, იბნ-სინა და იბნ-რუშდი ცდილობდნენ, ისლამური სამართლისა და პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის სინთეზის განეხორციელებინათ. იმ პერიოდში, როდესაც ეს ფილოსოფოსები მოღვაწეობდნენ, მუსლიმი იურისტები ქმნიდნენ ისეთ პოლიტიკურ ფილოსოფიას, რომლის ბირთვს **ისლამური ხალიფატის** იდეა წარმოადგენდა. ხალიფატის იდეა გულისხმობდა ისლამური საზოგადოების მართვას ღვთაებრივი წესით დადგენილი კანონების მეშვეობით. აჰავი მიიჩნევს, რომ

ამ ფილოსოფოსთა იდეები არ სცდებოდა ისლამის წმინდა კანონებით განსაზღვრულ ფარგლებს და რომ, ზოგადად, მათი გავლენა ისლამურ სამყაროზე მინიმალური იყო.

ამ გარემოებას აჰავე შემდეგ მიზეზებზე მითითებით ხსნის: 1. ითვლებოდა, რომ მუსლიმ ფილოსოფოსებზე დიდი გავლენა მოახდინა ძველმა ბერძნულმა აზროვნებამ, რომელიც ქეშმარიტების ძიების პროცესში ყურადღებას ამახვილებდა გონებისა და ემპირიული კვლევის როლზე. ასეთი მიდგომა ისლამურ სამყაროში გაუმართლებლად მიაჩნდათ, რადგან ქეშმარიტების ძიების დროს გამოცხადება (კანონიკური ტექსტი) უნდა ყოფილიყო მთავარი და არა კრიტიკული აზროვნება; 2. სამართალი და თეოლოგია, რომლებიც მიუთითებდნენ ღმერთის განკარგულებათა შესწავლის აუცილებლობაზე, უფრო მეტი ავტორიტეტით სარგებლობდა მუსლიმ სწავლულებში, ვიდრე პოლიტიკური ფილოსოფია; 3. ისლამური სახელმწიფოების მმართველები უნდობლობით უყურებდნენ პოლიტიკურ ფილოსოფიას, რადგან თვლიდნენ, რომ მისი მიმდევრები აუცილებლად რეჟიმის კრიტიკოსები გახდებოდნენ.

იბნ-ხალდუნის გარდა ამ კუთხით გამონაკლისად შეიძლება ჩაითვალოს პოლიტიკური ფილოსოფიის იმ ტრადიციის არსებობა, რომელსაც ისლამურ სამყაროში **„მმართველთა სარკის“ ტრადიცია** უწოდებენ. ამ მიმართულების ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელია **ნიზამ ალ-მულქი (1018/19-1092 წწ.)**, რომელსაც სელჯუკთა დინასტიის დროს დიდი ვეზირის თანამდებობა ეკავა. „მმართველთა სარკის“ ტრადიცია შედგება სახელმწიფო მართვის ხელოვნების სახელმძღვანელოებისგან, რომლებიც შეიცავენ რჩევებს მმართველებისადმი. აღნიშნული რჩევები ძალაუფლების ხელში ჩაგდებასა და მისი შენარჩუნების ხელოვნებას უკავშირდებოდა. 1258 წელს მონღოლებმა ბაღდადი აიღეს და ხალიფატმა თავისი არსებობა დაასრულა. დასრულდა „მმართველთა სარკის“ ტრადიციაც.

აჰავის აზრით, საერთო ჯამში, ისლამურმა პოლიტიკურმა ფილოსოფიამ და „მმართველთა სარკის“ ტრადიციამ ვერ მოახდინა გრძელვადიანი პრაქტიკული გავლენა ისლამურ სამყაროზე. ამ ტრადიციების თვით ყველაზე მნიშვნელოვანი წარმომადგენლებიც კი ხშირად ევროპაში უფრო იყვნენ ცნობილნი, ვიდრე ისლამურ სამყაროში. ისლამური პოლიტიკური ფილოსოფიის ასეთი მინიმალური ზეგავლენა, აჰავის თანახმად, შესაძლოა დავუკავშიროთ **მუთაზილიტების** – რაციონალისტური მიმართულების წარმომადგენლების³ – მოძრაობის ჩახშობას. დაახლოებით 750-900 წლებში მუთაზილიტები გავლენას ახდენდნენ ისლამურ თეოლოგიასა და მოგვიანებით, ისლამურ პოლიტიკურ ფილოსოფიაზე. თუმცა, მათი ნააზრევი უკუგდებულ იქნა, რადგან მმართველთა კარზე და ისლამურ სასწავლო დაწესებულებებში მუთაზილიტების ფილოსოფიური რაციონალიზმი არსებული პოლიტიკური და რელიგიური წესრიგისადმი საფრთხის შემცველად იქნა მიჩნეული.

მას შემდეგ, რაც ევროპულმა სახელმწიფოებმა ისლამურ სამყაროში შემავალ სახელმწიფოებთან სამხედრო დაპირისპირებების დროს გამარჯვებების მოპოვება დაიწყეს, ევროპაში გავრცელებული პოლიტიკური იდეები თანდათან ისლამურ სამყაროში აღწევნენ. შესაბამისად, ისლამურ სამყაროში გაჩნდნენ რეფორმისტები, რომლებიც, ერთი მხრივ, ცდილობდნენ, შეენარჩუნებინათ ტრადიციული ღირებულებები, მეორე მხრივ კი, მიესადაგებინათ ევროპული იდეები თავიანთი

³ VIII საუკუნეში მუთაზილიტებს უწოდებდნენ იმ მუსლიმებს, რომლებმაც ბერძნულ-ელლინისტური ფილოსოფიის ცნებების და მეთოდების გამოყენება დაიწყეს. მათგან განსხვავებით, „მუთაკალიმები“ მტრულად იყვნენ განწყობილი არისტოტელესა და პლატონის ფილოსოფიის მიმართ.

რეალობისთვის, რათა უფრო ეფექტურად დაპირისპირებოდნენ პოლიტიკურად მომძლავრებულ ევროპას. ასეთ პერიოდად შეიძლება ჩაითვალოს რეფორმების პერიოდი ოსმალეთის იმპერიაში (1839-1876 წწ.), რომელსაც „ტანზიმატი“ (რეორგანიზაცია) ეწოდება. აჰმადის აზრით, პოლიტიკური მეცნიერება, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინა, ისლამურ სამყაროში სწორედ ამ პერიოდში ყალიბდება. ეს რეფორმისტული მოძრაობა, ასევე, გავრცელდა ტუნისში, ეგვიპტესა და ირანში. ამავე პერიოდში, ჩრდილოეთ აფრიკაში, არაბეთის ნახევარკუნძულზე და სუდანში ჩნდება ადგილობრივ ტრადიციებზე ორიენტირებული ინტელექტუალური მოძრაობები. დასავლურ კონცეპტებზე ორიენტირების ნაცვლად ეს მიმართულებები უპირატესობას ისლამურ აზროვნებას ანიჭებდნენ. ისინი ცდილობდნენ, კლასიკური ისლამური სამართლებრივი სკოლის (დაახლოებით 725-850 წწ.) ნაცვლად, უშუალოდ წინასწარმეტყველ მუჰამედის მიერ შემუშავებულ მოდელს დაყრდნობოდნენ. აღნიშნულ მიმართულებებზე, ასევე, საგრძნობი იყო ისლამის მისტიკური მოძღვრების (სუფიზმი) ნააზრევისა და სუფიზმის ორგანიზაციული სტრუქტურების გავლენა.

რეფორმისტული და ადგილობრივ ტრადიციაზე ორიენტირებული მოძრაობების გაჩენის მიუხედავად, ევროპის ეკონომიკური და პოლიტიკური დომინირება ისლამურ სამყაროში გრძელდებოდა. ახლო აღმოსავლეთში ეს დომინირება 1770-იანი წლებიდან 1950-იან წლებამდე გაგრძელდა.

ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართება. აჰმადი თვლის, რომ თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიას, არსებითად, იგივე დამოკიდებულება აქვს **ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების საკითხის** შესახებ, როგორც ეს იყო კლასიკურ, შუა საუკუნეების და ახალი დროის ისლამში: საზოგადოება და მისი ინტერესები ინდივიდსა და მის ინტერესებზე წინ დგას; საზოგადოება მთავარია, ინდივიდი — დაქვემდებარებული.

აჰმადის თანახმად, ეს განპირობებულია იმით, რომ ხსნის რელიგიური დოქტრინა ისლამში ფოკუსირებულია არა ინდივიდზე, არამედ მორწმუნეთა ერთობლიობაზე, რომელსაც „უმმა“ ეწოდება. თუკი ინდივიდი არ არის ამ ერთობის წევრი, მაშინ იგი ვერც ამქვეყნიურ და ვერც მიღმურ სამყაროში ვერ დაჯილდოვდება. კოლექტივისტური სულისკვეთება იმდენად განმსჭვალავს ისლამურ ტრადიციას, რომ მუსლიმ იურისტებს, ფილოსოფოსებს, ან თეოლოგებს არასოდეს უცდიათ წმინდად ინდივიდუალისტური პოზიციების დაცვა, მიიჩნევს აჰმადი.

XIX-XX საუკუნეებში მუსლიმმა მოაზროვნეებმა სცადეს ისლამის პრინციპებისა და ადამიანის უფლებათა ევროპული კონცეფციის მორიგება. ამ ინტელექტუალებმა, — რომლებიც იცნობდნენ სოციალური ხელშეკრულების თეორეტიკოსების (განსაკუთრებით, ლოკისა და რუსოს) ნააზრევს — ბუნებითი სამართლის თეორიის ღვთაებრივ სამართალთან ჰარმონიზება სცადეს. ეს მცდელობები თეორიულ დონეზე წარუმატებელი გამოდგა. თუმცა, ამ წარუმატებლობას ხელი არ შეუშლია ამ მოაზროვნეებისთვის, ემტკიცებინათ, რომ ისლამური ტრადიცია თავსებადი იყო ინდივიდუალური უფლებების დოქტრინასთან. XIX ს-ის ბოლოს და XX ს-ის დასაწყისში თურქი და ირანელი ინტელექტუალები ცდილობდნენ, უფლებების ცნება ისლამურ სამართალში არსებული ცნებებით გაემყარებინათ.

აჰმადის აზრით, თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიაში ადამიანის უფლებების თვით ყველაზე ენერგიული დამცველებიც კი დიდ ძალისხმევას არ იჩენენ უფლებების კუთხით, რადგან, ტრადიციული გაგების თანახმად, ინდივიდის

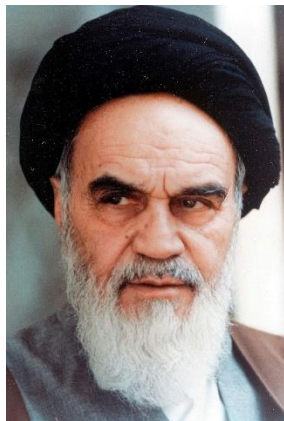
კეთილდღეობა, ბედნიერება და ხსნა საზოგადოების ცხოვრებაში მის ჩართულობაზეა დამოკიდებული. გარდა ამისა, ისლამურ სამყაროში ინდივიდუალიზმი იმდენად მჭიდროდ ასოცირდება კაპიტალიზმსა და კოლონიური სახელმწიფოების (რომლებიც დიდი ხნის განმავლობაში დომინირებდნენ ისლამურ სახელმწიფოებზე) პოლიტიკურ კულტურასთან, რომ საუკეთესო შემთხვევაში ლიბერალურ დოქტრინებს დიდი სკეპტიციზმით უყურებენ, ხოლო ყველაზე უარეს შემთხვევაში – აშკარად მტრულად.

აჰავი თვლის, რომ სავარაუდოდ, მრავალი მუსლიმისთვის ლიბერალიზმი პრობლემურია იმდენად, რამდენადაც, მათი აზრით, ის უკიდურესი ინდივიდუალიზმის საფრთხეს შეიცავს. ასეთი ინდივიდუალიზმი ნებისმიერი მუსლიმი მოაზროვნისთვის რთულად მისაღები იქნება, რადგან ის ინდივიდს საკუთარი პერსონისა და უნარების მფლობელად განიხილავს, რომელიც ამ უნარების ფლობის გამო საზოგადოებისგან დავალებული არაა. მართალია, ლიბერალიზმი არ არის უკიდურესი ინდივიდუალიზმის იგივეობრივი, თუმცა თანამედროვე მუსლიმი ავტორები ნაკლებად განასხვავებენ ლიბერალიზმის შიგნით არსებულ მიმართულებებს და ამ დოქტრინას მონოლითურ მოძღვრებად განიხილვენ.

სახელმწიფო. მუსლიმი იურისტების სახელმძღვანელოებში სახელმწიფო, როგორც წესი, ხალიფატის ცნების ქრილში განიხილებოდა. ხალიფატი ეწოდება მმართველობის სისტემას, რომელიც მუჰამედის გარდაცვალების შემდეგ აღმოცენდა. თუმცა, აღნიშნული საკითხის განხილვისას მთავარი ყურადღება ეთმობოდა ხალიფას თვისებებისა და ფუნქციების აღწერას და არა ხალიფატის ინსტიტუციური სტრუქტურის, ან მისი საფუძველმდებარე პროცესების ანალიზს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კლასიკური პერიოდის მუსლიმი იურისტები სახელმწიფოს მის ლიდერს უიგივებდნენ. ისინი არ განიხილავდნენ სახელმწიფოს, როგორც უზენაეს პოლიტიკურ-სამართლებრივ სტრუქტურას, რომელიც განსხვავებული სტრუქტურებისა და ინსტიტუტებისგან შედგება. დამკვიდრებული კონსენსუსის თანახმად, ხალიფატი მაქსიმალურად მიახლოებული უნდა ყოფილიყო მართვის იმ მოდელთან, რომელიც მუჰამედმა დააარსა ქ. მედინაში მის გარდაცვალებამდე ათი წლით ადრე. მცირე გამოჩანჩქილების გარდა, მუსლიმი იურისტები ხალიფატს ღვთაბრივი ნებით შექმნილ ერთეულად მიიჩნევდნენ.

1924 წელს თურქეთის ხელისუფლებამ ოფიციალურად გააუქმა ოსმალეთის ხალიფატი, რომელიც 1517 წლიდან არსებობდა (1517 წელს ოსმალეთის სულთანმა სელიმ პირველმა არაბეთის ნახევარკუნძული დაიპყრო და თავი ისლამის წმინდა ქალაქების მფარველად გამოაცხადა). 1925 წელს ეგვიპტელმა იურისტმა **ალი აბდ ალ-რაზიქმა** (1888-1966 წწ.) გამოაქვეყნა თავისი ნაშრომი **„ისლამი და მართვის საფუძვლები“**, რომელშიც ამტკიცებდა, რომ ისტორიული ხალიფატი ადამიანის მიერ შექმნილი ინსტიტუცია იყო, რომელიც უშუალოდ ისლამიდან არ გამომდინარეობდა. მისი აზრით, მუსლიმებს შეეძლოთ სახელმწიფოს ნებისმიერი მოდელის შექმნა, თუკი ის შესაბამისობაში იქნებოდა ისლამის ნორმებთან. ნაშრომმა მყისვე დიდი სკანდალი გამოიწვია და ის აიკრძალა ალ-აზჰარის უნივერსიტეტის (კაირო, ეგვიპტე. დაარსდა 970-იანი წლების დასაწყისში) – სუნიტური ისლამის სწავლების ყველაზე ავტორიტეტული ცენტრის – მიერ. ალ-რაზიქის ნაშრომი დღემდე კონსერვატორი მუსლიმი მოაზროვნეების და ისლამისტების თავდასხმის ობიექტია, თუმცა მის მიმართ დადებითად არიან განწყობილი ის მუსლიმი მოაზროვნეები, რომლებიც რელიგიისა და პოლიტიკის განცალკევების იდეას უჭერენ მხარს.

ირანელი შიიტი მუსლიმი მოაზროვნე **აიათოლა რუჰოლა ხომეინის** (1902-1989 წწ.) პოზიცია სახელმწიფოსთან მიმართებით განსხვავებული იყო. რადგან სუნიტი ხალიფების მიერ შიიზმი 661 წლიდან 1924 (!) წლამდე იდეენობდა, შიიტი იურისტები უარყოფენ ხალიფატის იდეას. მის ნაცვლად ისინი აღიარებენ **იმამატის** იდეას, კერძოდ, თორმეტი შიიტი იმამის (რელიგიური ლიდერის) მმართველობას. პირველი იმამები დაახლოებით 600-873/874 წლამდე ცხოვრობდნენ. გადმოცემის თანახმად, მეთორმეტე იმამი – ალ-მაჰდი – არ გარდაცვლილა. ალაჰის ნებით, იგი ადამიანებისთვის გაუჩინარებულია და მისი გამოჩენა (რა თქმა უნდა, ისევ ღვთის ნებით) სამყაროში საბოლოოდ დაამყარებს სამართლიანობასა და მშვიდობას. შიიზმი იმამებს ღმერთის არსებობის დამადასტურებლად მიიჩნევს და მათ შეუმცდარობას, წინასწარმეტყველურ ცოდნასა და სანიმუშო სამართლიანობას მიაწერს. დოქტრინის თანახმად, მხოლოდ მათ აქვთ მმართველობის უფლება. მაგრამ იმის გამო, რომ იმამები იდეენობდნენ (რეალურად მხოლოდ პირველ იმამს ჰქონდა ძალაუფლება), მორწმუნე შიიტებს განუსაზღვრელი ვადით უნდა დაეცადათ, ვიდრე დაფარული იმამი არ გამოჩნდებოდა. ეს კი მმართველობის სადავეებს სეკულარულ პირებს უტოვებდა. თუმცა, 1970-იან წლების დასაწყისში წაკითხულ ლექციებში ხომეინი ამტკიცებდა, რომ მმართველობა უნდა განახორციელონ სასულიერო პირებმა, როგორც დაფარული იმამის წარმომადგენლებმა, რადგან სეკულარული მმართველები კორუფციისა და ავტორიტარიზმისკენ არიან მიდრეკილები.



რუჰოლა ხომეინი

აჰავის თანახმად, დღესდღეობით მუსლიმი მოაზროვნეები სახელმწიფოს შესახებ აპოლოგეტიკური ტონით წერენ და ისტორიულ ჭრილში ისლამური სახელმწიფოების ქმედებების ემპირიული ანალიზის ნაცვლად, ისლამურ იდეებზე ფოკუსირდებიან. თვით კონსერვატორი და ისლამისტი მოაზროვნეებიც კი არ აღიარებენ, რომ ხალიფების, ან სხვა პოლიტიკური ლიდერების მრავალსაუკუნოვან ავტორიტარულ მმართველობას რაიმე კავშირი აქვს ისლამთან. ისინი თვლიან, რომ ისლამი იდეალური ნორმების კონტექსტში უნდა შეფასდეს და არა ამ ემპირიული ფაქტებით.

რადიკალური სუნიტი მუსლიმი მოაზროვნე **საიდ ქუთბი** (1906-1966 წწ.), რომლის ნააზრევსაც ხშირად ეყრდნობიან ისლამისტთა სამხედრო დაჯგუფებები, თვლიდა, რომ ყველა თანამედროვე ისლამური სახელმწიფოს ლიდერი სინამდვილეში განდგომილი იყო, რადგან ღმერთის ბრძანებებს უარყოფდა. შესაბამისად, თანამედროვე სახელმწიფოების სრული განადგურება და მათი ჩანაცვლება ისეთი

სახელმწიფოებით, რომელთა ლიდერები ღმერთის კანონებს აღასრულებენ, რადიკალური ისლამიზმის მთავარ ამოცანად იქცა.

დემოკრატია. ოსმალეთის იმპერიაში ტანზიმატის ეპოქის დროს რეფორმისტი მოაზროვნეები ცდილობდნენ, სოციალური ხელშეკრულების თეორიის პრინციპები შარიათის პრინციპებთან შეეთავსებინათ. XX საუკუნეში ეს იდეები განავითარეს **ლუტფი ალ-საიდმა (1872-1963 წწ.)** და **მუჰამედ ჰუსეინ ჰეიქალმა (1888-1956 წწ.)**. ალ-საიდი დემოკრატიის ლიბერალურ ვერსიას უჭერდა მხარს, ჰეიქალი კი – კონსერვატორულს. ალ-საიდი მხარს უჭერდა რელიგიისა და პოლიტიკის განცალკევებას და ყურადღებას ამახვილებდა ინდივიდუალურ თავისუფლებაზე, ხოლო ჰეიქალი პატერნალისტური დემოკრატიის იდეას ავითარებდა, რომელიც, მისი აზრით, ნორმატიული წესრიგის ისლამურ ტრადიციაში იყო მოცემული.

1960-1970-იან წლებში დემოკრატიის ლიბერალურ ვერსიას მხარს უჭერდნენ ეგვიპტელი მოაზროვნეები **მუჰამედ იმარა** და **ტარიკ ალ-ბიშრი**. თუმცა, მოგვიანებით ისინი კონსერვატორულ პოზიციებზე დადგნენ: იმარამ მხარი დაუჭირა ცოდნის ისლამიზაციის (იხ. ზემოთ) იდეას, ხოლო ალ-ბიშრიმ ყურადღება გაამახვილა ისლამის როლზე ეროვნული ერთიანობის ჩამოყალიბებისთვის.

იმარა ამტკიცებს, რომ დემოკრატია ისლამისთვის შინაგანად დამახასიათებელი კონცეპტია. ამის საბუთად მას მოჰყავს „შურას“ ცნება (იხ. ზემოთ). იმარას მტკიცებით, აღნიშნული პრინციპი მუჰამედმა დაამკვიდრა, თუმცა, აჰავის აზრით, არ არსებობს იმის პირდაპირი მტკიცებულება, რომ ამ პრინციპმა რაიმე სახის ორგანიზაციული ფორმა მიიღო. იმარას თანახმად, ყურანი შეიცავს პასაჟებს, რომლებიც რჩევას, თათბირის აუცილებლობაზე ამახვილებს ყურადღებას (3:159 და 38:42). იმარას აზრით, მუჰამედი თავისი გარშემომყოფებს საბრძოლო ტაქტიკის შესახებ რჩევას ეკითხებოდა. ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ მის გარემოცვაში მყოფმა ადამიანებმა თათბირის შედეგად ისლამური თემის წინამძღოლი აირჩიეს. იმარას აზრით, ეს ისლამის დემოკრატიულ ბუნებას ამტკიცებს. თუმცა, აჰავი თვლის, რომ აქ იმარა ისლამის გააბსოლუტებას ახდენს, რადგან მოქმედებდა არა ისლამი, არამედ კონკრეტული ადამიანები – მუსლიმები. გარდა ამისა, იმარას დემოკრატიის მისეული, ანუ XX საუკუნის გაგება, რეტროსპექტულად გადააქვს VII საუკუნეში, სადაც ხედავს ამ დემოკრატიის გამოახტულებას ყურანის პასაჟებსა და მუჰამედის ქმედებებში. აჰავი მიიჩნევს, რომ იმარა არ ახდენს დემოკრატიის განსაზღვრებას და არ აჩვენებს, პოლიტიკურ საკითხებთან მიმართებით ხალხი დამოუკიდებლად იღებდა თუ არა გადაწყვეტილებას. დაბოლოს, იგი ერთმანეთისგან არ განასხვავებს პოლიტიკური ელიტის წევრების მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებებსა და ხალხის მიერ გადაწყვეტილების მიღების პროცესში აქტიურ მონაწილეობას.

საპირისპირო თვალსაზრისზე იდგა ეგვიპტელი ფილოსოფოსი **ფუად ზაქარია⁴ (1927-2010 წწ.)**. იგი მოუწოდებდა არაბ მოაზროვნეებს, შეეწყვიტათ ისლამის აბსოლუტიზაცია, გაემყარებინათ თავიანთი ანალიზი ემპირიული ფაქტებით და უარი ეთქვათ აპოლოგეტიკურ სტილზე. ასეთი სტილი, ზაქარიას აზრით, გარკვეულ ცნებებს „წმინდად ისლამურად“ მიიჩნევს, ახდენს მათ აბსოლუტიზაციას და მათ ალტერნატივებთან შედარებით უფრო აღმატებულად თვლის. თავის ერთ-ერთ ცნობილ წერილში ზაქარიამ გააკრიტიკა იდეა, რომლის თანახმად ყურანში

⁴ არ უნდა ავურიოთ **ფარიდ ზაქარიასთან** (დაიბ. 1964 წ.) – ინდოელი წარმომავლობის ამერიკელ ჟურნალისტთან და პოლიტიკის მკვლევართან.

მოცემული პასაჟები „შურა“-ს შესახებ დემოკრატიის თეორიას წარმოადგენს. ზაქარია მიიჩნევს, რომ „შურა“-ს ცნება ვიწროა და რომ ის არ არის დემოკრატიის იგივეობრივი. მუსლიმი იურისტები არასოდეს იყენებდნენ „შურა“-ს პრინციპს დემოკრატიის გასამართლებლად. ისინი, ვინც ცდილობენ ისლამში დემოკრატია დაინახონ, მიიჩნევენ, რომ ისლამში უკვე იყო მოცემული ის პოლიტიკური პრინციპები, რომლებიც ლოკის, მონტესკიეს, რუსოს და ჯეფერსონის მოძღვრებების ბირთვს ქმნიდნენ. ზაქარია, – რომელიც მკაცრად აკრიტიკებს დასავლურ იმპერიალიზმს და მის როლს ისლამურ სამყაროში, – თვლის, რომ ისლამის დემოკრატიულობის იდეა სწორედ დასავლეთელი ავტორების კითხვის შედეგად გაჩნდა. შეძლებდნენ თუ არა ისლამის დემოკრატიულობის თეზისის მომხრეები „შურა“-ს პრინციპის ასეთ ახსნას, მათ რომ ლოკის, მონტესკიეს, რუსოს და ჯეფერსონის ნაშრომები არ წაეკითხათ? თუკი ისლამის დემოკრატიულობის მომხრეები ამ შეკითხვას დადებითად უპასუხებენ, რაც იმას ნიშნავს, რომ მათ დემოკრატიის თეორია მხოლოდ ისლამურ ტრადიციაზე დაყრდნობით ააგეს, მაშინ ზაქარიას მათთვის შემდეგი შეკითხვა აქვს: თუკი დემოკრატიის თეორია ისლამურ ტრადიციაში უკვე იყო მოცემული, მაშინ რატომ არ მოხდა მათი გადმოცემა ან მათი დანერგვა ისლამის მთელი ისტორიის განმავლობაში?

აჰავის აზრით, თანამედროვე ისლამური პოლიტიკური თეორია რამდენიმე გამოწვევის წინაშე დგას. „ცოდნის ისლამიზაციის“ პრინციპის მომხრეებმა მთელ რიგ რთულ შეკითხვებს უნდა გასცენ პასუხი. ბაღდადის ხალიფატის ადრეულ პერიოდში (750-825 წწ.), ასევე, კორდობას ხალიფატის დროს ესპანეთში (930-1030 წწ.) სამეფო კარზე ხშირად მოდიოდნენ დასავლეთელი სწავლულები, რათა მიეღოთ ინფორმაცია ასტრონომიაში, მათემატიკაში, ქიმიაში და ბევრ სხვა დისციპლინაში გაკეთებული აღმოჩენების შესახებ. იმ პერიოდის ისლამური ინტელექტუალური სამყაროს მრავალფეროვნებისა და სიძლიერის ერთ-ერთი ახსნის თანახმად, მუსლიმი სწავლულები მაშინ მზად იყვნენ, მიეღოთ ის იდეები, რომლებიც მათ ცივილიზაციას არ განეკუთვნებოდა. თუკი იდეების გაცვლა-გამოცვლა ხდებოდა ისლამური ისტორიის ყველაზე ნაყოფიერ პერიოდებში, მაშინ რატომ არის დღეს საჭირო ცოდნის ისლამიზაცია? – კითხულობს აჰავი. გარდა ამისა, აჰავის თანახმად, საჭიროა თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიაში არსებული არაისტორიულობის ტენდენციის დაძლევა. ამისთვის კი, აჰავის აზრით, აუცილებელია იმის გააზრება, თუ როგორ განვითარდა ის სამყარო, რომელშიც ჩვენ დღეს ვცხოვრობთ. ისტორიული ფაქტების უგულებელყოფა არ მოგვცემს საშუალებას, ვწვდეთ პოლიტიკური პარტიების, ან სამოქალაქო საზოგადოების წარუმატებლობის (ან წარმატების) მიზეზებს. ამ ამოცანების განხორციელების გარეშე კი პოლიტიკურ თეორიას დებორიენტაცია ემუქრება.

2. პოლიტიკური ფილოსოფია ინდოეთში. დენის დალტონის აზრით, ინდურმა პოლიტიკურმა თეორიამ თავის მწვერვალს XIX-XX საუკუნეებში მიაღწია.⁵ ეს იყო პასუხი ბრიტანეთის იმპერიულ მმართველობაზე, რომელიც XIX საუკუნეში და XX საუკუნის პირველ ნახევარში მთელ ინდოეთზე ვრცელდებოდა.⁶ ამ პერიოდის ინდური პოლიტიკური თეორია, ერთი მხრივ, პასუხობდა ბრიტანეთის მმართველობით წარმოქმნილ ინტელექტუალურ გამოწვევას (ევროპული იდეების

⁵ იხ. Dennis Dalton, “Hindu Political Philosophy”, in: George Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011, doi: 10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0050.

⁶ ინგლისელთა ოფიციალური მმართველობა ინდოეთზე 1858 წელს დაიწყო და 1947 წლამდე გაგრძელდა. ამ წელს ინდოეთმა და პაკისტანმა ინგლისისგან დამოუკიდებლობა გამოაცხადეს.

შემოდინება) ორიგინალური იდეების ფორმულირებით, ხოლო მეორე მხრივ, ის კლასიკური ინდური ფილოსოფიური ტრადიციის საკვანძო ელემენტების აღორძინებასა და რეინტერპრეტაციას ახორციელებდა.

დალტონი ასახელებს ოთხ საკვანძო მოაზროვნეს თანამედროვე ინდურ პოლიტიკურ თეორიაში. ესენია: **სვამი ვივეკანანდა (1863-1902 წწ.), აურობინდო გჰოსე (1872-1950 წწ.), რაბინდრანათ თაგორი (1861-1941 წწ.) და მოჰანდას (მაჰათმა) განდი (1869-1948 წწ.)**. მათ შორის არსებული განსხვავებების მიუხედავად, საერთო ამ მოაზროვნეებს შორის, დალტონის თანახმად, ისაა, რომ მათ მიერ გამოყენებული ცნებები მომდინარეობს მათი საერთო რელიგიიდან (ინდუიზმი); ისინი ცდილობდნენ ინდუიზმის გარდაქმნას ბრიტანული კოლონიალიზმის საპასუხოდ და ენერგიულად უჭერდნენ მხარს ინდოეთის დამოუკიდებლობას. ოთხივე მოაზროვნის პოლიტიკური და სოციალური ნააზრევი ემყარებოდა გარკვეულ ინდუისტურ რწმენებს ადამიანური ბუნებისა და ღვთაებრივის შესახებ. მათი შეხედულებები საკმაოდ ახლოს დგას იმ საკითხებთან მიმართებით, თუ როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი, რას უნდა ესწრაფოდეს იგი და თუ როგორ უნდა იქნეს საზოგადოება მონყოილი. მათი აზრით, ღვთაებრივი არსება განცალკევებულად კი არ არსებობს, არამედ მთელ სამყაროს განმსჭვალავს. ადამიანის უმაღლეს მიზანს საკუთარი ბუნების აღმოჩენა წარმოადგენს. ამ მიზნის მიღწევას ისინი თვითგანხორციელებას, ანუ სულიერ თავისუფლებას უწოდებდნენ.

აღნიშნულის განსახორციელებლად საჭიროა, რომ ინდივიდის ქცევა საზოგადოებაში ინდუისტური ეთიკის ნორმებს ემყარებოდეს. მას შემდეგ, რაც თითოეული ინდივიდი აღმოაჩენს საკუთარი არსებობის ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას, შესაძლოა, მიღწეული იქნეს იდეალური საზოგადოება, რომელშიც თავისუფლების უმაღლესი ფორმა სრულყოფილ საზოგადოებრივ ჰარმონიას დაემთხვევა. დალტონის აზრით, სულიერი ერთიანობის იდეალი, რომელიც ოთხივე მოაზროვნესთან გვხვდება, შთაგონებული იყო მონისტური თეორიებით⁷ კლასიკური ინდური ფილოსოფიიდან. ეს იდეა გამოხატულებას პოულობს ცნობილ ფრაზაში „**ბჰაგავად გიტადან**“⁸, რომლის თანახმად „გასხივოსნებული ბრძენია ის, ვინც ხედავს თვითობას ყველა არსებულში და ყველა არსებულს – თვითობაში“.

შეიძლება ითქვას, რომ ამ ოთხი მოაზროვნის მიზანი იყო, ერთი მხრივ, საკუთარ კულტურულ ტრადიციასთან კავშირის შენარჩუნება, თუმცა, ამავე დროს, მისი საგრძნობი გარდაქმნაც. ისინი ესწრაფოდნენ ინდუისტური ფილოსოფიის ისეთ რეინტერპრეტაციას, რომელიც დააკმაყოფილებდა იმ ეპოქის საზოგადოების ინტელექტუალურ მოთხოვნილებებს. თავიანთ ძიებებში ისინი ცდილობდნენ, გაეცათ პასუხი საკვანძო ფილოსოფიურ შეკითხვებზე: რა წარმოადგენს ადამიანის ბუნებას? თუკი აბსოლუტური ჭეშმარიტება ან ღმერთი არსებობს, მაშინ რა ფორმით არსებობს იგი და რა მიმართება აქვს მას პოლიტიკურ განზომილებასთან? როგორი უნდა იყოს ინდივიდის მიმართება საზოგადოებასთან და რა აცალიბებს იდეალურ საზოგადოებრივ წესრიგს? რა წარმოადგენს სოციალური და პოლიტიკური ცვლილების მართებულ მეთოდს?

⁷ მონიზმი (ბერძნულად, „მონოს“ – ერთი) – შეხედულება, რომლის თანახმად სამყაროს საფუძვლად უდევს ერთი საწყისი, რომელიც საკუთარ თავში ყველაფერს აერთიანებს.

⁸ ბჰაგავად გიტა“ (სანსკრიტზე: „ღმერთის სიმღერა“) – ინდური ეპოსის „მაჰაბჰარატას“ VI წიგნის 23-40 თავები, რომელშიც აღწერილია დიალოგი პრინც არჯუნასა და კრიშნას (ღმერთ ვიშნუს ინკარნაციას) შორის. შედგენილია დაახლოებით ა. წ. I-II საუკუნეებში.

ვივეკანანდა (ნამდვილი სახელი: ნარენდრანათ დატა) დაიბადა და გაიზარდა კალკუტაში, შედარებით შეძლებულ ოჯახში, რომელიც მაღალ კასტას⁹ ეკუთვნოდა. ახალგაზრდობაში მან დასავლური სტილის განათლების მიიღო. მამამისის გავლენით იგი სამრთლის შესწავლას აპირებდა, თუმცა 18 წლის ასაკში მან გაიცნო ცნობილი ჰინდუ ასკეტი და მოძღვარი **შრი¹⁰ რამაკრიშნა** (1836-1886 წწ.) და ამ ფაქტმა მისი ცხოვრება შეცვალა. რამაკრიშნას გავლენით ვივეკანანდამ ინდუიზმის ინტელექტუალური მემკვიდრეობის ინტენსიური შესწავლა დაიწყო.



სვაში ვივეკანანდა, ჩიკაგო, 1893 წ.

რამაკრიშნასთან გატარებული ორი წლის შემდეგ ვივეკანანდამ მისიონერული მოღვაწეობა და ინდუიზმის იდეების გავრცელება დაიწყო. ამ მხრივ მისი დებიუტი შედგა რელიგიათა პირველ მსოფლიო პარლამენტზე, რომელიც ჩიკაგოში (აშშ) 1893 წელს შედგა. თავისი გამორჩეული ორატორული ნიჭის წყალობით ვივეკანანდა საკმაოდ პოპულარული გახდა და მან წარმატებით იმოგზაურა აშშ-სა და ინგლისში.

ოთხი წლის შემდეგ იგი ინდოეთში არნახულად პოპულარული დაბრუნდა. სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ მან დააარსა რამაკრიშნას მისია, რომლის მიზანი სოციალური მომსახურება და რელიგიური განათლება იყო. რამაკრიშნას გავლენით ვივეკანანდა განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა ღარიბთა დახმარებაზე. ეს ასპექტი საკმაოდ მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ინდური ნაციონალისტური მოძრაობისთვის (განსაკუთრებით, მაჰატმა განდის სოციალური გარდაქმნის პროგრამისთვის). ვივეკანანდა ამტკიცებდა, რომ საჭიროა ინდუიზმის და მსოფლიოს დანარჩენი რელიგიების სრული გარდაქმნა. გარდაქმნილმა რელიგიებმა, ვივეკანანდას აზრით, უნდა ასწავლონ, რომ ყოველ ადამიანს აქვს ღვთაებრივი

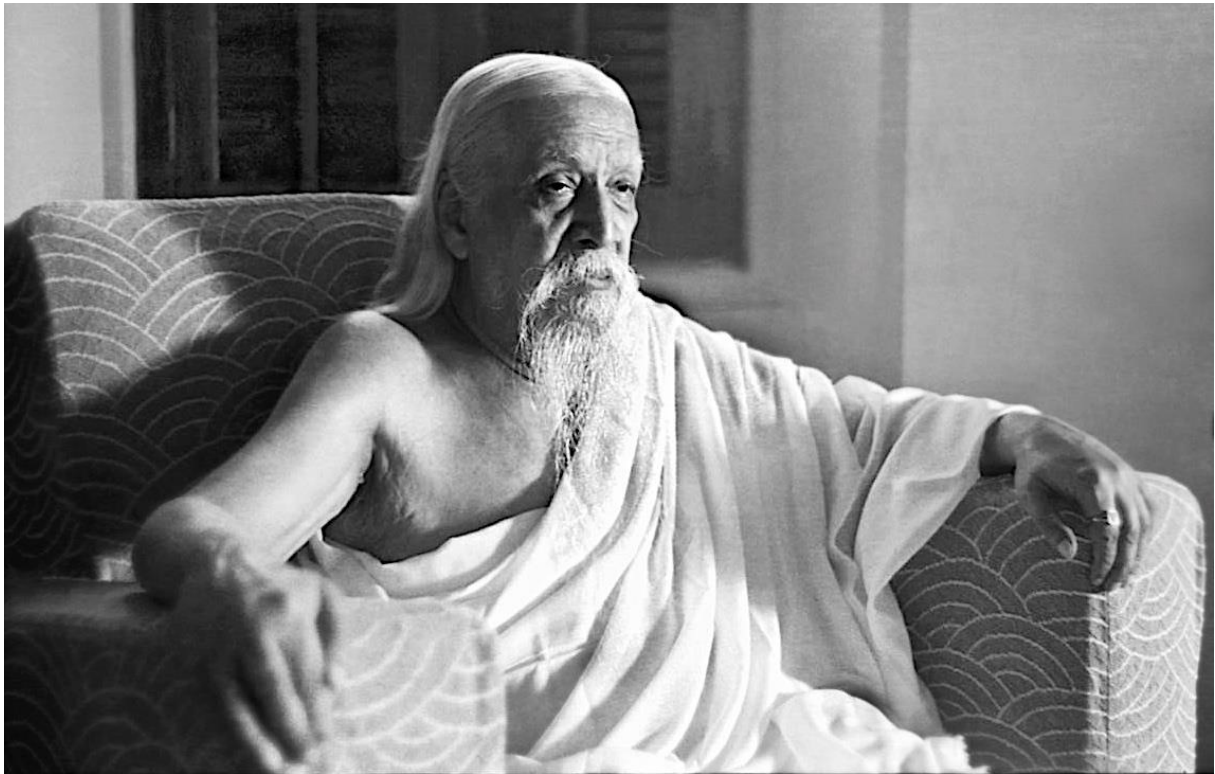
⁹ იერარქიული, მემკვიდრეობითი და ენდოგამური ჯგუფი, რომელიც ხშირად ადამიანური საქმიანობის გარკვეულ სახეებთანაა დაკავშირებული, განსაკუთრებით გავრცელებულია სამხრეთ აზიაში, კერძოდ, ინდოეთში. იხ., ასევე, შენიშვნა 20; ენდოგამია – სოციალური პრაქტიკა, როდესაც ქორწინება მხოლოდ მოცემული ჯგუფის წევრებს შორისაა ნებადართული.

¹⁰ სიტყვა „შრი“ სანსკრიტზე გამოიყენება პატივსაცემ და გამორჩეული თვისებებით დაჯილდოებულ ინდოელთან მიმართებით.

თვითობა და რომ კაცობრიობის ამოცანა ამ დაფარული თვითობის აღმოჩენა და გამოთავისუფლება უნდა იყოს.

აღსანიშნავია, რომ ვივეკანანდა საკვანძო მნიშვნელობის ფიგურაა თანამედროვე ინდურ ფილოსოფიაში. აურობინდო, თავორი და განდი აღიარებდნენ მის უშუალო ზეგავლენას თავიანთ ნააზრევზე. ისინი, ასევე, მიუთითებდნენ ვივეკანანდას როლზე თანამედროვე ინდური პოლიტიკური ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაში.

აურობინდო გჰოსე (შრი აურობინდო), ვივეკანანდას მსგავსად, კალკუტაში, შეძლებულ ოჯახში დაიბადა. ოჯახმა იგი სასწავლებლად კემბრიჯის უნივერსიტეტში გაგზავნა, რომელიც აურობინდომ წარჩინებით დაასრულა. თუმცა, 1893 წელს, ინდოეთში დაბრუნების შემდეგ, ბრიტანული ინდოეთის სამოქალაქო სამსახურში გარანტირებული კარიერის ნაცვლად, აურობინდომ ინდუისტური ტრადიციის შესწავლა დაიწყო და ინდური ნაციონალისტური მოძრაობის – ინდური ეროვნული კონგრესის – რადიკალური ჯგუფის ხელმძღვანელი გახდა. 1908 წელს ბრიტანეთის მთავრობამ იგი დააპატიმრა.

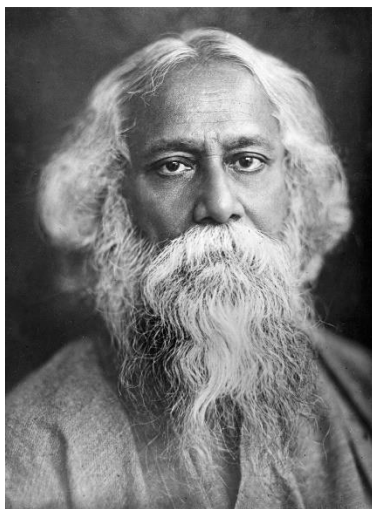


შრი აურობინდო

აურობინდოს მტკიცებით, ციხეში ყოფნისას მას ვივეკანანდას ხილვა ჰქონდა (ამ დროს ვივეკანანდა უკვე გარდაცვლილი იყო), რომელმაც მას სულიერი ერთიანობის, ჭეშმარიტებისა და არაძალადობრივი ქმედებებისკენ მოუწოდა. 1910 წელს, ციხიდან გათავისუფლების შემდეგ, აურობინდო გადასახლდა პონდიჩერიში (საფრანგეთის კოლონიური ტერიტორია ინდოეთის ნახევარკუნძულზე), რათა თავი დაეღწია ინგლისელთა პოლიტიკური დევნიდან. იქ მან ცხოვრების დანარჩენი წლები მედიტაციას, იოგას და ფილოსოფიას მიუძღვნა და სრულად ჩამოშორდა პოლიტიკურ

აქტიურობას. აურობინდომ დააარსა რელიგიური თემი „შრი აურობინდო აშრამი“¹¹, რომლის ირგვლივ მისი მოძღვრებით დაინტერესებული ადამიანები შემოიკრიბნენ. აურობინდო ბევრს წერდა და მან საკუთარი პოლიტიკური და მორალური ფილოსოფია ჩამოაყალიბა. იგი ცდილობდა, ეჩვენებინა, რომ ინდივიდუალური თავისუფლება, რომელიც თვითგანხორციელებით მიიღწევა, თავსებადია ადამიანთა საყოველთაო ერთობასთან, როდესაც თითოეული ადამიანი აღიარებს სხვა ადამიანის სულიერ თვითობას.

რაბინდრანათ თაგორი კალკუტაში დაიბადა და გაიზარდა. მამამისი დებენდრანათ თაგორი (1817-1905 წწ.) ფილოსოფოსი და რელიგიური მოღვაწე იყო. 20 წლის ასაკში რაბინდრანათ თაგორი, რომელიც თხუთმეტშვილიან ოჯახში მეთოთხმეტე იყო, უკვე ცნობილი პოეტი გახლდათ. აღსანიშნავია, რომ 1913 წელს მან მიიღო ნობელის პრემია ლიტერატურაში. ლიტერატურული მოღვაწეობის გარდა იგი საგანმანათლებლო მოღვაწეობითაც იყო დაკავებული. 1921 წელს თაგორმა საკუთარი „ვიშვა-ბჰარატის უნივერსიტეტი“ დააარსა, რომელშიც უმთავრესი ყურადღება ეთმობოდა ხელოვნებას, ფილოსოფიას და მსოფლიო მშვიდობის იდეას. თაგორი თვლიდა, რომ ნაციონალიზმი სერიოზულ საფრთხეს უქმნიდა ინდივიდუალურ თავისუფლებას, სოციალურ შემწყნარებლობასა და საყოველთაო ჰარმონიას. თაგორი აკრიტიკებდა ბრიტანულ მმართველობას, თუმცა მიუთითებდა იმ ავტორიტარულ საფრთხეებზეც, რომლებიც ინდურ ნაციონალისტურ მოძრაობაში არსებობდა.



რაბინდრანათ თაგორი

მაჰათმა¹² განდი, დანარჩენი სამი მოაზროვნისგან განსხვავებით, რომლებიც ბენგალიდან (ინოდეთის ისტორიული რეგიონი) იყვნენ, ინდოეთის დასავლეთით მდებარე გუჯარათის პროვინციაში დაიბადა დაბალი კასტის რელიგიურ ოჯახში. მან იურიდიული განათლება ლონდონში მიიღო. ინგლისში ყოფნისას მასზე დიდი გავლენა მოახდინა ქრისტიანობამ. მოგვიანებით იგი აღნიშნავდა, რომ „ბჰაგავად გიტას“

¹¹ „აშრამი“ სანსკრიტზე აღნიშნავს ინდუისტის მოძღვრის (გურუს) განცალკევებულ საცხოვრებელს, სადაც იგი თავის მოსწავლეებს საკუთარ მოძღვრებას ასწავლის.

¹² „მაჰათმა“ სანსკრიტზე „პატივსაცემს“, დიდსულოვან ადამიანს ნიშნავს.

შემდეგ ქრისტეს მთაზე ქადაგებამ¹³ და რუსი მწერლის **ლევ ტოლსტოის** (1828-1910 წწ.) ტექსტმა „ღმერთის სამეფო თქვენში“ მასზე ყველაზე დიდი გავლენა მოახდინა. 1893 წელს განდიმ დაიწყო საადვოკატო პრაქტიკა სამხრეთ აფრიკაში, სადაც იმ პერიოდში ინდური უმცირესობა ცხოვრობდა. 1906 წელს იქ არსებულმა რასისტულმა პოლიტიკამ განდის არაძალადობრივი პროტესტის დაწყებისკენ უბიძგა. მასზე გარკვეული გავლენა მოახდინა ამერიკელი მწერლისა და ფილოსოფოსის **ჰენრი დევიდ თოროს** (1817-1862 წწ.) იდეამ სამოქალაქო დაუმორჩილებლობის შესახებ. თუმცა, განდიმ საკუთარი მეთოდი განავითარა, რომელსაც „**სატიაგჰარა**“ („ჭეშმარიტებისადმი მტკიცე ერთგულება“) უწოდა. აღნიშნული მეთოდი ყურადღებას ამახვილებდა არაძალადობრივი მრწამსის მტკიცე დაცვასა და თვითგანწირვის მნიშვნელობაზე.



მაჰატმა განდი

1915 წელს განდი ინდოეთში დაბრუნდა და საკმაოდ მალე საკვანძო ფიგურა გახდა ინდოეთის ეროვნულ კონგრესში. განდიმ საკუთარი თეორია, – რომელიც **ადვაიტა ვედანტას**¹⁴ კლასიკურ ინდურ ფილოსოფიას ემყარებოდა, – პრაქტიკაში განახორციელა და, სავარაუდოდ, ისტორიაში უდიდეს პოლიტიკურ მოძრაობას ჩაუდგა სათავეში. განდი თვლიდა, რომ სოციალური წინსვლა მხოლოდ ინდივიდის მორალური გარდაქმნით მიიღწეოდა. ეს გულისხმობს ადამიანის სწრაფვას გათავისუფლებისკენ, ანუ „**სვარაჯს**“ (სანსკრიტზე ეს აღნიშნავს საკუთარი თავის ფლობას). განდიმ განავრცო ამ სიტყვის მნიშვნელობა და მასში იგულისხმა ის გზა, რომელსაც ინდივიდი და საზოგადოება გადის თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისკენ სწრაფვის პროცესში. დალტონი მიიჩნევს, რომ განდის პოლიტიკური ფილოსოფია „სატიაგჰარასა“ (თავგანწირვის ძალა) და „სვარაჯს“ (თავისუფლება) შორის მჭიდრო კავშირს ეფუძნება.

¹³ ქრისტიანობის მორალური სწავლება, რომელიც მოცემულია მათეს სახარების V-VII თავებში.

¹⁴ ადვაიტა ვედანტა – ვედანტას ფილოსოფიური სისტემის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი სკოლა. ვედანტას შესახებ იხ. ქვემოთ შენიშვნა 18.

დასავლეთის ზეგავლენა და ინდური პასუხი: „შენარჩუნება რეკონსტრუქციის გზით“. დასავლური ცივილიზაციის მიმართ ზემოთ აღნიშნულ მოაზროვნეებს არაერთგვაროვანი დამოკიდებულება ჰქონდათ. „რა უეცრად მოხდა ჩვენი გადასვლა ერთი ეპოქიდან მეორე ეპოქაში, რომელსაც ახალი მნიშვნელობა და ღირებულებები ჰქონდა! ჩვენს საკუთარ სახლში და ჩვენს საზოგადოებაში ჯერ კიდევ სათანადოდ არ იყო გაცნობიერებული ისეთი საკითხები, როგორებიცაა ადამიანის უფლებები, ადამიანის ღირსება და კლასობრივი თანასწორობა“, – წერდა რაბინდრანათ თაგორი. ნიშანდობლივია, ასევე, ვივეკანანდას შეფასებაც: „ჩვენს გზაზე ორი დიდი დაბრკოლება არსებობს: ესაა ძველი ორთოდოქსიის სცილა და თანამედროვე ევროპული ცივილიზაციის ქარიბდა.“¹⁵ ვივეკანანდასთვის „ძველი ორთოდოქსია“, ანუ დამკვიდრებული დოგმატური შეხედულებები მართლაც დიდ დაბრკოლებას წარმოადგენდა. იგი სასტიკად ილაშქრებდა კასტური სისტემისა და სამღვდლოების პრივილეგიების წინააღმდეგ. „იმედი მაქვს, კვლავ ვიხილო ძველი ინდოეთის ძლიერი ასპექტები, რომლებიც დღევანდელი ეპოქის ძლიერი ასპექტებით იქნება განმტკიცებული“, – წერდა იგი. ოთხი მოაზროვნის თანახმად, ინდოეთის პროგრესი მოითხოვდა პოზიტიური ასპექტების ინტეგრაციას როგორც დასავლური, ასევე, ინდური ტრადიციებიდან. ამავე დროს, ეს სინთეზი ორიგინალური უნდა ყოფილიყო. ვივეკანანდა უფროთხოდა ზედაპირულ ევროპეიზაციას, რაც, მისი აზრით, გულისხმობდა იდეების თვითნებურ გადმოტანას მათი სათანადო გააზრების გარეშე.

თაგორი მწვავედ აკრიტიკებდა ბრიტანულ კოლონიალიზმს, თუმცა, ამავე დროს, დასავლურ გავლენას იგი ინოვაციისთვის ბიძგის მიმცემ სტიმულად განიხილავდა. „ევროპის დინამიზმმა გააფთრებით შეუტია ჩვენს გახევებულ გონებას. ეს მშრალ მიწაზე კოკისპირული წვიმის ტოლფასი იყო, რომელმაც ახალ სიცოცხლეს დაუდო სათავე“, – აღნიშნავდა იგი. მისი აზრით, ინდოეთის წარსული შთაგონების წყარო და გარდაქმნის პლატფორმა უნდა გამხდარიყო, რომელსაც თანამედროვე იდეები დაეფუძნებოდა. აღნიშნული იდეები კოსმოპოლიტური უნდა ყოფილიყო, რათა მათი მეშვეობით დაძლეულიყო ძალადობრივი და ვინწონაციონალისტური იდეები.

აღნიშნული საკითხი ფილოსოფიურ ქრილში აურობინდო გჰოსემ განავითარა. თანამედროვე ინდურ პოლიტიკურ თეორიაში იგი ორ ძირითად მიმართულებას გამოყოფდა. პირველი მიმართულება ინდური ტრადიციის გაფეტიშებას ახდენდა და უპირობოდ იღებდა ყველაფერს, რაც ინდური იყო. რაც შეეხება მეორე მიმართულებას, ის უფრო „დახვეწილ“ გადამუშავებას ემყარებოდა და ცდილობდა როგორც ძველი, ტრადიციული მენტალობის, ასევე, ახალი, კრიტიკული მენტალობის დაკმაყოფილებას. ეს იქნებოდა სინთეზი, რომელიც „ძველი კულტურის სულისკვთების“ აღორძინებას ეცდებოდა. გჰოსე ამას უწოდებდა „წარსულთან და აწმყოსთან უფრო თავისუფალ მიმართებას, [ძველის] შენარჩუნებას რეკონსტრუქციის მეშვეობით.“ გჰოსე აქ გულისხმობდა ძველი იდეების „განმენდას“ ხარვეზებისგან და მათ მისადაგებას თანამედროვე სინამდვილისთვის.

აღნიშნული რეკონსტრუქციის ერთ-ერთი მიზანი სოციალური და პოლიტიკური მოქმედების ფილოსოფიის ჩამოყალიბება იყო. ვივეკანანდამ „ბჰაგავად გიტას“ კარმა იოგას თეორიის ინტერპრეტაციით საფუძველი ჩაუყარა აღნიშნულ

¹⁵ სცილა და ქარიბდა – ბერძნულ მითოლოგიაში: ორი უკვდავი ურჩხული, რომლებიც ვიწრო სრუტის საპირისპირო მხარეებზე ცხოვრობდნენ და ადამიანებს ნთქავდნენ. ჰომეროსის „ოდისეაში“ ოდისეესს უწევს საკუთარი გემით სცილასა და ქარიბდას შორის გასვლა (XII წიგნი).

ფილოსოფიას. „ბჰაგავად გიტაზე“ განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა განდიც. „ინდუიზმი მუდმივად განვითარებადი რელიგიაა“, – წერდა იგი, – „მას არა აქვს ერთი წმინდა წიგნი, როგორც ყურანი ან ბიბლია. მისი ტექსტები ვითარდება და მათ ახალ-ახალი ტექსტები ემატება. „ბჰაგავად გიტაც“ სწორედ ასეთი შემთხვევაა. მან ახალი სული შთაბერა ინდუიზმს. რაც უფრო ღრმად შედიხარ ამ ტექსტში, მით უფრო მდიდარ მნიშვნელობებს იპოვი მასში. ყოველ ახალ ეპოქაში საკვანძო სიტყვები ახალ და განვრცობილ მნიშვნელობებს შეიძენენ, თუმცა „გიტას“ ცენტრალური მოძღვრება არასოდეს შეიცვლება. მკითხველს შეუძლია, ამ საგანძურიდან ნებისმიერი მნიშვნელობა ამოიღოს იმისთვის, რათა თავის ცხოვრებაში „გიტას“ მთავარი სწავლება განახორციელოს.“

ამრიგად, დაღმთონის აზრით, ოთხივე მოაზროვნე ცდილობდა, ინდურ ტრადიციაში ის იდეები ეპოვა, რომლებიც თანამედროვე ინდოეთისთვის იქნებოდა გამოსადეგი. ამ ძალისხმევისას იდეებთან მიმართებით ისინი შერჩევითად მოქმედებდნენ, თუმცა თავადვე აცნობიერებდნენ ამ შერჩევითობას. ამ ჭრილში მნიშვნელოვანია მათ მიერ ინდუიზმის „არსებითი“ და „არაარსებითი“ ელემენტების, „სულისკვეთებისა“ და „ფორმის“ ერთმანეთისგან განსხვავება. ამ მიდგომის მაგალითია განდის მიერ „მიუკარებლობის“ იდეაზე¹⁶ სასტიკი შეტევა, რომელსაც, მისი აზრით, ინდუიზმში ადგილი არ უნდა ჰქონოდა. თავის დროზე იგივე შეტევებს ახორციელებდა ვივეკანანდაც.

ამ მხრივ საინტერესოა თავორის პოზიციაც: „როდესაც ფორმა უფრო მნიშვნელოვანი ხდება, ვიდრე შინაგანი სულისკვეთება; როდესაც მდინარეში ქვიშა უფრო მეტია, ვიდრე წყალი, მაშინ დინება წყდება და შედეგად უდაბნოს ვიღებთ. შინაგანი სულისკვეთება მოგვიწოდებს, პატივი ვცეთ ყველა ადამიანს მათი კასტის მიუხედავად, თუმცა ფორმა უპირატესობას ბრაჰმინებს¹⁷ ანიჭებს, რაც არ უნდა უღირსნი იყვნენ ისინი. მოკლედ რომ ვთქვათ, რელიგიის სულისკვეთებას თავისუფლებისკენ მივყავართ, ფორმას კი – მონობისკენ.“

ადამიანი, ღმერთი და თავისუფლება. „ერთადერთი ღმერთი, რომელსაც თაყვანი უნდა სცე, არის ადამიანის სული ადამიანის სხეულში. იმ წამიდან, როდესაც გავაცნობიერებ, რომ ყოველი ადამიანის სხეულის ტაძარში ღმერთი მყოფობს; როდესაც მოკრძალებით გავჩერდები ყოველი ადამიანის წინაშე და მასში ღმერთს დავინახავ, – იმ წამიდან მე ვთავისუფლდები ბორკილებიდან და თავისუფალი ვარ. სწორედ ჩვენ ვართ სვეტაკეტუ, შენ ხარ ეს¹⁸“, – წერდა ვივეკანანდა.

¹⁶ მიუკარებლები (დალიტები) – ტრადიციულ ინდოეთში უდაბლესი სოციალური ფენის წარმომადგენლები, რომლებიც კასტური სისტემის, ანუ ვარნას მიღმა იმყოფებოდნენ. „მაღალი“ კასტის წარმომადგენლებისთვის ამ ადამიანებთან მიკარება კი უალრესად არასასურველად ითვლებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ ინდოეთის კონსტიტუციამ (1949 წ.) აკრძალა ამ ჯგუფის წარმომადგენელთა დისკრიმინაცია, მათი სრული ემანსიპაცია ჯერ მაინც არ განხორციელებულა საზოგადოებაში დამკვიდრებული შეხედულებების გამო.

¹⁷ ბრაჰმინი/ბრაჰმანი (სანსკრიტზე: „ბრაჰმას მფლობელი“) – ინდუიზმში ოთხ სოციალურ კლასში (ვარნაში) უმაღლესი ვარნას (სამღვდელოების) წარმომადგენელი. იხ., ასევე, შენიშვნა 20.

¹⁸ „შენ ხარ ეს“ (სანსკრიტზე: tat tvam asi) – ცნობილი გამოთქმა ინდუიზმში, რომელიც ასახავს მიმართებას ინდივიდსა და უზენაეს საწყისს შორის. ეს ფრაზა ხშირად მეორდება „ჩანდოგია უპანიშადის“ (ძვ. წ. 600 წ.) მეექვსე თავში, რომელშიც მასწავლებელი (უდალაკა არუნი) თავის შვილს სვეტაკეტუს ბრაჰმანის, ანუ უზენაესი სამყაროს ბუნებას უხსნის; **უპანიშადები** (სანსკრიტზე: კავშირი) – ინდუიზმის წმინდა ტექსტების – **ვედეების** (არსებობს ოთხი ვედა: რიგვედა, იაჯურვედა, სამავედა და ათარვავედა) – დასკვნითი ნაწილი, რომელშიც კაცობრიობასა და კოსმოსს შორის არსებულ კავშირებზეა საუბარი. რადგან უპანიშადები ვედების დასკვნით ნაწილს წარმოადგენს, მათ, ასევე,

უკანასკნელი წინადადებით ვივეკანანდა მიუთითებს „უპანიშადების“ ცნობილ ფრაზაზე. „უპანიშადებში“ ადამიანის, ღმერთისა და თავისუფლების ცნებები ერთმანეთთანაა დაკავშირებული: აბსოლუტი ანუ უზენაესი არსება (ბრაჰმანი)¹⁹ გაიგივებულია ადამიანის სულთან, მის თვითობასთან (ატმანი). აღნიშნულის გაცნობიერება წარმოშობს „მუკტი“-ს, ანუ სულიერ თავისუფლებას, ყოველგვარი დამოკიდებულებისგან გათავისუფლებულ მდგომარეობას.

სულიერი თავისუფლების ეს გაგება ვივეკანანდამ თავის სოციალურ და პოლიტიკურ ფილოსოფიაში გამოიყენა. კლასიკოსი ინდოელი ფილოსოფოსები არ საუბრობდნენ სოციალურ და პოლიტიკურ თანასწორობაზე და თავისუფლებაზე ისე, როგორც ამას აკეთებდნენ ევროპაში ჯონ ლოკი, ჟან-ჟაკ რუსო, ან ჯონ სტიუარტ მილი. ვივეკანანდა, რომელიც კარგად იცნობდა ევროპულ აზროვნებას, შეეცადა, პოლიტიკური და სოციალური თავისუფლების დასავლური გაგება სულიერი თავისუფლების ინდურ თეორიასთან დაეკავშირებინა.

მნიშვნელოვან სიახლეს ვივეკანანდასთან წარმოადგენდა მისი დებულება, რომლის თანახმად ადამიანის პიროვნული ზრდა მოითხოვს თავისუფლებას ცნობიერების ყველა დონეზე: როგორც ფიზიკურ/მატერიალურ, ასევე, პოლიტიკურ და სოციალურ განზომილებებში. მისი აზრით, ყველა ინდოელს, კასტობრივი თუ კლასობრივი კუთვნილების მიუხედავად, უნდა ჰქონოდა შესაძლებლობა, მიეღწია გათავისუფლებისთვის („სვარაჯი“). ამ შესაძლებლობის არქონა პიროვნული ზრდის ნებისმიერ საფეხურზე, შესაძლოა, ხელისშემშლელი აღმოჩნდეს თვითგანხორციელებისთვის. შესაბამისად, სასურველია ყველა სახის თავისუფლება (ფიზიკური, სოციალური, პოლიტიკური), რადგან თავისუფლების თითოეული ფორმა ხელს უწყობს პიროვნულ ზრდას.

თუმცა, ვივეკანანდა არ დაკმაყოფილდა სულიერი თავისუფლების ინდურ ცნებაში სოციალური და პოლიტიკური თავისუფლების ევროპული იდეის შემოტანით. ადამიანი შესაძლოა, თავისუფალი იყოს ფიზიკური, ინტელექტუალური, სოციალური ან პოლიტიკური აზრით. თუმცა, თუკი იგი ცნობიერების ამ დაბალ საფეხურზე არსებულ თავისუფლებას უმაღლესი მიზნის (სულიერი თავისუფლების) მოპოვებისკენ არ წარმართავს, მაშინ ამ „ქვედა“ დონეებზე არსებულ თავისუფლებას აზრი ეკარგება. ვივეკანანდა წერდა: „ჰინდუ ამბობს, რომ პოლიტიკური და სოციალური დამოუკიდებლობა კარგია, მაგრამ მხოლოდ სულიერი თავისუფლებაა ნამდვილი თავისუფლება. ეს არის ჩვენი ეროვნული მიზანი. [...] ადამიანმა შეიძლება მოიპოვოს პოლიტიკური და სოციალური დამოუკიდებლობა, მაგრამ თუკი იგი საკუთარი ვნებებისა და სურვილების ტყვეობაში რჩება, იგი ვერ შეიგრძნობს ნამდვილი თავისუფლებით გამოწვეულ წმინდა სიხარულს.“

ასე რომ, ერთი მხრივ, ვივეკანანდა იზიარებდა ტრადიციულ შეხედულებას, რომლის თანახმად სულიერი თავისუფლება („მუკტი“, ანუ „მოქშა“) ადამიანის უზენაეს მიზანს წარმოადგენს. თუმცა, მეორე მხრივ, მან ინდურ ტრადიციაში თავისუფლების განსხვავებული – ევროპული – გაგება შემოიტანა, როდესაც სოციალურ და პოლიტიკურ თავისუფლებაზე გაამახვილა ყურადღება. რადგან

„ვედანტა“-საც („ვედების დასასრული“) უწოდებენ. უპანიშადები ვედანტას სახელით ცნობილი რელიგიურ-ფილოსოფიური სკოლის საფუძველმდებარე ტექსტებს წარმოადგენენ.

¹⁹ სიტყვა „ბრაჰმანი“, სულ მცირე, ორი მნიშვნელობა აქვს: ერთმანეთში არ უნდა ავურიოთ ბრაჰმანი, როგორც უზენაესი მეტაფიზიკური სანყისი და ბრაჰმანი (ბრაჰმინი) როგორც უმაღლესი ვარნა, ანუ სოციალური ფენა ინდურ საზოგადოებაში.

ვივეკანანდა „სვამი“, ანუ რელიგიური მოძღვარი იყო, რომელიც რელიგიურ იდეებს ქადაგებდა, სოციალური და პოლიტიკური თავისუფლების აქცენტირება განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო. ამით ხაზი ესმებოდა ამ სახის თავისუფლებების მნიშვნელობას და ღირებულებას და მათკენ სწრაფვის აუცილებლობას.

ინდივიდი და საზოგადოება: თავისუფლება, ჰარმონია და თანასწორობა. ძველ ინდოეთში იდეალური სოციალური წესრიგის შესახებ თეორია – **ვარნაშრამადჰარმა** – ოთხ სოციალურ ფენას (ვარნას) გამოყოფდა, რომელსაც ოთხი საზოგადოებრივი ფუნქცია შეესაბამებოდა: **ბრაჰმანები** (სულიერი ძალაუფლება), **ქშატრიები** (საერო ძალაუფლება), **ვაიშიები** (სიმდიდრე) და **შუდრები** (შრომა). ითვლებოდა, რომ საზოგადოების სრულფასოვანი ფუნქციონირებისთვის თითოეულ ვარნას მასზე დაკისრებული საზოგადოებრივი როლი უნდა შეესრულებინა. მიიჩნეოდა, რომ ეს როლები **დჰარმას**, ანუ წმინდა სამართლის მიერ იყო დადგენილი.²⁰ თეორიის კიდევ ერთი ელემენტი – **აშრამა**²¹ – ინდივიდის სიცოცხლეში ოთხ აშრამას, ანუ საფეხურს გამოყოფდა: მოწაფე, ოჯახის მეთაური, მარტოხელა მოხეტიალე, დაბოლოს, თვითრეალიზებული ასკეტი, რომელიც საზოგადოებაში ბრუნდება და რომელიც ამქვეყნიურ სიკეთებს უარყოფს.

„უპანიშადების“ თანახმად, სოციალურ წესრიგს ღვთაებრივი საფუძველი აქვს: დჰარმას მიერ დადგენილი სოციალური მოვალეობის კეთილსინდისიერი აღსრულება უზრუნველყოფს საზოგადოების ჰარმონიულ თანაარსებობას სამყაროსთან. მეფის ძირითად ფუნქციად ამ სოციალური წესრიგის დაცვა და საზოგადოებრივი ჰარმონიის შენარჩუნება ითვლებოდა. აღნიშნული თეორიის თანახმად, მხოლოდ ვარნაშრამადჰარმას ფარგლებში შეუძლიათ ადამიანებს, მიაღწიონ საკუთარ ინდივიდუალურ მიზნებს. ესენია: არტა (სიმდიდრე), კამა (სიამოვნება) და დჰარმა (სამართლიანობა). უმაღლეს მიზანს წარმოადგენდა მოქშა (სულიერი თავისუფლება). ოთხ ვარნას შორის საზოგადოებრივი ჰარმონია ღირებულად ითვლებოდა მხოლოდ მაშინ, თუკი ის ხელს უწყობდა ინდივიდის სულიერ განვითარებას ოთხი აშრამას მეშვეობით. შესაბამისად, ძველი ინდოეთის მოაზროვნეები თანხმდებოდნენ, რომ ხელისუფლება – ეს სამწუხარო აუცილებლობაა. ის არსებობს იმისთვის, რომ საზოგადოებას ემსახუროს, ხოლო საბოლოო ჯამში, საზოგადოება არსებობს იმისთვის, რათა ინდივიდს ემსახუროს. ინდივიდის უზენაეს მიზანს კი პიროვნული ხსნა წარმოადგენს. ეს ხსნა ვერ იქნება მიღწეული კასტების ან სხვა ჯგუფების მიერ. ის მხოლოდ ინდივიდის მიერ შეიძლება იქნეს მიღწეული.

დალტონი თვლის, რომ კლასიკურ ინდურ ფილოსოფიას ანტიპოლიტიკურად ვერ განვიხილავთ, თუმცა აღსანიშნავია, რომ ის ხელისუფლებას „სამწუხარო აუცილებლობად“ მიიჩნევდა. გარდა ამისა, ის საზოგადოებრივ სფეროს პოლიტიკურ

²⁰ ასეთ სისტემას თანამედროვე სოციოლოგიაში კასტური სისტემა ეწოდება. ინდოეთში კასტები უძველეს დროში გაჩნდა. თითოეული კასტისთვის განსაკუთრებული წესები იყო დადგენილი, რომლებიც არეგულირებდა კასტის წევრების ქცევას და საქმიანობას (მაგალითად, დაბალი კასტის წევრებს არ შეეძლოთ მაღალი კასტის წევრებზე დაქორწინება, ან იმ პროფესიის შესწავლა, რაც აკრძალული იყო მათი კასტისთვის). ინდოეთში დღეს დაახლოებით 3 000 კასტა (სანსკრიტზე: „ჯატი“, რაც აღნიშნავს „ცხოვრების ფორმას, რომელიც დაბადებითაა განსაზღვრული“) და 25 000-ზე მეტი ქვეკასტა არსებობს. აღნიშნული კასტები, ტრადიციულად, ოთხ ვარნაში ჯგუფდება.

²¹ მოცემულ კონტექსტში ამ სიტყვას მე-10 შენიშვნაში მოცემული მნიშვნელობისგან განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს.

სფეროზე მაღლა აყენებდა და ინდივიდის სულიერი მიზნის უზენაესობას ამტკიცებდა.²²

ოთხივე მოაზროვნე აღნიშნავდა, რომ ისინი ვარნაშრამადჰარმას თეორიას ემყარებოდნენ. მათთვის ამოსავალი წერტილია საზოგადოება (და არა სახელმწიფო), რომელშიც სოციალური ჰარმონია უნდა არსებობდეს იმისთვის, რათა ინდივიდმა სულიერი თავისუფლების მიღწევა შეძლოს. გარდა ამისა, ვივეკანანდა, გჰოსე, თავორი და განდი კრიტიკულად იყვნენ განწყობილი კონკურენციისა და უკიდურესი ინდივიდუალიზმის მიმართ, რომლებიც, მათი აზრით, დასავლური საზოგადოებების ბირთვს ქმნიდა. ინდურ სააზროვნო ტრადიციაზე დაყრდნობით ისინი ხაზს უსვამდნენ ურთიერთთანამშრომლობისა და სოციალური მოვალეობის უანგაროდ შესრულების მნიშვნელობას.

მართალია, ზემოთ აღნიშნული ოთხი მოაზროვნე ვარნაშრამადჰარმას თეორიას ემყარებოდა, თუმცა მათ არსებითი სიახლეებიც შემოიტანეს. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ტრადიციული ინდური აზროვნების თანახმად, ხელისუფლება „სამწუხარო აუცილებლობად“ აღიქმებოდა. შესაბამისად, ხელისუფლება არ ითვლებოდა სასურველ რამედ, თუმცა ის მაინც „აუცილებელი“ იყო. მეფის ინსტიტუტს საზოგადოების დაცვისა და სამართლიანობის შენარჩუნების საქმეში საკვანძო როლი ენიჭებოდა. ითვლებოდა, რომ სულიერი თავისუფლებისა და საზოგადოებრივი ჰარმონიის მიღწევა ვარნაშრამადჰარმას წიაღში იყო შესაძლებელი, ხოლო ხელისუფლება ამ წესრიგის არსებით ნაწილს წარმოადგენდა.

ამ ტრადიციული შეხედულებისგან განსხვავებით, ვივეკანანდა, გჰოსე, თავორი და განდი სახელმწიფოსა და ხელისუფლებას საზოგადოებისთვის უცხო წარმონაქმნებად მიიჩნევდნენ. ის გარემოება, რომ გჰოსე და განდი საკუთარ თავს „ფილოსოფიურ ანარქისტებად“ მიიჩნევდნენ, ადასტურებს პოლიტიკური ხელისუფლების მიმართ მათ უკიდურეს უნდობლობას. განდი მიიჩნევდა, რომ სახელმწიფოს გაძლიერება დიდი საფრთხის შემცველი იყო, რადგან მისი აზრით, სახელმწიფო ანადგურებს ინდივიდუალობას, ხოლო ინდივიდუალობა „ყოველგვარი პროგრესის წყაროა. სახელმწიფო განასახიერებს ძალადობას კონცენტრირებული და ორგანიზებული ფორმით. ინდივიდს აქვს სული, ხოლო სახელმწიფო უსულო მანქანაა. მას ვერასოდეს გადავაჩვევთ ძალადობას, რადგან ის სწორედ ძალადობის წყალობით არსებობს.“ იდეალური საზოგადოება, განდის თანახმად, „განათლებული ანარქია“ იქნება, სადაც ყველა საკუთარი თავის უფალია და სადაც არ არსებობს პოლიტიკური ძალაუფლება, რადგან არ არსებობს სახელმწიფო. თუმცა, განდის მიხედვით, განათლებული ანარქია მყისიერად ვერ დამყარდება: ის თანდათანობითი სულიერი განვითარების შედეგია.

ვივეკანანდა, გჰოსე, თავორი და განდი, ასევე, ცდილობდნენ, შეეტანათ სოციალური თანასწორობის დასავლური იდეა ვარნაშრამადჰარმას თეორიაში. სულიერი თანასწორობის იდეა, – ანუ ის, რომ ყველა ადამიანი უზენაესი ღვთაებრივი საწყისის ნაწილად მიიჩნეოდა, – ტრადიციული ინდური აზროვნებისთვის კარგად ნაცნობი მოტივი იყო. ყველაზე თვალსაჩინოა ეს ადვაიტა ვედანტას ფილოსოფიურ

²² დალტონის აზრით, ამ ტრადიციიდან გამონაკლისს წარმოადგენს ძვ. წ. IV საუკუნეში მცხოვრები სახელმწიფო მოღვაწისა და ფილოსოფოსის კაუტილიას (რომელსაც სხვაგვარად, ასევე, ჩანაკიას, ან ვიშნუგუპტას უწოდებდნენ) პოლიტიკური ნაშრომი „ართა-შასტრა“ (მატერიალური სარგებლის მიღების ხელოვნება), რომელსაც ზოგჯერ იტალიელი ფილოსოფოსისა და პოლიტიკოსის ნიკოლო მაკიაველის (1469-1527 წწ.) „მთავარს“ (1532 წ.) ადარებენ.

სკოლასა და „ბჰაგავად გიტაში“. ამ რელიგიურ-ფილოსოფიურ საფუძვლებზე დაყრდნობით თანამედროვე ინდოელმა მოაზროვნეებმა სოციალური და პოლიტიკური თანასწორობის იდეის ჩამოყალიბება სცადეს. ეს პროექტი ვივეკანანდამ დაიწყო, თუმცა ყველაზე უფრო სრულყოფილი სახით, დალტონის აზრით, ის განდომ განავითარა.

„მე მწამს, რომ არ არსებობს თანშობილი ან შეძენილი უპირატესობა სხვა ადამიანებთან მიმართებით. მე მწამს ადვაიტას საფუძველმდებარე დებულებები და ჩემი ინტერპრეტაცია გამორიცხავს ნებისმიერის სახის უპირატესობის იდეას. მწამს, რომ ყველა ადამიანი თანასწორია. ინდოეთში, ინგლისში, ამერიკაში, თუ სხვა ქვეყნებში დაბადებულებს ყველას ერთნაირი სული აქვთ. [...] მე ვიბრძოდი ბრაჰმანთა წინააღმდეგ ყოველთვის, როდესაც ისინი სხვა ადამიანებთან შედარებით საკუთარ უპირატესობას ამტკიცებდნენ და ამისთვის საკუთარ წარმომავლობაზე, ან გონიერებაზე უთითებდნენ. „ბჰაგავადგიტაში“ ჩემი ეს რწმენა დამაჯერებლად დასაბუთებული“, – წერდა განდი.

დალტონის აზრით, ეს მაგალითი კარგად აჩვენებს თანამედროვე ინდოელი მოაზროვნეების მიერ ჩაფიქრებული რეკონსტრუქციის ბუნებას: თავდაპირველად ხდება კლასიკური ინდური პრინციპის ფორმულირება. მოცემულ შემთხვევაში ესაა ადვაიტას მოძღვრება ყველა არსებულის ერთიანობის შესახებ. შემდეგ ხდება მისი მიყენება თანამედროვე ინდური რეალობისთვის, რაც, როგორც წესი, ძველი ორთოდოქსიის (ამ შემთხვევაში, ბრაჰმანთა პრივილეგიების) კრიტიკას გულისხმობს. დაბოლოს, ჩვენს წინაშეა განაცხადი, რომ აღნიშნული რეინტერპრეტაცია ტრადიციული მოძღვრებების სულისკვეთებასთან თავსებადია.

ამ მხრივ საყურადღებოა განდის მცდელობა, შემოეტანა ძველი ინდური აზროვნების თემები დემოკრატიის თანამედროვე ცნებაში. იგი თვლიდა, რომ სულიერი „განწმენდის“ შემთხვევაში ტრადიციული ოთხი ვარნა იქნებოდა „ყოველივე იმის განსახიერება, რაც ჩვენში საუკეთესოა“. განდის ინტერპრეტაციით, თითოეული ვარნა ასეთ შემთხვევაში აღმატებულ სტატუსზე ან უფლებაზე კი არ მიუთითებდა, არამედ – პასუხისმგებლობასა და ვალდებულებებზე. მაგალითად, იმათ, ვინც ცოდნას სხვებისადმი სამსახურის ჭრილში გასცემენ, ბრაჰმანებს უწოდებენ. ისინი პრივილეგიებს კი არ შეიძენენ, არამედ „საზოგადოების ჭეშმარიტი მსახურები“ იქნებიან. „როდესაც სტატუსისა და უფლებების უთანასწორობა დასრულდება, ყველა ჩვენგანი თანასწორი იქნება. თუმცა, მე არ ვიცი, როდის შევძლებთ ჭეშმარიტი ვარნა დჰარმას აღორძინებას. მისი ნამდვილი აღორძინება ჭეშმარიტი დემოკრატია იქნებოდა.“

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ოთხი ვარნას შესახებ თეორია ინდუიზმის ძველი მოძღვრებაა, თუმცა განდისთან ეს თეორია სოციალური თანასწორობის თანამედროვე იდეის ჭრილში რეინტერპრეტირდება. ვარნები განდისთან სოციალურ სტატუსში არსებულ განსხვავებებზე კი არ მიუთითებენ, არამედ სოციალური სამსახურის შესაძლებლობაზე მიუთითებენ (ვის როგორ შეუძლია ემსახუროს საზოგადოებას). განდის უკანასკნელი წინადადება, რომელშიც იგი დემოკრატიაზე საუბრობს, დალტონის თანახმად, მიუთითებს მის ნააზრევში უწყვეტობისა და სიახლის სინთეზზე.

საინტერესოა, ასევე, აურობინდო გჰოსეს მიერ თავისუფლებისა და თანასწორობის იდეების გააზრება. თავის ადრეულ სიტყვაში აურობინდო აღნიშნავდა, რომ თავისუფლება და თანასწორობა კაცობრიობის დევიზად იქცა, რომელსაც

ხალხთა და ხელუფლებათა შეცვლა შეუძლია. „ეს სიტყვები, რომლებიც XVIII საუკუნის დიდმა მღელვარებამ და მოძრაობამ წარმოშვა, კვლავ ზემოქმედებენ ადამიანებზე, რადგან ისინი მიუთითებენ იმ უზენაეს მიზანზე, რომლისკენაც კაცობრიობას მუდმივად ისწრაფვის. [...] ინდოეთში ჩვენ დიადი თავისუფლება ჩვენში აღმოვაჩინეთ, ხოლო ჩვენმა ძმები ევროპაში გარეგანი თავისუფლების მოპოვებისთვის იღვნიან. ჩვენ პარალელურად ვმოძრაობთ ერთი და იმავე მიზნისკენ. მათ იპოვეს გზა გარეგანი თავისუფლებისკენ, ხოლო ჩვენ – შინაგანი თავისუფლებისკენ. ჩვენ ვხვდებით ერთმანეთს და გავცემთ იმას, რაც მოვიპოვეთ. ჩვენ ვისწავლეთ მათგან გარეგანი თავისუფლებისკენ სწრაფვა, ხოლო ისინი ჩვენგან შინაგანი თავისუფლებისკენ სწრაფვას ისწავლიან.“

ამრიგად, თანამედროვე ინდოელმა მოაზროვნეებმა ინდურ ტრადიციაზე დაყრდნობით ჩამოაყალიბეს საზოგადოების ისეთი თეორია, რომელიც მოიცავდა არა მხოლოდ სულიერი თავისუფლების, სულიერი თანასწორობისა და სულიერი ჰარმონიის ძველ იდეალებს, არამედ მჭიდროდ უკავშირებდა ამ იდეალებს სოციალური და პოლიტიკური თავისუფლებისა და თანასწორობის დასავლურ იდეალებთან.

ცვლილების მეთოდი. კიდევ ერთი რამ, რომელიც ვივეკანანდას, აურობინდოს, თავორსა და განდის აერთიანებს, არის მათი მცდელობა, ჩამოეყალიბებინათ სოციალური და პოლიტიკური მოქმედების პროგრამა. ერთი მხრივ, ოთხივე მათგანი იბრძოდა ინდოეთის დამოუკიდებლობისთვის, ხოლო მეორე მხრივ, თითოეული მათგანი საკუთარ ამოცანას, არსებითად, პოლიტიკაზე აღმატებულად მიიჩნევდა. ისინი თვლიდნენ, რომ მათ მოქმედებებს, შესაძლოა, გავლენა მოეხდინა პოლიტიკურ სფეროზე, ხოლო მათი იდეები პოლიტიკურ საკითხებთან ყოფილიყო დაკავშირებული, თუმცა, მათი საბოლოო მიზანი სცდებოდა პოლიტიკის სფეროს და ინდივიდუალურ თვითგანხორციელებას მოითხოვდა. მათი რწმენით, მხოლოდ ინდივიდის თვითრეალიზაციით იყო შესაძლებელი საზოგადოების რადიკალური გარდაქმნა.

ამ კონცეფციას საფუძველი ჩაუყარა ვივეკანანდამ. მან დიდი ძალისხმევა დახარჯა საიმისოდ, რათა ინდოელ ხალხში ერთმანეთისადმი დახმარების სულისკვეთება გაეღვიძებინა. მისი მოწოდება ემყარებოდა რწმენას, რომლის თანახმად საზოგადოებისადმი სამსახურის მეშვეობით ინდივიდი საკუთარ თვითრეალიზაციას ახორციელებს.

„დაინახე ყველა ადამიანში ღმერთი. შენ ვერავის დაეხმარები. შენ შეგიძლია, მხოლოდ ემსახურო. ღარიბ-ღატაკებში მე ღმერთი უნდა დავინახო და მათთან სწორედ ჩემი ხსნისთვის მივდივარ. ისინი ჩვენი ხსნისთვის არსებობენ“, – წერდა ვივეკანანდა.

ვივეკანანდას აღნიშნული იდეა ყველაზე სრულყოფილად განდიმ განავითარა, მიიჩნევს დალტონი. განდის თანახმად, ღმერთის პოვნის ერთადერთ გზას წარმოადგენს მისი დანახვა მის ქმნილებებში და მათთან ერთიანობა. ეს კი მხოლოდ სხვებისადმი მსახურების გზით მიიღწევა. რადგან ადამიანის ბუნება ღვთაებრივია, კაცობრიობისადმი სამსახურით ინდივიდს საკუთარი ღვთაებრიობის განხორციელების შესაძლებლობა ეძლევა. ამის შედეგია სულიერი თავისუფლება და ყველა არსებულთან ერთიანობის შეგრძნება. ამ იდეის შედეგი სოციალური და პოლიტიკური რეფორმის ხელშეწყობა იყო, თუმცა მოქმედების ამ თეორიის საფუძველს ქმნის ინდივიდის მცდელობა, მიაღწიოს თვითგანწყობასა და თვითგანხორციელებას.

აღნიშნულ საკითხზე საკუთარი შეხედულებების ჩამოყალიბების დროს ვივეკანანდასთვის ამოსავალ წერტილს „ბჰაგავად გიტა“ წარმოადგენდა. თუმცა, თუკი „ბჰაგავად გიტა“ არსებული სოციალური წესრიგის ფილოსოფიურ დასაბუთებას ცდილობდა, ვივეკანანდა ცდილობდა, შეემუშავებინა სოციალური და პოლიტიკური ცვლილების დინამიკური მეთოდი, რომელიც გამოსადეგი იქნებოდა თანამედროვე სამყაროსთვის. ვივეკანანდამ ამ მეთოდის საფუძველი დაინახა „ბჰაგავად გიტაში“ მოცემული **კარმა-იოგას** (მოქმედების იოგა²³) თეორიაში, რომლის თანახმად თვითგანხორციელების ერთ-ერთ გზას საზოგადოების საკეთილდღეოდ უანგარო სამსახური წარმოადგენს. ინდივიდი უნდა მოქმედებდეს, თუმცა მისი მოქმედება რელიგიური, ანუ თავგანწირვის სულისკვეთებით უნდა იყოს განმსჭვალული: მან თავისი მოქმედების შედეგების განსჯა ღმერთსა და კაცობრიობას უნდა მიანდოს. თავის ნაშრომს „კარმა იოგა“ ვივეკანანდა შემდეგი მონოდებით ასრულებს: ნუ ეძიებთ თქვენი მოქმედების ნაყოფს. გააკეთეთ სიკეთე სიკეთისთვის. ვივეკანანდას აზრით, მხოლოდ მაშინ დაიმსხვრევა შინაგანი ბორკილები და იქნება მიღწეული სრულყოფილი არამიჯაჭვეულობა და სრულყოფილი თავისუფლება, რომელიც კარმა იოგას მიზანს წარმოადგენს.

სხვებისადმი სამსახურის იდეას საკვანძო მნიშვნელობა ენიჭება განდის ნააზრევში. იგი წერდა: „გამალებით ვესწრაფვი თვითრეალიზაციას, რათა **მოქმას** [=მუკტი] ჩემს სიცოცხლეშივე მივალწიო. ჩემი სამსახური სხვებისადმი ჩემი სულის გათავისუფლებისკენ მიმართული ვარჯიშის შედეგია... ჩემთვის ხსნის გზა ჩემი ქვეყნისადმი დაუღალავ სამსახურს ნიშნავს. ამრიგად, ჩემი პატრიოტიზმი ერთ-ერთი საფეხურია ჩემს მოგზაურობაში, რომელსაც მარადიული თავისუფლებისა და მშვიდობის ქვეყანაში მივყავართ. შესაბამისად, ჩემთვის არ არსებობს რელიგიისგან თავისუფალი პოლიტიკა. ვინც ამბობს, რომ რელიგიას საერთოდ არა აქვს კავშირი პოლიტიკასთან, მას არ ესმის, რას ნიშნავს რელიგია.“

თუმცა, ცვლილების მეთოდი, რომელმაც ყველაზე დიდი გავლენა მოიპოვა, უდავოდ განდის არაძალადობრივი წინააღმდეგობის მეთოდი, ანუ სატიაგჰარაა. აღნიშნული მეთოდი განდიმ ჯერ კიდევ სამხრეთ აფრიკაში ყოფნისას (1893-1914 წწ.) ჩამოაყალიბა, სადაც იგი ინდური უმცირესობის უფლებებს იცავდა. სატიაგჰარა იმთავითვე გულისხმობდა არაძალადობრივ პროტესტს აპართეიდის წინააღმდეგ, რაც ამ მეთოდის მომხრეებისგან „სიძულვილის სიყვარულით დამარცხებას“ მოითხოვდა. განდიმ მალევე უარყო „პასიური წინააღმდეგობის“ (passive resistance) ცნება, რომლითაც სამოქალაქო დაუმორჩილებლობა აღინიშნებოდა. „როდესაც ევროპელებს ვხვდებოდი,“ – წერდა განდი თავის ავტობიოგრაფიაში, – „დავინახე, რომ ტერმინი „პასიური წინააღმდეგობა“ შესაძლოა, ზიზღის შემცველი ყოფილიყო (მაგალითად, ბრიტანელი სუფრაჟისტების ²⁴ შემთხვევაში) და საბოლოოდ ძალადობაში გადასულიყო. შესაბამისად, მივიჩნიე, რომ უნდა გავმიჯნულიყავი ასეთი მიდგომისგან და ინდური მოძრაობის ნამდვილი ბუნება ამეხსნა.“

შესაბამისად, განდიმ „პასიური წინააღმდეგობის“ ცნება „სატიაგჰარას“ ცნებით ჩაანაცვლა, რომელიც, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, სანსკრიტზე

²³ იოგა (სანსკრიტზე: „უღლის დადება“, „კავშირი“) – ერთ-ერთი ფილოსოფიური სკოლა ფილოსოფიის ექვსი ინდუისტური სკოლიდან. დანარჩენი ხუთი სკოლაა: სამხია, ნიაია, ვაიშეშიკა, მიმამსა და ვედანტა. არაინდუისტურ ფილოსოფიურ სკოლებს განეკუთვნება ბუდიზმი და ჯაინიზმი.

²⁴ სუფრაჟიზმი (მომდინარეობს ინგლისური სიტყვიდან suffrage, რაც ხმის მიცემას ნიშნავს) – პოლიტიკური მოძრაობა, რომელიც იბრძოდა ქალებისთვის საარჩევნო ხმის უფლების მოსაპოვებლად.

„ჭეშმარიტებისადმი მტკიცე ერთგულებას“ ნიშნავს. ძალადობა და ზიზღი შეუთავსებელი იყო განდის მიერ განვითარებულ მეთოდთან, რადგან მისი თეორია ცალსახად ემყარებოდა „აჰიმსას“ (სანსკრიტზე: არაძალადობრივი) პრინციპს. აჰიმსას იდეა განდომ ინდური ტრადიციიდან აიღო და ის ინდივიდისგან არაძალადობრივი პრინციპის მკაცრ დაცვას მოითხოვს. განდი თვლიდა, რომ ძალადობრივი მეთოდები მიუღებელი იყო იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ისინი ყველაზე კეთილშობილურ მიზნებს ემსახურებოდა.

სატიანგჰარას იდეა განდომ ტოლსტოისა და ქრისტიანული იდეებით გაამყარა. აღნიშნული სინთეზის შედეგი იყო მეთოდი, რომელიც რელიგიური სიმბოლოებით იყო მდიდარი და რომელმაც ინდოეთის ისტორიაში უნიკალური როლი ითამაშა.

3. ჩინური ტრადიცია პოლიტიკურ ფილოსოფიაში.²⁵ კლასიკურ ჩინურ ფილოსოფიურ ტექსტებს არა აქვთ ტრაქტატების (სამეცნიერო თხზულებების) ფორმა და ისინი არ შეიცავენ არგუმენტაციას იმ ხარისხით, როგორც ეს გვხვდება დასავლური პოლიტიკური ფილოსოფიის ტრადიციაში. მათ უფრო ხშირად მასწავლებელსა და მის მოსწავლეებს შორის დიალოგის, აფორიზმების, მმართველებისადმი კონკრეტული პოლიტიკური რჩევების, ან პოლიტიკოსებს შორის დებატების ჩანაწერების ფორმა აქვთ. ჩინელი ისტორიკოსის ციან მუს აზრით, ამის გამოწვევი ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ისაა, რომ ე.წ. „გაზაფხულისა და შემოდგომის ეპოქის“ (დაახლოებით ძვ. წ. 770 წლიდან ძვ. წ. 476 წლამდე) შემდეგ ჩინეთის ინტელექტუალური ელიტა ხშირად ხდებოდა მმართველი ელიტის ნაწილი (შუა საუკუნეების ევროპაში კი ასე არ იყო). შესაბამისად, ამ ელიტის წევრებს შეეძლოთ, თავიანთი პოლიტიკური ნააზრები და თეორიები უშუალოდ განეხორციელებინათ პარქტიკაში და ნაკლები დრო (და საჭიროება) ჰქონდათ იმისთვის, რომ პრაქტიკისგან დაშორებული თეორიები ჩამოეყალიბებინათ. ციან მუს ამ თვალსაზრისს ეხმიანება ფრანგი ფილოსოფოსის **ჟან-ჟაკ რუსოს** პოზიცია. თავისი „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების“ დასაწყისში რუსო აღნიშნავს, რომ იგი არც მმართველია და არც კანონმდებელი. „მე რომ ან ერთი ვყოფილიყავი, ან მეორე“, – აღნიშნავს რუსო, – „მაშინ დროს საუბარში არ დავხარჯავდი და გასაკეთებელს გავაკეთებდი.“

ჩინელი ფილოსოფოსის **ტონგდონგ ბაის** აზრით, მიუხედავად ამისა, ჩვენ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ჩინურ პოლიტიკურ თხზულებებში სისტემურობა საერთოდ არ არის. ჩინურ სააზროვნო სივრცეში არსებობს კლასიკური ტექსტებისადმი დართული კომენტარების ხანგრძლივი და მდიდარი ტრადიცია. ამ ტრადიციაში მკითხველს მოეთხოვება, „შეაკავშიროს ნერტილები“ და ჩანვდეს განაზრებათა სისტემას, რომელიც ჩინურ კლასიკურ ტექსტებშია მოცემული. გარდა ამისა, ტონგდონგ ბაი ფიქრობს, რომ დებულება, რომლის თანახმად კლასიკური ჩინური ტექსტები არაა ფილოსოფიური, რადგან ისინი არ შეიცავენ არგუმენტაციას იმ ხარისხით, როგორც დასავლური ტექსტები, ემყარება დაუსაბუთებელ დაშვებას იმის შესახებ, რომ არგუმენტირება ფილოსოფოსობის ერთადერთი გზაა. თუკი ფილოსოფიას ადამიანურ გამოცდილებებზე განაზრებას და მათ გამოკვლევად მივიჩნევთ, ჩვენ შეიძლება ვაღიაროთ, რომ არსებობს განაზრებებისა და გამოკვლევის გამოხატვის განსხვავებული გზები, თვლის ბაი. გარდა ამისა, კლასიკური ჩინური ტექსტების აფორისტული და დიალოგური ფორმატი არგუმენტაციის შეფარულ ფორმად,

²⁵ შდრ. Tongdong Bai, “The Political Philosophy of China”, in: Gerald Gaus and Fred D’Agostino (eds.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, New York: Routledge, 2013, გვ. 181-191.

არგუმენტის ერთგვარ მონახაზად შეიძლება მივიჩნიოთ, სადაც მხოლოდ საკვანძო მომენტებია გამოყოფილი, მაგრამ სადაც დეტალები თავად მკითხველმა უნდა შეავსოს. ბაი მიუთითებს ნიცშეზე, რომლის თანახმადაც „მთებში უმოკლესი გზა მწვერვალიდან მწვერვალზე გადის, მაგრამ ამისთვის გრძელი ფეხების ქონაა საჭირო. აფორიზმები მწვერვალები უნდა იყოს, ხოლო მათი ადრესატები – მაღალი“. ამრიგად, ბაის აზრით, განსხვავება კლასიკურ ჩინურ და დასავლურ ტექსტებს შორის, შესაძლოა, მოჩვენებითი უფრო იყოს, ვიდრე ნამდვილი.

ჩინეთის ისტორიიდან ბაი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს **„გაზაფხულისა და შემოდგომის“** (ძვ. წ. 770-476 წწ.) და **„მებრძოლი სახელმწიფოების“** (ძვ. წ. 475-221 წწ.) პერიოდებზე. აღნიშნულ პერიოდებში ჩინეთში მნიშვნელოვანი პოლიტიკური და სოციალურ-კულტურული ცვლილებები მოხდა, რომლებმაც ზეგავლენა მოახდინეს ჩინეთის შემდგომ განვითარებაზე თითქმის ორი ათასი წლის განმავლობაში. ფილოსოფოსებს შორის წარმოებული დისკუსია ამ ეპოქაში ცვლილებების გამომწვევი ერთ-ერთი ფაქტორი იყო.

„გაზაფხულისა და შემოდგომის“ და „მებრძოლი სახელმწიფოების“ პერიოდებამდე, ე.წ. დასავლეთის **ჯოუს დინასტიის** (დაახლოებით ძვ. წ. 1122-256 წწ.) დროს, ჩინეთის პოლიტიკური სტრუქტურა ფეოდალური იყო. ჯოუს მეფეები მიწებით ასაჩუქრებდნენ თავიანთ ნათესავებს, ერთგულ და კომპეტენტურ მინისტრებს (რომელთაგან ბევრი, ასევე, მეფის ნათესავი იყო), დიდებულებს და ა.შ. ეს ადამიანები ამ სათავადოების მმართველებად იქცნენ. ზოგიერთი ეს სათავადო პოლიტიკური ცენტრიდან საკმაოდ შორს მდებარეობდა. სათავადოების გაფართოებასთან ერთად მათი მმართველები, მეფეების მსგავსად, საკუთარ ნათესავებს და მინისტრებს გადასცემდნენ მიწებს. ამრიგად, მთელი იმპერიის მასშტაბით მეფეები მართავდნენ თავადებს, ხოლო ისინი – უფრო დაბალი რანგის დიდებულებს და ა.შ. შესაბამისად, თითოეულ დონეზე ერთი მმართველი ქვეშევრდომთა შეზღუდულ რაოდენობას მართავდა. ეს მმართველს საშუალებას აძლევდა, პირადი ზეგავლენისა და ქცევის ეტიკეტზე დაყრდნობით წარემართა თავისი მართვა. თუმცა, ძვ. წ. 770 წლის შემდეგ ამ სისტემაში კრიზისი დაიწყო: თაობათა ცვლის შედეგად ძველი ოჯახური კავშირები შესუსტდა და იმპერიის გაფართოებასთან ერთად შიდაომები გარდაუვალი გახდა. გაზაფხულისა და შემოდგომის პერიოდში ჯოუს მეფეს მხოლოდ ნომინალურ პატივს მიაგებდნენ, ხოლო სამთავროები ერთმანეთის ტერიტორიებს თავს ესხმოდნენ. დაპყრობების შედეგად წარმოიშვა შვიდი სახელმწიფო და დაიწყო მებრძოლი სახელმწიფოების პერიოდი. ამ ეპოქაში მმართველებს სულ უფრო მეტად მზარდი სახელმწიფოების სადავეები ეპყრათ ხელთ და მათი გადარჩენა მხოლოდ ფიზიკურ ძალაზე იყო დამოკიდებული.

ბაი თვლის, რომ ის ტრასნფორმაცია, რომელიც ჩინურმა სახელმწიფოებმა ამ პერიოდში განიცადეს, შეიძლება შევადაროთ იმ გარდაქმნებს, რომლებიც ევროპულ სახელმწიფოებში მოხდა შუა საუკუნეებიდან თანამედროვე პერიოდში გადასვლისას. შესაბამისად, ბაის აზრით, ჩინელი მოაზროვნეები ძვ. წ. 770 წლის შემდეგ გარკვეულწილად უკვე იმყოფებოდნენ **მოდერნულობის**²⁶ მდგომარეობაში. ძველი

²⁶ „მოდერნულობა“, „მოდერნი“, „მოდერნიზაცია“ საკმაოდ საკამათო ცნებებია თანამედროვე სოციალურ მეცნიერებებში. ევროპულ კონტექსტში ეს ცნებები აღნიშნავს იმ პერიოდის დასაწყისს, როდესაც თანამედროვე საზოგადოების ძირითადი ნიშნები გამოიკვეთა, რაც XVIII ს-ის ბოლოს მოხდა (თუმცა ამ პროცესის საწყისები წინა საუკუნეებშიც იკვეთებოდა), საფრანგეთის რევოლუციისა და სამრეწველო გადატრიალების (რევოლუციის) შემდეგ. მოდერნიზაციას თან ახლდა **ურბანიზაცია** (ქალაქების ზრდა), მანქანა-დანადგარების ფართო გავრცელება და **ინდუსტრიალიზაცია** (პროცესი,

ჩინეთის ფეოდალური სტრუქტურა ჩამოიშალა, რადგან მოსახლეობის რაოდენობა მკვეთრად გაიზარდა და ის, რაც ადრეულ პერიოდში პოლიტიკურ საზოგადოებას აკავშირებდა, – კეთილშობილური ქცევის წესები და სიკეთის ყველასთვის საერთო კონცეფცია, – ახალ ეპოქაში, უფრო გაზრდილი მასშტაბების პირობებში, უკვე ვეღარ ასრულებდა თავის ფუნქციას. ბაი მიიჩნევს, რომ უმთავრესი განსხვავება ძველ დროსა და მოდერნულობას შორის არის ცვლილება სახელმწიფოს ზომებს შორის და ამ ცვლილებიდან გამომდინარე შედეგები. ძველი პოლიტიკური სტრუქტურის კოლაფსის გამო გაჩნდა ახალი სტრუქტურის საჭიროება. მმართველი კლასი, რომელიც მემკვიდრეობით არისტოკრატიას ეფუძნებოდა, სერიოზულად დასუსტდა. საჭირო გახდა მმართველი კლასის ფორმირების და საზოგადოების შეკავშირების ახალი წესის აღმოჩენა. ბაის თანახმად, სწორედ ეს არის ის ფონი, რომელიც უნდა იქნეს გათვალისწინებული ჩინური პოლიტიკური ფილოსოფიის გააზრებისას.

კონფუციანელები: რევოლუციური კონსერვატორები. ჩინელი ფილოსოფოსების ერთ-ერთი ჯგუფი, რომელიც „მოდერნულობის“ პრობლემის გადაჭრას შეეცადა, ადრეული კონფუციანელები იყვნენ. მათგან აღსანიშნავია თავად **კონფუცი** (ძვ. წ. 551-479 წწ.), **მენციუსი** (ძვ. წ. 372-289 წწ.) და **სიუნ-ძი**²⁷ (Xunzi, ძვ. წ. 313-238 წწ.). როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, სახელმწიფოებისა და მოსახლეობის ზრდასთან ერთად, სოციალური კავშირის ძველმა წყარომ, ანუ „ლი“-მ (რიტუალები, ცერემონიები და ქცევის წესები) მნიშვნელობა დაკარგა. კლასიკურმა კონფუციანელებმა ზურგი კი არ აქციეს ძველ პოლიტიკურ სტრუქტურას, არამედ რეინტერპრეტაციის გზით მისი გადარჩენა სცადეს. მათ ყურადღება გაამახვილეს „ლი“-ს მნიშვნელობაზე და მიიჩნევდნენ, რომ ის თავისი ბუნებით საყოველთაო, უნივერსალური იყო. ამ ფილოსოფოსებმა ჩამოაყალიბეს ლი-ს ახალი საფუძველი, სოციალური კავშირის ახალი ფორმა – „რენ“, ანუ ადამიანურობა (სხვების მიმართ სიკეთისა და თანაგრძნობის გამოჩენა). ადრეული კონფუციანელების თანახმად, მიზეზი, რომლის გამოც ჩვენ სოციალური ქცევის გარკვეულ წესებს ვიცავთ, ისაა, რომ ჩვენ სხვების მიმართ თანაგრძნობა გავგაჩნია. ჩვენი ქმედებები ჩვენს შინაგან მორალურ გრძნობას გამოხატავს. მენციუსი შემდეგნაირად აღწერს ამ მორალურ გრძნობას:

„აი, რატომ ვამბობ, რომ ყველა ადამიანს აქვს თანაგრძნობა: თუკი ვინმე უეცრად ნახავს, რომ ბავშვი ქაში ვარდება, მისი სული აღივსება შეშფოთებით, მწუხარებითა და თანაგრძნობით. ის სათანადოდ მოიქცევა [ანუ იხსნის ბავშვს] არა იმიტომ, რომ მას იმედი აქვს, რომ ამით ბავშვის მშობლებს მოიმადლიერებს; არა იმიტომ, რომ ამით მეზობლებისა და მეგობრების ქებას დაიმსახურებს და არა იმიტომ, რომ მას სახელის გატეხის შეეშინდება [არაფერი რომ არ მოიმოქმედოს]. აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ იგი, ვისაც თანაგრძნობა არ გააჩნია, ვერ იქნება ადამიანი“ (Mencius, 2A6).²⁸

როდესაც სოფლის მეურნეობაზე დამყარებული საზოგადოებები ჩაანაცვლა მრეწველობაზე (ინდუსტრიაზე, ანუ საქონლისა და მომსახურების წარმოებაზე) დამყარებულმა საზოგადოებებმა.

²⁷ არ უნდა ავურიოთ სუნ-ძუსთან. სუნ ძუ (Sun Tzu), რომელიც ძვ. წ. V საუკუნეში მოღვაწე ჩინელი მხედართმთავარი იყო. სუნ ძუმ დაწერა სამხედრო ტრაქტატი „ომის ხელოვნება“, რომელიც ჩვენთვის ცნობილი ყველაზე ადრეული ნაშრომია ომისა და სამხედრო მეცნიერების შესახებ.

²⁸ იხ. Mencius, translated by Irene Bloom. Edited and with an introduction by Philip J. Ivanhoe. New York: Columbia University Press, 2009, გვ. 35.



მენციუსი. ეროვნული მუზეუმი, ტაიპეი (ტაივანი)

ბაის აზრით, აქ რამდენიმე შენიშვნის გაკეთებაა საჭირო: მენციუსი არ ამბობს, რომ ყველა ადამიანი ამ შემთხვევაში თანაგრძნობის ინსტინქტური მორალური გრძნობის საფუძველზე იმოქმედებს. თანაგრძნობის საფუძველზე მოქმედება მორალური გრძნობების განვითარებას და დახვეწას საჭიროებს. ამრიგად, „ადამიანი“ მენციუსისთვის მხოლოდ ბიოლოგიური ცნება კი არაა, არამედ მორალური ცნება, რომელიც სოციალურ (საზოგადოებრივ) განზომილებას უკავშირდება. მენციუსთან ის აზრიც შეიძლება ამოვიკითხოთ (3A4), რომ ადამიანი, რომელსაც გარკვეული სახის სოციალური მიმართებები არ გააჩნია, არც კი შეიძლება ჩაითვალოს ადამიანად.

აღნიშნულის საფუძველზე ბაი მიიჩნევს, რომ **თანაგრძნობა** მენციუსთან, პირველ რიგში, უცხო ადამიანებთან მიმართებით განიცდება. სწორედ თანაგრძნობა უნდა ყოფილიყო ის, რასაც ახალი ტიპის, რაოდენობრივად გაზრდილი და ანონიმურობის უფრო მაღალი ხარისხის მქონე საზოგადოება უნდა შეეკავშირებინა. ძვ. წ. 770 წლამდე არსებული საზოგადოებები უფრო მეტად პირად კავშირებს, სისხლით ნათესაობასა და მეგობრობას ემყარებოდა. ახალი ტიპის საზოგადოებებში კი ერთმანეთისთვის უცხო ადამიანთა რაოდენობა მკვეთრად გაიზარდა. შესაბამისად, საჭირო იყო საზოგადოებრივი ურთიერთობების მონესრიგება ამ ახალ მოცემულობაში და თანაგრძნობა მიჩნეული იქნა ახალ სოციალურ შემაკავშირებლად, რომელსაც ძველი მაკავშირებელი უნდა ჩაენაცვლებინა. აქვე ბაი მიუთითებს, რომ თანაგრძნობა არ გვხვდება ოთხ ძირითად ბერძნულ სიქველეში (სიბრძნე, სიმამაცე, ზომიერება და სამართლიანობა, იხ. პლატონი, „სახელმწიფო“, IV წიგნი) და რომ მას არც რომაელები აქცევდნენ დიდ ყურადღებას. ეს საინტერესო მომენტიცაა, რადგან ამით ბაი თითქოს ხაზს უსვამს აღმოსავლური ტრადიციის უპირატესობას ამ კუთხით.



მაგრამ როგორ უნდა მოხდეს თანაგრძნობის, ანუ ადამიანურობის განვითარება? კონფუციუსი პასუხია, რომ ნიმუშად ავიღოთ „ის, რაც ახლოსაა“ („ანალექტები“, 6.30). ბაის აზრით, ის, რაც ახლოსაა, როგორც წესი, არის ოჯახი. მართვა თანაგრძნობას მოითხოვს, ხოლო ოჯახი კარგი ადგილია თანაგრძნობის

განვითარებისთვის. ერთი მხრივ, ოჯახი კერძო სამყაროდ აღიქმება, თუმცა, მეორე მხრივ, ოჯახის წევრებისადმი ზრუნვა ბევრი ადამიანისთვის საკუთარი საჭიროებების გადალახვას და სხვაზე ფიქრს გულისხმობს. თანაგრძნობის განვითარებით „სხვაში“, შესაძლოა, საზოგადოების უცხო წევრებიც შევიდეს. ამრიგად, ოჯახის ამ ასპექტზე თუ გავამახვილებთ ყურადღებას, ვნახავთ, რომ შესაძლებელია ოჯახური ზრუნვის განვრცობა ოჯახის ფარგლებს მიღმა და მისთვის საყოველთაო ხასიათის მიცემა. სწორედ ამგვარადაა შესაძლებელი საყოველთაო სიყვარულის იდეამდე მისვლა. თუმცა, ბაი შენიშნავს, რომ საყოველთაო სიყვარული კონფუციანელებისთვის **თანაბრად** სიყვარულს არ ნიშნავდა: შესაძლოა, საყოველთაო სიყვარულის გრძნობის მქონე ადამიანს უფრო მეტად ეზრუნა საკუთარ ახლობლებზე და, მაგალითად, დახრჩობის საფრთხის შემთხვევაში, ჯერ საკუთარი დედის გადარჩენა ეცადა, ვიდრე უცხო ადამიანის. ამრიგად, საყოველთაო სიყვარულის იდეა კონფუციანიზმში იერარქიულობასთან თავსებადია: საყოველთაო სიყვარული იდეალია, რომლისკენაც ადამიანები ისწრაფვიან. მაგრამ ეს ადამიანები, ამავე დროს, გარკვეულ ადამიანებთან უფრო მეტად არიან ემოციურად მიჯაჭვულები, ვიდრე სხვებთან.

ბაი მიუთითებს, რომ კონფუციანელები კარგად აცნობიერებდნენ იმ დაძაბულობას, რომელიც კერძო და საზოგადოებრივ სფეროებს შორის არსებობს. პლატონის „სახელმწიფოსგან“ განსხვავებით, სადაც კერძო განზომილება უარყოფილია (იხ. თემა 3-ში პლატონის იდეალური ქალაქის მოდელი), ადრეული კონფუციანელები შეეცადნენ, კერძო სფერო საზოგადოებრივ სფეროსთან მოერიგებინათ და ეპოვათ ოქროს შუალედი უკიდურეს ეგოიზმსა და კერძო სფეროს სრულ უგულვებელყოფას შორის (როგორც ეს გვხვდება, მაგალითად, **ჰან ფეი ძისთან**. იხ. ქვემოთ) ბაის აზრით, კონფუციანელთა ეს სტრატეგია არა მხოლოდ კერძო და საზოგადოებრივ სფეროებს შორის კონფლიქტს მიეყენება სახელმწიფოს შიგნით, არამედ თანამედროვე საერთაშორისო ურთიერთობების კონფუციანურ გაგებას გვთავაზობს. ბუნებრივია, თუკი ვინმეს საკუთარი ქვეყანა სხვა ქვეყნებზე მეტად უყვარს. თუმცა, ეს არ ამართლებს **რეალპოლიტიკას** საერთაშორისო ურთიერთობებში, როდესაც სხვა ქვეყნების ინტერესებს ყურადღებას არ აქცევენ. სხვა სახელმწიფოებში მაცხოვრებელი ადამიანებიც ადამიანები არიან და ჰუმანურ მოპყრობას იმსახურებენ. შესაბამისად, მათი დარწმუნება მორალური მაგალითით უნდა მოხდეს და არა ომის მეშვეობით. აღნიშნული კონფუციანური მოდელის ზეგავლენით ჩინეთში იშვიათად აქებდნენ იმ მმართველებს, რომლებიც ხშირად აწარმოებდნენ ომებს. უფრო მეტიც, მათ ხშირად აკრიტიკებდნენ კიდეც.

ამრიგად, ბაის თანახმად, კონფუციანური პერსპექტივა ალტერნატივას წარმოადგენს როგორც რეალპოლიტიკისთვის, ასევე, კოსმოპოლიტიზმისთვის. კონფუციანელებისთვის რეალპოლიტიკა ზედმეტად სასტიკია, ხოლო კოსმოპოლიტიზმი – ზედმეტად გულუბრყვილო და არაეფექტური (ყველას სიყვარულს ხშირად სიყვარულის გაქრობამდე მივყავართ). ამ მიდგომებისგან განსხვავებით, ბაის აზრით, კონფუციანური მიდგომა განხორციელებად, რეალისტურ უტოპიას გვთავაზობს (იხ., ასევე, თემა 5).

კონფუციანელები თავიანთ „ოქროს შუალედის“ მიდგომას²⁹ იყენებენ პოლიტიკური თანასწორობის საკითხის განხილვის დროსაც. ძვ. წ. 770 წლის შემდეგ, ანუ „გაზაფხულისა და შემოდგომის“ და „მებრძოლი სახელმწიფოების“ პერიოდებში

²⁹ ბაისთან გვხვდება: Confucian “middle-way” strategy.

ერთ-ერთ საკვანძო საკითხს წარმოადგენდა მმართველი კლასის ფორმირების ახალი მექანიზმის შემუშავება. სამეფო დინასტიის გარდა, მემკვიდრეობითი არისტოკრატია უკვე, ფაქტიურად აღარ არსებობდა. ამ ფონზე ადრეული კონფუციანელების გარკვეულწილად ეგალიტარული პროგრამა, რომელიც პოლიტიკის კარს ყველას უღებდა, საკმაოდ რევოლუციური იყო. მაგალითად, მიიჩნევა, რომ კონფუცი პირველი კერძო მასწავლებელი იყო, რომელმაც სახელმწიფოს მართვის ხელოვნების შესახებ გაკვეთილები ყველა დაინტერესებულ პირს შესთავაზა (ადრე ამ ხელოვნების შესწავლა მხოლოდ არისტოკრატებისთვის იყო შესაძლებელი). მენციუსი და სიუნ-ძი კიდევ უფრო შორს წავიდნენ, როდესაც განაცხადეს, რომ ყველა ადამიანს აქვს შესაძლებლობა, ბრძენი მმართველი გახდეს. ადრეული კონფუციანელები, ასევე, საკმაოდ ცხადად მიუთითებდნენ, რომ სახელმწიფოს ლეგიტიმურობა ხალხის ინტერესების დაკმაყოფილებაში მდგომარეობს. მაგალითად, მენციუსის თანახმად, ტახტი მმართველს ზეცისგან³⁰ ეძლევა, ხოლო „ზეცა ხალხის თვალებით ხედავს და ხალხის ყურებით ისმენს“ („მენციუსი“, 5A5). ხალხის ინტერესები, რომლებიც ხელისუფლებამ უნდა დააკმაყოფილოს, მხოლოდ მოკლევადიან მატერიალურ ინტერესებს კი არ გულისხმობს (რომლებზეც თანამედროვე სახელმწიფოები არიან ფოკუსირებული), არამედ მათ გრძელვადიან ინტერესებს და ასევე, მომავალი თაობების მატერიალურ და სულიერ ინტერესებსაც მოიცავს (აქ შედის, მაგალითად, განათლება ძირითადი ადამიანური ურთიერთობების მნიშვნელობის შესახებ). ადრეული კონფუციანელები ყურადღებას ამახვილებდნენ მორალზე, თუმცა მათ გააზრებული ჰქონდათ, რომ უბრალო ადამიანების მორალურობისთვის ეკონომიკურ სტაბილურობას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა. ასე რომ, თუკი ხელისუფლება ვერ შეძლებს უბრალო ადამიანთა ძირითადი მატერიალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას, ისინი, შესაძლოა, გზას აცდნენ (მოაწყონ არეულობა და ა.შ.) და მაშინ მათი დასჯა სახელმწიფოს მხრიდან შეცდომა იქნება („მენციუსი“, 1A7 და 3A3). ამრიგად, მენციუსისთვის თანაბრად დამნაშავეა გზასაცდენილი დამნაშავეც და სახელმწიფოც, რომელმაც ვერ უზრუნველყო მოსახლეობის ძირითადი მოთხოვნები. უფრო მეტიც, თუკი მმართველი სისტემატურად ვერ აკმაყოფილებს საკუთარი ხალხის მოთხოვნილებებს, მაშინ მისი თანამდებობიდან ჩამოშორება (თვით ძალადობის გამოყენებითაც) გამართლებულია, მიიჩნევა მენციუსი („მენციუსი“, 1B6 და 1B8).

ადრეულ კონფუციანელთა ამ შეხედულებებმა, შესაძლოა, განმანათლებელთა იდეები გაგვახსენოს. თუმცა, ჩინელ მოაზროვნეთა სწავლებას სხვა ასპექტებიც ახასიათებს. მენციუსის თანახმად, მართალია, ხალხის ინტერესების დაკმაყოფილება სახელმწიფოს ლეგიტიმურობის უმთავრეს საფუძველს წარმოადგენს, თუმცა სახალხო ნება არ არის ერთადერთი გადამწყვეტი ფაქტორი პოლიტიკური გადამწყვეტილებების მიღების დროს. ასეთ შემთხვევაში აუცილებელია მმართველი ელიტის ჩარევა. ადრეულ კონფუციანელთა თანახმად, ამ მმართველი ელიტის წევრები სიბრძნითა და თანაგრძნობით უნდა გამოირჩეოდნენ. ეს უნდა ყოფილიყო ელიტა, რომელიც მემკვიდრეობითობაზე კი არ იქნებოდა დამყარებული, არამედ დამსახურებებზე (**მერიტოკრატია**) და სწორედ ამ ახალი ყაიდის ელიტას უნდა

³⁰ ძველ ჩინურ რელიგიაში „ზეცა“ (tian) უზენაეს მმართველ ძალად მიიჩნეოდა, რომელსაც უფრო დაბალი რანგის ღმერთები და ადამიანები ექვემდებარებოდნენ.

ჩაენაცვლებინა ძველ ფეოდალურ პრინციპებზე დამყარებული ელიტა, რომელიც ძვ. წ. VIII საუკუნემდე არსებობდა ჩინეთში.

მენციუსს სწამდა, რომ ყველა ადამიანს თანაბარი პოტენციალი ჰქონდა და იგი მხარს უჭერდა **აღმავალ სოციალურ მობილობას**.³¹ თუმცა, მას ასევე სწამდა, რომ მმართველი ელიტის წევრად გახდომა ყველას არ შეუძლია. მიუხედავად იმისა, რომ ხელისუფლება ესწრაფვის, დააკმაყოფილოს მოსახლეობის ეკონომიკური მოთხოვნები და შესთავაზოს განათლება ყველას (ეს ორი ფუნქცია კონფუციანელებს ხელისუფლების ვალდებულებებად მიაჩნდათ), მხოლოდ რჩეულებს შეუძლიათ, გახდნენ მმართველი ელიტის წევრები. მაგრამ თუკი მასები არ ავლენენ სიბრძნისა და თანაგრძნობის თვისებებს და იძულებულნი არიან, პოლიტიკური სფეროს მიღმა იმუშაონ და იცხოვრონ (ან თავად ირჩევენ ცხოვრების ასეთ წესს), მაშინ ისინი ვერ გაიგებენ პოლიტიკას კარგად და ვერც იმაში გაერკვევიან, არის თუ არა კონკრეტული პოლიტიკური კურსი მათთვის ხელსაყრელი. ასეთ შემთხვევაში, ხალხის ხმა უნდა დაბალანდეს მმართველი ელიტის პოლიტიკური ჩართულობით. მმართველი ელიტა ხალხის იმ წევრებისგან ფორმირდება, რომლებიც სიბრძნეს და სხვა ღირსებებს გამოავლენენ. ამრიგად, იდეალური ხელისუფლება ადრეული კონფუციანელებისთვის ორი კომპონენტის სინთეზი უნდა იყოს: ესენია ხალხი (დემოკრატიული კომპონენტი) და ელიტა (მერიტოკრატიული კომპონენტი).

ბაი თვლის, რომ ტერმინები „ელიტა“ და „მერიტოკრატია“ შესაძლოა, „დემოკრატიული ყურისთვის“ მკვეთრად ჟღერდეს, რადგან დასავლეთში ეს ცნებები ხშირად მემკვიდრეობით სტატუსს უკავშირდება და ჩაგვრის ასოციაციას აღძრავს. თუმცა, ბაი თვლის, რომ „გაზაფხულისა და შემოდგომის“ და „მებრძოლი სახელმწიფოების“ პერიოდების შემდეგ, კონფუციანელთა და სხვა მაოზროვნეთა წყალობით, ჩინურ საზოგადოებაში აღმავალი მობილობა საკმაოდ გავრცელებული ფენომენი იყო. მართალია, მხოლოდ ცოტას თუ შეუძლია მმართველი ელიტის წევრად გახდომა, თუმცა კარი ყველასთვის ღიაა და ხელისუფლების ვალდებულებას წარმოადგენს, ყველას შეუწყოს ხელი, თუკი მას ასეთი სურვილი გაუჩნდება. გარდა ამისა, კონფუციანელები მიიჩნევენ, რომ პიროვნების აღმატებული პოლიტიკური სტატუსი გამომდინარეობს მათი უნარიდან, ემსახურონ დაქვემდებარებულებს. ამ აზროვნების საფუძველმდებარე ლოგიკა ასეთია: თუკი პოლიტიკური უთანასწორობა გარდაუვალია, მისი თავიდან მოშორების ნაცვლად ჩვენ უნდა ვეცადოთ, რომ ის ნაკლებად პრივილეგირებულთა სამსახურში ჩავაყენოთ. ბაი მიუთითებს როულსის განსხვავების პრინციპზე, რომლის თანახმად ეკონომიკური უთანასწორობა მხოლოდ მაშინაა მისაღები, თუკი ის მაქსიმალურად უზრუნველყოფს ყველაზე ნაკლებად პრივილეგირებულთა მდგომარეობის გაუმჯობესებას (იხ. თემა 9). აღნიშნულის საფუძველზე ბაი კონფუციანელთა აღნიშნულ იდეას „პოლიტიკური განსხვავების პრინციპს“ უწოდებს.

კონფუციანური ჰიბრიდული რეჟიმის იდეა, შესაძლოა, თანამედროვე სამყაროსთვისაც აქტუალური იყოს, მიიჩნევს ბაი. მისი აზრით, პოლიტიკურ მეცნიერებებში დადგენილი ფაქტია, რომ ჩვეულებრივი ადამიანები თანამედროვე დემოკრატიებში პოლიტიკურად გაუთვისებელიერებლები არიან. ამ და სხვა ფაქტორების გათვალისწინებით, ბაის აზრით, კანონმდებელთა შერჩევისას მხოლოდ სახალხო ნებაზე დაყრდნობა კარგი საშუალება არ უნდა იყოს. ზოგიერთი

³¹ დაბალი სოციალური ფენიდან უფრო მაღალ სოციალურ ფენაში გადანაცვლება.

დემოკრატიული მოაზროვნე ცდილობს, პრობლემები „შიგნიდან“ გადაჭრას (ეკონომიკური უთანასწორობის შემსუბუქება, განათლების გაუმჯობესება, ამომრჩეველთა ინფორმირებულობის გაზრდა, პოლიტიკაში ფულის გავლენისგან გათავისუფლება და ა.შ.). თუმცა, ბაი მიიჩნევს, რომ სახალხო ნებასთან (და არჩევნებთან) დაკავშირებული პრობლემები საკმაოდ სიღრმისეულია და ისინი არსებული დემოკრატიული სისტემის ფარგლებში ვერ გადაწყდება. თუკი ეს არგუმენტი მდგრადობას გამოავლენს, მაშინ ჩვენ შეიძლება დავინახოთ ჰიბრიდული რეჟიმის ღირსებები, თვლის ბაი. ჰიბრიდულ რეჟიმში შენარჩუნებულია სახალხო დემოკრატიის დადებითი მომენტები, თუმცა ის ცდილობს, დემოკრატიის მიერ სახალხო ნებაზე ზედმეტად აქცენტირება მერიტოკრატიული სტრუქტურის შემოტანით დააბალანსოს. თუკი თანამედროვე დემოკრატია გაჩნდა როგორც პასუხი დიდგვაროვანთა ძალადობაზე, ალბათ, დადგა დრო, არაინფორმირებული და ღირსებებით არც თუ ისე შემკული მასების ძალადობას მერიტოკრატიის მეშვეობით დაუპირისპირდეთ, აცხადებს ბაი. ამავე დროს, იგი აღიარებს, რომ თანამედროვე დემოკრატიაში მერიტოკრატიული ელემენტები არსებობს, თუმცა თვლის, რომ ისინი სათანადოდ განვითარებული არაა.

ბაის თანახმად, ადრეულმა კონფუციანელებმა სწორედ ასეთი ჰიბრიდული რეჟიმის თეორია ჩამოაყალიბეს. ჩინეთის ისტორიის განმავლობაში მოაზროვნეები და პოლიტიკოსები განსხვავებული გზებით ცდილობდნენ კომპეტენტური და თანაგრძნობით აღსავსე ადამიანების შერჩევას და ამ მერიტოკრატიული არისტოკრატიის მეშვეობით ერთი შეხედვით აბსოლუტური ძალაუფლების მქონე პირის (იმპერატორის) გავლენის დაბალანსებას. შესაბამისად, ბაი თვლის, რომ საკმაოდ გავრცელებული აზრი, რომლის თანახმადაც წარსულში ჩინეთში ავტორიტარული და დესპოტური რეჟიმები არსებობდა, უბრალოდ მცდარია. თუკი ჩვენ იმპერატორს სახალხო ნებით ჩავანაცვლებთ, ზემოთ აღნიშნული მცდელობები, შესაძლოა, ის მოდელები აღმოჩნდეს, რომლებიც უნდა გავიაზროთ და რომელთა მეშვეობით თანამედროვე პოლიტიკაში ექსპერიმენტების განხორციელებას ვეცადოთ.

დაოისტები: დაბრუნება უმანკოების ეპოქაში. ადრეულ კონფუციანელებს სწამდათ, რომ ადამიანებს გააჩნდათ სათანადო უნარები იმისთვის, რათა გამკლავებოდნენ ძველი საზოგადოების კრიზისის შედეგად წარმოქმნილ პრობლემებს. მათგან განსხვავებით, ადრეულ დაოისტებს საკმაოდ პესიმისტური შეხედულება ჰქონდათ ადამიანის ბუნების შესახებ. დაოისტების მიხედვით, ბუნებაში ჩარევის ნაცვლად, ადამიანებმა მოქმედებებზე უარი უნდა თქვან. თუმცა, ეს არ ნიშნავს საერთოდ მოქმედების უარყოფას. მოქმედებებზე უარის თქმა მოცემულ შემთხვევაში **არაბუნებრივ** მოქმედებებზე უარის თქმას ნიშნავს. ამას კი **ბუნებრივის** ცნების ახსნის საჭიროებამდე მივყავართ, რასაც ბაი დაოიზმის საკვანძო ტექსტზე – „**ლაოძი**“ – დაყრდნობით ახორციელებს.

„ლაოძი“ საკმაოდ მისტიკური ტექსტია, რომელიც რთულად გასაშიფრი აფორიზმებითაა სავსე, მიიჩნევს ბაი. „ლაოძის“ თანახმად, ადამიანისთვის ბუნებრივია არსებითი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება, ხოლო არაბუნებრივია, როდესაც ადამიანები არასაჭირო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ცდილობენ და ამაში ერთმანეთს ეჯიბრებიან. ყველა სოციალური და პოლიტიკური ბოროტება გამოწვეულია ადამიანთა შორის ამ მიზეზით გამოწვეული დაპირისპირების გამო. როგორც ჩანს, „ლაოძის“ დაშვება ისაა, რომ თუკი ჩვენ ძირითადი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებით შემოვიფარგლებით, ჩვენ მშვიდობიანად შევძლებთ სხვა

ადამიანებთან ერთად თანაცხოვრებას ტყუილის, დანაშაულის, ომისა და სხვა სოციალური ბოროტების გარეშე. როდესაც ადამიანური მოთხოვნილებათა გამო სოციალური მანკიერებები წარმოიშვება, ბევრი ადამიანი (კონფუციანელების ჩათვლით) ცდილობს, ადამიანური ძალისხმევის მეშვეობით გამოასწოროს ისინი. თუმცა, ადამიანები იმდენად არაკომპეტენტურები არიან, რომ მათი მცდელობები იმთავითვე მარცხისთვისაა განწირული. მაგალითად, კონფუციანელების მიერ სიქველზე ყურადღების გამახვილება იწვევს შეჯიბრს სიქველის მოპოვებისთვის, რაც ახალ სოციალურ და პოლიტიკურ პრობლემებს წარმოშობს. შესაბამისად, დაოისტური პერსპექტივისთვის კონფუციანური წამალი იგივეა, რაც „წყურვილის მოკვლა მონამლული ღვინოს დაღვეით“. სოციალური მანკიერებების აღმოფხვრის ნაცვლად კონფუციანიზმი მათ კიდევ უფრო ამრავლებს, მიიჩნევდნენ დაოისტები.

რა არის გამოსავალი? ბაის აზრით, „ლაოძი“ ისეთივე ელიტისტური ტექსტია, როგორც ადრეული კონფუციანიზმის ტექსტები. „ლაოძის“ თანახმად, მხოლოდ დაოისტურ ელიტას შეუძლია, დაინახოს ვნებებით გამოწვეული საფრთხე და გადაწყვიტოს უმანკოების საფეხურზე დაბრუნება. საუკეთესო შემთხვევაში შესაძლებელია, მასების „გაჩერება“ ამ საფეხურზე. თუმცა, ბაი აღნიშნავს, რომ „ლაოძის“ ანტი-ელიტისტური ასპექტიც აქვს: ტექსტის სხვა ადგილების თანახმად, მასებს ვერ ექნებოდათ არაბუნებრივი მოთხოვნილებები, რომ არა ვნებებით შეპყრობილი მმართველი ელიტა. „ლაოძიში“ არის რამდენიმე მითითება იმის შესახებ, თუ როგორაა შესაძლებელი ასეთი ელიტის მოშორება არაბუნებრივი მოქმედებებისა და ემოციების გარეშე. თუმცა, ბაის აზრით, „მებრძოლი სახელმწიფოების პერიოდში“, როდესაც ყველგან ვნებები ბობოქრობდა, „ლაოძის“ რჩევის განხორციელება საკმაოდ რთული იქნებოდა.

„ლაოძის“ თანახმად, ვნებების გაბატონება საზოგადოების რაოდენობრივი ზრდის გარდაუვალი შედეგი იყო. ერთდერითი გამოსავალი შეიძლება იყოს მცირე, ჩაკეტილი სახელმწიფოების საფეხურზე დაბრუნება, რაც ტექსტის 80-ე თავშია აღწერილი. ამ იდეამ, შესაძლოა, ჟან-ჟაკ რუსოს იდეები გაგვახსენოს, როდესაც იგი თავის ტრაქტატში უთანასწორობის წარმოშობის შესახებ ადამიანურ ვნებებს განიხილავს მცირე საზოგადოებებიდან დიდი ზომის საზოგადოებებზე გადასვლის პროცესის კონტექსტში. ბაის აზრით, ეს მსგავსება ადასტურებს იმას, რომ გარდამავალი პერიოდი, რომელშიც რუსო მოღვაწეობდა, ჰგავდა იმ პერიოდს, რომელშიც „ლაოძის“ ავტორები ცხოვრობდნენ.³²

მაინც როგორ უნდა განხორციელდეს ეს „უკან დაბრუნება“? „ლაოძი“ ამის შესახებ პირდაპირ არაფერს გვეუბნება და ტექსტში მხოლოდ ბუნდოვანი მინიშნებებია. აღნიშნული მინიშნებების თანახმად, ამბიციურ ადამიანებს ერთმანეთთან ბრძოლაში ხელი არ უნდა შეუშალონ. დროთა განმავლობაში ისინი ერთმანეთს მოსპობენ და მათთან ერთად მოისპობა ტექნოლოგია და ფუფუნებაც. მაშინ კი, დაოისტური ელიტა, რომელიც აქამდე მოლოდინის რეჟიმში იყო, აღდგება და შეინარჩუნებს საზოგადოებას იმ საფეხურზე, რომლის პირობებშიც თითოეული სახელმწიფო მცირე და ჩაკეტილია და როდესაც ბოროტების შესაკავებლად არაბუნებრივი ქმედებების განხორციელება საჭირო არაა. როგორც ჩანს, ასე მოხდა კიდევ ჩინეთში. „მებრძოლი სახელმწიფოების პერიოდში“ ყველაზე

³² ბაი თვლის რომ „ლაოძის“ ავტორობის საკითხი დღემდე არაა გარკვეული. იგი სულაც მრავალი ავტორის შესახებ საუბრობს და ცხადია, რომ არ ეთანხმება დებულებას, რომ ნაშრომი უშუალოდ ფილოსოფოსმა ლაო-ძიმ (ძვ. წ. VI ს.) დაწერა.

მილიტარისტულმა ცინის სახელმწიფომ ყველა დანარჩენი სახელმწიფო დაიპყრო და ჩინეთი გააერთიანა. თუმცა, ცინის სახელმწიფო მალე დაემხო. ჰანის დინასტიის პირველი მმართველები, რომლებიც ცინის დინასტიის შემდეგ მართავდნენ ჩინეთს, გადმოცემის თანახმად, „ლაოძის“ პოლიტიკურ იდეებზე დაყრდნობით მართავდნენ სახელმწიფოს (აქ შედიოდა პოლიტიკაც, რომელიც ომებით გათანგული მოსახლეობისთვის „შესვენების“ მიცემას გულისხმობდა). თუმცა, ბაის აზრით, ეს საფეხური დიდხანს არ გაგრძელებულა (ბაი მის არსებობასაც კი ეჭვქვეშ აყენებს) და ჩინური საზოგადოება მალე ისევ განვითარების გზას დაადგა, რაც დაოისტებისთვის, ნეგატიური მოვლენა იყო.

დაოიზმის მეორე საკვანძო ტექსტში, „ჯუანძი“, ³³ როგორც ჩანს, გაცნობიერებულია, რომ პრობლემის გადაჭრის ის გზა, რომელიც „ლაოძი“-შია მოცემული, პრიმიტიულია. ამიტომაც ის სამყაროს მიმართ მკვეთრად აპოლიტიკურ დამოკიდებულებას იჩენს. „ჯუანძის“ მიხედვით, სამყაროს გადარჩენის ნაცვლად, განათლებულმა დაოისტებმა მხოლოდ საკუთარი თავის ხსნა უნდა სცადონ, რაც პოლიტიკისათვის თავის არიდებით და ბუნებასთან ერთიანობით მიიღწევა.

ლეგალისტები: თანამედროვე ბიუროკრატიისა და ინსტიტუტების შემქმნელები.

ამ სკოლის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელი იყო **ჰან ფეი ძი** (დაახლოებით ძვ. წ. 280-233 წწ.). გადმოცემის თანახმად, მისი მასწავლებელი კონფუციანელი იყო, თუმცა თავად ჰან ფეი ძი კონფუციანიზმის ერთ-ერთი ყველაზე მწვავე კრიტიკოსი გახდა. მისი აზრით, თვით ყველაზე ბრძენი ადამიანებიც კი ვერ თანხმდებიან ჩახლართული მორალური სწავლებების ზუსტ მნიშვნელობაზე, ხოლო თავად კონფუციმ მხოლოდ სამოცდაათი მოსწავლე დაარწმუნა, მის მოძღვრებას გაჰყოლოდნენ. შესაბამისად, ჰან ფეი ძის აზრით, დიდი სახელმწიფო ვერ დაეფუძნება სიკეთის საერთო იდეას და ქველი ადამიანების ჯგუფს. ბაის აზრით, ჰან ფეი ძის ეს არგუმენტი პლურალიზმის ადრეულ ვერსიად შეიძლება მივიჩნიოთ. თუმცა, ჰან ფეი ძი მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ დიდ სახელმწიფოში პლურალიზმი გარდაუვალია. მისთვის პლურალიზმი თვითმიზანი არ არის. ჰან ფეი ძი თვლის, რომ სტაბილურობის შესანარჩუნებლად და იმისთვის, რომ მოვძებნოთ შემაკავშირებელი დიდი სახელმწიფოსთვის, რომელშიც მრავალი განსხვავებული ადამიანი ცხოვრობს, ძიება სხვაგან უნდა ვაწარმოოთ. იგი აღიარებს, რომ ჩვენ შეიძლება ვიყოთ კეთილნი სხვების მიმართ, თუმცა პოლიტიკურ გარემოში ამ სიკეთის შემდგომი განვითარება შეუძლებელია, მიიჩნევს იგი.

ამრიგად, ჰან ფეი ძის თანახმად, კონფუციანური მორალური სწავლებები სრულიად უსარგებლოა დიდ სახელმწიფოში მცხოვრები მოსახლეობის ქცევის დარეგულირებისთვის. ამ მხრივ **კანონები და ინსტიტუტები**ა ეფექტური (აქედან მომდინარეობს სკოლის სახელიც – ლეგალისტები). ისინი ემყარება იმას, რის წინაშეც ყველა ადამიანი ქედს იხრის, კერძოდ: ჯილდოს და სასჯელს. თუმცა, ინგლისელი ფილოსოფოსის **იერემია ბენტამისგან** (1748-1832 წწ.) განსხვავებით, რომელსაც მსგავსი შეხედულება ჰქონდა, ჰან ფეი ძი აღიარებდა მორალური გრძნობების რეალურობას. თუმცა, იგი იმასაც ამტკიცებდა, რომ ეს გრძნობები საკმარისად სუსტია იმისთვის, რათა პოლიტიკურად ეფექტური იყოს დიდ სახელმწიფოში და რომ

³³ ტექსტის პირველი შვიდი თავი ეკუთვნის ჩინელ ფილოსოფოსს ჯუან-ძის (სხვაგვარად: ჯუან-ჯოუ, ცხოვრობდა დაახლოებით ძვ. წ. 369-286 წწ.), ხოლო დანარჩენი თავები, სავარაუდოდ, მისმა მოწაფეებმა დაწერეს. „ჯუანძი“ უფრო გასაგებ ტექსტად ითვლება „ლაოძისთან“ შედარებით, რომელიც უფრო ბუნდოვანი და ალგორითულია.

მორალი არაა საკმარისი შეკავშირებისთვის, როდესაც სახელმწიფო საკმაოდ დიდი და მრავალრიცხოვანი მოსახლეობის მქონე ხდება.

ჰან ფეი ძის მიხედვით, კანონები და ინსტიტუტები არეგულირებენ ადამიანთა ქცევას ჯილდოებისა და სასჯელების მეშვეობით. კონფუციანელების მსგავსად, ჰან ფეი ძი ცდილობდა, მიეგნო მმართველი ფენის შევსების ახლი გზისთვის. იგიც თვლიდა, რომ პასუხი უნდა ყოფილიყო მერიტოკრატია, რომელიც ყველასთვის ღია იქნებოდა. ყოველი ადამიანი თავისი ღირსებების მიხედვით უნდა შეფასდეს და ყველას თანაბრად უნდა მოეპყრან. მთავარი განსხვავება ისაა, რომ ჰან ფეი ძის აზრით, შერჩევის კრიტერიუმში უნდა იყოს კონფუციანური სიქველევები და სიბრძნე, არამედ სამხედრო და სასოფლო-სამეურნეო მიღწევები. ჰან ფეი ძისთვის სიქველევები არა მხოლოდ უსარგებლოა, არამედ უფრო მეტიც, ისინი საშიშ გადახვევას წარმოადგენენ სახელმწიფო ინტერესებისთვის. სიქველის გამოცხადება პოლიტიკის დამოუკიდებელ კრიტერიუმად ასუსტებს პოლიტიკურ ინსტიტუტებსა და კანონებს და საფრთხეს უქმნის მმართველის ძალაუფლებას. ბევრი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ჰან ფეი ძი ერთი ადამიანის აბსოლუტური მმართველობის მომხრეა. თუმცა, იგი, ასევე, აშკარად აფრთხილებს მმართველს, რომ არ დაეყრდნოს საკუთარ სუბიექტურ შეფასებით მსჯელობებს და პოლიტიკის საკუთარ გაგებას იმისთვის, რათა ინსტიტუტების ფუნქციონირებაში ჩაერიოს. ამ გაგების თანახმად, როგორც მმართველი, ასევე, ქვეშევრდომებიც კარგად მომუშავე მანქანის უპიროვნო ჭანჭიკები არიან. თუკი მმართველი შეეცდება, საკუთარი პოლიტიკური სიბრძნე და მსჯელობა გამოიყენოს და უკუაგდებს იმას, რასაც მას პოლიტიკის ბუნებითი კანონი კარნახობს, მაშინ მისი სახელმწიფო დასუსტდება და საბოლოოდ, დაიღუპება კიდეც.

ჰან ფეი ძის იდეა, რომ პოლიტიკაზე მმართველების და კონფუციანური სიქველევების გავლენა შეზღუდული უნდა იყოს, ემყარება დებულებას, რომელიც ახლოს დგას ადრეული დაოისტების შეხედულებებთან. ჰან ფეი ძის აზრით, ჩვენ, ადამიანები, არაკომპეტენტურები ვართ ბუნებასთან, ანუ დაოსთან („გზასთან“) შედარებით. ჰან ფეი ძის ნაშრომში მრავალი პასაჟია, რომლებიდანაც იკვეთება, რომ იგი დიდ პატივს სცემდა „ლაოძი“-ს. მაგრამ „ლაოძი“-ში დაო მისტიკურია და საბოლოო ხსნას ადამიანებისთვის მცირე სახელმწიფოების საფეხურზე დაბრუნება წარმოადგენს. თუმცა, ჰან ფეი ძისთან მიმართებით შეიძლება ითქვას, რომ როგორც ჩანს, მან აღმოაჩინა, თუ როგორ შეიძლებოდა დაოსთან ჰარმონიის შენარჩუნება „თანამედროვე“ პოლიტიკურ პირობებში, რომლებიც გაზრდილი და მრავალრიცხოვანი მოსახლეობის მქონე სახელმწიფო(ები)ს არსებობას გულისხმობდა. პოლიტიკის ბუნებრივი გზის („დაოს“) აღიარებით (ინსტიტუტებისა და კანონების უზენაესობის აღიარებით) და პოლიტიკის სფეროსთვის ადამიანური სიბრძნისა და სიქველევების მიყენების უარყოფით შესაძლებელია დიდი სახელმწიფოს იმგვარად მართვა, რომ ქაოსი თავიდან იქნას არიდებული.

შეჯამება. ზემოთ აღწერილი სამი სკოლა (კონფუციანიზმი, დაოიზმი, ლეგალიზმი) მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ტრადიციულ ჩინურ პოლიტიკაში. პოლიტიკური ქაოსის შემდეგ მმართველები ზოგჯერ დაოისტურ პოლიტიკას ახორციელებდნენ. უმეტეს შემთხვევაში კი იმპერიული პოლიტიკა ლეგალისტური და კონფუციანური მოძღვრებების სინთეზს წარმოადგენდა: ასეთ დროს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა კონფუციანურ მორალურ სიქველევებს და ხდებოდა მათი ინსტიტუციონალიზება ლეგალისტურ ჭრილში. ის ფაქტი, რომ ასეთი სინთეზი პრაქტიკულად ხორციელდებოდა, ბაის აზრით, გამოწვევას წარმოადგენს ჰან ფეი ძის

(და ასევე, ზოგიერთი დემოკრატი და ლიბერალი მოაზროვნის) შეხედულებისთვის, რომლის თანახმად, მორალური პლურალიზმის ეპოქაში მორალის ადგილი კერძო სფეროშია.

ბაი მიიჩნევს, რომ ჩინურმა პოლიტიკურმა იდეებმა (თანაბარ შესაძლებლობებზე დაფუძნებული მერიტოკრატია, სამოქალაქო მოხელეების ბიუროკრატიული სისტემა, სეკულარული, მაგრამ მაინც მორალური მოძღვრებები სახელმწიფოს საფუძვლების შესახებ და ა.შ.) განმანათლებლობის ადრეულ მოაზროვნეებზე ინტელექტუალური სტიმულის როლი შეასრულეს (თუმცა, ამ იდეებმა მათთან მხოლოდ დამახინჯებული და გამარტივებული ფორმით მიაღწია). ეს, შესაძლოა, იმიტაც აიხსნას, რომ ჩინეთში არსებული გარდაქმნები ძვ. წ. 770 წლის შემდეგ ჰგავდა იმ გარდაქმნებს, რომლებიც ევროპამ განიცადა მოდერნიზაციის პერიოდში (XVI-XIX საუკუნეები). ბაის აზრით, ალბათ დადგა დრო, რომ ჩინური პოლიტიკური ფილოსოფია უფრო სიღრმისეულად იქნეს გაანალიზებული იმისთვის, რათა წარსულისა და სხვა კულტურების გაგებით უკეთესად შევიმეცნოთ აწმყო და საკუთარი თავი.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

ისლამური ტრადიცია

ცოდნის ისლამიზაცია

შარიათი

შურა

ისლამური ხალიფატი

„მმართველთა სარკის“ ტრადიცია

მუთაზილიტები

მუთაკალიმები

ტანზიმატი

სუფიზმი

უმმა

იმამატი

ალ-ფარაბი

იბნ-სინა (ავიცენა)

იბნ რუშდი (ავეროესი)
იბნ ხალდუნი
ნიზამ ალ-მულქი
ალი აბდ ალ-რაზიქი
აიათოლა რუჰოლა ხომეინი
საიდ ქუთბი
ლუტფი ალ-საიდი
მუჰამედ ჰუსეინ ჰეიქალი
მუჰამედ იმარა
ტარიკ ალ-ბიშრი
ფუად ზაქარია

ინდური ტრადიცია

მონიზმი
„ბჰაგავადგიტა“
„მაჰაბჰარატა“
სატიაგჰარა
სვარაჯი
ადვაიტა ვედანტა
ვედეები
უპანიშადები
ბრაჰმანი (უზენაესი სანწყისი)
ატმანი
მუკტი (მოქშა)
ვარნაშრამადჰარმა
კასტური სისტემა, კასტა
ვარნა
ბრაჰმანები
ქშატრიები

ვაიშიები
შუდრები
დალიტები
დჰარმა
აშრამა
იოგა
კარმა-იოგა
აჰიმსა
სუფრაჟიზმი

სვამი ვივეკანანდა (ნარენდრანათ დატა)
შრი რამაკრიშნა
აურობინდო გჰოსე (შრი აურობინდო)
რაბინდრანათ თაგორი
მაჰათმა განდი
კაუტილია (ჩანაკია, ვიშნუგუპტა)

ჩინური ტრადიცია

„გაზაფხულისა და შემოდგომის“ და „მეზობლი სახელმწიფოების“ პერიოდები
ჯოუს დინასტია
მოდერნულობა, მოდერნი, მოდერნიზაცია
ინდუსტრია, ინდუსტრიალიზაცია
ურბანიზაცია
ლი
რენ
თანაგრძნობა
რეალპოლიტიკა
მერიტოკრატია
სოციალური მობილობა

კონფუციანური ჰიბრიდული რეჟიმი

დაოიზმი

დაო („გზა“)

„ლაოძი“

„ჯუანძი“

ლეგალიზმი: კანონები და ინსტიტუტები

კონფუცი

მენციუსი

სიუნ-ძი

ლაო-ძი

ჯუან-ძი (ჯუან-ჯოუ)

ჰან ფეი ძი

ტონგდონგ ბაი

იერემია ბენტამი

შეკითხვები და დავალებები

რა შეხედულებები აქვს ალ-ფარაბის იდეალური ქალაქისა და მისი მმართველის შესახებ? დააკავშირეთ მისი ნააზრევები პლატონის თეორიასთან იდეალური ქალაქის შესახებ.

რაზე მითითებით ხსნიდა იბნ ხალდუნი ისტორიულ ცვლილებებს? როგორ ფიქრობთ, რას შეეძლო ებიძგა მისთვის, ყურადღება გაემახვილებინა ასეთ თემებზე?

რა ძირითად მიდგომებს გამოყოფს შ. აჰავი თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიაში?

რას გულისხმობს „ცოდნის ისლამიზაციის“ თეზისი?

რას აღნიშნავს „შურა“? როგორ იყენებენ ამ ცნებას განცალკევების თეზისის მომხრეები? ცოდნის ისლამიზაციის მომხრეები (კერძოდ, მუჰამედ იმარა)?

აჰავის აზრით, რატომ იყო ისლამურ სამყაროზე შუა საუკუნეების მუსლიმ ფილოსოფოსთა ნააზრევის გავლენა მინიმალური?

რას ეწოდება „მმართველთა სარკის“ ტრადიცია? როგორ ფიქრობთ, აქვს თუ არა ამ ტრადიციას თავისი შესატყვისი ევროპულ ტრადიციაში?

რას ეწოდება „ტანზიმატი“ და რატომ არის ის მნიშვნელოვანი?

რა შეხედულებები არსებობს, აჰავის თანახმად, თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიაში ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების შესახებ?

რატომ არის, აჰავის აზრით, ლიბერალიზმის სტატუსი პრობლემური თანამედროვე ისლამში?

რას ეწოდება ისლამური ხალიფატი? რა გავლენა მოახდინა ამ ისტორიულმა ფენომენმა სახელმწიფოს შესახებ განაზრებებზე ისლამურ სამყაროში?

რას გულისხმობს იმამატის იდეა და ვინ ჩამოაყალიბა ის თანამედროვე სახით XX საუკუნეში?

როგორია რადიკალური ისლამის პოზიცია სახელმწიფოსთან მიმართებით?

რა შეხედულებები არსებობს დემოკრატიის შესახებ თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიაში?

როგორია აჰავის პოზიცია თანამედროვე ისლამური პოლიტიკური თეორიის მიმართ?

რა საერთო არსებობს დალტონის მიერ დასახელებულ ოთხ ინდოელ მოაზროვნეს შორის?

რას გულისხმობს „შენარჩუნება რეკონსტრუქციის გზით“? რას ეყრდნობოდნენ ინდოელი მოაზროვნეები ამ პროცესში?

რა მიმართებაა „ბრაჰმანსა“ და „ატმანს“ შორის, „უპანიშადების“ თანახმად? როგორ პოულობს ეს დებულება ასახვას ვივეკანანდასთან?

რას ნიშნავს „მუქტი“/„მოქშა“ და რა როლს ასრულებს ის ინდოელ მოაზროვნეთა პოლიტიკურ ნააზრევში?

რა სიახლე გვხვდება ვივეკანანდას ნააზრევში თავისუფლების შესახებ?

რას გულისხმობს „ვარნაშრამადჰარმა“-ს თეორია? რა მიმართება აქვთ ტექსტში განხილულ ინდოელ მოაზროვნეებს ამ თეორიასთან? რა სიახლე შეიტანეს მათ ამ თეორიაში?

რას გულისხმობდა ცვლილების მეთოდი ვივეკანანდასთან? განდისთან?

როგორი ფორმა აქვთ კლასიკურ ჩინურ ფილოსოფიურ ტექსტებს? რა მიიჩნევა ამის გამომწვევ მიზეზად (ციან მუსა და ტონგდონგ ბაის მოსაზრებები)?

რა თავისებურებით ხასიათდებოდა ჯოუს დინასტიის პოლიტიკური წესრიგი?

რატომ არის, ბაის აზრით, „გაზაფხულისა და შემოდგომის“ და „მებრძოლი სახელმწიფოების“ პერიოდები საკვანძო მნიშვნელობის ჩინეთის ისტორიაში? რა ცვლილებები მოხდა ამ პერიოდში?

რა დებულებას აყალიბებს ბაი ჩინეთის მოდერნის ეპოქის შესახებ?

ადრეული კონფუციანელების აზრით, რა უნდა ყოფილიყო სოციალური შემაკავშირებელი ახალ ეპოქაში?

რაზე ამახვილებს მენციუსი ყურადღებას? რომელი თანამედროვე ფილოსოფოსის არგუმენტი ჰგავს მენციუსის არგუმენტს? რა განსხვავებაა მათ შორის?

რას გულისხმობს კონფუციანელების შემოთავაზებული მერიტოკრატიული მიდგომა?

რა არგუმენტებს აყალიბებს ბაი დემოკრატიის საწინააღმდეგოდ და კონფუციანური ჰიბრიდული მოდელის სასარგებლოდ?

რა თავისებურებით ხასიათდებოდა დაოისტური შეხედულებები პოლიტიკის შესახებ?

რაში დაუპირისპირდნენ ლეგალისტები ადრეულ კონფუციანელებს?

შეადარეთ ერთმანეთს აჰავის, დალტონისა და ბაის პოზიციები. რა საერთო აქვთ მათ? რა განსხვავებებს ხედავთ მათ შორის?

დავალეზა 1: მოაწყვეთ დისკუსია დემოკრატიის მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა შორის. დემოკრატიის მოწინააღმდეგეთა ბანაკმა კონფუციანური პერსპექტივა უნდა დაიცვას, დემოკრატიის მომხრეთა ჯგუფმა კი – ერთ-ერთი პროდემოკრატიული პოზიცია. შეეცადეთ, მაქსიმალურად ნათელი მსჯელობის სახით ჩამოაყალიბოთ: 1. რა გესმით „დემოკრატიის“ ცნებაში; 2. რატომ არის დემოკრატია კარგი/ცუდი.

დავალეზა 2: კურსის ხელმძღვანელის მითითებით, მოიძიეთ სამეცნიერო სტატია ტექსტში განხილული რომელიმე მოაზროვნის ან საკვანძო ცნების შესახებ, გაეცანით ტექსტს და მოაწყვეთ დისკუსია.

დავალეზა 3: მოაწყვეთ დისკუსია თემაზე „ერთი თუ მრავალი პოლიტიკური ფილოსოფია?“ იმსჯელეთ იმის შესახებ, რა საერთოა პოლიტიკური ფილოსოფიის დასავლურ და არადასავლურ ტრადიციებს შორის.

დავალეზა 4: კურსის ხელმძღვანელის მითითებით, ნაიკითხეთ ნაწყვეტები ტექსტში დასახელებული ერთ-ერთი მოაზროვნის ნაშრომიდან და მოაწყვეთ ჯგუფური განხილვა/დისკუსია.

რეკომენდებული ტექსტები

ისლამური ტრადიცია

Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2015. – ძალიან კარგი შესავალი ისლამურ ფილოსოფიაში, ოქსფორდის უნივერსიტეტის „ძალიან მოკლე შესავლების“ სერიიდან.

Souad T. Ali, *A Religion, Not a State: Ali ‘Abd al-Raziq’s Islamic justification of Political Secularism*, Salt Lake City: University of Utah Press, 2009. – ნაშრომი ალ-რაზიკის პოლიტიკური სეკულარიზმის დოქტრინის შესახებ.

Imam Khomeini, *Islam and Revolution*. Translated by Hamid Algar. London and New York: Routledge, 2010. – კრებულში შესულია იმამ ხომეინის ნაშრომი „ისლამური ხელისუფლება“. ის, ასევე, აერთიანებს ხომეინის სიტყვებს, ლექციებსა და ინტერვიუებს.

Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, translated by William E. Shepard, in: *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of 'Social Justice in Islam'*, Leiden: Brill, 1996. – საიდ ქუთბის ნაშრომის „სოციალური სამართლიანობა ისლამში“ კრიტიკული გამოცემა.

The Princeton encyclopedia of Islamic Political Thought, edited by Gerhard Böwering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman & Mahan Mirza, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2013. – საკმაოდ ვრცელი ენციკლოპედია ისლამური პოლიტიკური აზროვნების შესახებ.

Islamic Political Thought: An Introduction, edited by Gerhard Böwering, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2015. – ეს შედარებით მცირე კრებულია, რომელშიც ისლამური პოლიტიკური აზროვნების საკვანძო თემები და ცნებებია განხილული.

Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, 2nd edition, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. – ისლამური პოლიტიკური აზროვნების ისტორიის მიმოხილვა.

ინდური ტრადიცია

Indian Political Thought: Themes and Thinkers, edited by Mahendra Prasad Singh and Himanshu Roy, Delhi: Pearson, 2011. – კრებულში შესულია სტატიები ინდური პოლიტიკური თეორიის საკვანძო წარმომადგენლების შესახებ. პოლიტიკური თეორიისა და ფილოსოფიის შესახებ თანამედროვე დისკუსიისთვის იხ. ***Indian Political Thought: A Reader***, edited by Aakash Singh and Silika Mohapatra, London and New York: Routledge, 2010.

სვამი ვივეკანანდა, „კარმა-იოგა“, თარგმნა ვაჟა ნარიმანიძემ, თბილისი: გამომცემლობა „აქტი“, 2021 წ. – ვივეკანანდას ერთ-ერთი საკვანძო ნაშრომი, რომელშიც ის სულიერი თავისუფლების მიღწევის გზაზე საუბრობს.

შრი აურობინდო, „კაცობრიობის ციკლი“, თარგმნა დათო აკრიანმა. რედაქტორი: თათია ნიკოლაძე, თბილისი: „სიესტა“, 2021 წ. – აღნიშნულ ნაშრომში აურობინდო კაცობრიობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურებს განიხილავს, რომლებიც, მისი აზრით, სულიერი გარდაქმნის აუცილებლობაზე მიუთითებენ.

Sri Aurobindo, *The Complete Works of Sri Aurobindo*, vol. 25: *The Human Cycle, The Ideal of Human Unity, War and Self-Determination*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 1997. – შრი აურობინდოს თხზულებათა სრული გამოცემის 25-ე ტომში შესულია მისი

საკვანძო ნაშრომები: „კაცობრიობის ციკლი“, „ადამიანთა ერთობის იდეალი“ და „ომი და თვითგანსაზღვრა“

Rabindranath Tagore, *Nationalism*, London: Macmillan Press, 1950. – თავორი ჯერ განიხილავს ნაციონალიზმის ფენომენს იაპონურ, დასავლურ და ინდურ კონტექსტებში.

Mohandas Karamchand Gandhi, *Democracy: Real and Deceptive*, Ahmedabad: Navajivan Press, 1961. – მცირე ზომის ნაშრომი, რომელიც 25 თავისგან შედგება და რომელშიც განდი დემოკრატიის მისეულ ხედვას გადმოსცემს.

Mohandas Karamchand Gandhi, *Hindu Dharma*, Ahmedabad: Navajivan Press, 1950. – განდის შეხედულებები ინდუიზმის შესახებ. იხ., ასევე, ***Views on Hindu Dharma by M.K. Gandhi. Compiled by Neerja Arun Gupta***, London & New York: Routledge, 2017.

ჩინური ტრადიცია

Yu-lan Fung, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York: The Free Press, 1966. – ძალიან კარგი შესავალი ჩინურ ფილოსოფიაში.

Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969. – კლასიკური ჩინური ფილოსოფიური ტექსტების კრებული.

Youngmin Kim, *A History of Chinese Political Thought*, Cambridge: Polity Press, 2018. – ჩინური პოლიტიკური აზროვნების მოკლე მიმოხილვა.

Tongdong Bai, *Against Political Equality: The Confucian Case*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2020. – სათაურიდანაც („პოლიტიკური თანასწორობის წინააღმდეგ: კონფუციანიზმი“) ნათელია, რომ ბაი ლიბერალური დემოკრატიის ალტერნატივას გვთავაზობს. სხვათა შორის, ბაის, ასევე, ეკუთვნის სტატია „დემოკრატიული განათლების წინააღმდეგ“³⁴ ☺

Confucius, *The Original Analects: Sayings of Confucius and his Successors*, E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks (trans/eds), New York: Columbia University Press, 1998. – „ანალექტები“³⁵ (ჩინურად: ლუნ იუ, ანუ „საუბრები“), სავარაუდოდ, კონფუციის მოსწავლეების მიერ შედგენილი ტექსტია და კონფუციანური ტრადიციის უმნიშვნელოვანეს ნაშრომად მიიჩნევა. „ანალექტები“ ერთ-ერთი იყო „ოთხი წიგნიდან“ (ჩინურად „სიშუ“) – ასე ეწოდებოდა ოთხ კონფუციანურ ტექსტს, რომლებიც ჩინეთის იმპერიაში სამოქალაქო მოხელეებს საგამოცდოდ უნდა დაემუშავებინათ 1313-1905 (!) წლებში.

³⁴ იხ. <http://dx.doi.org/10.1080/00220272.2011.617835>

³⁵ „ანალექტები“ (ბერძნ. „ანალექგინ“ შეგროვებას ნიშნავს) – ტექსტის სხვადასხვა რჩეული ფრაგმენტების ერთობლიობა.

Mencius, translated by Irene Bloom. Edited and with an introduction by Philip J. Ivanhoe. New York: Columbia University Press, 2009. – ადრეული კონფუციანიზმის საკვანძო ნაშრომი. „მენციუსი“, „ანალექტებთან“ ერთად, ერთ-ერთი ტექსტია ოთხი დიდი წიგნიდან.

Han Feizi, Basic Writings. Translated by Burton Watson, New York: Columbia University Press, 2003. – ჩინური ლეგალიზმის საკვანძო ტექსტი.

ინტერნეტ-რესურსები

ისლამური ტრადიცია

Therese-Anne Druart, "al-Farabi", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/al-farabi/> – სტატია ალ-ფარაბის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში. იხ., ასევე, **Germann, Nadja, "al-Farabi's Philosophy of Society and Religion"**, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/al-farabi-soc-rel/>

გიორგი ხუროშვილი, „პლატონი ალ-ფარაბის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში“ – <http://www.petritsiportal.ge/ka/print/80> – პლატონისა და ალ-ფარაბის შედარებითი ანალიზი პოლიტიკური ფილოსოფიის ქრილში.

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Nizām al-Mulk", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Nizam-al-Mulk-Seljuq-vizier> – სტატია ნიზამ ალ-მულქის შესახებ „ბრიტანიკის“ ენციკლოპედიაში.

William E. Shepard, "Sayyid Qutb", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/qutb/> – სტატია საიდ ქუთბის შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში.

Nicholas Tampio, "Islamic Political Thought", https://faculty.fordham.edu/tampio/Tampio_EPT_Islamic.pdf – სტატია ისლამური პოლიტიკური აზროვნების შესახებ „პოლიტიკური აზროვნების ენციკლოპედიაში“.

ინდური ტრადიცია

Sushmita Nath, "Changing Trajectories of Indian Political Thought", <https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452> – რეცენზია თანამედროვე ინდური პოლიტიკური თეორიის სფეროში გამოქვეყნებული ნაშრომების შესახებ.

Sri Aurobindo Ashram, <https://www.sriaurobindoashram.org/> – შრი აურობინდო აშრამის ოფიციალური ვებ-გვერდი.

Gandhi E-Books, <https://www.mkgandhi.org/ebks/gandhiebooks.htm> – ვებ-გვერდზე განთავსებულია მაჰატმა განდის ნაშრომების ელექტრონული ვერსიები.

Douglas Allen, “**Gandhi, Contemporary Political Thinking and Self-Other Relations**”, <https://umaine.edu/philosophy/douglas-allen/publications/gandhi> – სტატია განდის შესახებ მენის უნივერსიტეტის (აშშ) ვებ-გვერდზე.

Shyam Ranganathan, “**Hindu Philosophy**”, <https://iep.utm.edu/hindu-ph/> – სტატია ინდუისტური ფილოსოფიის შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში.

Neil Dalal, “**Śaṅkara**”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/shankara/> – სტატია შანკარას (ახ. წ. VIII ს-ში მოღვაწე ინდოელი ფილოსოფოსი, ადვაიტა ვედანტას თვალსაჩინო წარმომადგენელი) შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

ჩინური ტრადიცია

Mark Csikszentmihalyi, “**Confucius**”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/confucius/> – სტატია კონფუცის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Tu Weiming, “**Confucianism**”, <https://www.britannica.com/topic/Confucianism> – სტატია კონფუციანიზმის შესახებ „ბრიტანიკის“ ენციკლოპედიაში.

Bryan Van Norden, “**Mencius**”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/mencius/> – სტატია მენციუსის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Ronnie Littlejohn, “**Daoist Philosophy**”, <https://iep.utm.edu/daoismdaoist-philosophy/> – სტატია დაოსტური ფილოსოფიის შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში. იხ., ასევე, **Chad Hansen**, “**Daoism**”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/daoism/>

Yuri Pines, “**Legalism in Chinese Philosophy**”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/chinese-legalism/> – სტატია ლეგალისტური ფილოსოფიის შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში.