

ეძვნება

ვარდების რევოლუციას



„თვით წარმატებაც, განვითარებაც მაშინ არის ჭეშმარიტი და ნაყოფიერი, როცა ყველანი თანასწორად ანაწილებენ უფლებას და მოვალეობას“.

რუსუდან კუტალია

ილია ჭავჭავაძის
სამართლებრივ-პოლიტიკური შეხედულებები
და სამართლის ფილოსოფია

(დემოკრატიის ქართული ნიმუში)

გამომცემლობა „სამართალი“
თბილისი 2004

RUSUDAN KUTALIA

LEGAL AND POLITICAL CONCEPTION
OF ILIA CHAVCHAVADZE
AND PHILOSOPHY OF LAW

(GEORGIAN MODEL OF DEMOCRACY)

„SAMARTALI“ PUBLISHERS
TBILISI 2004

წინამდებარე ნაშრომი მოიცავს ილია ჭავჭავაძის სამართლებრივ-პოლიტიკური შეხედულებების კონცეპტუალურ ანალიზს. კვლევა ძირითადად აგებულია სამართლის ფილოსოფიის საკვანძო დებულებებთან ილიასეული ხედვის შედარებაზე და გამოჰყოფს მას როგორც ქართული დემოკრატიული აზროვნების ფუნდამენტურ ნიმუშს.

განკუთვნილია სამართლის ფილოსოფიით, კონსტიტუციური სამართლითა და სამართლის ისტორიით დაინტერესებული მკითხველებისთვის.

რედაქტორი დოც. გიორგი გოგიაშვილი

© გამომცემლობა „სამართალი“, 2004

© რუსუდან კუტალია, 2004

ISBN 99940-703-5-5

ს ა რ ზ ე ვ ი

წინათქმა.

თავი I სახელმწიფოს წარმოშობა .

§ 1. „ტრადიციული“ მოძღვრება .

§ 2. ხელშეკრულების თეორია (ზოგადი ასპექტი).

§ 3. პლატონი.

§ 4. სოკრატე. არისტოტელე.

§ 5. ფოიერბახი. რუსო.

§ 6. ლოკი.

§ 7. ჰობზი.

§ 8. კანტი.

§ 9. ჰეგელი. ფოიერბახი.

- § 10. ვოლტერი.
- § 11. ნ. ნიკოლაძე.
- § 12. დემოგრაფიული დეტერმინიზმი.

თავი II დემოკრატიული სახელმწიფოს მიზანი.

- § 1. ჩვეულებითი სამართალი.
- § 2. ბუნებრივი სამართლიანობა. ვოლტერი.
- § 3. სოციალური კეთილდღეობა.
- § 3. 1. ჰეგელი. ნ. ნიკოლაძე.
- § 3. 2. კანტი.
- § 4. საერთო ნების უზენაესობა
(ნებისა და ინტერესის ერთიანობის პრინციპი).
- § 4. 1. თვითმოქმედება.
- § 4. 2. კანტი.
- § 4. 3. ჰეგელი. პლატონი.
- § 4. 4. ჰობზი.
- § 4. 5. ფიხტე.
- § 4. 6. რუსო.
- § 4. 7. დიდრო
- § 4. 8. პასკალი. ვოლტერი.

თავი III დემოკრატიის არსი.

- § 1. სამართლებრივი თანასწორობა.
- § 1. 1. უმრავლესობის პრინციპი.
- § 1. 2. არისტოტელე.
- § 1. 3. ჰეგელი.
- § 1. 4. კანტი. ლაიბნიცი.
- § 1. 5. სამართლებრივ-პოლიტიკური რეალიზმი.
- § 2. „უშუალო დემოკრატია“.

თავი IV დემოკრატიული მმართველობა.

- § 1. მმართველობის ტრადიციული განშტოებები.
- § 1. 1. მონარქია.
- § 1. 2. რესპუბლიკის სათავეებთან.
- § 1. 2. 1. საყოველთაო საარჩევნო უფლება.
- § 1. 2. 2. ორპალატიანი პარლამენტი.
- § 1. 2. 3. საყოველთაოობისა და თანასწორობის ერთიანობა.
- § 2. ხელისუფლების დანაწილება და საჯარო პასუხისმგებლობა.
- § 2. 1. თვითმმართველობა.
- § 2. 2. ექსკურსი: სამართლებრივი თანასწორობის კონკრეტუკა.
- § 2. 3. თანამდებობის პირთა არჩევითობა და „იერარქიული“ პასუხისმგებლობის უარყოფა.
- § 2. 4. ცენტრალური ხელისუფლების არჩევითობა.
- § 2. 5. მონტესკიე.
- § 2. 6. არჩევითობისა და საჯარო პასუხისმგებლობის ზოგადი კორელაცია.

რეზიუმე ქართულ ენაზე.
რეზიუმე ინგლისურ ენაზე.
გამოყენებული ლიტერატურა.

წინათქმა

თუ რა იდეალებს უკავშირდება ი. ჭავჭავაძის სახელი ქართული საზოგადოების ცნობიერებაში, ყველასათვის კარგად ცნობილია. დღეს უკვე არავითარ მტკიცებას არ საჭიროებს ის, რომ ი. ჭავჭავაძემ სხვა დიდ ქართველ საზოგადო მოღვაწეებთან ერთად მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი დაცემული ეროვნული თვითშეგნების ამაღლებას, ყოველი ღონე იღონა ქართული ენისა და ზოგადად ქართული კულტურის გათელილ ტრადიციათა ასაღორძინებლად¹ და უწინარეს ყოვლისა, თავგანწირვით იბრძოდა ყოველივე ამის სამართლებრივი განმტკიცებისათვის. ასევე თვალსაჩინოა, რომ „ი. ჭავჭავაძის ფილოსოფიური და სოციოლოგიური შეხედულებანი უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენას წარმოადგენს XIX საუკუნის ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების განვითარებაში. ამ შეხედულებათა სისტემა შეიცავდა ყოველივე ჯანსაღს, ძვირფასსა და პროგრესულს...“².

როგორც ცნობილია, ი. ჭავჭავაძე, გრძნობდა რა იმჟამად არსებულ სოციალურ-პოლიტიკურ ვითარებაში სრული სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის მიუწვდომლობას, გადაჭრით მოითხოვდა საქართველოსთვის ფართო ავტონომიური უფლებების მიკუთვნებას, მათ შორის საკუთარი პარლამენტის შექმნას, ჩრდილოეთ ირლანდიის სამართლებრივ სისტემაზე მითითებით. „ნუთუ ჩვენ არ შეგვიძლიან, – შენიშნავდა ილია, – თამამად მოვითხოვოთ უბრალო, ბუნებრივი რამე, რომ ქართველის მიწა ქართველისათვის იყოს, ნუთუ ჩვენ არ შეგვიძლია მოვითხოვოთ, რომ კანონები, რომელიც ახლა პეტერბურგში იწერება, აქვე ადგილობრივ იწერებოდეს, რადგან რაც რუსისათვის სასარგებლოა, ის შეიძლება ქართველისათვის მავნე იყოს“³. ეს კანონები კი უნდა იწერებოდეს „ჩვენის ქვეყნის მიერ არჩეულ წარმომადგენელთა კრებულისაგან“⁴.

ილიას სამართლებრივ-პოლიტიკურ გამჭრიახობას საფუძვლად ღრმა იურიდიული განათლება ედო. ის სრულყოფილად ეზიარა მისთვის თანამედროვე სამართლებრივ აზრს, ძირეულ სამართლებრივ მიმდინარეობებს და დღეს ჩვენ უხვადაც გვაქვს შენარჩუნებული მისი სამართლებრივ-პოლიტიკური შეხედულებები. მათი მიმოხილვა, უწინარეს ყოვლისა, ნათელყოფს, რომ უმართებულოა ი. ჭავჭავაძის კონცეფციის გაიგივება ბუნებითი სამართლის სკოლის ან სამართლის ისტორიული სკოლის მოძღვრებასთან, ხელშეკრულების თეორიასა თუ სხვა სამართლებრივფილოსოფიურ მიმდინარეობებთან, თუმცა ზოგიერთ პრობლემასთან მიმართე ბაში უთუოდ შეინიშნება მათ შორის მსგავსებაც.

ილიას ღრმა იურიდიულ განსწავლულობაზე თვალნათლივ მეტყველებს სწორედ ის გარემოებაც, რომ მან ღირსსაცნობად გამოიკვლია თვითმმართველობის პრობლემა. „ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, – წერს ამასთან დაკავშირებით ვ. აბაშმაძე, – რომ სახელმწიფო წყობილების ტრადიციული მოძღვრება ი. ჭავჭავაძემ სრულყო თავისი დროის ამოცანების შესაბამისად და მასში შეიტანა სრულიად ახალი მომენტი, კერძოდ, სახელმწიფო წყობილების ფორმა დაუკავშირა მრავალეროვან სახელმწიფოში მცხოვრებ ერთა პოლიტიკური გაერთიანებისა და მოწყობის ამოცანებს“⁵. ხოლო როგორც უკვე აღინიშნა, ისიც ხომ

¹ იხ. ვ. გაგოიძე, ილია ჭავჭავაძის ფილოსოფიური და სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი, თბილისი, 1957, გვ. 36.

² გ. აბზიანიძე, ნარკვევები ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიიდან, თბილისი, 1959, გვ. 82.

³ ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 9, გვ. 264.

⁴ იქვე.

⁵ ვ. აბაშმაძე, ქართული ინტელექტუალური ფენომენები, თბილისი 1992, გვ. 250.

თვალსაჩინოა, თუ რით იყო პირობადებული პირდაპირი სამართლებრივ-პოლიტიკური ბრძოლის ავტონომიის მოპოვებაზე კონცენტრირება: „ვითარცა გამკითხველი ჯერ იმ დროების ქურაში უნდა ჩაჯდეს და მერე განიკითხოს თვით დროების შვილნიც“⁶. უკეთ რომ ვთქვათ, ვერ ჩავწვდეთ სრულყოფილად ეროვნულ ასპექტს ი. ჭავჭავაძის სამართლებრივ შეხედულებებში, ნიშნავს ვერ განვსაზღვროთ მთელი მისი შემოქმედების დედაარსი.

რაც მოცემული თვალსაზრისით მთავარია, ილია, წინააღმდეგი იყო რა უცხოეთისათვის ყოველგვარი ბრმა მიბაძვისა⁷, არასოდეს ყოფილა ვიწრონაციონალური იდეების მქადაგებელი, არამედ ასევე ცდილობდა დანარჩენი მსოფლიოს სულიერი მონაპოვარიც ეროვნულში დაენერგა⁸; ის ერთმნიშვნელოვნად უთანაგრძნობდა დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლ სხვა ერებსაც⁹. ამასთანავე, „პროგრამის“ – კონსტიტუციურ-დემოკრატიული პარტიისა, რომლის ჩამოყალიბებაც დაისახა მიზნად ი. ჭავჭავაძემ თავისი მოღვაწეობის დასასრულს¹⁰, – პირველსავე მუხლში ის მოითხოვს: „გაუქმდეს კავკასიის მხარის მმართველობისათვის შემოღებული ყველა განსაკუთრებული კანონი, ბრძანებულება და განკარგულება, რაც კი მიმართულია, საერთოდ, ადგილობრივი და კერძოდ, ქართველი მოსახლეობის კანონიერი და ადამიანური უფლებების შეზღუდვისაკენ“¹¹.

განსახილველი პროგრამის მომდევნო მუხლებში ი. ჭავჭავაძე ასევე ცალსახად მოითხოვს „დაკანონდეს სინდისის, სიტყვის, ბეჭდვითი სიტყვის, კრებების, ორგანიზაციების, კავშირებისა და გაფიცვების თავისუფლება და უზრუნველყოფილ იქნეს იგი... უზრუნველყოფილ იქნეს პიროვნებისა და საცხოვრებელი ბინის ხელშეუხებლობა“ და სხვა¹². უდავოა, რომ ადამიანის ძირითადი უფლებებისა და თავისუფლებებისათვის ბრძოლა ილიასდროინდელ საქართველოში, უწინარეს ყოვლისა, სწორედ სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის მნიშვნელოვან ბერკეტს წარმოადგენდა.

მოუთვლელია სამართლებრივ-პოლიტიკური პრობლემა, რომელსაც შეეხო დიდი ილია და ამ მხრივ, მისი დანატოვარის ჯეროვანი გაცნობიერება ჩვენი თავიდათავი ამოცანაა: *ეს ქართული დემოკრატიული აზროვნების საგანძურია*. წინამდებარე ნაშრომი იმის მორიგი ხაზგასმაა, რომ ი. ჭავჭავაძე საუკუნოვანი ანექსიის პირობებში მყოფ საქართველოს არა მხოლოდ როგორც უბადლო მწერალი, სწორუპოვარი საზოგადო მოღვაწე უბიძგებდა თავისუფლებისაკენ, არამედ აგრეთვე როგორც ჩინებული სამართალმცოდნე. სხვაგვარად ის ვერც იქნებოდა ზემომითითებული „პროგრამის“ შემოქმედი, ვერც ჩვეულებითი სამართლის მეტად სახელოვანი მიმომხილველი და იურიდიულ პრაქტიკაში ესოდენ გაწაფული მომრიგებელი მოსამართლე. ეს რეალიები კი თანამედროვე სამართლებრივ ლიტერატურაში თუმც არ არის მოკლებული სათანადო აქცენტს, მაგრამ ამავე დროს, თითქმის მივიწყებულია ი. ჭავჭავაძის ზოგიერთი ერთობ მნიშვნელოვანი სამართლებრივი შეხედულება და შეცდომა იქნებოდა იმის მტკიცება, თითქოს ილიასეული მსოფლმხედველობის სამართლებრივ-პოლიტიკური ელემენტი საბოლოოდ იყოს განვრცობილი, მის სამართლებრივ დებულებათა თეორიული განვითარებისა და უშუალოდ პრაქტიკული დანერგვის თვალსაზრისით.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით, ნაშრომი მიზნად ისახავს ი. ჭავჭავაძის სამართლებრივ-პოლიტიკურ წარმოდგენათა კონცეპტუალურ გაშუქებას, საკუთრივ კი საზოგადოების სამართლებრივად ორგანიზების, სახელმწიფოს მიზნის, მოქალაქეთა თანასწორობისა და თავისუფლების პრინციპისა და ხელისუფლების დანაწილების

⁶ ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 2, გვ. 346.

⁷ ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, 1956, ტ. 7, გვ. 13.

⁸ იხ. ვ. დონაძე, ილია ჭავჭავაძე და საზღვარგარეთის ქვეყნების ახალი ისტორიის აქტუალური საკითხები, თბილისი, 1986, გვ. 5-6.

⁹ იქვე., გვ. 9.

¹⁰ იხ. ვრცლად: ვ. აბაშმაძე, ილია ჭავჭავაძის პოლიტიკურ-სამართლებრივი მსოფლმხედველობა, თბილისი, 1989, გვ. 5-7.

¹¹ იქვე., გვ. 13.

¹² იქვე.

პრობლემის შესახებ. ამასთანავე, მოცემულ პრობლემატიკაზე საკუთარი თვალსაზრისის გამოყოფა, ვიწრო გაგებით, არამც და არამც არ შეადგენს კვლევის სპეციალურ მიზანს, რომელიც თავის მხრივ, იმაში მდგომარეობს, რომ შედარებულ იქნეს ი. ჭავჭავაძის თვალთახედვა კლასიკოს ფილოსოფოსთა სამართლებრივ ნააზრევთან.

თ ა ვ ი I ს ა ხ ე ლ მ წ ი ფ ო ს წ ა რ მ ო შ ო ბ ა

§ 1. „ტრადიციული“ მოძღვრება

სახელმწიფოს წარმოშობის პირუთვნელი და მიუკერძოებელი გამოკვლევა იმგვარი პოლიტიკური ვითარების არსებობისას, როდესაც ყოველი საქვეყნოდ გამოთქმული მოსაზრება გაბატონებული მარქსისტული იდეოლოგიის „ძირულ დებულებათა“ შესატყვისი უნდა ყოფილიყო, თითოეულისათვის ხელშეუვალი იქმნებოდა. ამიტომაც ნაკლებად მოხერხდა ჩვენ მიერ განსახილველ ლად შერჩეულ პრობლემაზე ი. ჭავჭავაძის შეხედულებათა საფუძვლიანი წარმოჩენა, ის ხომ არსებითად მიუსადაგებელი იყო მარქსისტულ დოქტრინასთან¹³, რომელიც, თავის მხრივ, საქართველოსთვის გარედან თავსმოხვეულ იდეოლოგიას წარმოადგენდა და ამდენად, ქართული აზროვნების ტრადიციული მოძღვრება, როგორც ასეთი, ის არც არასოდეს ყოფილა. ამის მორიგ მაგალითად საკმარისია თუნდაც ის, რომ დღეს უკვე თავისუფალ საქართველოში ეს კონცეფცია არც არანაირ „განვითარებას“ არ პოვებს.

ხოლო იმისათვის, რომ ზემომითითებულ სხვაობაში გავერკვეთ, გვერდი ვერ აექცევა იმის გათვალისწინებას, თუ როგორ ესმოდა თვით ამ მიმდინარეობას პოლიტიკურად ორგანიზებული საზოგადოების აღმოცენება. რადგანაც სოციალური ურთიერთდაპირისპირება მის პირველწყაროს შეადგენს, პოლიტიკური ძალაუფლების ჩამოყალიბებაც წარმოდგენილია როგორც სოციალურ ფენათა „შეურიგებლობის“ უშუალო ნაყოფი¹⁴. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გვაროვნული წყობილების წინარეპოლიტიკური და წესებულებისაგან განსხვავებით, სახელმწიფო აქ მატერიალურად უკუმრჩომთა პოლიტიკური დამორჩილების ინსტრუმენტი¹⁵. ამის თაობაზე გ. ნადარეიშვილი შენიშნავს:

¹³ იხ. ო. გამყრელიძე, ილია ჭავჭავაძე სამართლებრივი ნიჰილიზმის წინააღმდეგ, „სამართალი“, თბილისი, 1992, №2, გვ. 3-5.

¹⁴ იხ. კრიტიკა: რ. კუტალია, სამართლის ძირითადი ტიპები ინდივიდუალურ ინტერესთა გამოხატულების თვალსაზრისით, თბილისი, 2001, გვ. 14.

¹⁵ 40-იანი წლების საბჭოთა იურიდიულ ლიტერატურაში წამოიჭრა პრობლემა, რომელიც ხანგრძლივი დისკუსიის საგანს შეადგენდა, საბოლოოდ კი გადაუჭრელი დარჩა. მოცემული პრობლემა ეხებოდა ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებს, სადაც მიუხედავად გაბატონებული კლასის არარსებობისა, არსებობდა სახელმწიფო და სამართალი. „ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში, – აღნიშნავს ვ. აბაშმაძე, – სახელმწიფოც და საზოგადოებაც არც მონათმფლობელური და არც ფეოდალური იყო, თუმცა ამ ქვეყნებში არსებობდა, როგორც მონათმფლობელური, ასევე ფეოდალური ეკონომიკური წყობები, რომელთა შორის წარმოებდა ბრძოლა და რადგან არც ერთი გაბატონებული არ იყო, ძველი აღმოსავლეთის სახელმწიფოებს თუ ტიპოლოგიური წესით განვიხილავთ, ისინი ჯერ კიდევ არ იყვნენ ამაღლებული არც მონათმფლობელური და არც ფეოდალური სახელმწიფოების დონემდე“ (ვ. აბაშმაძე, საზღვარგარეთის ქვეყნების სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1989, გვ. 32). არაფერია გასაოცარი იმაში, რომ ამ საკითხის გარშემო საბჭოთა დოგმატიკაში კამათმა დაუსრულებელი ხასიათი მიიღო. ეს აიხსნება სწორედ იმით, რომ მარქსიზმის შესაბამისად, „სახელმწიფო კლასობრივი დაწესებულებაა, იგი წარმოადგენს საზოგადოებაში გაბატონებული კლასის დაწესებულებას და გამოხატავს ამ კლასის ნებას“ (იქვე, გვ. 33). როგორც ადვილად მისახვედრია, საბჭოთა იურისტები შემდეგი დილემის წინაშე აღმოჩნდნენ: ან მარქსისტული შეხედულებები სახელმწიფოსა და სამართალზე ჩანასახშივე არასწორია, ანაც ისტორიული სინამდვილე უარსაყოფი. პირველი თვალსაზრისის დასაბუთების უფლება მათ არ ჰქონდათ, ხოლო ისტორიული სინამდვილის შენიღბვა ყოველთვის მარტივი საქმე როდი იყო და ეს არაერთი სხვა კუთხითაც.

ასე მაგალითად, „სიმდიდრით ალაღებულნი“, სიმდიდრესა ზედა მკლავის თვისა მოქადულნი“ არიან მსხვილი ფეოდალნი, მთავარნი, რომლებიც ებრძვიან მეფის ხელისუფლებას“ (ივ. სურგულაძე, გვ. 137, იხ. ბ. ეზოსმოდვარი, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, თბილისი, 1944, გვ. 24), ანუ სინამდვილეს წარმოადგენდა ვითარება, რომლის მიხედვით სახელმწიფო ხელისუფლებას „გაბატონებული კლასიც“ შეიმძლავრებდა და ებრძვის კიდევ! ამრიგად, ვერ განვსაზღვროთ სახელმწიფოს ფენომენი უკეთ,

„პირველყოფილი საზოგადოებისათვის აუცილებელი მართვის ორგანოები თანდათანობით, საზოგადოებრივ თანამდებობათა მემკვიდრეობით გადაცემის გამო, რაც სტიქიურად ხდება, ჯერ საზოგადოებისაგან ასე თუ ისე უმნიშვნელო დამოუკიდებლობას იძენენ, ხოლო შემდეგ, დროთა ვითარებაში, ძლიერდებიან და საზოგადოებაზე ბატონობასაც კი აღწევენ“¹⁶. ამიტომაც ამ მიმდინარეობის მიხედვით, სახელმწიფოსა და სამართალს სოციალური ინტერაქციის უზრუნველყოფასთან არსებითად არაფერი აკავშირებს, არამედ ამ ფენომენთა არსი აქ მხოლოდ იძულება და დათრგუნვაა.

მოცემული ლინეარულობისაგან განსხვავებით, ი. ჭავჭავაძესთან ადამიანი, როგორც სოციალური არსება, თავადვე ილტვის სამართლებრივი წესრიგისაკენ. „ადამიანი, – აღნიშნავს ილია, – ცალკედ ერთი სუსტი და უღონო დანაბადია: მისი სულიერი და ხორციელი ბუნება ისეა აგებული, რომ ცალკე ყოფნით, ვერანაირად მიაღწევს ბედნიერებასა. ამიტომაც იძულებული იქნა თავის მსგავს დანაბადთან ერთად ემოქმედნა. ამ მიზეზმა იმოქმედა, რომ ბოლოს ადამიანთაგან შესდგა საზოგადოება და საზოგადოებისაგან სახელმწიფო“¹⁷. ამდენად, ი. ჭავჭავაძე ოდნავაც არ უკავშირებს განსახილველ პროცესს კლასობრივ განცალკევებას, ის სახელმწიფოს წარმოშობის ქვაკუთხედს ხედავს არა ინტერესთა ჭიდილში ზოგადად, არამედ *მათ თანხვედრასა და ერთობაში*. უფრო ზუსტად კი, აქ, სახელმწიფოს ფენომენის ამოხსნის თვალსაზრისით, „კლასობრივ დიფერენცირებულობას“ ადამიანის ბუნება, „ეკონომიკურ ბატონობას“ საერთო კეთილდღეობა, „უმცირესობის ნება-სურვილს“ საერთო ნება და „სტიქიურობას“ კანონზომიერება უპირისპირდება.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, განსხვავება ამ ორ თვალთახედვას შორის სწორედ ყოვლისმომცველია: თუ ისტორია არც „დასავლური მითია“, როგორც ეს მიაჩნდა მ. ფუკოლტს¹⁸, და არც ისტორიის დასასრული წარმოადგენს „აზრის ტრიუმფს“, როგორც ამის ჰეგელიანელებს სწამდათ¹⁹, და რის კრიტიკითაც მარქსისტები აქტუალურ კონტექსტში შემოიფარგლებოდნენ, ი. ჭავჭავაძის ზემომოტანილი შეხედულებიდან, მარქსისტული თვალთახედვის საპირისპიროდ, ასევე გარკვევით იკვეთება, რომ არც სამართლის ისტორია შეიძლება წარმოვიდგინოთ „დასავლურ მითად“ და არც მისი დასასრული „აზრის ტრიუმფად“.

§ 2. ხელშეკრულების თეორია (ზოგადი ასპექტი)

ამავე დროს, ი. ჭავჭავაძეს მხედველობაში აქვს არა „გონითი ნება“²⁰, არამედ გულისხმობს თავისდათავად ერთობილ ნებას, განპირობებულს ობიექტური კანონზომიერებით (ამ უკანასკნელს, ი. ჭავჭავაძის მიხედვით, „ემორჩილება მთელი სამყარო,

ვიდრე ეკონომიკურად გაბატონებულთა პოლიტიკური ბატონობის მექანიზმი, ნიშნავს ყოველ ნაბიჯზე დაუპირისპირდეთ უცილობელ ისტორიულ ფაქტებს.

¹⁶ გ. ნადარეიშვილი, სახელმწიფოსა და სამართლის წარმოშობის ზოგიერთი საკითხი თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში, „სამართალი“, თბილისი, 1991, №6, გვ. 37.

¹⁷ ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 9, გვ. 217.

¹⁸ იხ. V. Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge, 1986, p. 110.

¹⁹ იქვე, გვ. 112.

²⁰ რომელიც თავის მხრივ, ძირეულად განსხვავებულია, მაგალითად, დეკარტისეული „გონიერი სულის“ („l'âme raisonnable“) ცნებისაგან: Descartes, *Cŕuvres choisies*, Paris, 1755, p. 391; შდრ. Pascal, *Pensées*, Paris, 1683, p. 158; იხ. აგრეთვე მალბერანშის განყენებული „ზოგადი კანონების“ ცნება: Male-branche, *Cŕuvres*, Paris, 1842, p. 234-235; შდრ. Fénelon, *Cŕuvres philosophiques*, Paris, 1863, p. 119-120, 409 et passim. ყოველ ამ შემთხვევაში საუბარია ადამიანთა ქცევის თეოლოგიურ განსაზღვრულობაზე. რელიგიის წინააღმდეგ, როგორც კარგად არის ცნობილი, არც ი. ჭავჭავაძე ილაშქრებს (მცდარად ამის შესახებ ვ. გაგოიძე, ილია ჭავჭავაძის ფილოსოფიური და სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი, თბილისი, 1957, გვ. 34-35; იხ. ამასთანავე, ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, 1955, ტ. 4, გვ. 116), მაგრამ *იმედროულად*, ილიას მიხედვით, ადამიანი თავისუფალია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის „ცხოვრების კანონებს ცხოვრებაშივე ეძიებს“ (გ. აზნაიანიძე, ნარკვევები, გვ. 74). იგივე გამომდინარეობს ნ. ნიკოლაძის ფილოსოფიური შეხედულებებიდან (იქვე, გვ. 128-129).

რომელშიც ილია გულისხმობს ბუნებას და საზოგადოებრივ ცხოვრებას²¹), რაც თავის მხრივ, არსებითად განასხვავებს მის თვალთახედვას ხელშეკრულების თეორიისაგან, რომელიც თავის დასაბამს უკვე მარსილიუს პადუელთან იღებს²².

იმავე თვალსაზრისით, არც მაშინ შეიმჩნევა იდენტურობა ილიასეულ ხედვასა და ხელშეკრულების თეორიას შორის, როდესაც ის მიწათმფლობელთა და უმიწოთა ალიანსის მნიშვნელობაზე მიგვითითებს, რაზედაც ვ. მეტრეველი შემდეგ კომენტარს გვთავაზობს: „გარდა იმისა, რომ სახელმწიფოს წარმოშობის ობიექტურ მიზეზად ილიას ადამიანთა ურთიერთდაკავშირება მიაჩნია, სხვა ადგილზე აკონკრეტებს სახელმწიფოს წარმოშობის თანმიმდევრობას, რომ სახელმწიფო მიწიანთა და უმიწოთა ურთიერთდაკავშირების შედეგია. ამ მოსაზრებით იგი გარკვეულად უახლოვდება იურისპრუდენციაში კარგად ცნობილ სახელმწიფოს წარმოშობის ე. წ. „ხელშეკრულების თეორიას“, თუმცა სახელმწიფოს წარმოშობის ილიასეული თეორია ძირითადად განსხვავებულია და ორიგინალობით გამოირჩევა“²³. ეს უთუოდ ასეც არის: ილია, არ უგულებელყოფს რა სოციალურ მომენტს, მიიწევს უფრო ღრმა, ის ამოხსნას თვით ინდივიდში ზოგადად, თვით ადამიანური ბუნებისათვის ჩვეულ ნიშანთვისებებში ეძიებს. უკეთ რომ ვთქვათ, ი. ჭავჭავაძის მიხედვით, სახელმწიფო ადამიანის ბუნებისაგან განუყოფელი, ხელშეკრულების თეორიის მიხედვით კი, სოციალურობის წმინდა ხელოვნური დანამატია²⁴; პირველ შემთხვევაში პოლიტიკური ძალაუფლების წარმოქმნა იმდენადვე უკავშირდება სოციალურობის ფენომენს, რამდენადაც თვით ინდივიდუუმს, ის *ერთგვაროვნად მომდინარეობს ორივეთგან*, რასაც მცირე რამ აქვს საერთო ხელშეკრულების თეორიის საფუძვლებთან, სადაც სოციალური მომენტი, როგორც ასეთი, ერთიანად ჩრდილავს ადამიანის ბუნებას ილიასეული გაგებით.

შემდეგ ასახვას პოვებს ხელშეკრულების თეორია რუსული ფილსოფიური აზრის მაგალითზე: „პოლიტიკურ საზოგადოებებში გაერთიანებისას ადამიანებს არასოდეს შეეძლოთ და არასოდეს უნდოდათ გაესხვისებიათ ან შეეცვალათ ნებისმიერი თავიანთი ბუნებრივი უფლება ან უარი ეთქვათ ამა თუ იმ ზომით ამ უფლებათა განხორციელებაზე... ისინი შეერთებული და დაკავშირებული არიან საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით, რათა უფრო თავისუფლად და ნაყოფიერად იშრომონ ურთიერთდახმარების საშუალებით და უკეთ დაიცვან პირადი უსაფრთხოება და მატე რიალური საკუთრება ურთიერთშემწეობის გზით“²⁵. „ბუნებრივი უფლებების“ ან მათი განხორციელების უარყოფაზე არც ი. ჭავჭავაძე მიგვითითებს. ამასთანავე, არც საზოგადოებრივი ყოფის სრულქმნა, უფრო ხელსაყრელად მოწყობა „ურთიერთშემწეობის გზით“ არის მისი კონცეფციისთვის უცხო მომენტი. მაგრამ აქ პოლიტიკურად ორგანიზებული საზოგადოების ჩამოყალიბება, უპირველეს ყოვლისა, განიხილება როგორც აუცილებლობა, როგორც *მოთხოვნილება* და თუმცა ორივე შემთხვევაში სახელმწიფოს აღმოცენება სწორედ *საერთო ინიციატივის საფუძველზე* ხდება, მთავარი კი მაინც ის არის, რომ ილიას ამოსავალი დებულების მიხედვით, სახელმწიფოს დასაბამი *თვით ინდივიდის ბუნებას* უკავშირდება და არა *შემდეგ საზოგადოებრივ ნებას*.

კონკრეტულად კი მოცემული სხვაობა, ანუ ი. ჭავჭავაძის კონცეფციის ორიგინალობა მით უფრო თვალსაჩინოა. „ბუნებამ, – შენიშნავს ილია, – რაც უნდა სიმდიდრით მორთოს რომელიმე მხარე, ანუ ქვეყანა, რაც უნდა მრთელი ჰავა მისცეს ადამიანს საცხოვრებლად და ნაყოფიერი მიწა საზრდოებისათვის, მაინც და მაინც ხალხთა კეთილდღეობას სხვა მხრივაც

²¹ იქვე, გვ. 74.

²² იხ. აგრეთვე J.-J. Rousseau, Du contrat social, Paris, 1971, p. 65 et passim.

²³ ვ. მეტრეველი, ილია ჭავჭავაძე სახელმწიფოსა და სამართლის შესახებ, „სამართალი“, თბილისი, 1988, №6, გვ. 61; იხ. აგრეთვე უშუალოდ ხელშეკრულების თეორიის შესახებ განსახილველ ჭრილში: G. H. R. Parkinson (Gen. Ed.), An Encyclopaedia of Philosophy, Routledge, 1988, p. 698-699.

²⁴ თუმცა იხ. აგრეთვე დეტერმინიზმისა და „სოციალური ხელშეკრულების“ ურთიერთმიმართებაზე: A. Fouillée, La liberté et le déterminisme, 4^e éd., Paris, 1895, p. 33-35.

²⁵ Н.М. Муравьев, Избранные социально-политические и философские про- изведения декабристов, Москва, 1950, стр. 339.

ხელის შეწყობა სდომება. კაცს მაგოდენად ვერას უშველის თურმე სიკეთე ჰაერისა, ვერც სიმსუქნე მიწისა, ვერც შეძლება ყოველგვარი წარმოებისა, თუ კაცთა შორის კეთილად დადგენილი და ცხადად განსაზღვრული არ არის ურთიერთშორისი უფლება და მოვალეობა. კაცთა კმაყოფილებისთვის, ხალხთა კეთილდღეობისთვის, ეს უკანასკნელი უფრო აუცილებლად საჭიროა, ვიდრე სხვა რამე ქვეყნიერებაზე²⁶. მაშასადამე, ილია აქ, განსხვავებით ხელშეკრულების თეორიისაგან, გამოჰყოფს არა „წარმოებას“, ანუ „უფრო ნაყოფიერ შრომას“, ხელშეკრულების თეორიის ენაზევე რომ ვთქვათ, არამედ სწორედ „ურთიერთშორის უფლებასა და მოვალეობას“, ე. ი. სახელმწიფოს წარმოშობაზე ილიას კონცეფციაში პოლიტიკურად ორგანიზებული საზოგადოების წევრი მოიაზრება არა როგორც „საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით“ დაცული „მეწარმე“, არამედ *საკუთრივ როგორც სა მართლის სუბიექტი*. უმთავრესი კონკრეტული განსხვავებაც მოცემულ შემთხვევაში სწორედ ეს არის.

§ 3. პლატონი

ერთგვარად უახლოვდება ი. ჭავჭავაძის კონცეფცია სახელმწიფოს წარმოშობის შესახებ პლატონის ფილოსოფიაში განვითარებულ შესაბამის თვალსაზრისს. „სახელმწიფოს წარმოშობა, – აღნიშნავს პლატონი, – განპირობებულია იმით, რომ ადამიანი, ცალკე აღებული, თავს არ ყოფნის, არამედ მრავალ დამხმარეს საჭიროებს.....ასე, მოიშველიებს ერთი მეორეს, თითოეულს სათანადო მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად და მოთხოვნილებათა ნაირფეროვნება აერთიანებს მათ ერთ საცხოვრებელ ადგილას ანუ საერთო დასახლებაში, რომელსაც ჩვენ სახელმწიფოს ვუწოდებთ.....ამრიგად, სახელმწიფოს საფუძველს სწორედ.....*ჩვენი მოთხოვნილება* (ხაზგასმა ჩვენია – ავტორი) შეადგენს“²⁷. ერთი შეხედვით, მსგავსება ძირეულია, მაგრამ იმავდროულად საკმარისია ოდნავ ჩავუღრმავდეთ პლატონის აქტუალურ თვალთახედვას, რომ თვალნათლივ გამოიკვეთოს ილიასეული კონცეფციის არსებითი სპეციფიურობა.

მართალია, პლატონი, ისევე როგორც ი. ჭავჭავაძე, ერთმნიშვნელოვნად შენიშნავს, რომ სახელმწიფოს წარმოქმნას საფუძვლად ჩვენი მოთხოვნილება უდევს, მაგრამ ილიასაგან განსხვავებით, ის აქ მატერიალურ მოთხოვნილებათა უპირატეს გამოყოფამდე დადის: „პირველი და უმთავრესი ყველა მოთხოვნილებებისაგან არის საკვების მოპოვება.....შემდგომ კი საცხოვრებელისა და მესამე – ტანსაცმლის“²⁸. აქედან გამომდინარე, პლატონი სახელმწიფოს ჩამოყალიბების მიზეზს არსებითად ადამიანის „ხორციელი ბუნებით“ შემოფარგლავს, რაც ცხადია, თვისებრივად განსხვავდება ი. ჭავჭავაძის დებულებისაგან.

ამასთანავე, აღსანიშნავია პლატონის ზემოწარმოდგენილ შეხედულებაში საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ძნელად მისაღები თვისებრივი თანაფარდობაც. როდესაც პლატონი თვლის, რომ ადამიანები ნაირფეროვან მატერიალურ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად განუყოფელ კავშირში ერთიანდებიან და ამ კავშირს ჩვენ სახელმწიფოს ვუწოდებთ, ის ერთიანად აიგივებს სახელმწიფოს საზოგადოების ცნებასთან ანუ წარბოცს სოციალურსა და პოლიტიკურს შორის განსახილველი კონტექსტისათვის ესოდენ რელევანტურ კატეგორიალურ ზღვარს. პლატონი აქ სახელმწიფოს განიხილავს არა როგორც საზოგადოების შემადგენელ ნაწილს, არა როგორც მისი სტრუქტურის განსაკუთრებულ მადეფინირებელ სეგმენტს, არამედ უბრალოდ როგორც ბინადართა სოციალურ ერთობას.

²⁶ ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, 1987, ტ. 4, გვ. 299.

²⁷ იხ. A. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß, Stuttgart, 1868, in: H. Seidel, Von Thales bis Platon, Berlin, 1989, S. 237; იხ. განვრცობით: J. Lewis, Introduction to philosophy, London, 1954, p. 21-22; D. J. Melling, Understanding Plato, Oxford, 1987, p. 160-161.

²⁸ ა. შვეგლერის დასახ. ნაშრომი, გვ. 237; იხ. აგრეთვე უშუალოდ: Platon, Der Staat, Stuttgart, 1982, II, 10-IV, 19.

რაც შეეხება ი. ჭავჭავაძეს, ის გარკვევით შენიშნავს, რომ სახელმწიფოს ფორმირებას წინ საზოგადოების ჩამოყალიბება უძღვის და ეს პირველი ამ უკანასკნელისაგან წარმოსდგება, თუმც ამავე დროს, ილიას თანახმად, როგორც ვიხილეთ, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წარმოშობას ერთი და იგივე მიზეზი განაპირობებს, მაგრამ მხოლოდ ზაგადად, რადგან მისი შეხედულება სათანადო დიფერენცირების შესაძლებლობას ოდნავაც არ გამორიცხავს. ხოლო ის, რომ ამ ორი მიზეზის ურთიერთგამიჯვნა, ისევე, როგორც საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ცნებათა მკაცრი დიფერენცირება, განსაკუთრებულ მტკიცებას არ საჭიროებს, ვფიქრობთ, ისედაც თვალსაჩინოა.

განსახილველ თვალთახედვათა განზოგადების შედეგად კი ვასკვნით, რომ ი. ჭავჭავაძეც და ძველი ბერძენი ფილოსოფოსიც სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული საზოგადოების საწყისს არ სწყვეტს თვით ინდივიდის ბუნებას ანუ სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზი აქ თანასწორად ძვეს თითოეული ინდივიდის მოთხოვნილებებში.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ილია, ისევე როგორც პლატონი, მიიჩნევს, რომ ადამიანთა პირველადი, არასახელმწიფოებრივი გაერთიანება საბოლოოდ ვერ უზრუნველყოფს მათ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას, რაც შემდგომად მათ პოლიტიკურ ერთობად ტრანსფორმირებას განაპირობებს. ჩვენის აზრით, საკითხისადმი მსგავსი მიდგომა გამართლებულია, მხოლოდ მოითხოვს შემდგომ განვითარებასაც²⁹, რადგან მოთხოვნილებები, როგორც ასეთი ანუ თავისდათავად, ჯერ ვერ იქნებოდა ჩვენთვის აქტუალური ფენომენის უშუალო დეტერმინანტი, იმდენად, რამდენადაც არსებული ცხოვრების წესი ანუ უშუალო საყოველთაო დემოკრატია თვითონვე უნდა ყოფილიყო უპირველესი მოთხოვნილება.

დავუშვათ, რომ საქმე პირიქით გამოიყურება. ასეთ შემთხვევაში ხომ გვაროვნული წყობილების ხანგრძლივობა წარმოუდგენლად ხანმოკლე იქნებოდა, რაც ეწინააღმდეგება ჩვენ ხელთ არსებულ ისტორიულ მასალებსაც და დღევანდელ სინამდვილესაც (მაგალითად, ჩრდილოეთ ამერიკაში, ავსტრალიასა თუ აფრიკაში დღესაც მრავლად მოიპოვება პირველყოფილ-თემურად ორგანიზებული საზოგადოება, რომლის წარსული არაერთ ათას წლეულს ითვლის). შესაბამისად, გვაროვნული წყობის საზოგადოებაში არ შეინიშნება განსაკუთრებული მატერიალური მიზეზი, რომელიც გარდაუვალს შექმნიდა მის გადაზრდას სახელმწიფოებრივად ორგანიზებულ საზოგადოებაში; ამ პირველს, როგორც ასეთს, ნიადაგ შეუძლია უცვალბებლად იარსებობს, თუ საქმე მის სტრუქტურულ თავისებურებებსა და სოციალურ-ეკონომიკურ ურთიერთობებზე მიდგება, ცალკე ადებით.

§ 4. სოკრატე. არისტოტელე

პლატონის ზემოგანხილული შეხედულება ზოგადად თავის განვითარებას უფრო ადრეც, კერძოდ კი სოკრატესთან პოვება, რის საწინააღმდეგოდაც არისტოტელეს ფილოსოფიაში აქ აქტუალური პლატონისეული ხედვა უკვე მკაცრი კრიტიკის საგანია³⁰.

უარყოფს რა სახელმწიფოს წარმოშობაზე პლატონისეულ თვალთახედვას, არისტოტელეს ძირითადი მახვილი სოკრატეს შეხედულებათა კრიტიკაზე გადააქვს: „სოკრატე ამბობს, რომ სახელმწიფო ოთხ უმთავრეს შემადგენელ ნაწილს მოიცავს: ის ასახელებს მკერავებს, მიწათმოქმედებს, მეტყავეებსა და დურგლებს; მაგრამ რადგან ეს სახელმწიფოს თვითმყოფადობისათვის საკმარისი არ არის, ის დასძენს მჭედლებსა და მწყემსებს..... გარდა ამისა, გამოჰყოფს აგრეთვე საცალო და ბითუმ ვაჭრებს. ყველანი ერთად

²⁹ იხ. თავი I, § 12.

³⁰ თუმც აქვე უნდა შეინიშნოს, რომ საერთო, რაც სამივე ფილოსოფოსის კონცეფციას განსახილველი თვალსაზრისით ახასიათებს, მდგომარეობს იმაში, რომ აქ უკვე თავს იჩენს „ბუნებითი სამართლის“ ამოსავალი დებულებები (იხ. ზ. ჯოხაძე, ბუნებითი სამართლის ფორმირების ისტორიული ასპექტები, „სამართალი“, თბილისი, 2001, №6, გვ. 93-95).

შეადგენენ ისინი, სოკრატეს აზრით, პირველ სახელმწიფოს, თითქოსდა ყოველი სახელმწიფო მხოლოდ სასიცოცხლო მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად იქმნებოდეს და არა ამაღლებული არსებობისათვის³¹. ამისდა კვალად, ნათელია, რომ არისტოტელე სახელმწიფოს წარმოშობას ოპტიმალურ და არა ერთადერთ შესაძლებლობად თვლის საზოგადოებრივი თანაარსებობის განგრძობისა. მისი აზრით, სოციალურ-ეკონომიკური ატმოსფერო არამცთუ არ არის სახელმწიფოს უშუალო წარმომშობი, არამედ ნაკლებად მნიშვნელოვანი, პრინციპულად მეორეხარისხოვანი რეალია. სხვა საკითხია, თუ როგორ ესმის მას მატერიალურ ურთიერთობათა მნიშვნელობა სახელმწიფოს შემდგომი განვითარების თვალსაზრისით.

მაშ, რაში ხედავს არისტოტელე განსახილველი ფენომენის სათავეს? უდავოა, რომ თვით *ადამიანის ფსიქიკაში*, მის საერთო მენტალიტეტისათვის დამახასიათებელ სპეციფიურობაში.

გ. შერშენევიჩის მიხედვით, არისტოტელეს უშუალო დამოკიდებულება ჩვენთვის აქტუალური პრობლემისადმი შემდეგი სახისაა: „სახელმწიფოებრივი ურთიერთობების მიზეზი ადამიანის ბუნებაში ძვეს. ეს თავისი ბუნებით კომუნიკაბელური არსებაა. ამ ცნებაში არისტოტელე გულისხმობს, რომ ადამიანს ინსტინქტურად სურს სახელმწიფოებრივი ურთიერთობა, სულაც რომ არ ესმოდეს ურთიერთდახმარების მნიშვნელობა. სახელმწიფოში ადამიანებს თვით ცხოვრების ინსტინქტი მიერეკება“³². მაშასადამე, სოკრატესა და პლატონთან, ერთი მხრივ, და არისტოტელესთან მიმართებაში, მეორე მხრივ, საქმე გვაქვს ორ უკიდურესობასთან, იმ თვალსაზრისით, რომ პლატონი და მასთან ერთად სოკრატეც სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას უმთავრესად მხოლოდ მატერიალურ მოთხოვნილებებს მიაწერს და არსებითად გამორიცხავს ადამიანის ფსიქიკას, მის „სულიერ“ მოთხოვნილებებს, არისტოტელე კი პირიქით – ცდილობს მთელი აქცენტი სწორედ ფსიქოლოგიურ მომენტზე გადაიტანოს.

ერთი მხრივ, არისტოტელეს თვალთახედვაში არაფერია ალოგიკური, მაგრამ შევუფარდებთ თუ არა მას პრაქტიკულ განზომილებას, უეჭველად წავაწყდებით მეტად საგულისხმო წინააღმდეგობებსაც.

ჯერ ერთი, თუ სახელმწიფოს წარმოშობის უშუალო მიზეზი ადამიანის ფსიქიკურ ბუნებაში, მის ფსიქოლოგიურ თავისებურებებში ვიგულისხმეთ, უნდა არსებოდეს მოცემული პროცესის, ე. ი. სახელმწიფოს წარმოქმნის პროცესის, მკაცრი კანონზომიერება, რომელიც გულისხმობს მის ერთდროულობას ყველა ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად განვითარებად საზოგადოებაში. ეს კი სწორედ რომ არ შეესატყვისება ისტორიულ სინამდვილეს.

მეორეც, თუ ვიგულისხმობთ სახელმწიფოებრივ ორგანიზაციას მოკლებული საზოგადოების გვერდით ან, მით უფრო, მის ირგვლივ არსებობდეს პოლიტიკური საზოგადოებები, რამეთუ ასეთ შემთხვევაში პივრელის წევრებმა უწყიან აშკარად ამ სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციის შესახებ, რომლისკენაც მათ, არისტოტელეს თქმით, „ცხოვრების ინსტინქტი“ უბიძგებს. მაგრამ ესეც ხომ შეუსაბამოა თუნდაც თანამედროვე რეალობასთან: როგორც უკვე შევნიშნეთ, დედამიწის არაერთ კუთხეში დღესდღეობითაც ინარჩუნებს თვითმყოფადობას მრავალი თემი, რომელსაც ოდნავაც არ მიუწევს გული მათ გარშემო არსებულ პოლიტიკური კონსტრუქციის საზოგადოებაში ინტეგრირებისაკენ.

ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით კი, იბადება კითხვა: მსგავსად პლატონისა, ხომ არ აიგივებს არისტოტელეც სახელმწიფო ურთიერთობას სოციალურ ურთიერთობასთან,

³¹ Аристотель, Сочинения, Москва, 1984, т. 4, стр. 494.

³² Г. Ф. Шершеневич, История Философии права, С.-Петербург, 1907, стр. 98; იხ. აგრეთვე აქტუალური არისტოტელესეული ხედვის განვითარებაზე თომა აკვინელთან: A. Kenny, Thomas Aquin, Oxford, 1980, p. 39; R. Schönberger, Thomas von Aquin (Zur Einführung), Dresden, 1998, S. 157 ff.

როდესაც ამბობს, რომ სახელმწიფო ურთიერთობის მიზეზი ადამიანის ბუნებაში ძვესო? ვფიქრობთ, არსებითი განსხვავების დანახვა აქ ძნელია. სახელმწიფოს წარმოშობასთან მიმართებაში ადამიანის ბუნების ჭეშმარიტი მნიშვნელობის გარკვევა კი, თავის მხრივ, სწორედ სოციალურ და სახელმწიფოებრივ ურთიერთობათა თანმიმდევრული დიფერენცირების შედეგად მიიღწევა, რა დროსაც ადამიანის ბუნებაზე მოცემულ შემთხვევაში მხოლოდ ილიასეული გაგებით შესაძლოა ვისაუბროთ ანუ როგორც ადამიანის „ხორციელ“ და „სულიერ“ ბუნებაზე ერთდროულად, რაც იმავდროულად თანაბრად განასხვავებს ი. ჭავჭავაძის თვალთახედვას, როგორც პლატონისა თუ სოკრატეს, ისე არისტოტელეს მიერ წარმოდგენილი თვალსაზრისისაგან.

§ 5. ფოიერბახი. რუსო

როგორც ზემოთ გარკვევით აღინიშნა, მოძღვრებები, რომელთა მიხედვით სახელმწიფო ინდივიდთა ფსიქიკური წყობის ზემოქმედებით ან მატერიალური აუცილებლობით წარმოიქმნება, სრულყოფილად ჯერ კიდევ ვერ მოიყვანება შესაბამისობაში ობიექტურ სინამდვილესთან. იქნებ, ადამიანთა სამართლებრივად გაერთიანება მხოლოდ მათივე ნებით არის პირობადებული, რომელიც სულაც არ არის შეუძლებელი არც „სულიერი“ და არც „ხორციელი“ ბუნებით, საერთოდ, როგორც ამას ლ. ფოიერბახი თვლის: „არც პოლიტიკა, არც სახელმწიფო თავისთავისთვის არ წარმოადგენს მიზანს. სახელმწიფო განიძირება ადამიანებში, წარმოიქმნება და არსებობს მხოლოდ ადამიანთა ნებით (ხაზგასმა ჩვენია – ავტორი)“³³. ამრიგად, ფოიერბახი სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზად „თავისუფალ ნებას“ ასახელებს.

აქ, უწინარეს ყოვლისა, ყურადსაღებია ის ერთობ მნიშვნელოვანი გარემოება, რომ ფოიერბახი, მსგავსად ჟ. ჟ. რუსოსი, ადამიანთა ნებაში, რომელსაც სახელმწიფოს წარმოშობამდე მივყავართ, ცალკეულთა ნება-სურვილის მექანიკურ ჯამს კი არ გულისხმობს, არამედ სოციალურად „ზოგად ნებას“, რომელიც თავის მხრივ, რუსოსთან სახელმწიფოს წარმოშობის ხელშეკრულებითობას დაედო საფუძვლად³⁴. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „თითოეული ჩვენთაგანი აერთიანებს თავის პიროვნებასა და მთელ თავის ძალას საზოგადოებაში ზოგადი ნების უზენაესი მიმართულების ქვეშ და ჩვენს ერთობლივ თვისებაში ნაწილს“³⁵ ანუ „მე თავადვე ვარ ჩემი მოვალეობების შემოქმედი; ამ მოვალეობების განხორციელებით მე ეფექტურად ვემორჩილები საკუთარ თავს; და დაემორჩილო თავს, ვიდრე განსაზღვრულ გარეშე მმართველობას, ნიშნავს იყო თავისუფალი“³⁶.

ამასთანავე, სულაც არ არის ძნელი გავერკვეთ იმაში, თუ რაოდენ მისაღებია ფოიერბახის ზემოწარმოდგენილი მტკიცება. რასაკვირველია, განსახილველი იდეა, როგორც ასეთი, საფუძველს მოკლებული არ არის. წმინდა ჰიპოთეტურად დასაშვებია, რომ რუსო-ფოიერბახისეულმა საერთო ნებამ მართლაც განსაზღვრა სახელმწიფო წყობილების შეკოწიწება. მაგრამ ამის პირობითობა საბოლოო ჯამში ეჭვშეუვალია. საკითხავი კი ის არის,

³³ Л. Фейербах, Избранные философские произведения, Москва, 1955, т. I, стр. 643.

³⁴ უკანასკნელი თვალსაზრისით, რუსო შენიშნავს: „ჩემი აზრით, ადამიანებმა მიაღწიეს იმ მდგომარეობას, სადაც დაბრკოლებათა ძალა, რომ- ლებიც ხელს უშლიდა მათ მყოფობას ბუნებრივ მდგომარეობაში, მათივე წინააღმდეგობით, აღემატა ძალეებს, რომლის გამოყენების უნარიც შესწევს თითოეულ ინდივიდს ამ მდგომარეობაში თავის შესანარჩუნებლად. მაშასადამე, ამ პრიმიტიულ მდგომარეობას უკვე არ ძალუძს სუბსისტირება; და აქ ადამიანს ემუქრება კიდევ გაქრობა, თუ არ შესძლებს თავისი მყოფობის მანერის შეცვლას... მაგრამ, როგორც ადამიანებს არ ძალუძთ ახალი ძალების წარმოქმნა, არამედ მხოლოდ გაერთიანება და მართვა იმ ძალებისა, რომლებიც არსებობს, მათ არ რჩებათ სხვა საშუალება თავის შესანარჩუნებლად, გარდა იმისა, რომ შეთანხმებით შეკრიბონ ძალები, რომელთა მეოხებითაც დაძლევენ წინააღმდეგობას, გადაიტანონ ისინი ერთი მმართველის ხელში და ამოქმედონ, ამგვარად, გაწონასწორებით“ (Rousseau, Du contrat social, p. 65-66).

³⁵ E. L. Allen, Guide Book to Western Thought, London, 1957, p. 192.

³⁶ G. H. R. Parkinson (Gen. Ed.), An Encyclopaedia of Philosophy, Routledge, 1988, p. 699; ix. agreTve uSualod foierbaxiseuli xedva nebaze zoga- dad: R. G. Renner (Hrsg.), Klassiker Deutschen Denkens (Schlüsseltexte der deutschen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte), Freiburg i. B., Basel, Wien, 1992, Bd. II, S. 92.

თუ რამდენად ხერხდება ამ ნების განხორციელება იმ სოციალურ-კულტურულ (ცნების არასპეციალიზებული მნიშვნელობით) ვითარებაში, რომლის ნიადაგზეც საზოგადოების სახელმწიფოებრივად ორგანიზება მიმდინარეობს.

გადავავლოთ თვალი წინარესახელმწიფოებრივ ხანას და ნათელი შეიქმნება, რომ აქ არ მოიპოვება სათანადო ფსიქოლოგიური საფუძველი, რომელზე დაყრდნობითაც შესაძლებელი გახდებოდა განსახილველი ნების წარმოქმნაც კი, ვინაიდან წინარესახელმწიფოებრივი ხანის ადამიანი – ეს არის სტერეოტიპული ხედვის არსება, რომლის შემოქმედებითი აზროვნება ვერანაირად გასწვდება ესოდენ ფართო მასშტაბებს. და აქ, ვფიქრობთ, გასაგებია, რომ იმის მტკიცება, თითქოს მოცემულ შემთხვევაში საქმე გვექონდეს „მორალურად და არა ფსიქოლოგიურად განსაზღვრულ ნებასთან“³⁷, არსებითად არაფერს ცვლის, რადგან განსახილველ კონტექსტში ეს ორი სრულიად პარალელური სიბრტყეა.

§ 6. ლოკი

ანალოგიურ წინააღმდეგობრიობას ვაწყდებით ჯ. ლოკთანაც. ის, ერთი მხრივ, თვლის, რომ სახელმწიფო წესრიგი არის ადამიანთა შეთანხმების, ხელშეკრულების შედეგად მიღწეული მდგომარეობა; მეორე მხრივ კი, ასევე ერთმნიშვნელოვნად ამოდის დებულებიდან, რომ წინარესახელმწიფოებრივი ხანის საზოგადოება „ველური ტომების“ ერთობაა. ამავე დროს, ლოკი არაფერს ამბობს საკუთრივ იმაზე, თუ რარიგად მიიღებოდა „ველური ტომების“ წევრთა შორის განსახილველი სირთულის ხელშეკრულება!

განვითარების მონაკვეთი, რომელიც წინ უძღვის სამართლებრივ წყობას, ლოკის მიერ განიხილება როგორც „ბუნებრივი მდგომარეობა“: „ხელყოფისაგან თავის დასაღწევად და ბუნებრივი მდგომარეობის დამრღვევთა ასალაგმავად, აცხადებდა ლოკი, რომ ადამიანები...ტოვებენ მოცემულ მდგომარეობას, ერთიანდებიან თანამეგობრობებში და ნიშნავენ მთავრობას, როგორც საერთო მოსამართლეს მათზე და მათი სიცოცხლის, თავისუფლებისა და საკუთრების უფლებათა დამცველს. ამდენად, სახელმწიფო იქმნება ხალხის მიერ თავისუფლად უკვე არსებულ უფლებათა დასაცავად. ის აფუძნებს თავის ძალაუფლებას „ქვეშევრდომთა შეთანხმებაზე“³⁸. ამისდა კვალად, სახელმწიფოს ჩამოყალიბებით „უზენაესი ძალაუფლება ხალხსვე რჩება“³⁹. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზი ის არის, რომ „ადამიანთა მისწრაფებები (სურვილები) მიდრეკილია ურთიერთშეუთავსებლობისაკენ; ასე რომ, უმართველობა ნიშნავს თავისუფლებას ძლიერისთვის და ყმობას სუსტისთვის“⁴⁰.

უდავოა, რომ საზოგადოება, რომელშიც განუსაზღვრელია მის წევრთა უფლებები და მოვალეობები, ვერ დაიტევს სასურველ სოციალურ თავისუფლებას, არამედ ეს სრული უუფლებობის მდგომარეობაა, მიუხედავად იმისა, რომ ლოკს სახელმწიფოს ჩამოყალიბების მიზანი სწორედ „უკვე არსებულ უფლებათა დაცვაში“ წარმოუდგენია. მონტესკიეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანები იბადებიან თანასწორნი; მაგრამ ასეთად როდი რჩებიან. საზოგადოება მათ ამ თანასწორობას აკარგვინებს და ერთადერთი, რის საშუალებითაც ისინი კვლავ თანასწორნი ხდებიან, კანონებია“⁴¹.

ამასთანავე, ნაკლებად მომსყიდველი ჩანს ლოკის მიერ განვითარებული შეხედულება სხვა მხრივაც. ბუნებრივობა უნდა ითვალისწინებდეს ადამიანთა

³⁷ ix. e. l. alenis dasax. naSromi, gv. 192.

³⁸ J. Bronowski, B. Mazlish, The Western Intellectual Tradition (From Leonardo to Hegel), New York, 1960, p. 213.

³⁹ ique.

⁴⁰ B. Russell, Sceptical Essays, London, 1948, p. 173.

⁴¹ Montesquieu, De l'esprit des lois, Paris, 1977, p. 96.

თანაცხოვრების ისეთ სახეს, რომლის შესაბამისადაც მათი ურთიერთობები არ ეფუძნება არავითარ ხელოვნურ ორგანიზაციას ანუ ადამიანის ინტელექტუალური პოტენციალი ერთიანად გამოუყენებელია საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწყობის საქმეში, ერთი სიტყვით, როდესაც ადამიანთა ურთიერთობა ონტოლოგიურად ინსტინქტსა და ინსტინქტურ ორიენტაციაზეა დამყარებული, რასაც ს. შ. მათი ოჯახებად გაერთიანება შეიძლება განვსაზღვროთ. მაგრამ გვაროვნული საბჭოს სახით უნივერსალური მომწესრიგებელი მექანიზმის შემოქმედება უკვე არის ბუნებრივი მდგომარეობის გარღვევა და უტყუარად წარმოადგენს შუალედურ საფეხურს ბუნებრივობასა და სამართლებრივ ორგანიზაციას შორის. ამიტომაც ძნელია დავეთანხმოთ ლოკის მოსაზრებას, თითქოს სახელმწიფო ბუნებრივი მდგომარეობის უშუალო ნაყოფი იყოს და ამის მიზეზი კი – (ბუნებრივ) უფლებათა არასაკმარისი უზრუნველყოფა, მათი ხელყოფის საშიშროება.

ამავე დროს, ლოკის განსახილველი შეხედულებები უთუოდ პოზიტიურ გამოყოფას მოითხოვს იმ თვალსაზრისით, რომ ისინი ძირითადად აგებულია შესაბამისი ჰობზისეული ხედვის კრიტიკაზე, სადაც (ანუ ჰობზის ფილოსოფიაში)⁴² სახელმწიფოს წარმოშობის პრობლემა არსებითად ავტორიტარიზმის დასაბუთების მიზანს ემსახურება: „ჰობზი ცდილობდა დესაბუთებია, რომ... ასარჩევი მმართველი მხოლოდ აბსოლუტური შეიძლებოდა ყოფილიყო; საზოგადოების ნებისმიერი წევრის ეფექტურად შესაზღვრავად მმართველს უნდა ჰქონდეს აბსოლუტური ძალაუფლება ყველაზე. ამის საწინააღმდეგოდ ლოკი მიიჩნევს, რომ ჯერ ერთი, მმართველის უფლებები, ისევე როგორც თითოეული სხვა პირისა, შეზღუდულია „ბუნებითი სამართლით“; და მეორეც, ნებისმიერ შემთხვევაში მისი ძალაუფლება მას ენიჭება როგორც ნდობა საზოგადოების წევრთა სასიკეთოდ და ამრიგად, შესაძლოა სათანადოდ კვლავ ჩამოერთვას, თუ ნდობა გატეხილია“⁴³. თუმც მხედველობიდან არც ის უნდა გამოგვრჩეს, რომ ლოკი, „მართალია, წინ ეღობებოდა ავტორიტარიზმს, მაგრამ, ცხადია, არანაირი გაგებით დემოკრატი არ იყო“⁴⁴.

რაც შეეხება უშუალოდ ჩვენთვის აქტუალურ ასპექტს, თვალსაჩინოა, რომ ლოკისა და ი. ჭავჭავაძის შეხედულებები პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. რა დროსაც ლოკი სახელმწიფოს წარმოშობას უმთავრესად მის რეპრესიულ ფუნქციას უკავშირებს („ბუნებრივი მდგომარეობის დამრღვევთა ალაგმვა“, „უკვე არსებულ უფლებათა დაცვა“ იმავე გაგებით⁴⁵ და ა. შ.), ილიას მიერ წარმოდგენილი თვალთახედვიდან ადვილად ამოვიკითხავთ, რომ აქ ძირითადი მახვილი უპირატესად სახელმწიფოს მომწესრიგებელ ფუნქციაზე გადაიტანება, ვინაიდან მოცემულ შემთხვევაში საუბარია სახელმწიფოს ფენომენის შესატყვისობაზე ადამიანის ბუნებასთან (და არა „ბუნებრივ უფლებებში“ ხელყოფილთა ინტერესებთან).

უკვე რომ ვთქვათ, ლოკი საერთოდ გამორიცხავს სოციალურ ურთიერთობათა შემოქმედებას როგორც სახელმწიფოს თანდაყოლილ ფუნქციას.

§ 7. ჰობზი

გარკვევით გამოირჩევა ი. ჭავჭავაძის მოსაზრებები ჩვენთვის აქტუალურ კონტექსტში ტ. ჰობზის მიერ განვითარებული შეხედულებებისაგანაც. იმისათვის, რომ სათანადოდ გავერკვეთ ჰობზის თვალთახედვაში, უწინარეს ყოვლისა, მხედველოაბში უნდა მივიღოთ მის მიერ დეფინირებული სახელმწიფოს ცნება: „სახელმწიფო ერთიანი პირია, რომლის მოქმედებისათვის პასუხისმგებლობას, ურთიერთხელშეკრულების გზით, თავზე

⁴² იხ. ჰობზის შეხედულებათა ანალიზი: თავი I, § 7.

⁴³ J. O. Urmson (Ed.), The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers, London, 1960, p. 233.

⁴⁴ იქვე.

⁴⁵ იხ. სრული კონტექსტი: სქ. 38.

იღებს ადამიანთა დიდი რაოდენობა, რათა მოცემულ პირს შეეძლოს თითოეული მათგანის ძალისა და სახსრების გამოყენება ისე, როგორც ამას მათი მშვიდობისა და საერთო დაცვისათვის აუცილებლად მიიჩნევს⁴⁶. დავაზუსტოთ, რომ ჰობზი მშვიდობის ქვეშ გულისხმობს მშვიდობას შინაგანს, თვით საზოგადოების წევრებს შორის და გასაგები გახდება, რომ ის სახელმწიფოს წარმოშობასთან მიმართებაში, როგორც მიზეზს, სოციალური აუცილებლობის ორ სახეს გამოჰყოფს: შინაგანსა და გარედან მომდინარეს.

ჰობზის მიხედვით, საზოგადოებაში, რომელიც არ არის სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული, ანუ „*ბუნებრივი მდგომარეობისას*“, გამეფებულია უსასრულო ურთიერთფრთხობა, ადამიანები განიცდიან ერთმანეთის მიმართ დაუძლეველ შიშს და თითოეულის არსებობას ერთთავად მოელის დანარჩენთაგან წინასწარ უხილავი საფრთხე. ეს არის ვითარება, როდესაც თავად უძლიერესნიც ვერ გრძნობენ თავს უსაფრთხოდ და ხშირად უსუსურთა მზაკვრობას ეწირებიან. ამიტომაც, განგვიმარტავს ჰობზი, ასეთ პირობებში ყოველი ებრძვის ყოველს, იძულებით და არა ნებით, რადგანაც ეს, უბრალოდ, ერთადერთი ხერხია თვითშენარჩუნებისა.

დაუსრულებელი საშიშროება, ერთმანეთის მიმართ განუწყვეტლივი უნდობლობა საბოლოოდ გარდაუვალს ქმნის მხარეთა შორის სტაბილური კომპრომისის მიღწევას. „...ადამიანთა ყოველგვარი გაერთიანება თავის დასაბამს იღებს არა მათ ურთიერთ კეთილგანწყობაში, არამედ ურთიერთფრთხობაში. ფრთხობაში მე მესმის მომავალი ბოროტების ყოველგვარი წინათგრძნობა... სწორედ შიში უბიძგებს ადამიანებს მიმართონ სიფრთხილის ზომებს და ადამიანები... ჩველურივ მიმართავენ იარაღსა თუ დაცვის სხვა მსგავს საშუალებებს, რომლებიც აგულიანებს მათ სხვაზე თავდასხმისაკენ, რაც თავის მხრივ, შესაძლებელს ქმნის ურთიერთზრახვების შეცნობას. და სწორედ მაშინ წარმოიშობა სახელმწიფო: თუ ებმებიან ბრძოლაში – გამარჯვების შედეგად, თუ აღწევენ შეთანხმებას – ამის შედეგად“⁴⁷. მაშასადამე, ჰობზი სახელმწიფოს წარმოშობ შინაგან აუცილებლობად ერთმანეთის მიმართ შიშის ანუ სამართლის ენაზე რომ ვთქვათ, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა *გაუსაძლისი მოუწყვრეგებლობის* დაძლევის მიიჩნევს.

სახელმწიფოს წარმოშობის ატრიბუტად ჰობზი ერთპიროვნული მმართველის არჩევას ასახელებს, რომელიც უზრუნველყოფილია „აბსოლუტური ძალაუფლებით, განსაზღვროს სოციალური ქცევის წესი“⁴⁸ ანუ „ასეთი მეფე ფლობს აბსოლუტურ უფლებას, გამოსცეს ნებისმიერი კანონი თავისი შეხედულებისამებრ. მას არ ეკისრება არავითარი პასუხისმგებლობა ინდივიდთა წინაშე, რომელთაც ის აირჩიეს, გარდა მშვიდობის შენარჩუნებისა. არ არსებობს არანაირი ხელშეკრულება მასსა და მათ შორის. ერთადერთი ხელშეკრულება, რომელიც მოიპოვება, არის ხელშეკრულება თვით ინდივიდთა შორის და ეს არის უბრალოდ შეთანხმება, დანიშნონ ვინმე, ვისაც მათ სურთ რომ დაემორჩილონ“⁴⁹. ამავე დროს, როგორც ლოკის შეხედულებათა ანალიზის დროს აღინიშნა, ავტორიტარიზმში ჰობზი ხედავდა არა მხოლოდ სახელმწიფოს წარმოშობის, არამედ თვით სახელმწიფოს არსს ზოგადად⁵⁰. ამის გამოც არაფერია გასაოცარი იმაში, რომ ჰობზის განსახილველმა კონცეფციამ თვით ინგლისურ ფილოსოფიაში სულ რაღაც რამოდენიმე ათწლეულს გაუძლო, როგორც გაბატონებულმა თვალთახედვამ: „ინგლისი არ იყო ჰობზისტების ერი და ერთ-ერთი ყველაზე უფრო სანიმუშო და გიგანტური პასუხი თომას ჰობზისთვის სწორედ ჯონ ლოკის კალამს ეკუთვნოდა“⁵¹.

⁴⁶ Т. Гоббс, Сочинения, Москва, 1991, т. II, стр. 133.

⁴⁷ იქვე, ტ. I, გვ. 287-288.

⁴⁸ ჯ. ბრონოვსკისა და ბ. მაგლიშის დასახ. ნაშრომი, გვ. 205.

⁴⁹ იქვე.

⁵⁰ ob. Condillac, Œuvres complètes, Tome XX, Paris, Strasbourg, 1912, p. 502-504.

⁵¹ L. Paul, The English Philosophers, London, 1954, p. 110.

უმთავრესი კი აქ ჰობზის ზემოწარმოდგენილ მოსაზრებასთან მიმართებაში ის არის, რომ ჰობზი არ გვაძლევს არავიანთ პასუხს კითხვაზე, თუ რატომ წამოიჭრება ადამიანთა შორის შიშისა და უნდობლობის დაძლევის პრობლემა საზოგადოების წარმოქმნიდან უაღრესად ხანგრძლივი დროის განვლით და არა მის საწყის საფეხურზე. ორთავე შემთხვევაში ხომ ამის საჭიროება ერთი და იმავე სიმწვავეთ უნდა გამოიჩინოს. სინამდვილეში კი ჰობზის თვალთახედვაში გაპარული შეუსაბამობა ბევრად უფრო ღრმაა და ზედმიწევნით ემთხვევა ლოკის მიერ „ბუნებრივი მდგომარეობისა“ და შეგნებულად ორგანიზებული სოციალურობის კატეგორიალურ აღრევას, ანუ ჰობზის თანახმად, იძულებული ვართ დავასკვნათ, თითქოს წინარესახელმწიფოებრივ ხანაში, ანუ გვარონული წყობილების პირობებში, საზოგადოება ადამიანთა ყოველგვარ შეგნებულ ორგანიზაციას მოკლებული ერთობაა, რასაც ცხადია, არაფერი შეიძლება ჰქონდეს საერთო განსახილველ სინამდვილესთან. და თუ ჰობზი წინარესახელმწიფოებრივ ხანაში სამართლის პრინციპებს ეძიებს, „ის მათ ბუნებრივ მდგომარეობაში ეძიებს“⁵².

რაც შეეხება გარედან მომდინარე აუცილებლობას, ის, ჰობზის მიხედვით, უცხოტომელთა მხრიდან თავდასხმის მუდმივ საფრთხეში მდგომარეობს. საზოგადოების წევრები იძულებული ხდებიან თავდაცვის მიზნით ურთიერთკავშირის ეფექტური ფორმა გამონახონ და ეს მხოლოდ სახელმწიფოს ჩამოყალიბების მეოხებით თუ მოხერხდება. განსახილველი თვალსაზრისი უშუალო ასახვას პოვებს ჰეგელთანაც. „ადამიანები, – აღნიშნავს ჰეგელი, – რომ სახელმწიფოს ქმნიან, იმისათვის არის აუცილებელი, რომ საერთო თავდაცვა... შექმნან“⁵³.

ვამტკიცოთ, რომ საერთო თავდაცვა სახელმწიფოს მეორეხარისხოვანი ფუნქციაა, ნიშნავს თვალი ვერ გავუსწოროთ ისტორიულ სინამდვილეს. მაგრამ აქ მნიშვნელოვანი სხვა რამ არის და კერძოდ კი, ჰობზის მიერ წარმოდგენილ პოსტულატთა ლოგიკური ურთიერთმიმართება: თუ ვიხელმძღვანელებთ ჰობზის პირველ დებულებაში („შიდასოციალური მტრობის დაძლევის აუცილებლობა“) წარმოდგენილი ლოგიკით, მომდევნო დებულების („გარედან მომდინარე საფრთხის დაძლევის აუცილებლობა“) კვალობაზე, ინდივიდთა პოლიტიკურ საზოგადოებაში გაერთიანებას უთუოდ უნდა მოჰყოლოდა სახელმწიფოთა ერთიან კორპორაციად შერწყმაც; თუ ადამიანები ერთმანეთისადმი შიშმა და აგრესიულობამ სახელმწიფოებრივი კონსტრუქციის საზოგადოებად აქცია, სახელმწიფოებიც, თავიანთ მხრივ, *უკვე შორეულ ისტორიულ წარსულში* ინტეგრირებული იქნებოდნენ მსგავს, ევოლუციურად უფრო მაღალ კავშირში, რადგან ერთმანეთის მიმართ ფრთხობა და აგრესიულობა ამ უკანასკნელთა ურთიერთობებში ასევე გამუდმებით და დიდად უფრო მასშტაბურად მქლავნდებოდა, ვიდრე ჰობზისეული „ბუნებრივი მდგომარეობის“ ადამიანთა უმარტივეს ურთიერთობებში.

ყოველივე ეს კი ნიშნავს, რომ ჰობზის უკანასკნელი პოსტულატი სრულყოფილად ვერ პასუხობს მისივე თვალთახედვის ზემოწარმოდგენილი პირველი ნაწილის მოთხოვნებს. ხოლო ზოგადად, ჩვენთვის აქტუალური თვალსაზრისით, ასევე თვალსაჩინოა ის, რომ ი. ჰავეჰაიმსთან სახელმწიფოს წარმოშობა არც „საყოველთაო“ მტრობის შედეგია ჰობზისეული გაგებით, არამედ სოციალურ ურთიერთობათა ინტენსივირების საშუალება, როგორც ასეთი.

§ 8. კანტი

კანტის შეხედულებები სახელმწიფოს გენეზისზე, უწინარეს ყოვლისა, განისაზღვრება იმით, რომ ის, ერთი მხრივ, ჰობზის მიერ წარმოდგენილი „სოციალური

⁵² Condillac, Œuvres complètes, Tome XX, p. 504.

⁵³ F. W. G. Hegel, Politische Schriften, Berlin, 1970, S. 15.

ურთიერთსაშიშროების“ პრინციპით ხელმძღვანელობს, მეორე მხრივ კი, რუსოსეული „ზოგადი ნების“ პრინციპით. „ამიტომ კანტი სამართლისა და სახელმწიფოს დასაბუთებისას თავის თვალთახედვას უკვე ჰობზის, ლოკისა და რუსოსაგან ცნობილ საზოგადოებრივი ხელშეკრულების იდეაზე აფუძნებს და ამბობს, რომ სამართალი საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით დაფუძნებული წესრიგია... ამასთანავე, ხელშეკრულებაში არ იგულისხმება არავითარი ისტორიული მოვლენა, საერთოდ არავითარი ფაქტი, არამედ ნორმატიულ-კრიტიკული იდეა: სამართლისა და სახელმწიფოს აპრიორული პრინციპი“⁵⁴.

სხვა მხრივ, კანტი აქ, მართალია, სულაც არ უარყოფს, ჰობზისეული გაგებით, საერთო ნების უზენაესობას სახელმწიფო ძალაუფლების განხორციელებისას, მაგრამ იმავდროულად საერთო ნების წმინდა აბსტრაქტული უზენაესობით შემოიფარგლება, რამეთუ სახელმწიფოს წარმოშობის შედეგად „ზოგადი ნების“ საფუძველზე არჩეული მმართველი ერთადერთი პირია, ვინც საყოველთაო ნებასთან მის მიერ გამოცემულ კანონთა შესაბამისობას განსაზღვრავს. სხვა სიტყვებით, კანტთან სახელმწიფოს სათავეში „არჩეული“ თუმც ვალდებულია კანონები საერთო ნებას შეუსაბამოს, მაგრამ ვალდებულია არა საზოგადოების, არა სამართლის, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი თავის წინაშე!

„ადამიანს, – გვიკონკრეტებს კანტი სახელმწიფოს წარმოშობის საფუძველს, – თავისუფლების ბოროტად გამოყენება სჩვევია, თანაც თუ მას, როგორც გონიერ არსებას, ერთი მხრივ, კანონი სურს, რომელიც თავისუფლებას... ზღუდავს, მეორე მხრივ, ის, სადაც კი მოახერხებს, თავისი მიმკერძობელობით... მიდრეკილების გამო, ამ შეზღუდულობის გარღვევას ესწრაფვის. ამრიგად, ადამიანი საჭიროებს ბატონს, რომელიც მას საკუთარ ნებას გაუტეხს და აიძულებს დაემორჩილოს საყოველთაოდ მოქმედ ნებას, ისე, რომ თითოეულს შეეძლოს იყოს თავისუფალი“⁵⁵. შესაბამისად, სახელმწიფო, კანტის მიხედვით, ყალიბდება როგორც საგანგებოდ ორგანიზებული ძალა, რომელიც სოციალურ ურთიერთობებში ჩასარევად უმთავრესად იმისათვის არის საჭირო, რომ ინდივიდუალური ნება საერთო საზოგადოებრივი ნების ფარგლებს არ გასცილდეს⁵⁶. სხვა საკითხია ის, რომ ზემოგამოყოფილი მომენტის გათვალისწინებით, საერთო ნების უზენაესობა აქ სამართლებრივად ისევ და ისევ წმინდა წყლის ფორმალურობამდე დაიყვანება.

ყოველივე ზემოაღნიშნულთან ერთად მცდარი იქნებოდა იმის მტკიცება, თითქოს კანტთან სახელმწიფოს ფენომენის ამოხსნა არსებითად ჰობზისა თუ რუსოს შეხედულებათა განვითარებით ამოიწურებოდეს. არსებითი აქ სწორედ სახელმწიფოს პრობლემისადმი კანტისეული მიდგომის სრული სპეციფიურობაა. სახელმწიფოს არსებობას კანტი ძირითადად საზოგადოებრივი შრომის თავისებურებებს უკავშირებს, რომელთა მიხედვითაც გადაწყვეტი „პროდუქციის გამორჩენაზე ორიენტირებული წარმოება და აქედან მფლობელთა შორის წარმომდგარი კონკურენცია“⁵⁷. უფრო ზუსტად, სახელმწიფო, კანტის თანახმად, „გონიერ ეგოისტთა ორგანიზაცია“⁵⁸. მაგრამ, ამავე დროს, „თუ კანტი... თავის საზოგადოებრივი შრომის მოდელზე დაყრდნობით... სახელმწიფოში უპირველესად არა ღირსეული ცხოვრების განვითარების შუამავალს, არამედ ბევრად უფრო გონიერ ეგოისტთა ხელოვნურ ნაყოფს ხედავს, რომელთაც იძულებითი სახელმწიფოებრივი ძალაუფლების საფუძველზე თანაარსებობა სურთ, ის ამ შინაარსს ცნებით-ტერმინოლოგიურად იმით ამართლებს, რომ მკაცრად განასხვავებს ერთმანეთისაგან მორალურობასა და ლეგალურობას“⁵⁹. უშუალოდ სახელმწიფოს წარმოშობის პრობლემასთან მიმართებაში კი აქედან ვასკვნით, რომ კანტთან ეს უკანასკნელი ამ პირველით დაფუძნებულ კატეგორიას

⁵⁴ O. Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, 3. Aufl., München, 1995, Bd. II, S. 27 f.

⁵⁵ I. Kant, *Rechtslehre*, Schriften zur Rechtsphilosophie, Berlin, 1988, S. 202.

⁵⁶ შდრ.: J. Roberts, *German Philosophy (An Introduction)*, Oxford, 1988, p. 52-55.

⁵⁷ იხ. R. Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, 2. Aufl., Baden-Baden, 1994, S. 135.

⁵⁸ იქვე.

⁵⁹ იქვე.

სულაც არ წარმოადგენს, რაც თავის მხრივ, ილიასეულ თვალთახედვაზე, სულ მცირე, ასევე რადიკალურად ვერ გვეთქმის, მიუხედავად იმისა, რომ აქაც სახელმწიფო და მასთან ერთად სამართალიც ყალიბდება, როგორც „ბედნიერების მიღწევის“ სოციალური ინსტრუმენტი.

§ 9. ჰეგელი. ფოიერბახი

ჰეგელის ფილოსოფია, როგორც ცნობილია, ვრცლად მოიცავს კანტის შეხედულებათა კრიტიკას, მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში უპირატესად ხაზგასმას ჰეგელის და ჰეგელის შეხედულებათა თანაფარდობა მოითხოვს, კერძოდ კი იმ თვალსაზრისით, რომ თუ ჰეგელთან სახელმწიფოს წარმოშობის პრობლემასთან მიმართებაში თეოლოგიური მომენტის მეტად ბუნდოვან, უმეტესწილად წინააღმდეგობრივ აქცენტირებას ვხვდებით, ჰეგელი მოცემულ მომენტს გარკვევით გამოჰყოფს. უფრო მეტიც, ეს სახელმწიფოს წარმოშობაზე ჰეგელისეული კონცეფციის ქვაკუთხედიცაა.

მეორე მხრივ, აქ სახელმწიფოს დასაბუთებისას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ოჯახის ფენომენი იძენს. „სახელმწიფო, – შენიშნავს ჰეგელი, – თვითცნობიერი ზნეობრივი სუბსტანციაა, – ოჯახის პრინციპისა და სამოქალაქო საზოგადოების პრინციპის შეერთება. იგივე ერთიანობა, რომელიც ოჯახში არის სიყვარულის გრძნობის სახით, სახელმწიფოს არსებასაც წარმოადგენს, მაგრამ აქ ამ არსებას, ამასთანავე, მეორე პრინციპის – მცოდნე და თავისთავიდან ამოსვლით მოქმედი სურვილის – მიერ ენიჭება ცოდნითი ზოგადობის ფორმა, რომელშიც ამ ზოგადობას – ისევე, როგორც მის განსაზღვრულობებს, ცოდნაში რომ იშლებიან, – ზემოხსენებული მცოდნე სუბიექტურობა საგნად და აბსოლუტურ მიზნად აქვთ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ ზოგადობას თავისთვის ეს გონითი სწავს“⁶⁰. ოჯახში ჰეგელი გულისხმობს ზნეობრივ სუბსტანციას უშუალო ანუ ბუნებითი გონის სახით, სამოქალაქო საზოგადოებაში კი – ზნეობრივ სუბსტანციას ინდივიდთა, როგორც დამოუკიდებელ პირთა, რელატიური ყოვლადობის (ტოტალობის, მთლიანობის) სახით⁶¹. აქედან გარკვევით გამომდინარეობს, თუ რატომ მიიჩნევს ჰეგელი სახელმწიფოს ოჯახის პრინციპისა და სამოქალაქო საზოგადოების პრინციპის შეერთებად და სახელმწიფო წყობილებას თვითცნობიერ სუბსტანციად, როგორც ორგანულ სინამდვილედ განვითარებულ გონს.

ამავე დროს, არც იმის დანახვაა ძნელი, რომ ჰეგელიც სახელმწიფოს წარმოშობის საფუძვლად სწორედ ნებას მიიჩნევს, მაგრამ არა იმ სახით, რა სახითაც ზემოგანხილულ ფილოსოფოსებთან ჰქონდა ადგილი. ჰეგელი „საშიშადაც“ კი რაცხს (საერთო) ნების მათ მიერ წარმოდგენილ კონსტრუქციას, რა დროსაც მას აქ ნების ცნება სრულიად ახალ, მათთვის უცხო კატეგორიამდე აჰყავს ანუ გამორიცხავს, საერთოდ, მისი შემადგენლობიდან ინდივიდუალურ ნებასა და მის მნიშვნელობას.

ამრიგად, ჰეგელთან განსახილველი ნება ინდივიდთა ნებისაგან დამოუკიდებელი, თავისდათავად არსებული და თავისდათავად სახეცვალებადი მთლიანობაა, რომელიც აპირობებს სახელმწიფოს, როგორც განუყოფელი ერთობის, წარმოქმნას⁶².

ჰეგელის ზემომოტანილი მოსაზრებებიდან ასევე გარკვევით იკვეთება, რომ ის სახელმწიფოს წარმოშობის მიმდინარეობასთან ერთად თვით სახელმწიფოსაც ანიჭებს სრულ დამოუკიდებლობასა და ინდივიდუალურობას, ახასიათებს რას მას როგორც „თვითცნობიერ ზნეობრივ სუბსტანციას“, რაც იმავდროულად, „ზნეობრივობის“ აქცენტირების მხრივ, მნიშვნელოვნად განასხვავებს მის თვალთახედვას ზემოწარმოდგენილი კანტისეული ხედვისაგანაც შესაბამის ასპექტში.

⁶⁰ გ. ვ. ფ. ჰეგელი, გონის ფილოსოფია, თბილისი, 1984, გვ. 307.

⁶¹ იხ. იქვე, გვ. 298.

⁶² იხ. აგრეთვე ჰეგელი თავისუფალ ნებაზე: J. Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, London, 2000, Hegel, I, § 3.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით, ჰეგელის შეხედულებებს ძირითადად შემდეგ დასკვნამდე მივყავართ: სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზი არ გამომდინარეობს არსებითად არც ინდივიდთა ნებისა თუ საერთოსაზოგადოებრივი აუცილებლობისაგან და ა.შ., არამედ დაიყვანება ყოვლად განყენებულ ფენომენამდე. და აქ სწორედ სახელმწიფოს გენეზისის „ღვთაებრივ განსაზღვრულობასთან“ გვაქვს საქმე. უკეთ რომ ვთქვათ, ჰეგელი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ „სახელმწიფოს შინაარსი განისაზღვრება ადამიანის დამოკიდებულებით ღვთაებრივთან და არა მხოლოდ მის მოთხოვნილებათა ბუნებით, როგორც ამას საზოგადოების ბუნებით თეორიებში აქვს ადგილი. მისი ამოცანაც ამიტომ ის არის, რომ შესაძლებელი გახდეს ადამიანური ყოფის წარმართველი სულიერ, რელიგიურ და ზნეობრივ წესრიგთა შიდაქვეყნიური განხორციელება“⁶³. პრინციპულად კი ამით ჰეგელი სახელმწიფოს *ფუნქციონალურ არარაობად* აქცევს, რამეთუ ამგვარად სახელმწიფოს წარმოშობით არ ყალიბდება არავითარი ახალი „ადამიანური ყოფის წარმართველი წესრიგი“, არამედ სახელმწიფო სრულიად ეწირება უკვე არსებულ სოციალურ „წესრიგთა“ „განხორციელებას“. ერთი სიტყვით, ჰეგელი ვერ გამოჰყოფს სახელმწიფოში მთავარს: სპეციფიურს, რის გამოც საბოლოო ჯამში აქ სახელმწიფოს ერთადერთ ფუნქციონალურ „თავშესაფარს“ თეოლოგიური მომენტი განასახიერებს.

ჰეგელის განსახილველი თვალთახედვის, ისევე როგორც ზოგადად მისი ფილოსოფიის კრიტიკას, პირველად ლ. ფოიერბახთან ვხვდებით⁶⁴. უარყოფს რა ჰეგელის აქტუალურ შეხედულებებს, ფოიერბახი შენიშნავს: „სადაც ზნეობა თეოლოგიაზე, სა მართალი ღვთაებრივობის გამოყენებაზე არის დაფუძნებული, შესაძლებელია ყველაზე უფრო არაზნეობრივი, არასამართლებრივი, სამარცხვინო ნაბიჯების გამართლება და დასაბუთება“⁶⁵. ამის შედეგად ფოიერბახი თვით ზნეობას წარმოგვიდგენს თეოლოგიის მასშტაბად⁶⁶, რითაც სახელმწიფოს წარმოშობის ზნეობრივ საწყისზე დაფუძნება ძირეულად სხვაგვარ, *კონკრეტიზებად* ელფერს იძენს.

§ 10. ვოლტერი

როგორც ამას ზოგადად პლატონთან და ი. ჭავჭავაძესთან ვხვდებით, ვოლტერის ფილოსოფიის მიხედვითაც „არც ერთ ადამიანს არ შესწევს უნარი, მარტო რომ სიკეთეს მიაღწიოს; საჭიროა დახმარება. ამიტომ საზოგადოება ისევე ძველია, როგორც მსოფლიო“⁶⁷. ამასთანავე, პლატონისაგან განსხვავებით, ვოლტერი აქ ძირითად მიზეზს მატერიალური მოთხოვნილებებით არ შემოფარგლავს, არამედ იმავე ზომით გამოჰყოფს ადამიანის სულიერ მხარესაც, რითაც ის, თავის მხრივ, ასევე გარკვევით ცდილობს გაემიჯნოს პრობლემის არისტოტელესეულ ხედვას, სადაც მახვილი სწორედ მხოლოდ უკანასკნელ ფაქტორზე მოდის, და რასაც იმავდროულად ი. ჭავჭავაძის თვალთახედვა, რომლის ფარგლებშიც, როგორც ზემოთ ვიხილეთ, ორთავე მომენტი თანაბარ აქცენტირებას პოუვებს, არსებითად ესატყვისება.

რაც შეეხება უშუალოდ უკანასკნელ ფაქტორს, ვოლტერი, განიხილავს რა ადამიანს სოციალურ არსებად, უწინარეს ყოვლისა, ცდილობს გამოჰყოს „კეთილგანწყობა“ თავის მსგავს დანაბადთა მიმართ როგორც ადამიანის სულიერი ბუნებისთვის იმანენტური თვისება⁶⁸ და არა ჰობზისეული „უნდობლობა“ თუ „მტრობა“, რომელიც მხოლოდ

⁶³ J. Ritter, *Metaphysik und Politik (Studien zu Aristoteles und Hegel)*, Frankfurt a. M., 1969, S. 186 f.

⁶⁴ იხ. J. Aufenauer, *Philosophie (Eine Einführung)*, München, 1990, S. 156 f.

⁶⁵ რ. გ. რენერის დასახ. ნაშრომი, ტ. 2, გვ. 101.

⁶⁶ იქვე.

⁶⁷ *Œuvres complètes de Voltaire, Seconde partie, Œuvres philosophiques*, Paris, 1827, p. 2532.

⁶⁸ Voltaire, *Œuvres complètes*, T. XXIV, *Philosophie Générale: Métaphysique, Morale, et Théologie*, Paris, 1818, p. 43.

იმულებითი სოციალურობის წყაროა. ეს კი მით უფრო თვალსაჩინოს ქმნის ი. ჭავჭავაძისა და ვოლტერის კონცეფციას შორის თვისებრივ მსგავსებას.

არსებითი პარალელები ილიასა და ფრანგი ფილოსოფოსის შეხედულებებს შორის წყდება იქ, სადაც საქმე ზემოხსენებულ მომენტზე დაყრდნობით სოციალურისა და პოლიტიკურის კორელაციას შეეხება. „კეთილგანწყობა, – შენიშნავს ვოლტერი, – ჯერ კიდევ სუსტი ბიძგი იქნებოდა საზოგადოებაში საცხოვრებლად ჩვენს გასაერთიანებლად: ის ვერასოდეს შეუწყობდა ხელს დიდი იმპერიებისა და აყვავებული ქალაქების დაფუძნებას, რომ არა ჩვენი დიდი მისწრაფებები“⁶⁹. ამას კი ვოლტერთან სინამდვილეში მხოლოდ „კეთილგანწყობის“ მომენტის უარყოფამდე მივყავართ, რადგან მოცემული მომენტი, საერთოდ, „დიდ მისწრაფებებთან“ თუ ნებისმიერ სხვა დამაფუძნებელ გარემოებასთან ერთად, ვერ მოიყვანება „დიდი იმპერიების“ ფენომენტთან პოზიტიურ კავშირში: ყოველგვარი იმპერია ადამიანთა მიმართ ყოველგვარი კეთილგანწყობის გამორიცხვაზე აიგება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჩვენთვის აქტუალური თვალსაწიერიდან აქ თანაბრად სახეზე როგორც მკვეთრი სხვაობა ი. ჭავჭავაძის სამართლებრივ-პოლიტიკურ მსოფლმხედველობასთან მიმართებაში, ისე წინააღმდეგობრიობა თვით ვოლტერის თვალთახედვაში.

ამიტომაც როდესაც ვოლტერი ამ ორთავე მომენტს, „კეთილგანწყობის“ მიმართ „მისწრაფებათა“ დაწინაურებით, ს. შ. „კეთილდღეობისაკენ სწრაფვის“ ქვეშ აერთიანებს, ეს უპირობოდ როდი ემთხვევა მოცემული პრობლემის ფარგლებში კეთილდღეობის ილიასეულ გაგებას. „ეს მისწრაფებები, – განავრცობს ვოლტერი განსახილველ კონტექსტს, – რომელთა ბოროტად გამოყენება, თავის მხრივ, ესოდენ საზიანოა, ჭეშმარიტად უმთავრესი მიზეზია წესრიგისა, რომელსაც ჩვენ დღეს დედამიწაზე ვხედავთ. დიდება არის, უწინარეს ყოვლისა, ის თავიდათავი ხერხი, რომლის მეოხებითაც აშენდა ეს მშვენიერი ნაგებობა საზოგადოებისა. როგორც კი მოთხოვნილებებმა ერთად შეკრიბა რამოდენიმე ადამიანი, ყველაზე საზრიანებმა მათ შორის შენიშნეს, რომ ეს ადამიანები იყვნენ შობილნი განუსაზღვრელი დიდების გრძნობით სწორედ ისევე, როგორც დაუოკებელი მიდრეკილებით კეთილდღეობისაკენ“⁷⁰. ამდენად, ვოლტერთან (პოლიტიკური) საზოგადოება, თავისი არსით, ყალიბდება როგორც „დიდებისა“ და „კეთილდღეობის“ მომხმარებელთა კორპორაცია, ანუ კონკრეტულად, მას საფუძვლად უფლებისაკენ სწრაფვა ედება. „კეთილდღეობისაკენ მიდრეკილება“, როგორც ვიხილეთ, სახელმწიფოს წარმოშობაზე ი. ჭავჭავაძის კონცეფციის საკვანძო მომენტსაც შეადგენს, თუმც იმ განსხვავებით, რომ უკანასკნელ შემთხვევაში მოცემული ცნების ფარგლებში უფლებისა და მოვალეობის მნიშვნელობა მკაცრად ეკვივალენტურია.

§ 11. ნ. ნიკოლაძე

მნიშვნელოვნად უახლოვდება ი. ჭავჭავაძის შეხედულებებს სახელმწიფოს წარმოშობაზე ნ. ნიკოლაძის სამართლებრივ-პოლიტიკური მსოფლმხედველობა განსახილველი თვალსაზრისით, რომელთა შორის სხვაობა მხოლოდ საზოგადოებისა და სახელმწიფოს გენეზისის ურთიერთმიმართებით შემოიფარგლება, თუმც იმავდროულად არა იმ გაგებით, რა გაგებითაც ამას ადგილი ჰქონდა პრობლემის პლატონისეული და ილიასეული ხედვის შედარებისას. „ნიკო ნიკოლაძის აზრით, სახელმწიფო წარმოიშვა საზოგადოების ჩამოყალიბებასთან ერთად. ამის მიზეზი იყო ხალხის სწრაფვა ჰარმონიული ცხოვრების დამყარებისაკენ. ნ. ნიკოლაძის მითითებით, სახელმწიფოს შექმნის მიზანი და დანიშნულება იყო, დაეცვა ის ხალხი, რომელიც ამ სახელმწიფოში ცხოვრობდა“⁷¹. ამისდა

⁶⁹ იქვე, გვ. 44.

⁷⁰ იქვე.

⁷¹ მ. გოგუა, ნიკო ნიკოლაძის პოლიტიკური შეხედულებები, თბილისი, 2003, გვ. 56.

კვლად, ნ. ნიკოლაძესთან საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ცნება სულაც არ არის გაიგივებული ერთმანეთთან, როგორც ამას პლატონის ფილოსოფიაში ვხვდებით, არამედ განსხვავება ნ. ნიკოლაძისა და ი. ჭავჭავაძის შეხედულებებს შორის აქ მხოლოდ სახელმწიფოსა და საზოგადოების წარმოშობის ერთდროულობასა და შესაბამისად, მათ დიფერენცირებულ აღმოცენებას უკავშირდება. ამასთანავე, ნ. ნიკოლაძე წინააღმდეგია უშუალო დემოკრატიის აბსოლუტურობისა⁷², რითაც ის ი. ჭავჭავაძესთან ერთად, უწინარეს ყოვლისა, ცალსახად უპირისპირდება ყოველგვარ სამართლებრივ ნიჰილიზმსა და მის ნიადაგზე წარმოდგარ ფილოსოფიურ კონცეფციებს⁷³.

როგორც ზემოწარმოდგენილი თვალთახედვიდან ჩანს, ნ. ნიკოლაძისა და ი. ჭავჭავაძის შეხედულებები აქ იმავდროულად მხოლოდ ირიბ ანალოგიურობამდე ვერ დაიყვანება: ორივე შემთხვევაში სახელმწიფოს წარმოშობას საფუძვლად ედება ადამიანთა სწრაფვა სოციალური ინტერაქციის უზრუნველყოფისაკენ, რა დროსაც „ხალხის დაცვა“, როგორც მოცემულ მომენტში გამოხატული სახელმწიფოს წარმოშობის განმსაზღვრელი ფაქტორი, მოკლებულია ხელშეკრულების თეორიისათვის დამახასიათებელ ნეგატიურობის აქცენტს. „სახელმწიფო, – აღნიშნავს ნ. ნიკოლაძე, – არის კაცების კრება, შემდგარი იმისათვის კი არა, რომ მთავრებს მიუთვისებიათ ზოგიერთი უფლებები⁷⁴ და დაუმორჩილებიათ ახლომახლო მცხოვრებლები და ხალხები. არა, ამ კრების საფუძველი, სიმაგრე და ნამდვილი, ბუნებითი მიმზიდველი ძალა ის სარგებლობაა, რომელსაც ჰპოვებენ ერთად შეყრილი პირები ერთმანეთის დაცვაში, დახმარებაში და ერთად ცხოვრებაში“⁷⁵. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას აქაც მცირე რამ აქვს საერთო „საყოველთაო“ ან თუნდაც სხვაგვარი აგრესიის დამღევასთან ადამიანებს შორის, არამედ ის ინდივიდუალურის სოციალურისაკენ ლტოლვას ეფუძნება.

§ 12. დემოგრაფიული დეტერმინიზმი

სახელმწიფოს გენეზისის შესახებ წარსულის გამოჩენილ მოაზროვნეთა შეხედულებებთან ი. ჭავჭავაძის თვალთახედვის შედარება ნათელს ჰფენს მოცემული პრობლემისადმი ილიასეული მიდგომის უდავო სპეციფიურობას, მიუხედავად იმისა, რომ აქ საერთოც ბევრი რამ შეიმჩნევა.

ამავე დროს, ზემოწარმოებული ანალიზი თვალნათლივ მეტყველებს აგრეთვე იმაზე, რომ განსახილველი საკითხის დამაკმაყოფილებლად გადაჭრა ვერც ერთ ტრადიციულ თვალთახედვაზე დაყრდნობით ჯერ ვერ მიიღწევა. როგორც ვიხილეთ, ამ მხრივ, თავს იჩენს წინააღმდეგობათა მთელი რიგი. თუმც მკაცრად თეორიულად დასაშვებია, რომ მოცემული შეხედულებები, ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა, ასახავდნენ სინამდვილესაც, მაგრამ არა ტრადიციული გაგებით, ანუ ზოგადობაზე პრეტენზიის გარეშე, რაც იმის დაშვებას ნიშნავს, რომ სახელმწიფოს წარმოშობას სხვადასხვა შემთხვევაში არსებითად სხვადასხვა სახის მიზეზი შეიძლება ედოს საფუძვლად.

განსახილველი ჰიპოთეზა, ამავე დროს, ჩვენი ინტერესის საგანს არ შეადგენს, არამედ ჩვენის აზრით, სახელმწიფოს წარმოშობის თავიდათავი მიზეზი წმინდა დემოგრაფიული ხასიათის ფენომენია: *საზოგადოების სახელმწიფოებრივად ორგანიზებას მოსახლეობის ზრდა განაპირობებს.*

⁷² იქვე, გვ. 95.

⁷³ იხ. ვ. მეტრეველი, ნიკო ნიკოლაძის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1980, გვ. 80.

⁷⁴ აქვე უნდა შეინიშნოს, რომ ინსტიტუციონალური მომენტის გამოყოფა, საერთოდ, უკვე არის პლატონისეული თვალთახედვისაგან განმასხვავებელი კიდევ ერთი ძირითადი მომენტი.

⁷⁵ ნ. ნიკოლაძე, თხზ., თბილისი, 1960, ტ. 2, გვ. 568.

იქ, სადაც საზოგადოების წევრთა რაოდენობა ჯერ კიდევ შესაძლებელს ქმნის უშუალო საყოველთაო დემოკრატიის განხორციელებას, ამ უკანასკნელის რღვევა წარმოუდგენელია, ისევე როგორც უშუალო სოციალური თვითმმართველობა მომეტებულად მრავალრიცხოვან საზოგადოებაში. და სწორედ უშუალო თვითმმართველობის ანუ პრიმიტიული ხელოვნური (შეგნებული) ორგანიზაციის წმინდა ობიექტური განუხორციელებლობა მოსახლეობის ზრდის პირობებში წარმოშობს სახელმწიფოს, როგორც სოციალურ ურთიერთობათა კვალიტატურად უფრო მაღალი შემოქმედებისა და რეგულირების სპეციფიკურ მექანიზმს.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საზოგადოებრივი ძალაუფლების პოლიტიკურით შეცვლა აქ საზოგადოების თვითშენარჩუნების ანუ მის უსასრულო დაშლის თავიდან აცილების ერთადერთი საშუალებაა, რაც თავის მხრივ, სწორედ ი. ჭავჭავაძის ზემოგანხილული თვალთახედვის მოშველიებას მოითხოვს, რომლის მიხედვითაც სოციალური ერთობა ადამიანის „სულიერი და ხორციელი ბუნების“ ძირეული ანარეკლია.

თავი II დემოკრატიული სახელმწიფოს მიზანი

§ 1. ჩვეულებითი სამართალი

ცხადია, თანამედროვე სამართლებრივი აზრი მნიშვნელოვნად განსხვავდება ი. ჭავჭავაძის ეპოქის იურიდიული წარმოდგენებისაგან, მაგრამ მოცემული განსხვავებაც მხოლოდ შედარებითია და ვერასოდეს იქნება აბსოლუტური, რადგან ყოველი დროება უნიკალური, მხოლოდ მისთვის ნიშნული კოლორიტით გამოირჩევა, რითაც სამართლებრივი აზრიც უწყვეტ დინამიურობას იძენს.

გარდა ამისა, თუ გადავავლებთ თვალს თუნდაც უკანასკნელ რამოდენიმე ასწლეულში მიმდინარე პროცესებს, არც ის უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ სამართლებრივი აზროვნების განვითარება ცალსახობით, შინაარსობრივი ერთფეროვნებით არ ხასიათდება. ასე მაგალითად, ჩვენთვის განსახილველ შემთხვევაში აქტუალური მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარი კლასიკური მონარქიზმისა და დემოკრატიული იდეოლოგიის მძაფრი კოლიდირების ხანაა. ამასთანავე, აქ თვალშისაცემია ის ფუძისეული უთანხმოებებიც, რომელთა მოგვარება ვერ იქნა მიღწეული თვით დემოკრატებს შორის, რის შედეგადაც დემოკრატიული მიმდინარეობა ორ ურთიერთდაპირისპირებულ ანუ ე. წ. ბურჟუაზიულ და ე. წ. სოციალ-დემოკრატიულ მიმართულებად იყოფა.

ი. ჭავჭავაძის ნეგატიური დამოკიდებულება მონარქიისადმი, რომელიც მოკლებულია სათანადო შეზღუდულობას, თვალნათლივ არის მის ნაწარმოებებში გამოკვეთილი. ამავე დროს, ის ასევე პირდაპირ როდი გვამცნობს, თუ რომელ განშტოებას დემოკრატიული მოძრაობისა უმთავრესად უთანაგრძნობს. ჩვენთვის კარგად არის ცნობილი ილიას კრიტიკული შენიშვნები სოციალ-დემოკრატთა მისამართით, მაგრამ არც ის უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ ი. ჭავჭავაძე ასევე ატარებდა კრიტიკის ქარცეცხლში მეორე ფრთის არაერთ ფუნდამენტურ წარმოდგენასაც.

რასაკვირველია, დემოკრატთა ორივე ბანაკისადმი კრიტიკული განწყობა ი. ჭავჭავაძის მიერ დემოკრატიულ პრინციპებში დაეჭვებას ოდნავადაც არ მოასწავებს, არამედ პირიქით: ილია თავისი შემოქმედებით სწორედ ჭეშმარიტი დემოკრატიული იდეალების სადარაჯოზე დგას, რა დროსაც ის არსებითად სრულყოფს მისთვის თანამედროვე ქართული

დემოკრატიული აზროვნების საფუძვლებს⁷⁶. საამისოდ მეტყველებს, უწინარეს ყოვლისა, თუნდაც ის, რომ ილია დემოკრატიული საზოგადოების აღმშენებლობისათვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს *ჩვეულებით სამართალს, როგორც ხალხის ნება-სურვილის გამომხატველ ძალუმ წყაროს*. ჩვეულება, ი. ჭავჭავაძის მიხედვით, „ერისათვის იგივე რჯულია, იგივე კანონია, მხოლოდ დაუწერელი კი. ჩვეულებას იგი უპირატესობა აქვს დაწერილის კანონის წინაშე, რომ ყოველთვის ცხოვრების ჭეშმარიტი საჭიროების დანაზადია და ყოველთვის უტყუარი წამალიც არის ამ საჭიროებისა“⁷⁷.

ღირსსაცნობად განაგრძობს ზემოწარმოდგენილ შეხედულებას მ. კეკელია: „ილიას დაკვირვებით კანონი, რომელიც ანგარიშს არ უწევს ხალხის ჩვეულებით სამართალს, პატივს არ სცემს მის ღირსებებს, ამ ხალხისათვის „სხვის ტანზედ შეკერილი ტანისამოსია“⁷⁸; „როგორც ჩანს, – განაგრძობს მ. კეკელია, – ილიას ყურადღების გარეშე არ დარჩენია ეროვნული ჩვეულებითი სამართლის, როგორც საკანონმდებლო წყაროს გამოყენების აუცილებლობა. უფრო შორს მიდის მისი მსჯელობა ამ მიმართულებით. ჩვეულებითი სამართალი *ხალხის ნებას გამოხატავს* (ხაზგასმა ჩვენია – ავტორი), ამიტომაც არა მარტო მისი დედააზრი უნდა დაედოს კანონს, არამედ ზოგიერთი მათგანი პირდაპირ უნდა იქცეს საკანონმდებლო ნორმად“⁷⁹. ამრიგად, ი. ჭავჭავაძე ერთმანიშვნელოვნად მოითხოვს, რომ სადაც კი შესაძლებელია, საკანონმდებლო აქტებს ჩვეულებითი სამართლის ნორმები დაედოს საფუძვლად, რითაც იურიდიული ნორმები მაქსიმალურად იქნება მისადაგებული ხალხის ინტერესებთან⁸⁰: „ჩვეულებითი სამართალი ხალხის ნებას გამოხატავს“. და ამაში, ცხადია, მდგომარეობს დემოკრატიული მმართველობის უზენაესი დანიშნულებაც, რამეთუ „დემოკრატიის პოლიტიკური მიზანი ისაა, რომ სახელმწიფოს ჰქონდეს ისეთი ორგანიზაცია, რომელიც გამოხატავს კლასიკურ დებულებას – კანონი ის არის, რასაც ხალხი ბრძანებს და აწესებს“⁸¹.

§ 2. ბუნებრივი სამართლიანობა. ვოლტერი

როდესაც ვეცნობით ილიას შემდეგ გამონათქვამს: „თითონ ხალხსაც ეხამუშება ფორმალური სიმართლე და პატივსემს იმისთანა სიმართლეს, რომელიც, მისი აზრით, ნამდვილი და ჭეშმარიტია და რომელსაც მეცნიერნი ბუნებრივ სიმართლეს უწოდებენ“⁸², გვებადება კითხვა: ხომ არ ნიშნავს ეს „ბუნებრივი სიმართლე“ და ილიას „ბუნებრივი სამართლიანობა“⁸³, საერთოდ, რომ ის „ბუნებითი სამართლის“ თეორიით ხელმძღვანელობდა?⁸⁴ ამაზე სავსებით არაორაზროვნად პასუხობს გ. სოსელია: „ი. ჭავჭავაძის ბუნებრივ სამართლიანობას არაფერი აქვს საერთო ბუნებრივი სამართლის თეორიასთან....., ბუნებრივი სამართლიანობა“, ი. ჭავჭავაძის აზრით, ეს არის ხალხის სამართლიანობა, სამართლებრივი შეგნება, რომელიც გამომდინარეობს ცხოვრების

⁷⁶ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ილია ესწრაფვის მოცემულ მიმდინარეობებს შორის შუალედური, „ქართული ტრადიციული ცხოვრების წესის“ შესატყვისი და თვით ამ წესიდან გამომდინარე კონცეფციის ჩამოყალიბებას (იხ. ე. ბატიანიშვილი, ილია და საქართველო, თბილისი, 1998, გვ. 67, თუმც სხვაგვარი კონკრეტიზებით, კერძოდ კი კონსტიტუციური მონარქიის პრობლემასთან მიმართებაში, ვიდრე ეს ქვემოთ დემოკრატიის არსზე ი. ჭავჭავაძის შეხედულებათა ანალიზის ფარგლებში ირკვევა).

⁷⁷ ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 4, 1987, გვ. 329.

⁷⁸ მ. კეკელია, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფოებრივი შეხედულებებისა და ჩვეულებითი სამართლის ზოგიერთი საკითხი, „საბჭოთა სამართალი“, თბილისი, 1987, №5, გვ. 54.

⁷⁹ იქვე.

⁸⁰ იხ. სხვა მხრივ, ვოლტერის თვალთახედვაც: Voltaire, Œuvres complètes, Politique et Législation, Premier volume, Paris, 1818, T. XXVIII, p. 217.

⁸¹ კ. მიქელაძე, დემოკრატიული სახელმწიფოს კონსტიტუცია და პარლამენტარული რესპუბლიკა, „სამართალი“, თბილისი, 1991, №3-4, გვ. 66.

⁸² ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 9, გვ. 264.

⁸³ იქვე.

⁸⁴ იხ. „ბუნებითი სამართლის“ თეორიის შესახებ: AA. A. Long (Ed.), Problems in Stoicism, London, 1971, p. 218-219.

მოთხოვნებიდან, გამოხატულია ხალხის მტკიცედ დამკვიდრებული ჩვეულებებით⁸⁵. მოკლედ რომ ვთქვათ, ილია ბუნებრივი სამართლიანობის ცნებას *საზოგადოების ადათწესს, მის საერთო წარმოდგენებს უქვემდებარებს და არა პირიქით*.

პრინციპულად ურთიერთგანსხვავებულია, შესაბამისად, ის შედეგებიც, რომელთაც აქტუალურ თვალსაზრისთა განვითარების კვალობაზე ვლენულობთ. აბსტრაქტული ბუნებრივი სამართლიანობის იდეას ხშირად მხოლოდ შემდეგი სახის დასკვნებამდე მივყავართ: „ბუნებრივობას ეწინააღმდეგება, რომ ძლიერი სუსტის ნებით რამდენადმე შეიბოჭოს, არამედ ეს პირველი უნდა მართავდეს, წინ უნდა უძღოდეს ამ უკანასკნელს, რომელსაც თავის მხრივ, დამორჩილება და მიყოლა მართებს“⁸⁶; ანუ „უძლიერესის მმართველობა ბუნებრივი აუცილებლობაა“⁸⁷, რა დროსაც ილიასეული ბუნებრივი სამართლიანობის პრინციპი სწორედ ასეთი მმართველობის დაუშვებლობაზე აიგება ანუ სამართლებრივ-პოლიტიკური ერთობის საწინდარია.

ამავე დროს, თვალსაჩინოა ბუნებრივი სამართლიანობის ვოლტერისეული და ილიასეული ცნებიდან გამომდინარე შედეგთა თანხვედრაც. „ადამიანი, – ვოლტერის მიხედვით, – იბადება თავისუფალი: საუკეთესო ხელისუფლება ის არის, რომელიც უნარჩუნებს თითოეულ მოკვდავს ბუნების ამ საჩუქარს უდიდესი ზომით, რაც კი არის შესაძლებელი“⁸⁸. ორივე შემთხვევაში მოცემული პრინციპის მოქმედება უზრუნველყოფილია კანონის უზენაესობით, ანუ ვითარებით, როდესაც „თუ ხელისუფლება უკანონოდ ხელყოფს საშუალო მოქალაქის თავისუფლებას, კანონი მასზე შურს იძიებს“⁸⁹. მაგრამ ამის სამართლებრივ-პოლიტიკურ სინამდვილედ გარდასახვა თვით ვოლტერის თუ შემდგომ ი. ჭავჭავაძის ეპოქაში ჯერაც საგრძნობლად იყო შეზღუდული. ასე მაგალითად, თავად ვოლტერი არაერთხელ გამხდარა ხსენებული ხელყოფის მსხვერპლი, როგორც ჯერ კიდევ „საშუალო მოქალაქე“, ისე უკვე საქვეყნოდ ცნობილი მოაზროვნე, რასაც თავის მხრივ, არცერთხელ „კანონის შურისძიება“ არ მოჰყოლია⁹⁰.

§ 3. სოციალური კეთილდღეობა

§ 3. 1. ჰეგელი. ნ. ნიკოლაძე

როგორც სახელმწიფოს წარმოშობაზე ილიასეული კონცეფციის ზემოწარმოდგენილი შედარებითი ანალიზი ცხადყოფს, ის უკანასკნელად გამოყოფილ მომენტებს *საერთოსაზოგადოებრივი კეთილდღეობის* მიღწევის სამსახურში აყენებს. კეთილდღეობა წარმოადგენს „ყოველგვარი პოლიტიკის საგანს“ ვოლტერის მიხედვითაც⁹¹.

ამაშივე ხედავს სახელმწიფოს მიზანს ჰეგელი: „ხშირად უთქვამთ, რომ სახელმწიფოს მიზანი მოქალაქეთა ბედნიერებაა; ეს, ყოველ შემთხვევაში, ასეც არის: თუ მათ არ ულხინთ, თუ მათი სუბიექტური მიზანი დაუკმაყოფილებელი რჩება, ისინი არ განიცდიან, რომ სახელმწიფო, როგორც ასეთი, ამ დაკმაყოფილების საშუალებაა, რის გამოც ამ უკანასკნელს ნიადაგი ერყვეა“⁹². ამასთანავე, აქ ასევე თვალნათლივ იკვეთება განსხვავებაც პრობლემის ილიასეულ ხედვასა და ჰეგელის მოცემულ შეხედულებას შორის: თუ ჰეგელის მიხედვით,

⁸⁵ გ. სოსელია, ი. ჭავჭავაძის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და სამართლებრივი შეხედულებები, „სამართალი“, თბილისი, 1987, №6, გვ. 46.

⁸⁶ W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, Cambridge, 1969, v. III, p. 99.

⁸⁷ იქვე, გვ. 100.

⁸⁸ Voltaire, Œuvres complètes, T. XXVIII, p. 224.

⁸⁹ იქვე, გვ. 223.

⁹⁰ Дайси А. В., Основы государственного права Англии (Введение в изучение Английской конституции), Изд. второе, Москва, 1907, стр. 215-216; თუმც მდრ. ინგლისის იმჟამინდელი სამართლებრივ-პოლიტიკური ვითარება: იქვე, გვ. 238-239.

⁹¹ Voltaire, Œuvres complètes, Seconde partie, p. 2532.

⁹² G. F. W. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Leipzig, 1911, S. 352.

სახელმწიფო იძულებული ხდება, მიზნად დაისახოს სოციალური კეთილდღეობა, ილიასთან აქტუალური მიზანი სახელმწიფოს შინაგანი მოწოდების, მისი ძირითადი დანიშნულების უშუალო ნაყოფია და ამ მხრივ, ზემოგავლენული პარალელების განგრძობა, უწინარეს ყოვლისა, ნ. ნიკოლაძის სამართლებრივ-პოლიტიკური მსოფლმხედველობის მაგალითზე ხდება შესაძლებელი, რომლის მიხედვითაც „ყოველთვის და ყველგან სახელმწიფოს მიზნად ჰქონია ადვილად დაიცვას და ადვილად აცხოვროს ის პირები, რომლისგანაც თვითონ შემდგარია“⁹³.

უდავოა, რომ თანამედროვე სამართალშიც სახელმწიფოს უმთავრეს მიზნად სწორედ სოციალურ კეთილდღეობაზე ზრუნვა განისაზღვრება.⁹⁴ მაგრამ სამართლის ფილოსოფიის თვალსაზრისით, მოცემული დებულება აქსიომატურ ხასიათს როდი ატარებს, რაც კანტის ქვემოთ წარმოდგენილი თვალთახედვის მაგალითზე განსაკუთრებით ნათლად იკვეთება. თუმც აქვე ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ თითოეულ განსახილველ შემთხვევაში უპირატესად მხოლოდ ფორმალურ-ლოგიკური აქცენტის გადახრა იგულისხმება.

§ 3. 2. კანტი

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საწინააღმდეგოდ, კანტის ფილოსოფიაში სახელმწიფოს მიზანს „სამართლის იდეის ზეიმი“ შეადგენს და არა საკუთრივ მოქალაქეთა კეთილდღეობა⁹⁵, მკაცრად აღებული. დემოკრატიული წყობილების დამყარებითაც არ ხდება ამ მიზნის სახეცვლა, რადგანაც ამით არ იცვლება თვით სახელმწიფოს, როგორც ასეთის, არსი, მისი შინაარსის სამართლებრივი საზრისი. აქედან გამომდინარე, კანტისეული ხედვით, მცდარია საწინააღმდეგოს მტკიცება მხოლოდ იმიტომ, რომ სახელმწიფოებრივ საქმიანობაში (წარმომადგენლობაზე დაფუძნებით) ჩართულ იქნა მთელი საზოგადოება.

რა თქმა უნდა, სახელმწიფო არ არის ტრივიალური „საზოგადოებრივი“ დაწესებულება, არამედ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში განსაკუთრებული სოციალური ძალის სრულიად განსაკუთრებული ორგანიზაცია; ის გვევლინება ფუნქციონალურად განცალკევებულ სუვერენულ წარმონაქმნად, რომელსაც საზოგადოებასთან სწორედ სამართალი აკავშირებს. უკეთ რომ ვთქვათ, სამართალი სახელმწიფოსა და საზოგადოების ურთიერთკავშირის ერთადერთი ინსტრუმენტია, ერთადერთი შესაძლებლობა. ამიტომაც სახელმწიფო სოციალურ კეთილდღეობას სამართლის იდეის ზეიმის გარეშე ვერც ვერასოდეს მიაღწევს, მაგრამ დავეთანხმეთ კანტს, ი. ჭავჭავაძის ან ჰეგელის ზემოწარმოდგენილი თვალთახედვის საპირისპიროდ, ნიშნავს დაფუძვლას, რომ სამართლებრივ სახელმწიფოში მთავარი ფორმაა და არა შინაარსი!

§ 4. საერთო ნების უზენაესობა (ნებისა და ინტერესის ერთიანობის პრინციპი)

§ 4. 1. თვითმოქმედება

არანაკლებ მნიშვნელოვან ყურადღებას იპყრობს განსახილველი კვლევის ფარგლებში ხალხის ნებისა და ხალხის ინტერესების ეკვივალენტურობის, მათ ერთიან ცნებად შერწყმის პრობლემა, რამეთუ იმაზე, თუ როგორ განისაზღვრება აქტუალურ ჭრილში სახელმწიფოს მიზანი, მნიშვნელოვნად არის დამოკიდებული მისი დემოკრატიულობის ხასიათი და საბოლოო ჯამში კი მისი დემოკრატიულობაც საერთოდ.

⁹³ ნ. ნიკოლაძე, თხზ., თბილისი, 1960, ტ. 2, გვ. 568.

⁹⁴ იხ.: საქართველოს კონსტიტუცია, თბილისი, 1995; GG (von Bundesrepub-lik Deutschland), 38. Aufl., München, 2003.

⁹⁵ I. Kant, Rechtslehre, S. 201 ff.

ნება „ცნობიერი, გარკვეული მიზნის მიღწევისაკენ მიმართული სწრაფვა ადამიანისა“⁹⁶, ინტერესი კი მიგვითითებს იმ ჰიპოთეტურ მდგომარეობაზე, რომლის მიღწევაც სასურველია. ინტერესი, ნებისაგან განსხვავებით, არ არის თვით სწრაფვა, არამედ ის, რაც ამ სწრაფვის დადებითობის შედეგად უნდა მიიღებოდეს ანუ ის, რაც სასარგებლოა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნება თუმცა ინტერესის დაკმაყოფილების საფუძველია, მაგრამ ნების განხორციელება ინტერესის დაკმაყოფილებას ჯერ კიდევ არ უდრის. დადგება თუ არა საწადი მდგომარეობა, დამოკიდებულია მოცემულ შემთხვევაში ნების რაგვარობაზე; თუ ნება არ ემყარება რეალობის გრძნობას, თუ მასში გაუთვალისწინებელია შესაძლო დაბრკოლებათა გადღახვის ხერხები და ა. შ., ინტერესი დაუკმაყოფილებელი დარჩება.

შესაბამისად, ისმის კითხვა: რა არის უმთავრესი, საზოგადოებრივი ნების მიყოლა თუ საზოგადოებრივი ინტერესების დაკმაყოფილება? რასაკვირველია, წმინდა ლოგიკურად საზოგადოებრივი ნების განხორციელება თვითმიზანი ვერ იქნება და ის მხოლოდ საზოგადოებრივი ინტერესების დაკმაყოფილებაში იძენს სათანადო აზრს. ამავე დროს, საქმეც სწორედ ის არის, თუ რამდენად მიიღწევა ეს უკანასკნელი საერთო ნების მიყოლით, ანუ უწყის თუ არა თავად ხალხმა დაბეჯითებით, ამა თუ იმ კონკრეტულ ვითარებაში თუ რა პოლიტიკურმა გეზმა შეიძლება იქონიოს მისთვის პოზიტიური შედეგი და რამ უარყოფითი. ი. ჭავჭავაძე ამაზე უყოყმანოდ დადებით პასუხს იძლევა, ის წერს: „თვითმოქმედება ყოვლად მხსნელი და ძლევამოსილი ძალია ყოველსფერში და ნამეტნავად მაშინ, როცა კაცს, თუ საზოგადოებას თავისთავის შველა უნდა“⁹⁷.

§ 4. 2. კანტი

ი. ჭავჭავაძისაგან განსხვავებით, კანტი, როგორც სახელმწიფოს წარმოშობაზე მის შეხედულებათა მიმოხილვისას ვიხილეთ, სწორედ საზოგადოებრივი ნების აბსტრაქტულ უზენაესობამდე დადის. კანტი მმართველობის საუკეთესო ფორმად თვლის იმას, რომელიც უმარტივესია და ამის მიხედვით, როგორც შენიშნავდა შერშენევიჩი, დემოკრატია ყველაზე უარყოფითად მისაჩნევი იქნებოდა, რადგან ის მმართველობის ურთულესი ფორმაა⁹⁸. სხვა სიტყვებით, საერთოსაზოგადოებრივი ნების კანტისეული უზენაესობა დემოკრატიის დასასაბუთებლად გამოუსადეგარია.

კანტის თანახმად, ხალხმა მორჩილად უნდა დაუქვემდებაროს თავისი მოქმედებები მოქმედ საკანონმდებლო აქტებში გამოხატულ მოთხოვნებს, მიუხედავად საზოგადოებრივ ნებასთან მათი შინაარსის შესაბამისობის „სუბიექტურად“ განსაზღვრული ხარისხისა, ანუ სახელმწიფო, ყალიბდება რა საერთო ნების საფუძველზე, თავადვე „აზუსტებს“ შემდგომში მის შინაარსს⁹⁹. ამიტომ აქ საერთო ნებისა და ინტერესის ურთიერთობა, ზემომითითებული გაგებით, საერთოდ კარგავს თავის აქტუალობას¹⁰⁰.

კონკრეტულად კი, კანტის განსახილველი თვალთახედვის შესაბამისად, ფაქტობრივად უარიყოფა ხელისუფლების პასუხისმგებლობა საზოგადოების წინაშე, მისი აბსტრაქტული განსაზღვრულობის გამო. ხოლო ასეთ ვითარებაში გაურკვეველი რჩება, თავის მხრივ, ისიც, თუ რა აზრს იძენს ხელისუფლების ჩამოყალიბების დემოკრატიულ საწყისებზე დაფუძნება, საერთოდ, ვინაიდან უკანასკნელი მომენტის კონკრეტულობის

⁹⁶ G. Klaus, M. Buhr (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch, Leipzig, 1971, Bd. 2, S. 1168.

⁹⁷ ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 4, 1987, გვ. 333.

⁹⁸ იხ. შერშენევიჩის დასახ. ნაშრომი, გვ. 329.

⁹⁹ იხ. კანტის დასახ. ნაშრომი, გვ. 203.

¹⁰⁰ ბევრად უფრო რადიკალურია ამ მიმართებით სხვა გერმანელი ფილოსოფოსის, ფ. ნიცშეს, თვალთახედვა, რომელიც ლაკონურად გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას განსახილველი პრობლემისადმი: „საზოგადოებრივი ნება კერძო სიზარმაცეთა ჯამია“ (Ф. Ницше, Сочинения, Москва, 1990, т. 1, стр. 452). თუ გავითვალისწინებთ თვით ადამიანის ნიცშესეულ აღქმას (იხ. E. M. Cioran, Œuvres, Paris, 1995, p. 1762), ნათელი უნდა იყოს, რომ მოცემული პრობლემის სხვაგვარი ინტერპრეტირება მის ფილოსოფიაში ვერც მიიღწევა.

წყარო ვერასოდეს იქნება ზემოხსენებული პირველი ფაქტორის აბსტრაქტულობა. ამის საპირისპიროდ, მოცემულ კომპონენტთა ერთიანობა სრული თავისთავადობაა ილიასეული ხედვის ფარგლებში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, *კანონის წინაშე პასუხისმგებლობა ხალხის წინაშე პასუხისმგებლობას ნიშნავს* და ეს მიუხედავად იმისა, საქმე შეეხება თვით ხელისუფლებას თუ ცალკეულ მოქალაქეს; ხალხის პასუხისმგებლობა კანონის წინაშე კი მხოლოდ საკუთარი თავის წინაშე პასუხისმგებლობაა და ამის უმთავრეს სამართლებრივ-პოლიტიკურ საფუძველს სწორედ საერთო ნებისაგან საერთო ინტერესის განუყოფლობა შეადგენს.

§ 4. 3. ჰეგელი. პლატონი

საერთო ინტერესის საერთოსაზოგადოებრივი ნებისადმი შესაბამისობას გადაჭრით უარყოფს ჰეგელი. ჰეგელის მიხედვით, სახელმწიფო, როგორც საზოგადოებრივი ნების განმხორციელებელი მექანიზმი, წარმომადგენლობის პრინციპზე აგებული საკანონმდებლო ხელისუფლება სოციალურად საზიანოა.

ჰეგელი მიიჩნევს, რომ ხალხის წარმომადგენლებმა არ იციან, თუ რა ემსახურება ჭეშმარიტად მის ინტერესებს ანუ „ხალხმა თვითონ არ იცის, თუ რა უნდა მას“¹⁰¹. ამრიგად, სახალხო წარმომადგენლობის მიზანი ერთთავად მიუღწეველი რჩება¹⁰². სახელმწიფო საქმეებს უნდა განაგებდნენ მხოლოდ „*ღრმად კომპეტენტური*“; ყველა შესაბამისი თვისების მატარებელი სახელმწიფო მოხელეები, რაც სახელმწიფოს მართვას გაცილებით უფრო მარტივსა და ეფექტურს შექმნიდა¹⁰³. მაგრამ ამასთანავე, ჰეგელი მომხრეა სახალხო წარმომადგენლობის ისეთი ფორმისა, რომელიც დაყვანილია ორპალატიანი პარლამენტის *ქვედა პალატაში* ხალხის ნებისა და გასაჭირის წარმოჩენამდე¹⁰⁴. ამგვარად ის, როგორც მონარქიზმის განუხრელი მიმდევარი, უარყოფს სახელმწიფოს წარმართვაში ხალხის გადამწყვეტი სიტყვის უფლებას. მაგრამ იმით, რომ ჰეგელი უტოვებს მას შესაძლებლობას თავისი ნება და მისთვის საჭირობოროტო საკითხები თვითონვე წარმოადგინოს, ის ვარდება წინააღმდეგობაში: ასე ჰეგელი თავდაუხებურად აღიარებს, რომ ხალხს თურმე სცოდნია, თუ რა უნდა მას.

გარდა ამისა, როდესაც ჰეგელი *წოდებრივი ნიშნის მიხედვით* განსაზღვრავს ზედა პალატის შემადგენლობას, ის არღვევს მის მიერვე პოსტულირებულ პრინციპს იმის შესახებ, რომ სახელმწიფო უნდა წარიმართებოდეს მხოლოდ და მხოლოდ უაღრესად კომპეტენტურ პირთა მიერ, რამეთუ წოდებრივობა კომპეტენტურობას ჯერ კიდევ არ ნიშნავს და თუ ნიშნავს, მხოლოდ აშკარად „ტენდენციურს“.

მიუხედავად ზემოგამოყოფილი წინააღმდეგობებისა, ჰეგელის პოზიცია აქ სავსებით გარკვევით არის გამოკვეთილი: ის ცდილობს დაასაბუთოს ხალხის მიუწვდომლობა სათანადო პოლიტიკური გეზის შერჩევისადმი და ზღუდავს უპირატესად დემოკრატიას მონარქიზმით, ვიდრე პირიქით.

ამავე დროს, ჰეგელი საბოლოოდ მხოლოდ აღმასრულებელი ხელისუფლების შედგენას მოითხოვს „გამოცდილ“ მოხელეთაგან, რასაც მაგალითად, ვერ ვიტყვით პლატონზე, რამეთუ მისთვის სახელმწიფო ხელისუფლების აქტუალური ინსტიტუციონალური დაყოფა არსებითად უცხოა. „კაცობრიობა, – აღნიშნავს პლატონი, – ვერანაირად დაიხსნის თავს თავისი გასაჭირისაგან მანამ, ვიდრე ნამდვილი, ჭეშმარიტი

¹⁰¹ იხ. შერშენევიჩის დასახ. ნაშრომი, გვ. 579.

¹⁰² იქვე.

¹⁰³ იქვე.

¹⁰⁴ იხ. GG. F. W. Hegel, Philosophie des Rechts, Werke, Berlin, 1968, Bd. VIII, § 300.

ფილოსოფოსები არ დაეუფლონ სახელმწიფო ძალაუფლებას¹⁰⁵ ან პოლიტიკური მმართველები, ღვთის წყალობით, ნამდვილ ფილოსოფოსებად არ იქცნენ^{106/107}. ამდენად, აშკარაა, რომ პლატონი სრულიად გამორიცხავს პოლიტიკურ საქმიანობაში საზოგადოებრივი ნების ქმედითობასაც, ვინაიდან აქაც საერთო ნება და ინეტრესი საყოველთაოობისათვის უცხო პოლიტიკური „გამჭირახობის“ პრინციპით არის გაშუალებული. შესაბამისად, პლატონის მიხედვით, კანონიც „იმიტომ უნდა იყოს მორჩილების ღირსი, რომ ის გონივრულია, არა უბრალოდ იმის გამო, რომ ის კანონია“¹⁰⁸.

§ 4. 4. ჰობზი

ძირეულად განსხვავდება განსახილველ კონტექსტში ი. ჰავჰავამის თვალთახედვა ჰობზის შეხედულებებისაგანაც. უწინარეს ყოვლისა, აქ მნიშვნელოვანია იმის გამოყოფა, რომ ჰობზი სახელმწიფოს მხოლოდ სამ ფორმას სცნობს – მონარქიას, დემოკრატიასა და არისტოკრატიას, ხოლო ოლიგარქიასა და ტირანიას, ის, არისტოტელესაგან განსხვავებით¹⁰⁹, განმარტავს როგორც მონარქიისა და არისტოკრატიის ნაირსახეობას. გამოწვლილვით განიხილავს რა ამ სამივე ფორმას, ჰობზი უპირატესობას ერთმნიშვნელოვნად მონარქიულ წყობილებას ანიჭებს. ამასთანავე, ის, სახელმწიფოს მოწყობის თვალსაზრისით, სამართლიანობის კრიტერიუმით არ ხელმძღვანელობს, არამედ სახელმწიფოს სამივე ფორმას იმისდა მიხედვით განსაზღვრავს, თუ რაოდენ გამოსადეგია ის „საბოლოო მიზნის“ ანუ *მშვიდობისა და უსაფრთხოების მისაღწევად* და რაზომ ამართლებს ის ამ თავის პირველად დანიშნულებას: „განსხვავება სახელმწიფოს ამ სამ სახეს შორის ძალაუფლების განსხვავებაში კი არ მდგომარეობს, არამედ გამოსადეგობის განსხვავებაში ანუ თითოეული მათგანის უნარში, განახორციელონ ის მიზანი, რომლისთვისაც ისინი შექმნილია, სახელდობრ კი მშვიდობის დამყარება და ხალხის უსაფრთხოების უზრუნველყოფა“¹¹⁰. ერთი შეხედვით, აქტუალური მიზანი თავისდავით ვერაფერი საბუთია საერთოსაზოგადოებრივი ნების პრიორიტეტულობისა და მასზე დაფუძნებული წარმომადგენლობითობის უარსაყოფად. მაგრამ ჰობზი ამას სხვაგვარად ხედავს. თავიდათავ მიზეზად, რომელიც მისი აზრით, თვალსაჩინო არგუმენტია დემოკრატიის მიმართ მონარქიული მმართველობის უპირატესობისა, მას სწორედ მშვიდობასა და უსაფრთხოებაზე ზრუნვა ესახება: „მონარქი ვერ მოექცევა საკუთარ თავთან უთანხმოებაში შურისა თუ მიკერძოების მოტივით, კრება კი შეიძლება მოექცეს, თანაც ისე მძაფრად, რომ საქმე სამოქალაქო ომამდე მიდგეს“^{111/112}. მაგრამ ამგვარად გაუთვალისწინებელი რჩება ის, რომ საერთო ნების დამორჩილება, მონარქის ნებასთან მისი შეუსაბამობის შემთხვევაში, ბევრად უფრო რთული ამოცანაა მშვიდობისა და უსაფრთხოების „შესანარჩუნებლად“, ვიდრე გახლეჩილი საერთო ნების გამთლიანება.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, თვალსაჩინოა, რომ ჰობზთან საერთო ინტერესის დაკმაყოფილებას სამართლებრივ-პოლიტიკურად არაფერი შეიძლება

¹⁰⁵ ამავე თვალსაზრისის იზიარებს სოკრატეც. ა. ფუიეს მიხედვით, „პლატონისა და სოკრატეს მოძღვრება გონიერ სუვერენზე სხვა არაფერია, თუ არა იდეალი“, ანუ „მათ ავიწყდებათ, რომ ჩვენთვის გონიერი სუვერენი არასოდეს ყოფილა სხვა რამ, გარდა იდეისა, რომლის *სინამდვილეც* არ შეიძლება წარმოადგენდეს *მეცნიერების* საგანს“ (Fouillée, La liberté et le déterminisme, p. 322). იხ. ჰელვეციუსის მით უფრო რადიკალური თვალთახედვაც მოცემულ კონტექსტში: Helvétius, De l'esprit, Paris, 1968, p. 145, 147.

¹⁰⁶ Platon, Briefe, Leipzig, 1912, 7. Brief, 325E-326B.

¹⁰⁷ იხ. აგრეთვე ლა მეტრის შედარებები ფილოსოფოსებსა და პოლიტიკოსებს შორის: La Mettrie, Textes choisis, Paris, 1974, p. 54-56.

¹⁰⁸ იხ. D. J. Melling, Understanding Plato, Oxford, 1987, p. 162.

¹⁰⁹ იხ. თავი III, §2.

¹¹⁰ ჰობზის დასახ. ნაშრომი, ტ. 2, გვ. 145.

¹¹¹ იქვე, გვ. 197.

¹¹² ანუ „ინგლისის უბედურებებს, რომლებსაც ჰობზი დემოკრატიას მიაწერდა, განამტკიცებდნენ მას ამ აზრში. მას სჯეროდა, რომ მმართველის შეუზღუდავი ძალაუფლება აბსოლუტურად აუცილებელი იყო სახელმწიფოში მშვიდობის შესანარჩუნებლად“ (Condillac, Œuvres complètes, Tome XX, p. 503).

აკავშირებდეს საერთო ნების განხორციელებასთან. მაგრამ შევეხოთ ჰობზის მიერ მოტანილი არგუმენტის არსებით მხარეს.

საერთო ნება, მართალია, იშვიათად წარმოადგენს ინდივიდუალურ ნებათა მექანიკურ ჯამს, არამედ მიიღება ამ უკანასკნელთა შესაბამისი ურთიერთშეზღუდვის შედეგად, მიუხედავად იმისა საქმე გვაქვს დემოკრატიულ მმართველობასთან თუ არა, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ პირველ შემთხვევაში ადგილი აქვს ინდივიდუალურ ნებათა ურთიერთშეზღუდულობის მკაცრ პროპორციულობას. აქტუალური თვალსაზრისით კი, მხოლოდ იმის პარალელური კონსტატირება შეიძლება, რომ საჯარო ინტერესი ინდივიდუალურ ანუ კერძო ინტერესთა მაქსიმალურად მომცველი კატეგორია არ არის. ეს პირველი ამ უკანასკნელთა ურთიერთგადაკვეთის შედეგია. მაგრამ რაც უმთავრესია, რა დროსაც ინდივიდუალური ნების საერთო ნებასთან თუ ინდივიდუალური ინტერესის საერთო ინტერესთან დისონანსურობა უდავოდ წესია, საერთო ნებისა და საერთო ინტერესის დისონანსურობა შესაძლოა შეადგენდეს დავის საგანს მხოლოდ როგორც გამონაკლისი. სწორედ *გამონაკლისზე აგებული დებულება* არის ის ერთადერთი, რაზე დაყრდნობითაც ჰობზი დემოკრატიის წინაშე ავტოკრატიული მონარქიის უპირატესობაში ცდილობს დაგვარწმუნოს.

§ 4. 5. ფიხტე

კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს თავდაპირველად ხალხის ნების შესაბამისობას მისსავე ინტერესებთან ი. გ. ფიხტეც. ეხება რა საზოგადოებრივი ყოფის რევოლუციურ გარდაქმნას, ის აშკარად მერყეობს: „რევოლუციის შეფასებისას...ორი საკითხის გამოყოფა შეიძლება, ერთი – მისი მართლზომიერების და მეორეც – მისი სიბრძნის შესახებ. პირველთან მიმართებაში საკითხავია ზოგადად შემდეგი: აქვს კი ხალხს, საერთოდ, იმის უფლება, რომ სახელმწიფოს კონსტიტუცია თვითნებურად შეცვალოს? – ან განსაკუთრებით: აქვს მას უფლება, განახორციელოს ეს განსაზღვრული სახით, განსაზღვრული პიროვნებებისა და საშუალებების მეშვეობით, განსაზღვრული პრინციპების შესაბამისად? მეორე კი მხოლოდ ამაზე მიგვითითებს: არის კი დასახული მიზნის მისაღწევად შერჩეული ხერხები ყველაზე უფრო სათანადო?...“¹¹³ ეს, ცხადია, არ უნდა აღვიქვათ ისე, თითქოს ფიხტე დემოკრატიის წინააღმდეგ ილაშქრებდეს, მისი შეხედულებები საყოველთაოდ ცნობილია. მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში საგულისხმოა თვით საკითხის დაყენება – შეუძლია თუ არა ხალხს განჭვრიტოს, რა ქმედებებს მოჰყვება მისთვის სასურველი ცვლილება და რას მისი ინტერესებისათვის საზიანო ეფექტი?

ფიხტე თუმც მიაჩნევს, რომ ხალხი შესაძლოა შეცდეს ამა თუ იმ გადაწყვეტილების მიღებისას, მაგრამ ეს, მისივე თქმით, *საკმარისი არ არის* იმისათვის, რომ მას აღეკვეთოს თავისი ბედის დამოუკიდებლად განსაზღვრა, ჩამოერთვას საკუთარი მერმისის შემოქმედების უფლება. ამრიგად, თავისუფლების სასარგებლოდ არჩევანის თვალსაზრისით, ფიხტეს თვალთახედვა არსებითად ემთხვევა ილიას აქტუალურ ნააზრევსაც.

ამავე დროს, როდესაც ფიხტე აღნიშნავს, რომ თუ ხალხი მცდარ პოლიტიკურ არჩევანს აკეთებს, ეს მხოლოდ მასვე ვნებს და სხვას არავისო, იბადება კითხვა: ხომ არ არის აქ სახეზე დემოკრატიული მმართველობის, მისი *რეალურად შესაძლო სახის* გარკვეულწილად „გადაჭარბებული“ იდეალიზება? ვფიქრობთ, ეს ასე სულაც არ არის, მაგრამ იმავდროულად მოცემული პრობლემა დღესაც მოკლებულია სათანადო ყურადღებას, რისი გაშუქებაც მომდევნო თავის ძირითადი მიზანია.

¹¹³ J. G. Fichte, Ruf zur Tat, Berlin, 1956, S.75.

§ 4. 6. რუსო

რუსოს კონცეფცია განსახილველ კონტექსტში ბევრად უფრო ახლოა პრობლემის ზემოგანხილულ ჰეგელისეულ ხედვასთან, ვიდრე ი. ჭავჭავაძის შეხედულებებთან, რამეთუ რუსოც, მსგავსად გერმანელი ფილოსოფოსისა, თუმც სხვაგვარი შეფერილობით და ცხადია, მასზე მნიშვნელოვნად ადრე, სკეპტიკურად უყურებს საერთო ნებისა და ინტერესის თვით ხალხის მიერ შესაბამისობაში მოყვანის შესაძლებლობას. „ბრძნები, – შენიშნავს რუსო, – რომლებსაც სურთ ელაპარაკონ ხალხს საკუთარი და არა მათივე ენით, ვერ მიაღწევენ ამაში მოსმენას. მაგრამ ათასგვარია ის იდეები, რომელთა გადატანაც ხალხის ენაზე შეუძლებელია. შეხედულებები ერთობ ზოგადი და პრობლემები ერთობ განშორებული თანაბრად არის მისთვის ხელმიუწვდომელი: თითოეული ინდივიდი, არ მოსწონს რა ხელისუფლების სხვაგვარი გეგმა, გარდა იმისა, რაც მისსავე პარტიკულარულ ინტერესს ესატყვისება, ძნელად თუ ჩასწვდება უპირატესობებს, რომლებითაც მან უნდა ისარგებლოს მისთვის იმ მუდმივი შეზღუდულობებიდან, რომლებსაც კარგი კანონები აწესებენ“¹¹⁴.

ამასთანავე, რუსოს თანახმად, ეს სწორედ დემოკრატიაა, რომლის პირობებშიც „მოქალაქე უნდა იკრებდეს ძალასა და მდგრადობას და ეუბნებოდეს საკუთარ თავს გულის სიღრმიდან თავისი ცხოვრების ყოველივე დღეს...: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium* (თავისუფლების საფრთხე მირჩევნია მსახურობის სიმშვიდეს)¹¹⁵. ისევე როგორც ი. ჭავჭავაძე, რუსო აქ მაინც სწორედ პირველ ალტერნატივას ანიჭებს უპირატესობას, მაგრამ განსხვავებით ილიასეული მსოფლმხედველობისაგან, არა ერთმნიშვნელოვნად, უფრო ზუსტად კი, წმინდა პირობითად – *რუსოსთან დემოკრატიის მიზანი განუხორციელებელია*: „რომ არსებობდეს ხალხი ღვთისაგან, ის თავს დემოკრატიულად მართავდა. ხელისუფლება ესოდენ სრულყოფილი ადამიანებს არ ესადაგება“¹¹⁶. გამოსავალს ფრანგი ფილოსოფოსი მონარქიზმის მიზანთა „რეალურობაში“ ეძიებს¹¹⁷.

§ 4. 7. დიდრო

კერძო ნება, დიდროს მიხედვით, „საეჭვოა“, რადგან „ის შეიძლება იყოს კეთილისმყოფელი ან თვალთმაქცური; მაგრამ საერთო ნება მუდამ კეთილისმყოფელია: ის არასოდეს ცრუობდა და არც არასოდეს იცრუებს“¹¹⁸. საერთო ნების უზენაესობა, თავის მხრივ, აქ განუყოფელია ადამიანის „ბუნებრივ უფლებასთან“¹¹⁹ იყოს თავისუფალი, რასაც ერთმნიშვნელოვნად გაესმის ხაზი დიდროს კონცეფციაში პოლიტიკური ძალაუფლების შესახებ: „არც ერთ ადამიანს არ მიუღია ბუნებისაგან უფლება მბრძანებლობდეს სხვებზე. თავისუფლება ზეცით ნაბოძებია და თითოეულ ინდივიდს აქვს უფლება ფლობდეს მას, ისევე როგორც ფლობს გონებას. თუ ბუნებამ დააწესა განსაზღვრული *ძალაუფლება*, ეს მხოლოდ პატერნალური ავტორიტეტია... ყველა სხვა *ძალაუფლების* დასაბამი ბუნების ფარგლებს სცილდება“¹²⁰. ხოლო ის, რომ პოლიტიკური ძალაუფლება თვით საერთო ნების შემოქმედების ნაყოფია, დიდროს მიხედვითაც ჯერ სულაც არ ნიშნავს საერთო ნებისა და ინტერესის უპირობო ერთიანობას, რამეთუ ხალხის შეთანხმებიდან მომდინარე ძალაუფლება „გულისხმობს უცილობლად პირობებს, რომლებიც მისი გამოყენების ლეგიტიმურობას

¹¹⁴ Rousseau, Du contrat social, p. 99.

¹¹⁵ იქვე, გვ. 129.

¹¹⁶ იქვე.

¹¹⁷ შდრ. რუსოს შეხედულებები მონარქიაზე: იქვე, გვ. 132-139.

¹¹⁸ Diderot, Textes choisis, Paris, 1953, Tome deuxième, p. 162.

¹¹⁹ „ბუნებრივი უფლების“ დიდროსეული ცნებისადმი ზოგადად იხ. იქვე, გვ. 162-164; შდრ. „ბუნებრივ უფლებებზე“ ვოლტერი: Œuvres complètes de Voltaire, Seconde partie, p. 2267-2268.

¹²⁰ დიდროს დასახ. ნაშრომი, გვ. 164.

უზრუნველყოფს, საზოგადოებისათვის გამოსადეგს, რესპუბლიკისათვის ხელსაყრელს, და რომელიც მას აფიქსირებს და ზღუდავს სათანადო ჩარჩოებში¹²¹.

მაგრამ ეს მოცემულ შემთხვევაში მთავარი არ არის. თავიდათავ მომენტს აქ საერთო ნების აბსტრაქტულობა შეადგენს, რომელსაც დიდრო – მისდა უნებურად – პოლიტიკურ სინამდვილეს უპირისპირებს და ეს მიუხედავად იმ კონტექსტისა საერთოდ, სადაც საქმე რესპუბლიკას თუ მონარქიულ მმართველობას შეეხება¹²². ასე მაგალითად, „ლუი მეტხუთმეტეს სკიპტრა, – აღნიშნავს დიდრო, – უთუოდ გადავა მის უფროს ვაჟიშვილზე და არ არსებობს ძალაუფლება, რომელიც შესძლებდა ამის შეფერხებას: არც ხალხის, რადგან ეს ხელშეკრულების პირობაა, – არც მისივე მამის, იმავე მიზეზის გამო“¹²³. ამრიგად, განსხვავება აქ რუსოსა და დიდროს თვალთახედვას შორის ზოგადად, ანუ არა მხოლოდ ილიასეულ ხედვასთან მიმართებაში, მოკლებულია არსებითობას, რადგან ორთავე მხრივ საერთო ნებაზე სწორედ *ხელშეკრულების თეორიის ფარგლებში* წარიმართება მსჯელობა. აქვე ძვეს საერთო ნებისა და ინტერესის ურთიერთმიმართების ქვაკუთხედი მოცემულ შემთხვევაში: „ხელშეკრულება“ თავისი არსით უცვლელია, ასევე უცვლელია ის საერთო ნება და ინტერესი, რომელიც მას საფუძვლად დაედო, მაგრამ ნება, ინტერესისაგან განსხვავებით, პოლიტიკური სინამდვილის გადასახედიდან აბსტრაქტიფიცირების შესაძლებლობას მციდერაც კი არ ტოვებს, რაც იმის მომასწავებელია, რომ აბსტრაქციად ქცეულ საერთო ინტერესთან ხალხის ნება ყოველთვის შესაძლოა მოექცეს წინააღმდეგობაში და ხელშეკრულების თეორიის მიხედვით, რუსოსეული თუ დიდროსეული გაგებით თანაბრად, აქ არჩევანი ყოველთვის სწორედ პირველი მომენტის სასარგებლოდ გაკეთდება.

„საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“, როგორც პოლიტიკური ძალაუფლების საფუძველი, თუმც არ ექვემდებარება ცვალებადობას, მაგრამ იმავდროულად ის არც მარადიულია: „ამ პაქტის პირობები სხვადასხვა სახელმწიფოში სხვადასხვაგვარია. მაგრამ ყველგან ხალხს ხელეწიფება, მიუხედავად ყველაფრისა, შეინარჩუნოს ხელშეკრულება, რომელიც მან შეიმოქმედა; არავითარ ძალაუფლებას არ შესწევს უნარი მისი შეცვლისა; და როდესაც მას უკვე არ რჩება ადგილი, ხალხი იყენებს უფლებას და სრულ თავისუფლებას მიაღწიოს ახალ შეთანხმებას, რომელიც მისთვის სასურველია. ეს არის ის, რაც შეიძლებოდა მომხდარიყო საფრანგეთში, ყველაზე დიდი უბედურებით რომ მთელი მმართველი ოჯახი გამქრალიყო...; მაშინ სამეფო კვერთხი და გვირგვინი ხალხს დაუბრუნდებოდა“¹²⁴. ამისდა კვალად, თუ როდის არ რჩება ხალხის მიერ საზოგადოების პოლიტიკურად ორგანიზების შეთანხმებას ადგილი, სულაც არ არის დამოკიდებული თვით ხალხის ნებაზე, რითაც კიდევ ერთხელ გაესმის ხაზი უკეთეს შემთხვევაში აბსტრაქტულად გაგებული ინტერესის უზენაესობას ნებაზე. ამით კი დიდრო არსებითად იმასვე უბრუნდება, რის წინააღმდეგაც, როგორც ზემოთ ვიხილეთ, თავადვე ილაშქრებდა, ანუ ამგვარად, როდესაც რეალურად კონკრეტიზებადი საერთო ნება ვერანაირ ზეგავლენას ვერ ახდენს უკვე მოქმედი „ხელშეკრულების“ შინაარსზე, ის, თუ რა განსაზღვრავს პოლიტიკური ძალაუფლების ხასიათს – *ბუნება თუ თვით ამ „პაქტში“ გამოხატული „შეთანხმება“*¹²⁵ – სრულიად უმნიშვნელოა. უფრო მეტიც, მოცემული წინააღმდეგობრიობის ფარგლებში, დიდროს მიხედვით, სწორედ ის არის „დღეგრძელი, რაც ესატყვისება ბუნებას, რომელსაც არასოდეს ავიწყდება თავისი უფლებების შესახებ“¹²⁶.

¹²¹ იქვე, გვ. 165.

¹²² იხ. მოცემული თვალსაზრისით ევროპაში დიდროსათვის თანამედროვე სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების შესახებ: Le Comte de Chambrun, *Études politiques et littéraires*, Paris, 1889, p. 272.

¹²³ Diderot, *Textes choisis*, Tome deuxième, p. 165-166.

¹²⁴ იქვე, გვ. 166.

¹²⁵ ან სულაც „ღვთაებრივი ნება“ პასკალისეული (იხ. Pascal, *Pensées*, p. 394-395) თუ კიდევ უფრო შორს მიმავალი მ. ჟანფროისეული (იხ. H. Taine, *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, Paris, 1882, p. 216) გაგებით.

¹²⁶ Дидро, *Сочинения*, Москва, 1991, т. 2, стр. 478.

§ 4. 8. პასკალი. ვოლტერი

ასევე განყენებულად გაგებულ ინტერესს ექვემდებარება საერთო ნება პასკალის ფილოსოფიური ნააზრევების ფარგლებშიც, რომელიც თავის გამოვლინებას სამართლიანობის პრობლემის მაგალითზე პოვებს. პასკალის თანახმად, „საშიშია ეუბნებოდე ხალხს, რომ კანონები არ არის სამართლიანი; რადგან ის ემორჩილება მხოლოდ იმას, რის წარმომავლობის სამართლიანობის სწამს. ამის გამო არის, რომ მას იმავდროულად უნდა მიმართო, რომ აუცილებელია დაემორჩილოს, რადგან ეს კანონებია, როგორც უნდა დაემორჩილო ზემდგომთ, არა იმიტომ, რომ ისინი სამართლიანნი არიან, არამედ იმიტომ, რომ არიან ზემდგომნი. ეს არის მთელი ის აცილებული მდელვარება, თუ ამის გასაგებად გარდაქმნა ხერხდება; ეს არის უთუოდ სამართლიანობის განსაზღვრება“¹²⁷. ამ თვალსაზრისს პასკალი, მართალია, არ მიმართავს თვით ხალხის სუვერენიტეტის, როგორც ასეთის, წინააღმდეგ, არამედ ცდილობს გამონახოს საყოველთაო ინტერესისადმი საერთო ნების დაქვემდებარების შესაძლებლობა, მაგრამ სწორედ ამის გამო, – ანუ *საერთო ნებისა და ინტერესის პარალელურობის უარყოფით*, – ის მუდამ მხოლოდ არაერთაზროვანია.

მსგავსი თვალსაზრისია ამოსავალი ვოლტერთანაც და ეს მის ფილოსოფიაში არაერთგან პოვებს თავის გამოხატულებას. კონკრეტულად კი, ვოლტერის მიხედვით, სახელმწიფო საქმეების წარმართვა და ამდენად, საერთო ნებისა და ინტერესის თანხვედრაც არავითარ სირთულეს არ უკავშირდება იქ, სადაც ხალხს „საერთო აზრი“ („le sens commun“) აქვს, მაგრამ როდესაც საქმე გვაქვს „უმეცრებთან“, „არასოციალიზებად“ ქვეშევრდომებთან, ვითარება ძირეულად იცვლება¹²⁸, რისგან განსხვავებით, როგორც წემოწარმოდგენილი შედარებებიდან ჩანს, ი. ჭავჭავაძე არასოდეს ჰყოფს ხალხს სამართლებრივ-პოლიტიკურად უმეცარ და გონიერ ინდივიდებად – არც ზოგადად და არც ერთი და იმავე საზოგადოების ფარგლებში.

თავი III

დემოკრატიის არსი

1. სამართლებრივი თანასწორობა

§ 1. 1. უმრავლესობის პრინციპი

ერთი შეხედვით, დემოკრატიის ეთიმოლოგიური მნიშვნელობა საგრძნობლად განსხვავდება მისი სამართლებრივი მნიშვნელობისაგან, როდესაც საქმე მის კონკრეტულ ფუნქციონალურ ასპექტს შეეხება, ე. ი. თუ ეთიმოლოგიურად დემოკრატია ხალხის ბატონობაა, კონკრეტულ-სამართლებრივად ის მხოლოდ ხალხის უმეტესი ნაწილის ნება-სურვილის განხორციელებადაც შესაძლოა წარმოგვიდგეს: სახელმწიფო ხელისუფლების ჩამოყალიბების დემოკრატიულ საწყისებზე დაფუძნება თუმცა ითვალისწინებს მთელი საზოგადოების მონაწილეობას ამ პროცესში¹²⁹, ყალიბდება კი ის არა მთელი საზოგადოების, არამედ მისი უმრავლესობის ნებაზე დაყრდნობით; მხოლოდ იმ თავისებურებით, რომ მოცემული საწყისები ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში გვევლინება წინასწარ განუსაზღვრელი,

¹²⁷ Pascal, Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets, Paris, 1913, p. 283.

¹²⁸ Œuvres complètes de Voltaire, Seconde partie, p. 1548.

¹²⁹ ცხადია, სათანადო გამონაკლისების გათვალისწინებით.

ამა თუ იმ სოციალური ნიშნით დაუწინაურებელი უმრავლესობის პოლიტიკური ნების დაწინაურების გარანტიად მცირესობის პოლიტიკურ ნებასთან მიმართებაში.

ამიტომ, ზემომითითებული ფიხტესეული შეხედულების კონკრეტიზების თვალსაზრისით, თუ ამგვარად მიღებულმა გადაწყვეტილებამ დადებითი ნაყოფი ვერ გამოიღო, ის „ვნებს“ არა მხოლოდ მათ, ვინც ეს გადაწყვეტილება მიიღო, არამედ იმავე ზომით მათაც, ვინც მოცემული არჩევანი უარყო. ამავე დროს, უეჭველია, რომ დემოკრატიის სამართლებრივი არსის წარმოსაჩენად მცდარი იქნებოდა მოცემული ვიწროფუნქციონალური თვალსაზრისით შემოფარგლვა ანუ მოცემული თვალსაზრისის გადამეტებული აქცენტირება.

მართალია, მოქალაქეები აქ თანასწორი არიან მხოლოდ პოლიტიკური ნების გამოვლენაში და თანასწორობა ქარვდება იქ, სადაც საქმე ამ ნების პრაქტიკულ ხორცშესხმაზე უნდა მიდგეს, რადგან პრაქტიკულად ყოველის ნება მხედველობაში როდი მიიღება, არამედ სრულდება საზოგადოების წევრთა მხოლოდ იმ ნაწილის ნება-სურვილი, რომელიც შეადგენს უმრავლესობას, მაგრამ უმრავლესობის ნების დომინირება, რაოდენ რეალურიც არ უნდა იყოს ის თავის კონკრეტულ გამოხატულებაში, საბოლოო ჯამში მეტად პირობითი, შეიძლება ითქვას, მოჩვენებითი დომინირებაა, ვინაიდან თვით უმრავლესობის პრინციპი თავის დასაბამს *საერთო ნებაში* იღებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უმრავლესობის ნების კონკრეტულ-სამართლებრივ უზენაესობას, *სამართლებრივი თანასწორობის პირობებში*, ხალხის ჭეშმარიტად საერთო ანუ ერთიანი ნება უდევს საფუძვლად¹³⁰. ამიტომაც აქ უმცირესობაც ვერც ვერასოდეს დაიჩივლებს თავისი ნების უარყოფასა და უმრავლესობის გადაწყვეტილებიდან ამა თუ იმ შემთხვევაში წარმომდგარ ნეგატიურ შედეგებზე.

§ 1. 2. არისტოტელე

სამართლებრივი თანასწორობის მნიშვნელობისაგან მოწყვეტით¹³¹ ანუ მარტოოდენ უმრავლესობის პრინციპზე დაყრდნობით განგვიმარტავს დემოკრატიას არისტოტელე. განასხვავებს რა ერთმანეთისაგან დემოკრატიასა და ოლიგარქიას, ის აღნიშნავს: „დემოკრატიად მისაჩნევია ისეთი წყობილება, როდესაც თავისუფლად შობილნი და უპოვარნი, შეადგენენ რა უმრავლესობას, ფლობენ უზენაეს ძალაუფლებას, ოლიგარქიად კი – ისეთი, რომლის დროსაც ძალაუფლება ხელთ მდიდრებსა და კეთილშობილური წარმომავლობის ადამიანებს უპყრიათ, რომლებიც უმცირესობას შეადგენენ“¹³². ამრიგად, განსხვავება ამ ორ სამართლებრივ სისტემას შორის, არისტოტელეს მიხედვით, წმინდა კვანტიტატურ ხასიათს ატარებს; არისტოტელე არ იცნობს მათ შორის კვალიტატურ განსხვავებას, რადგანაც მას დემოკრატიის არსი *უმრავლესობისადმი უმცირესობის დამორჩილებამდე* დაკყავს. უკეთ რომ ვთქვათ, არისტოტელესთან დემოკრატიული წყობილებაც და ოლიგარქიაც ერთი და იმავე ბირთვის ანუ *სოციალურ-პოლიტიკური ბატონობის* გარშემო ბრუნავს, მხოლოდ სხვადასხვა მიმართულებით.

მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელე დემოკრატიის არსს მის ზედაპირზე ეძიებს, ის სახელმწიფოებრივი წყობილების ყველა სხვა ფორმასთან შედარებით სწორედ დემოკრატიას ანიჭებს უპირატესობას, გამოჰყოფს რა მას სახელმწიფოებრივი წყობილების ისეთ სახედ, რომელიც ტირანიისა და ოლიგარქიისაგან განსხვავებით, „ყველაზე უფრო ზომიერად იხრება სისწორიდან“¹³³. მიზეზი კი, რომელიც არისტოტელესთან დემოკრატიას, საერთოდ, „სისწორიდან ხრის“, სწორედ სამართლებრივი თანასწორობის პრინციპთან მისი

¹³⁰ შდრ. შერშენევიჩის დასახ. ნაშრომი, გვ. 583.

¹³¹ იგულისხმება თანასწორობა თვით სამართლის სუბიექტებს შორის და არა ზოგადად მონათმფლობელური დემოკრატიისას, რომელსაც წარმოგვიდგენს არისტოტელე, მონებთან მიმართებაში სამართლის სუბიექტობის უარყოფის პრობლემა.

¹³² Аристотель, Сочинения, т. 4, стр. 492.

¹³³ იხ. იქვე, გვ. 489.

(დემოკრატიის) მიმართების შეუცნობლობაა, რამეთუ ასეთ შემთხვევაში უხილავი რჩება, რომ დემოკრატიის არსი შორს არის უმცირესობაზე უმრავლესობის პოლიტიკური ბატონობისაგან, არამედ ძირითად დატვირთვას *ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთობა* იძენს¹³⁴.

§ 1. 3. ჰეგელი

ჰეგელის ფილოსოფია ზოგადად, როგორც ცნობილია, თავის დასაბამს არისტოტელეს შეხედულებათა განვითარებაში იღებს და განსახილველი პრობლემაც ამის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითია. ყურადღებას აქ ძირითადად თავისუფლებისა და თანასწორობის ჰეგელისეული კორელაცია იპყრობს.

უწინარეს ყოვლისა, ჰეგელი ჩვენთვის აქტუალურ კონტექსტში იმის აქცენტირებას ცდილობს, რომ სახელმწიფოს საქმეებში მონაწილეობის თანაბარი შესაძლებლობა გამოხატავს მოქალაქეთა თანასწორობას კანონის წინაშე და არა თანასწორობას საერთოდ. თვალნათლივ იკვეთება მოცემული აქცენტის ჰეგელისეული შინაარსი მის შემდეგ შეხედულებაში: „თავისუფლება და თანასწორობა მარტივი კატეგორიებია, რომლებშიც ხშირად შეუჯამებიათ ხოლმე ის, რაც კონსტიტუციის ძირითადი განმსაზღვრელი, მისი საბოლოო მიზანი და შედეგი უნდა იყოს. რამდენადაც ეს მართლაც ასეა, იმდენადვე ხსენებული განსაზღვრულობები ხარვეზიანია, უპირველესად, იმ მხრივ, რომ სავსებით აბსტრაქტულია; თუ ამ აბსტრაქტულობის ფორმაში დავტოვებთ, მაშინ ესენი სწორედ გვექცევინან, რის გამოისობითაც სულაც ვერ აღმოცენდება ან ნადგურდება კონკრეტული, – სახელმწიფოს დანაწევრება, ანუ კონსტიტუცია, და მართვა. სახელმწიფოსთან ერთად ჩნდება უთანასწორობაც – მმართველ ხელისუფალთა და მართულთა განსხვავება, უფროსთა, მოხელეთა, განმგებელ დაწესებულებათა და სხვა ამგვართა ურთიერთგარჩევა. თანასწორობის თანმიმდევრული პრინციპი უარყოფს ყოველსავე განსხვავებას და მით აღკვეთს სახელმწიფოებრივი მდგომარეობის ყველა სახეობის გაჩენას“¹³⁵. ყოველივე ეს კი, აქტუალური თვალსაზრისით, ნიშნავს, რომ სამართლებრივი თანასწორობა, ე. ი. თანასწორობა კანონის წინაშე, როდესაც ყველას თანაბარი უფლებები აქვს და თანაბარი მოვალეობები აკისრია, როდესაც ყველა ერთი და იმავე სამართალდარღვევისათვის ერთი და იმავე მასშტაბის შესაბამისად აგებს პასუხს და ა. შ., მხოლოდ მაშინ მოიცავს რეალურ სოციალურ-პოლიტიკურ თანასწორობასაც, თუ უმცირესობის ნებას მიეცა შესაძლებლობა (ყოველგვარი პოლიტიკური პრობლემის გადაწყვეტისას) უმრავლესობის ნებასთან პარალელური არსებობისა, უფრო ზუსტად კი, პარალელური ქმედითობისა, თუ წარიხოცა „მმართველ ხელისუფალთა და მართულთა განსხვავება“ და სხვ. ხოლო ეს ნებისმიერი სახელმწიფოს ფარგლებში განუხორციელებელი რამ არის, მიუხედავად იმისა, თუ რა დონეს აღწევს მისი სამართლებრივი განვითარება. ამიტომაც ძნელია შევედავოთ ჰეგელს უშუალოდ იმაში, თითქოს სამართლებრივ თანასწორობას „თანასწორობის თანმიმდევრული პრინციპი“ ედოს საფუძველად.

რაც შეეხება თავისუფლებას, ჰეგელის მიხედვით, ის „უმთავრესად იმაში მდგომარეობს, რომ ყველანი მონაწილეობდნენ სახელმწიფოს საქმეებში“¹³⁶. და თუ გავითვალისწინებთ თანასწორობის პრინციპის ზემოწარმოდგენილ ჰეგელისეულ ინტერპრეტაციას, მივიღებთ, რომ ამგვარად გაგებული თავისუფლება უთანასწორობის უშუალო საფუძველია, ვინაიდან თანასწორობის „თანმიმდევრული“ განხორციელება

¹³⁴ იხ. აგრეთვე მონტენთან „ბუნებრივი თანასწორობის“ შესახებ „ფორმალური უთანასწორობის“ გვერდით: Montaigne, Essais, Paris, 1826, p. 250.

¹³⁵ ჰეგელი, გონის ფილოსოფია, გვ. 309.

¹³⁶ იხ. იქვე, გვ. 310.

„სახელმწიფოებრივი მდგომარეობის“ პირობებში საერთოდ შეუძლებელია. შესაბამისად, დემოკრატიის არსიც, მისი ძირითადი განმასხვავებელი ნიშანთვისებაც აქ *თავისუფლებაზე* აგებული „უთანასწორობა“, რა დროსაც არადემოკრატიული წყობილებისას სამართლებრივ-პოლიტიკური უთანასწორობა (-ცხადია, კვლავაც ჰეგელისეული გაგებით) სახელმწიფოებრივ თვითნებობას ეფუძნება.

რაოდენ რთულიც არ უნდა იყოს, ერთი შეხედვით, ამის კონსტატირება, განსახილველ კონტექსტში ჰეგელთან გაპარული შეუსაბამობა სწორედ უკანასკნელი თვალსაზრისის სათანადო განვითარების უკმარისობაში ძევს. ისევე როგორც არისტოტელესთან უმრავლესობის პრინციპთან დამოკიდებულებაში სამართლებრივი თანასწორობის მნიშვნელობა გაუთვალისწინებელი რჩება, ჰეგელი, მიგვითითებს რა „მმართველ ხელისუფალთა და მართულთა განსხვავებაზე“, იგნორირებს, რომ დემოკრატიის დროს ეს პირველნი ამ უკანასკნელთა, სახელმწიფო ხალხის, სახელმწიფოებრივი ნება საზოგადოებრივი ნების სამსახურში დგას და არა პირიქით, რაც არსებითად დემოკრატიის *თვისებრივი სპეციფიურობისა* და ამით სამართლებრივი თანასწორობის *ჭეშმარიტი მნიშვნელობის* იგნორირებას ნიშნავს.

§ 1. 4. კანტი. ლაიბნიცი

მიაკუთვნებს რა განსახილველი პრობლემის ფარგლებში საკანონმდებლო ძალაუფლებას „ხალხის გაერთიანებულ ნებას“, კანტი შემდეგ არგუმენტაციას გვთავაზობს: „რადგანაც საკანონმდებლო ძალაუფლებიდან მთელი სამართალი უნდა გამომდინარეობდეს, მას აბსოლუტურად არ უნდა შეეძლოს თავისი კანონით არავის საზიანოდ მოპყრობა. ასე, თუ ვინმეს სხვის მიმართ გარკვეული რამ ამოძრავებს, ყოველთვის შესაძლებელია, რომ ამ უკანასკნელს ამის გამო საზიანოდ მოექცეს, მაგრამ არასოდეს იმაში, რასაც ის თავად საკუთარ თავზე წყვეტს (ვინაიდან ვოლენტი ნონ ფიტ ინჯურია). შესაბამისად, მხოლოდ თანმხვედრი და გაერთიანებული ნება საზოგადოების ყველა წევრისა, რომლის ფარგლებშიც თითოეული ყველაზე და ყველანი თითოეულზე ერთსა და იმავეს ადგენენ, ანუ მხოლოდ ხალხის საყოველთაო გაერთიანებული ნება შეიძლება იყოს საკანონმდებლო“¹³⁷. კანტთან ამგვარად დემოკრატიული წყობილების პირობებში ცენტრალურ მნიშვნელობას თუმც სწორედ *ინდივიდუალური* და *საერთო* ნების ურთიერთობა იძენს, მაგრამ რეალობისაგან მოწყვეტით, რადგან საკანონმდებლო ნება იმ სახით, რა სახითაც მას კანტი წარმოგვიდგენს, სინამდვილეში მხოლოდ თეორიულად მიღწევადი მდგომარეობაა. უკეთ რომ ვთქვათ, ის დემოკრატიის არსს ჩვენთვის აქტუალურ ჭრილში ზოგადისა და კონკრეტულის ურთიერთგანუსხვავებლობით, მათ ერთსა და იმავე სიბრტყეზე ლოკალიზებით განგვისაზღვრავს: თანასწორობის პრინციპი აქ, თავისი ზოგადობით, უმრავლესობის პრინციპის, თავის კონკრეტულობაში, შემზღვეველი სამართლებრივი ინსტრუმენტი კი არ არის, არამედ ამ ფუნქციონალური კავშირის მნიშვნელობა საერთოდ უგულვებელყოფილი რჩება.

ანალოგიურად განსაზღვრავს ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების პრობლემას გ. ვ. ლაიბნიციც: „მე ვერ ვხედავ საზოგადოებისა და ინდივიდის უფლებათა შერიგების სხვა ხერხს: პირველი წინ უნდა ელობებოდეს იმას, რაც მას აუგად მიაჩნია, უკანასკნელი კი თავს ვერ აარიდებს მოვალეობებს, რომლებიც მასზე სინდისით არის დაკისრებული“¹³⁸. როგორც ვიხილეთ, მოცემული თვალსაზრისის აბსტრაქტულ, არაკონკრეტულ პროექტირებას საკანონმდებლო სინამდვილეზე

¹³⁷ კანტის დასახ. ნაშრომი, გვ. 128.

¹³⁸ Г. В. Лейбниц, Сочинения, Москва, 1983, т. 2, стр. 537.

დემოკრატიის არსის წმინდა განყენებულ აღქმამდე მივყავართ, რასაც თავის მხრივ, მცირე რამ აქვს საერთო დემოკრატიის დასაბუთებასთან. და რაც უმთავრესია, ლაიბნიცთანაც სამართლებრივი რეალიზმის აქტუალური დეფიციტი ისევე აღმოუფხვრელი რჩება, როგორც ზოგადად კანტის ფილოსოფიაში¹³⁹.

§ 1. 5. სამართლებრივ-პოლიტიკური რეალიზმი

ეხება რა თვითმმართველობის პრობლემის მაგალითზე სამართლებრივი თანასწორობის პრინციპს, ი. ჭავჭავაძე ამგვარად გადმოგვცემს მოცემული პრინციპის სოციალურ-პოლიტიკურ აზრობრივობას: „ჩვენი აზრი ის არის, რომ თვითმმართველობისთვის ყველა წოდების კაცი ერთგვარად უნდა იყოს მიჩნეული. თვითმმართველობა ერთი იმ ძალთაგანია, რომელიც აბია წარმატების უღელში და ეწევა სხვებთან ერთად. მაშასადამე, გამოკლება ვისიმე თვითმმართველობიდან – დაუძღურება ღონისა, წარმატებისათვის მიმართულისა. წარმატებისათვის, კეთილდღეობისათვის საჭიროა, რომ ყოველნი ძალნი ერობისანი ერთად, ერთგვარად იყვნენ მიდრეკილნი და მიწვეულნი. თვით წარმატებაც, განვითარებაც მაშინ არის ჭეშმარიტი და ნაყოფიერი, როცა ყველანი ერთგვარად და ერთ სახით სწვდებიან საერთო სიკეთეს, ერთგვარად და ერთ სახით გაჭირვების უღელს ეწევიან და თანასწორად ანაწილებენ უფლებას და მოვალეობას. საცა ეს არ არის, მაშინ ერთის ამაღლება, ერთის კეთილდღეობა, – მეორის დამდაბლებაზედ, მეორის გაღარიბებაზედ არის ხოლმე ხშირად დამოკიდებული. უსწორმასწორობა ერთმანეთმორის, სხვათა შორის, უჯრა-უჯრად დაყოფის შედეგია; ვისაც კეთილი უნდა, ამ უჯრებს კი არ უნდა წაუმატოს; რაც არის, ისიც უნდა დაშალოს, დაარღვიოს და ქარს მისცეს“¹⁴⁰. ამრიგად, ი. ჭავჭავაძე მიუღებლად სცნობს ყოველივეს, რაც რამდენადმეც კი აფერხებს და ზღუდავს სახელმწიფო საქმეებში მოქალაქეთა პარიტეტულ მონაწილეობას, რაც აბრკოლებს ამის სამართლებრივ დამკვიდრებას; ყველანი „თანასწორად უნდა ინაწილებდნენ უფლებასა და მოვალეობას“, მათ შორის და უმთავრესად სოციალურ-პოლიტიკურს, რადგანაც სწორედ პოლიტიკური თანაბარუფლებიანობა არის საწინდარი ნებისმიერი სხვა სახის სოციალური თანასწორობისა, ანუ იმის აღკვეთის საფუძველი, რომ „ერთის ამაღლება მეორის დამდაბლებაზედ“, „ერთის კეთილდღეობა მეორის გაღარიბებაზედ“ აიგებოდეს. კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „თითოეული მოქალაქე (ხაზგასმა ჩვენია – ავტორი) უნდა განიხილებოდეს არა უბრალოდ როგორც საშუალება, არამედ იმავდროულად როგორც მიზანი თავის თავში“¹⁴¹.

სხვა მხრივ, ილია, კანტისაგან განსხვავებით, სულაც არ ცდილობს სამართლებრივი თანასწორობისა და უმრავლესობის პრინციპის რეალისტური კატეგორიული კორელაციისაგან აბსტრაქცირებას. საკანონმდებლო ნება ი. ჭავჭავაძესთან უმრავლესობის პოლიტიკური ნებაა¹⁴², რომელიც სამართლებრივი თანასწორობის ანუ იურიდიულ უფლებამოვალეობათა საყოველთაო იდენტურობის ჩარჩოებში არის მოქცეული.

§ 2. „უშუალო დემოკრატია“

საპირისპირო სახის განსხვავებასთან, ვიდრე ეს ზემოწარმოდგენილი შედარებიდან გამომდინარეობს, გვაქვს საქმე მარქსისტული „დემოკრატიისა“ და ი. ჭავჭავაძის დემოკრატიულ წარმოდგენათა ურთიერთმიმართების მაგალითზე. ამავე დროს, აქაც სახეზეა

¹³⁹ იხ. აგრეთვე ლაიბნიცის მიერ დეკარტისეული „უნივერსალური მექანიზმის“ იდეის განვითარებასა და მოცემული იდეის კრიტიკაზე კანტთან: Fouillée, La liberté et le déterminisme, p. 340.

¹⁴⁰ ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 6, გვ. 48.

¹⁴¹ იხ. P. Gilmour, Philosophers of the Enlightenment, Edinburgh, 1989, p. 97.

¹⁴² ვრცლად ამის შესახებ: თავი IV, § 1.

განსხვავება, რომელსაც ნიუანსი ვერანაირად დაერქმევა. თუ ი. ჭავჭავაძე დემოკრატიას ერთმნიშვნელოვნად მოქალაქეთა თანასწორობის უზრუნველყოფის სამსახურში აყენებს, მარქსისტებს ამ საკითხის გადაჭრა ბუნდოვნად წარმოესახათ, ხშირად ისინი ვერც ანსხვავებდნენ, ეფექტურად, ერთმანეთისაგან განსახილველ მომენტებს და იქამდეც კი მივიდნენ, რომ უმრავლესობის პრინციპს სულ ერთიანად შესწირეს თანასწორობის იდეა.

ამას თვალნათლივ მოწმობს ის სამართლებრივი ექსპერიმენტი, როდესაც ჩვენში ამ იდეოლოგიაზე დაფუძნებული გამგებლობის პირველი ათწლეულის მანძილზე მოქალაქეთა მნიშვნელოვანი ნაწილი, საზოგადოების კლასობრივი ნიშნით დაყოფის შედეგად, მოკლებული რჩებოდა პოლიტიკურ უფლებათა და თავისუფლებათა მთელ რიგს, კერძოდ კი მას (ბურჟუაზიას) სახელმწიფოს წარმომადგენლობით ორგანოებში ეკრძალებოდა თავისი წარმომადგენლების არჩევა. უკეთ რომ ვთქვათ, ისინი საერთოდ მოკლებული იყვნენ საარჩევნო უფლებას. ხოლო იქ, სადაც სამართლებრივი თანასწორობა ფეხქვეშ გათელილია უმრავლესობის პრინციპის სასარგებლოდ, მოცემული გვაქვს დემოკრატია არსის უკიდურესი დამახინჯება. ამიტომაც თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ამის შედეგად წარმომდგარ პროლეტარულ „დემოკრატიას“ ანუ უფრო ზუსტად, „პროლეტარიატის დიქტატურას“¹⁴³ არაფერი აკავშირებს პრობლემის ილიასეულ ხედვასთან¹⁴⁴.

რასაკვირველია, ჩვენ ვერ ვიტყვით, თითქოს ი. ჭავჭავაძე არ აღიარებდა საზოგადოების დაპირისპირებულ „კლასებად“ დაყოფის ფაქტსა თუ ამ სოციალური დაპირისპირების სირთულეს, მაგრამ ის, მარქსიზმისაგან განსხვავებით, „მხარეთა შეურიგებლობას“ როდი განსაზღვრავს ამოსავალ დებულებად, არამედ იღვწის მათი მშვიდობიანი თანაარსებობისათვის, ცდილობს დასახოს ერთიანი დემოკრატიული სახელმწიფოსაკენ მიმავალი გზები, სადაც „ყველანი თანასწორად ანაწილებენ უფლებასა და მოვალეობას“¹⁴⁵.

მით უფრო აღრმავებს ჩვენთვის აქტუალურ დისონანს სხვა არანაკლებ საგულისხმო გარემოებაც. საქმე ეხება სახელმწიფო ხელისუფლების დანაწილების პრობლემას. როგორც ქვემოთ ვიხილავთ, ი. ჭავჭავაძემ, თვითმმართველობის პრობლემის ფარგლებში, შეიმუშავა მეტად ორიგინალური პროექტი ხელისუფლების ცალკეულ განშტოებათა ჩამოყალიბებისა და მათი ეფექტური შიდასახელმწიფოებრივი სუვერენულობის შესახებ, რაც თავის მხრივ, შესაძლებელს ქმნის ზოგადად ხელისუფლების დანაწილების ტრადიციული თეორიის სრულყოფას. ხოლო რაც შეეხება მარქსისტებს, ისინი არა მხოლოდ არ ზრუნავდნენ მოცემული თეორიის განვითარებისათვის, არამედ მიაკუთვნებდნენ მას „არამეცნიერულ“, „რეაქციულ“ მიმდინარეობებს და თვლიდნენ, რომ ხელისუფლება განუყოფელია და ეკუთვნის ხალხს. ეს მტკიცება კი წინააღმდეგობრივია და ტოტალიტარიზმის აშკარა გამოვლინებასაც შეიცავს, რადგან თუ ხელისუფლება განუყოფელია, ის შეუძლებელია „ეკუთვნოდეს ხალხს“: მსგავს პირობებში სახელმწიფო სწრაფად ბიუროკრატიზმით, ის ვერც უზრუნველყოფს მოქალაქეთა ინტერესების დაცვას და არც არის ამაში დაინტერესებული.

რადგან, ამასთანავე, ი. ჭავჭავაძე „საზოგადოებრივი ცხოვრების წინსვლისა და წარმატებისათვის უნივერსალურ მნიშვნელობას სწორედ სამართალს ანიჭებს“¹⁴⁶, ასევე შორს არის დემოკრატია ილიასეული მოდელისაგან მარქსიზმის პრაქტიკულად განუხორციელებელი ნახევრი, რომელიც მოცემული დოქტრინის უმთავრესი მხარეა: მარქსიზმის თავიდათავ მიზანს „უმუალო“, „საზოგადოებრივი“ დემოკრატია ანუ

¹⁴³ როგორც ამის გამოყოფას თვით ეს იდეოლოგია და მასზე დაფუძნებული ხელისუფლებაც არ ერიდებოდა.

¹⁴⁴ უფრო მეტიც, ზემოგამოყოფილი მომენტის გათვალისწინებით, აშკარაა, რომ მარქსისტთა პროლეტარული დემოკრატია სამართლებრივ-პოლიტიკურად დიდად არაფრით განსხვავდება პლატონისა თუ არისტოტელეს მონათმფლობელური დემოკრატიაგან.

¹⁴⁵ იხ. სქ. 140.

¹⁴⁶ ო. გამყრელიძის დასახ. ნაშრომი, გვ. 5.

ყოველგვარი სახელმწიფოებრიობის და მათ შორის, სახელმწიფოებრივი დემოკრატიის უარყოფაც შეადგენს. მოცემული პრიმიტივიზმი, უწინარეს ყოვლისა, ობიექტურად საერთოდ განუხორციელებელია, გარდა იმ გამონაკლისი შემთხვევისა, სადაც საქმე გვაქვს მიკროსოციალურ წარმონაქმნებთან, რომელთა ფარგლებშიც სპეციალიზებულ ურთიერთობათა სპექტრი და სირთულის ხარისხი მაქსიმალურად მარტივდება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მარქსიზმის უშუალო „დემოკრატიის“ პრაქტიკული ხორცშესხმა არსებითად ყოველგვარი *მაკროსოციალურობის დაშლას* მოასწავებს და ამით კაცობრიობას უსასრულო რეგრესის უფსკრულისაკენ უბიძგებს.

კონკრეტული ფუნდამენტური მიზეზი, რომელიც ამ იდეოლოგიას პრაქტიკულად გამოუსადეგარს ქმნის, მდგომარეობს იმაში, რომ აქ სოციალური სინამდვილე, თავის უძირითადეს გამოვლინებაში, საერთოდ გაუცნობიერებელი რჩება: „კლასობრივი დაპირისპირების“ კვლევით ეს მოძღვრება მოცემული სინამდვილის მხოლოდ ზედაპირს იკვლევდა, ძირი კი სოციალური სინამდვილისა ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთობაა, რომელიც „კლასობრივი დაპირისპირების“ დაძლევათ კი არ ქარვდება, არამედ იძენს თავის აბსოლუტურობას და მოითხოვს სამართლის მით უფრო ინტენსიურ, მით უფრო მასშტაბურ *მომწესრიგებელ* (და არა მარქსისტულად დამთრგუნველ) ზეგავლენას, რაც შეიძლება ითქვას, სრულ თავისთავადობას წარმოადგენდა ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების მოაზროვნეთათვის. ასე მაგალითად, მარსილიუს პადუელის მიხედვით, „მხოლოდ *კანონს* ძალუმს დაშორიშორებისაკენ მიდრეკილი ტენდენციების ერთიანობად შერწყმა; მხოლოდ მის საშუალებით ხორციელდება *ადამიანური ბუნება* (ხაზგასმა ჩვენია – ავტორი). ამიტომაც კანონი ჭეშმარიტი სუვერენია“¹⁴⁷. შესაბამისად, იქ, სადაც უარიყოფა სახელმწიფო და სამართალი, ძნელად თუ მიიღწევა სოციალური ერთობა და ამრიგად, „ადამიანური ბუნების“ განხორციელებაც; საზოგადოება, რომელიც მოკლებულია „ჭეშმარიტ სუვერენს“ ანუ სოციალურ ურთიერთობათა სამართლებრივ შემოქმედებას, ადამიანებს მხოლოდ სტიქიურობის ბორკილებს უქადის.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, მარქსიზმი, სულ მცირე, ორმაგად შეუსატყვისია პადუელისეულ თუ ილიასეულ „ადამიანურ ბუნებასთან“: ერთი მხრივ, იმით, რომ ზღუდავს ადამიანის შემოქმედებით სწრაფვას სოციალურ ურთიერთობათა განვითარების სფეროში, მეორე მხრივ კი, წარმოგვიდგენს მას როგორც „თვითკმაყოფილ“ არსებას, რომლის ინტერესებიც ჩვეულებრივ არ სცილდება საერთო ინტერესების ფარგლებს.

უკანასკნელ მომენტთან მიმართებაში განსაკუთრებულ ხაზგასმას მოითხოვს ის, რომ მოცემული დოქტრინა საერთოდ უარყოფს კერძო საკუთრების ინსტიტუტსაც და საკუთრების ერთადერთ სახედ საერთოსაზოგადოებრივ საკუთრებას განგვისაზღვრავს. ამის გამოც, ილიას შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც „ყველანი ერთგვარად და ერთ სახით სწვდებიან საერთო სიკეთეს, ერთგვარად და ერთ სახით გაჭირვების უღელს ეწევიან“¹⁴⁸, შინაარსობრივად არაფერი აქვს საერთო მარქსისტულ მოძღვრებასთან.

ამასთანავე, მცდარი იქნებოდა იმის ვარაუდი, თითქოს საერთოსაზოგადოებრივი საკუთრების ყოვლისმომცველობით მარქსიზმი, მიუხედავად ზემოწარმოდგენილი ზოგადი შენიშვნისა, მართლაც შესაძლებელს ქმნიდეს ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის ყოველგვარი სამართლებრივად რელევანტური ურთიერთობის გაქარწყლებას: ჯერ ერთი, ინდივიდი ფსიქოლოგიურად რომც შეეგუოს კერძო საკუთრების გაუქმებას, რაც თავისთავად უკვე სრული შეუსაბამობაა, ფაქტობრივად ამით აქტუალური ურთიერთობის მხოლოდ წმინდა ნომინალური სახეცვლა მიიღწევა, უფრო ზუსტად კი, მისი გამოვლინების სფეროს ყოვლად უშინაარსო ტრანსფორმირება (სახელდობრ, ქონებრივისა – წარმოებითში); და მეორეც, სახელმწიფოსა და სამართლის მხოლოდ საკუთრების პრობლემასთან ასოცირება ანუ

¹⁴⁷ K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter (Von Augustin zu Machia- velli), Stuttgart, 1986, S. 476.

¹⁴⁸ იბ. სქ. 140.

ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების მატერიალურ მხარეზე ფოკუსირება ასევე თვალნათლივ მეტყველებს მოცემული მოძღვრების მეტისმეტ აბსტრაქტულობაზე, რაც ისტორიულმა სინამდვილემ გარკვევით დაადასტურა კიდეც¹⁴⁹, ანუ უწინარეს ყოვლისა, ამ დოქტრინაზე დაფუძნებული მმართველობა, რომელიც მიზნად ისახავდა ყოველგვარი სოციალური „ჩაგვრის“ აღმოფხვრას, ფრანგული ფილოსოფიის ენაზე რომ ვთქვათ, თავადვე წარმოადგენდა „ექსპლუატაციის განსაკუთრებით ეფექტურ სისტემას“¹⁵⁰.

თავი IV

დემოკრატიული მმართველობა

§ 1. მმართველობის ტრადიციული განშტოებები

§ 1. 1. მონარქია

როგორც უკვე აღინიშნა, ი. ჭავჭავაძის დამოკიდებულება მონარქიზმთან მიმართებაში არაერთგვაროვანია, იმისდა მიხედვით, საქმე გვაქვს აბსოლუტიზმის ელემენტების შემცველ თუ მკაცრად კონსტიტუციურ მონარქიასთან. პირველისადმი მისი დამოკიდებულება მკვეთრად უარყოფითია, მაშინ როდესაც უკანასკნელ შემთხვევაში გარკვევით შეინიშნება მნიშვნელოვანი კეთილგანწყობა.

ი. ჭავჭავაძე მოცემულ შემთხვევაში ძირითადად დადებით შეფასებას აძლევს ისეთი ქვეყნების მმართველობას, როგორც ინგლისი და გერმანია იყო. მისი თქმით, ამ სახელმწიფოებში, განსაკუთრებით კი პირველ მათგანში, მოქმედებდა საკმაოდ მყარი სამართლებრივი მექანიზმი, რომელიც შეუძლებელს ქმნიდა ნებისმიერი ნორმატიული აქტის, ნებისმიერი სამართლებრივი ნორმის შემოქმედებას მოქალაქეთა საერთო ნების უხეში ანგარიშგაუწევლობით¹⁵¹.

ამავე დროს, ილიას ჩინებულად გაეგება, რომ აქ თვით მოქალაქეთა მონაწილეობა საზოგადოების პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჯერაც შესაგრძნობად შეზღუდულია¹⁵²; საკანონმდებლო, აღმასრულებელ და სასამართლო ორგანოთა ქმედითი ურთიერთ განშტოებისა და შესაბამისად, მათი ჭეშმარიტი ფუნქციონალური დამოუკიდებლობის მხოლოდ ქაოტური კონტურები იკვეთება; თანაც ბოლომდე მოუგვარებელია ნაციონალური მოწყობის პრობლემაც (ჩრდილოეთ ირლანდიის მაგალითი). ამრიგად, ი. ჭავჭავაძის

¹⁴⁹ ამასთანავე, მტკიცებას, თითქოს მოცემული მსოფლმხედველობის წარუმატებლობას, საერთოდ, მხოლოდ მის განმხორციელებელთა მიერ „თეორიისა და პრაქტიკის გახლეჩა“ ედო საფუძვლად, როგორც ამას ფრანგი ფილოსოფოსი ე.-პ. სარტრი თვლიდა (იხ. J.-P. Sartre, Critique de la raison dialectique, Paris, 1960, p. 26), არსებითად არაფერი აკავშირებს სინამდვილესთან. სარტრის აზრით, მარქსიზმი პრაქტიკაში „თანმიმდევრულად“ საერთოდ არ ხორციელდებოდა, არამედ ამის სანაცვლოდ ადგილი ჰქონდა სრულ იდეალიზმში გადავარდნას და ამის მაგალითად მას პლანიფიკაციის ინსტიტუტი მოაქვს (იქვე, გვ. 25). მაგრამ მოცემული ინსტიტუტის არგუმენტად მოტანა მხოლოდ პრობლემის ზედაპირზე თავის მართლებაა. ასევე ზედაპირულია მოსაზრება, თითქოს სხვა მხრივ, ძირითად სირთულეებს სოციალისტურ ქვეყნებს შორის წინააღმდეგობები ქმნიდა (იქვე, გვ. 629) – სარტრს ამის მაგალითად „რუსული ბიურო- კრატის აგრესია“ მოაქვს უნგრეთის „მშრომელთა საბჭოების დემოკრატიის“ წინააღმდეგ (იქვე, გვ. 26); ეს სირთულეები თვით ყოველი მარქსისტული მმართველობის წიაღში იდო და ბიუროკრატიზმიც, რომელიც სარტრს მოცემულ იდეოლოგიასთან შეუთავსებლად მიაჩნდა (იქვე, გვ. 629-631), სინამდვილეში მარქსიზმის ხელოვნური სუნთქვის წყარო იყო. უკეთ რომ ვთქვათ, უნგრეთის ბრძოლა, მსგავსად არაერთი სხვა მაგალითისა, მიმართული იყო განსახილველ ჭრილში არა უბრალოდ „ბიუროკრატიული აგრესიისაგან“ გასათავისუფლებლად, არამედ სწორედ მარქსიზმისაგან თავის დადწევას ისახავდა მიზნად. ამიტომაც არის, რომ დღეს ცენტრალური თუ აღმოსავლეთ ევროპის თავისუფალი ქვეყნები ჭეშმარიტ დემოკრატიას აგებენ და „მშრომელთა საბჭოების დემოკრატიისთვის“ დრო არ ემეტებათ.

¹⁵⁰ V. Descombes, Modern French Philosophy, p. 191.

¹⁵¹ შდრ. Дайси А. В., Основы государственного права Англии, стр. 409.

¹⁵² თუმც, ამასთანავე, უშუალოდ მონარქის არჩევითობაზე, როგორც ამას, მაგალითად, წმ. რომის იმპერიაში ჰქონდა ადგილი, ილია არაფერს ამბობს. სხვა მხრივ, არჩევითი მონარქია დღესაც მხოლოდ გამონაკლისს წარმოადგენს (მაგალითად, მალაიზია).

დადებითი დამოკიდებულება კონსტიტუციური მონარქიის მიმართ *მეტწილად რელატიურია* და ოდნავაც არ შეიცავს მის რამეგვარად ეტალონიზებულ შეფასებას¹⁵³.

§ 1. 2. რესპუბლიკის სათავეებთან

§ 1. 2. 1. საყოველთაო საარჩევნო უფლება

რესპუბლიკურ მმართველობაზე ი. ჭავჭავაძის შეხედულებათა ანალიზიდან ირკვევა, რომ ის უმთავრესად არა მონარქიული, არამედ სწორედ რესპუბლიკური დემოკრატიის მომხრეა, რის თვალსაჩინო საბუთსაც წარმოადგენს ის, რომ ევროპულ სახელმწიფოთა შორის ი. ჭავჭავაძესთან სწორედ საფრანგეთი გამოიყოფოდა როგორც დემოკრატიის განვითარების ნიმუში¹⁵⁴. მაგრამ იმავდროულად ხაზგასმას მოითხოვს ისიც, რომ ილია ღრმად არის დარწმუნებული მისთვის თანამედროვე რესპუბლიკური მმართველობის არასრულყოფილებაში და ამ მხრივ, არც მწვავე კრიტიკას იშურებს¹⁵⁵.

რესპუბლიკა, როგორც სახელმწიფო მმართველობის ფორმა, უპირველეს ყოვლისა, იმთავითვე გამოირჩეოდა იმით, რომ მოქალაქეთა პოლიტიკური უფლებებისა და თავისუფლებების სფერო არსებითად გაფართოვდა და საზოგადოებამაც გაცილებით აქტიური პოლიტიკური ცხოვრებით იწყო განვითარება. რესპუბლიკურ მმართველობას უკავშირდება საყოველთაო საარჩევნო უფლების *პრაქტიკული აღმოცენება* და მისი სანიადაგო დამკვიდრება. საყოველთაო საარჩევნო უფლების იდეა ჯერ კიდევ XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში ჩაისახა და შემდგომ აქტიური განვითარება ჰპოვა არაერთი სახელოვანი ფილოსოფოსისა თუ მეცნიერ-იურისტის ნაშრომებში, მაგრამ მხოლოდ მმართველობის რესპუბლიკურმა ფორმამ გახადა შესაძლებელი პრაქტიკულად მისი სამართლებრივ-პოლიტიკური დანერგვა. ი. ჭავჭავაძის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანიც ამაშივე მდგომარეობდა, რის გამოც ის რესპუბლიკას მმართველობის ერთადერთ მართებულ და განსაკუთრებით პერსპექტიულ სახედ წარმოგვიდგენს.

ამასთანავე, ი. ჭავჭავაძისთვის სავსებით როდი იყო მისაღები ის სახე, რომელიც მიიღო საყოველთაო საარჩევნო უფლების ინსტიტუტმა რესპუბლიკის არსებობის საწყის საფეხურებზე. „რესპუბლიკის დაარსების დღიდან დღევანდელამდე, – აღნიშნავდა ი. ჭავჭავაძე, – არც ერთი არჩევანი პარლამენტის დეპუტატებისა ისე არ გათავებულა, რომ უფროს-ერთობა ბურჟუაზიას არ დარჩენოდა პარლამენტსა და სენატში. რადგანაც პარლამენტის უფროს-ერთობისდაგვარად შესდგება ხომლე ჩვეულებისამებრ სამინისტრო, – ადვილად მისახვედრია, რად მოხდება ხოლმე ისე, რომ მმართველობას საფრანგეთისას ყოველთვის ბურჟუაზიის მომხრეობა ეტყობა და ეკონომიური ცვლილება მუშაკაცთა სასარგებლოდ ბრკოლდება“¹⁵⁶. უწინარეს ყოვლისა, საკითხავია ის, თუ როგორ უნდა აღვიქვათ ილიას კრიტიკული შენიშვნა საფრანგეთის უმაღლესი საკანონმდებლო ორგანოს შემადგენლობასთან მიმართებაში: როგორც ზოგადად მისთვის თანამედროვე რესპუბლიკური პარლამენტის თუ მხოლოდ ორპალატიანი რესპუბლიკური პარლამენტის კრიტიკა?

§ 1. 2. 2. ორპალატიანი პარლამენტი

¹⁵³ როგორც ამას მიიჩნევს, მაგალითად, ე. ბატიაშვილი, ილია და საქარ- თველო, თბილისი, 1998, გვ. 69.

¹⁵⁴ იხ. ვ. დონაძე, ილია ჭავჭავაძე და საზღვარგარეთის ქვეყნების ახალი ისტორიის აქტუალური საკითხები, გვ. 27.

¹⁵⁵ იხ. მესამე რესპუბლიკის ილიასეულ კრიტიკაზე: იქვე, გვ. 30-31.

¹⁵⁶ ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, ტ. 9, გვ. 225.

აღსანიშნავია, რომ იმჟამინდელ იურიდიულ წრეებში მრავლად გამოიყოფოდნენ ორპალატიანი პარლამენტისადმი უარყოფითად განწყობილი მოაზროვნეები. ამავე დროს, მოცემული საპარლამენტო სისტემა თანამედროვე სამართალშიც შეადგენს განსაზღვრული კრიტიკის საგანს: „ხალხის წარმომადგენლობის საკანონმდებლო ძალა, – შენიშნავს კ. მიქელაე, – რომელიც უფლებამომქმედებას უფარდებს ხალხის საერთო ნებას და სურვილს, არ უნდა იზღუდებოდეს მეორე პალატით, რა პრინციპებზედაც არ უნდა იქნეს ეს უკანასკნელი აგებული, მით უმეტეს, თუ მეორე პალატა აღმოცენებულია ისეთ ნიადაგზე, რომელიც ეწინააღმდეგება თანასწორუფლებიანობის პრინციპს. თუ ამ ორი პალატის ორგანიზაცია ერთ და იმავე პრინციპებზე არის აშენებული, მაშინ საკითხავია, თუ რით უნდა განსხვავდებოდეს მეორე პალატა, რათა მან პირველი პალატის მოქმედება ერთგვრად ცხრილში გაატაროს“¹⁵⁷. მაგრამ ილია რესპუბლიკური მმართველობის ნიმუშად მიიჩნევა ამერიკის შეერთებულ შტატებს, რომლის პარლამენტიც სტრუქტურულად ორად იყოფა, სენატად და წარმომადგენელთა პალატად და აქვე უნდა შეინიშნოს, რომ მოცემულ ორპალატიანობას არაფერი აკავშირებს თანასწორუფლებიანობის პრინციპის ხელყოფასთან, არამედ შევსებულია ფედერაციული თანასწორობის პრინციპით¹⁵⁸, რაც ასევე დემოკრატიულობის უშუალო გამოვლინებაა¹⁵⁹. გარდა ამისა, მონარქიზმის მიმოხილვის დროსაც, როგორც ვიხილეთ, ი. ჭავჭავაძე სწორედ ორპალატიანი პარლამენტის მქონე სახელმწიფოებს გამოჰყოფს პოზიტიურად (დიდი ბრიტანეთისა და ჩრდილოეთ ირლანდიის გაერთიანებული სამეფო, გერმანია).

ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით, აშკარაა, რომ ილიას შენიშვნა შეეხება საფრანგეთის პარლამენტის მოდელს არა იმ კუთხით, რა კუთხითაც პრინციპულ მნიშვნელობას იძენს ამ პარლამენტის ორპალატიანობა¹⁶⁰. მიუღებელი კი მისთვის აქ სწორედ მხოლოდ საკანონმდებლო ხელისუფლების ჩამოყალიბების ის წესია, რომელიც წარმოადგენს გარანტს ამ სფეროში ერთი რომელიმე სოციალური ფენის დომინირებისა და არა მხოლოდ ამ სფეროში: რადგან უმაღლესი აღმასრულებელი ხელისუფლების შემადგენლობას პარლამენტი აყალიბებს, ის (აღმასრულებელი ხელისუფლების შემადგენლობა) პირდაპირ არის დამოკიდებული პარლამენტის შემადგენლობაზე, მასში წარმოდგენილ პოლიტიკურ ძალთა თანაფარდობაზე. ამიტომაც მოცემულ შემთხვევაში ფაქტობრივი ძალაუფალი მხოლოდ ბურჟუაზიაა. ილია კი მოითხოვს, რომ ეს ვითარება პირიქით გამოიყურებოდეს. მისი აზრით, პარლამენტის უმრავლესობას სწორედ საზოგადოების უმრავლესობის წარმომადგენლები უნდა შეადგენდნენ (მისივე თქმით, ამგვარად შესაძლებელი იქნებოდა სოციალური რეალობის პოლიტიკურ რეალობად „გარდასახვა“) და ეს უშუალო საფუძველია საერთოსაზოგადოებრივი ნების ოპტიმალური განხორციელებისა. თუ რას გულისხმობს ი. ჭავჭავაძე მოცემულ დებულებაში კონკრეტულად, თვალნათლივ იკვეთება საარჩევნო უფლების ცნებაში მის მიერ საყოველთაოობისა და თანასწორობის პრინციპთა კომბინირებით.

§ 1. 2. 3. საყოველთაოობისა და თანასწორობის ერთიანობა

აქ უმთავრესად ყურადსაღებია ის შემკავშირებელი რგოლი, ურომლისოდაც, საერთოდ, შეუძლებელია პარლამენტის შემადგენლობის მისაღებობაზე საუბარი. აქტუალურ კომპონენტად გვევლინება თვით პარლამენტის მომავალი ნამოღვაწარი, ე. ი. მის მიერ

¹⁵⁷ კ. მიქელაძე, დემოკრატიული სახელმწიფოს კონსტიტუცია და პარლამენტარული რესპუბლიკა, გვ. 67-68.

¹⁵⁸ იხ. ამერიკის შეერთებული შტატების კონსტიტუცია, თბილისი, 1994.

¹⁵⁹ ჩვენში კი დაჟინებით იგნორირებდა მოცემულ პრინციპს თავის დროზე ცენტრალური საბჭოთა ხელისუფლება (სხვაგვარად ამის შესახებ: W. Krauss, Literaturtheorie, Philosophie und Politik, Berlin, 1984, S. 495 f).

¹⁶⁰ ვრცლად ამის შესახებ: საზღვარგარეთის ქვეყნების საპარლამენტო პრაქტიკის მიმოხილვა, თბილისი, 1991.

შესამუშავებელ კანონთა ხარისხი, შინაარსობრივი ღირებულებები. ამაზე სრულიად არაორაზროვნად მიგვანიშნებს თავად ილიაც: „სამართლის ურიგოდ მოწყობილება სვავია – რომელიც შთანთქავს ხალხის სიმდიდრესა, მახვილია – რომელიც ჰკვეთს ფრთებს ხალხის ხელთმოქმედებას და ეკონომიკურ წარმოებას“¹⁶¹. ამრიგად, ი. ჭავჭავაძე საგანგებოდ მიუთითებს „სამართლის რიგიანი მოწყობილების“ საჭიროებაზე და მას შესანიშნავად ესმის, რომ საამისოდ აუცილებელია უზენაესი საკანონმდებლო ორგანოს მაღალორგანიზებული ფუნქციონირება, საერთოსაზოგადოებრივი ნების სამართლებრივად შორსმჭვრეტელური განსახიერება. ხოლო ყოველივე ამის რეალიზება ოდნავაც როდი მოითხოვს, რომ სიოციალური ფენა, რომელიც საზოგადოების უმცირეს ნაწილს შეადგენს, ეუფლებოდეს პოლიტიკურ უმრავლესობას. ამის მტკიცება მხოლოდ სრული უშინაარსობა იქნებოდა. ილიას დამსახურებაც აქ სწორედ მოცემული შეუსაბამობის ხაზგასმაა, რის კვალობაზეც ის სრულიად სამართლიანად ცდილობს დაგვარწმუნოს, რომ უმრავლესობის კეთილდღეობა ერთმნიშვნელოვნად მოითხოვს, რომ მისი ინტერესები სამართლებრივ-პოლიტიკურად სრულყოფილად იქნეს წარმოდგენილი¹⁶². იმავდროულად ამას არაფერი აქვს საერთო სოციალურ ფენებზე მარქსისტულ ხედვასთან და არც „მშრომელთა დემოკრატია“ აქვს ილიას აქ მხედველობაში იმავე გაგებით¹⁶³.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ილია მომხრეა საყოველთაო საარჩევნო უფლების ისეთი მოდელისა, რომელსაც საფუძვლად მოქალაქეთა სოციალურ-პოლიტიკური თანასწორობა უდევს. საყოველთაოობისა და თანასწორობის პრინციპთა კომბინირებით, რაც უკანასკნელ შემთხვევაში ხმათა დიფერენცირებული „ვალენტურობის“¹⁶⁴ უარყოფას ნიშნავს, ი. ჭავჭავაძე საარჩევნო უფლების ინსტიტუტს, *ნაცვლად დემოკრატიის მოჩვენებითობისა*, ჭეშმარიტი დემოკრატიულობის სამსახურში აყენებს¹⁶⁵.

§ 2. ხელისუფლების დანაწილება და საჯარო პასუხისმგებლობა

§ 2. 1. თვითმმართველობა

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია მორიგი ფუნდამენტური სიახლე, რომლის შემოღებასაც ცდილობდა დიდი ილია ტრადიციულ დემოკრატიულ წარმოდგენებში. ჩვენის აზრით, მოცემული თვალსაზრისის განვითარება უთუოდ უნდა შეადგენდეს თანამედროვე ქართული სამართლის პრიორიტეტულ ამოცანას. საქმე კი ის არის, რომ სახელმწიფო აპარატის სტრუქტურულ ერთეულთა ჩამოყალიბების, მათი ფუნქციონირებისა და მათზე კონტროლის შესახებ ი. ჭავჭავაძე გვთავაზობს სრულიად ორიგინალურ კონცეფციას, რომელსაც დემოკრატიული მსოფლმხედველობის თვისებრივად ახლებურ განვრცობამდე მივყავართ. განსახილველი თვალთახედვა განსაკუთრებით ცხადად იკვეთება ი. ჭავჭავაძის მიერ თვითმმართველობის პრობლემის მიმოხილვისას, რომლის ძირითად შედეგებსაც ვ.

¹⁶¹ ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრებული, 1987, ტ. 4, გვ. 300.

¹⁶² ამასთან ერთად „პროგრამის“ მე-12 მუხლში აღინიშნება: „გაუმჯობესდეს საფაბრიკო, საქარხნო და სამრეწველო მუშების ყოფაცხოვრება საფაბრიკო კანონმდებლობის გაფართოების, მუშათა სავალდებულო სახელმწიფო დაზღვევის შემოღების, გაფიცების, ორგანიზაციების, კრებების თავისუფლების დადგენის, რეალობის საშუალო დღის შემოღებით, ხელფასის მინიმუმის დაწესების, მეწარმეთა მოგებაში მონაწილეობის და ა. შ. გზით“ (იხ. ვ. აბაშაძე, ილია ჭავჭავაძის პოლიტიკურ-სამართლებრივი მსოფლმხედველობა, გვ. 13).

¹⁶³ შდრ. ო. გამყრელიძის დასახ. ნაშრომი, გვ. 3-4.

¹⁶⁴ მაგალითად, საშემოსავლო გადასახადის მიხედვით.

¹⁶⁵ უშუალოდ უკანასკნელი თვალსაზრისით, ანუ როგორც ჭეშმარიტი დემოკრატიულობის გამოვლინება, საგულისხმოა, უპირველეს ყოვლისა, „პროგრამის“ მე-8 მუხლის დ პუნქტი, რომელიც შეეხება საეკლესიო გადასახადების გაუქმებას: „დაუბრუნდეს ივერიის ეკლესიას ყველა საეკლესიო მამული, რომელიც გადასულია სახელმწიფო მმართველობაში, იმ მიზნით, რომ მოსახლეობა განთავისუფლდეს სამღვდლოებისა და სასულიერო უწყების ყველა დაწესებულების შენახვის ტვირთისაგან“ (იხ. ვ. აბაშაძე, ილია ჭავჭავაძის პოლიტიკურ-სამართლებრივი მსოფლმხედველობა, გვ. 12). იმავე მუხლში ილია ქართული ეკლესიისთვის ავტოკეფალიის დაბრუნებასაც მოითხოვს.

აბაშმაძე შემდეგგვარად წარმოგვიდგენს: „ი. ჭავჭავაძის აზრით, თვითმმართველობის უმთავრესი საფუძვლებია: 1. საარჩევნო უფლება და ხმის უფლება უნდა გააჩნდეს ყველა სრულწლოვან ადგილობრივ მცხოვრებს; 2. თვითმმართველობითი ორგანოების ხელისუფლება ერთნაირად უნდა გავრცელდეს ყველა წოდებაზე, რომლებიც მოცემული თვითმმართველობის ორგანოებისადმი დაქვემდებარებულ ტერიტორიაზე ცხოვრობენ ანუ, სხვანაირად, მოსახლეობის წოდებრივი განცალკევება და ბარიერები თვითმმართველობის ბუნებას ეწინააღმდეგება; 3. თვითმმართველობის თანამდებობის პირნი (მოსამართლენი, მოხელენი) არჩეულ უნდა იქნენ ადგილობრივი მცხოვრებლების მიერ; 4. ადგილობრივი თვითმმართველობის ყველა თანამდებობის პირი პასუხს აგებს არა საკუთარი უფროსების, არამედ 'საზოგადო სამართლისა და სამსჯავროს' წინაშე“¹⁶⁶. ვფიქრობთ, საკუთრივ ამოსავალი დებულების ილიასეული სამართლებრივ-პოლიტიკური შინაარსი ზემოთ უკვე გარკვევით იქნა წარმოჩენილი¹⁶⁷. ამასთანავე, ვიდრე უშუალოდ მოცემულ შემთხვევაში აქტუალურ დებულებებს ანუ ზემოწარმოდგენილ ორ უკანასკნელ მომენტს შევხვებოდეთ, განსაზღვრულ განვრცობას მოითხოვს კონკრეტულად წოდებრივი პრივილეგიების პრობლემაც, – ანუ მოცემული პრობლემის ზოგადსამართლებრივი ასპექტი, – რომელიც ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით, ი. ჭავჭავაძესთან ასევე ცენტრალური ყურადღების საგანია.

§ 2. 2. ექსკურსი: სამართლებრივი თანასწორობის კონკრეტიკა

როდესაც ი. ჭავჭავაძე შენიშნავს, რომ თვითმმართველობის ორგანოების ხელისუფლება ერთნაირად უნდა გავრცელდეს ყველა წოდებაზე, მას მხედველობაში აქვს არა ყველა წოდების წარმომადგენელთათვის სამართლებრივ ნორმათა სავალდებულობის იდენტურობა, – თუმც თავის მხრივ, ცხადია, არც ეს გამომდინარეობს ი. ჭავჭავაძის მიხედვით, თავისდათავად იურიდიულ ნორმათა მოქმედების ლიტონი საყოველთაოობიდან¹⁶⁸, – არამედ კვლავაც ის, რომ ყველანი გათანასწორებულ იქნენ თავიანთ უფლება-მოვალეობებში. სხვა სიტყვებით, ილია მოითხოვს აქ არა უბრალოდ იმის უზრუნველყოფას, რომ სამართლებრივ ნორმებში გამოხატული მოთხოვნები ერთნაირად იქნეს დაცული ყველა სოციალური წოდების მიერ, არამედ იმას, რომ ერთნაირი იყოს ყველასათვის თვით ეს მოთხოვნები და მათში ასახული იურიდიული მოვალეობები.

თუ რას ნიშნავს ეს, ადვილად მისახვედრია: ამით ი. ჭავჭავაძე გადაჭრით უარყოფს მოსახლეობის წოდებრივი დიფერენცირებულობის *ყოველგვარ სამართლებრივ მნიშვნელობას*; ასე მაგალითად, „პროგრამის“ მე-5 მუხლში ნათქვამია: „ჩამოყალიბდეს ერობა“¹⁶⁹ და შეიცვალოს საქალაქო დებულება სრულიად წოდებრივ თვითმმართველობაზე დაყრდნობით¹⁷⁰, რა დროსაც სხვა მხრივ, ის ასევე მოითხოვს, რომ „შემოდებულ იქნეს საერო და საქალაქო მმართველობის ყველა ორგანოში ქართული ენა“¹⁷¹.

გარდა ამისა, ი. ჭავჭავაძის თვალთახედვიდან ასევე მკაფიოდ იკვეთება, რომ მისთვის არანაკლებ მიუღებელია ქონებრივი ნიშნით მოქალაქეთა სამართლებრივი დიფერენცირება თუ სხვა ანალოგიური ბარიერის არსებობა, რაც ისევ და ისევ იმაზე

¹⁶⁶ ვ. აბაშმაძე, ქართული ინტელექტუალური ფენომენები, გვ. 273-274.

¹⁶⁷ შდრ. ამასთანავე, თვითმმართველობის ილიასეულ კონცეფციასთან ნ. ნიკოლაძის თვალთახედვა: მ. გოგუა, ნიკო ნიკოლაძის პოლიტიკური შეხედულებები, გვ. 94-96.

¹⁶⁸ ასე მაგალითად, „პროექტში ქართული კონსტიტუციურ-დემოკრატიული პარტიის შექმნისა“ ილიასთან სწორედ იმას გაესმის ხაზი, რომ მთავარი არის არა უფლებათა და თავისუფლებათა გამოცხადება, არამედ მათი რეალიზების მექანიზმის უზრუნველყოფა (იხ. ვ. აბაშმაძე, ილია ჭავჭავაძის პოლიტიკურ-სამართლებრივი მსოფლმხედველობა, გვ. 8).

¹⁶⁹ იხ. აგრეთვე ნ. ნიკოლაძე ერობების შესახებ: გ. აბზიანიძე, ნარკვევები, გვ. 118; მ. გოგუა, ნიკო ნიკოლაძის პოლიტიკური შეხედულებები, გვ. 88-89 და passim.

¹⁷⁰ ვ. აბაშმაძე, ილია ჭავჭავაძის პოლიტიკურ-სამართლებრივი მსოფლმხედველობა, გვ. 11.

¹⁷¹ იქვე.

მიგვითითებს, რომ ი. ჭავჭავაძის სამართლებრივ-პოლიტიკურ შეხედულებებთან მიმართებაში საქმე გვაქვს სამართლებრივი თანასწორობის პრინციპის მაქსიმალურად თანმიმდევრული განვითარების მცდელობასთან. მართალია, თანამედროვეობამ განსახილველ თვალსაზრისს ბუნებრივი ელფერი შესძინა და უკვე არც არავინ ქმნის საცილოს მის თავისთავადობას, მაგრამ იმჟამად დემოკრატიული აზროვნება ჯერ კიდევ შორს იყო სიღრმისეული დამკვიდრებისაგან და მრავალგან აწყდებოდა უარყოფასა თუ წინააღმდეგობებს, რამეთუ დაწინაურებულ სახელმწიფოთა უმრავლესობაც, როგორც უკვე ვიხილეთ, მეტად თუ ნაკლებად კონსერვატიულობის მარწუხებში იყო მოქცეული.

§ 2. 3. თანამდებობის პირთა არჩევითობა და “იერარქიული” პასუხისმგებლობის უარყოფა

ამავე დროს, რაც განსახილველ კონტექსტში უმთავრესია, ი. ჭავჭავაძე მნიშვნელოვნად უსწრებს თავის შეხედულებებში ჩვენში დამკვიდრებულ თანამედროვე დემოკრატიის მიღწევებსაც, როდესაც ის სრულიად ექსპლიციტურად იმის საჭიროებაზე მიგვითითებს, რომ ერთი მხრივ, თვითმმართველობის თანამდებობის პირნი (მოსამართლენი, მოხელენი) *არჩეულ იქნენ* ადგილობრივი მცხოვრებლების მიერ და მეორე მხრივ, ადგილობრივი თვითმმართველობის ყველა თანამდებობის პირი პასუხს აგებდეს *არა იერარქიულობის პრინციპზე დაყრდნობით*, არამედ „საზოგადო სამართლისა და სამსჯავროს“ წინაშე¹⁷². ამავე კონტექსტის გაგრძელებაა „პროგრამის“ მე-6 მუხლი, სადაც ი. ჭავჭავაძე საქართველოში ნაფიც მსაჯულთა სასამართლოს შექმნას მოითხოვს¹⁷³; იგივე მუხლი გამოჰყოფს აგრეთვე სასამართლოს დამოუკიდებლობის მნიშვნელობასა და შეიცავს მითითებას არჩევით მომრიგებელ მოსამართლეთა ინსტიტუტის ჩამოყალიბებაზე¹⁷⁴.

ზემოხსენებული თვალთახედვის განსაკუთრებულ რელევანტურობას კი უმთავრესად აფუძნებს ის, რომ ამგვარად, ჯერ ერთი, *მნიშვნელოვნად მალღდება* თანამდებობის პირთა შეგნება იმის თაობაზე, რომ თავიანთი მდგომარეობით ისინი მოქალაქეთა ინტერესების სამსახურში დგანან და რომ სახელმწიფო საქმეთა განხორციელება ხალხის ნების განხორციელებაა; მეორეც, სახელმწიფო ორგანოთა ფუნქციონირება იძენს *ჭეშმარიტ გამჭვირვალებას*, რამეთუ თანამდებობის პირი აქ პასუხს აგებს არა საკუთარი უფროსის, არამედ უშუალოდ „საზოგადო სამართლისა და სამსჯავროს“ წინაშე; მესამეც, შესაძლებელი ხდება აღმასრულებელ და სასამართლო ორგანოთა *სათანადო ფუნქციონალური დამოუკიდებლობა* ანუ ხელისუფლების დანაწილების სრულყოფილად თანმიმდევრული რეალიზება განსახილველ სიბრტყეზე; დაბოლოს, ყოვლად გამორიცხება გადაჭარბებული ცენტრალიზმის საფრთხე ანუ იქმნება საერთო ნების რაციონალური დაბალანსების *საიმედო სამართლებრივი მექანიზმი*.

§ 2. 4. ცენტრალური ხელისუფლების არჩევითობა

განსახილველ შემთხვევაში ჩვენს უმთავრეს ამოცანას „თვითმმართველობის საფუძვლებიდან“ რეზულტირებული ხელისუფლების დანაწილების ილიასეული მოდელის განვითარება შეადგენს, უფრო ზუსტად კი, მოცემული მოდელის განზოგადება

¹⁷² კანონის უზენაესობა, ტრადიციული გაგებით, განსახილველ ჭრილში თავის განვითარებას პოვნებს „პროგრამის“ მე-4 მუხლში, რომლის მიხედ- ვითაც ი. ჭავჭავაძე ცალსახად მოითხოვს „დადგინდეს ყველა დაწესებუ- ლებისა და თანამდებობის პირის, როგორც უმაღლესის, ისე უმდაბლეს- სის, პასუხისმგებლობა სასამართლოს წინაშე, საერთო სამართალწარ- მოების წესის მიხედვით“ (იქვე).

¹⁷³ იქვე.

¹⁷⁴ იქვე.

ხელისუფლების დანაწილების ტრადიციული თეორიის ფარგლებში, რაც თავის მხრივ, როგორც უკვე აღინიშნა, ამ უკანასკნელის სრულყოფის საფუძველიცაა.

ი. ჭავჭავაძის აქტუალური კონცეფცია, ცენტრალური ხელისუფლების სისტემაზე მისი პროეცირების თვალსაზრისით, ნიშნავს, რომ ზოგადად ხელისუფლების თითოეული განშტოების ფუნქციონალური დამოუკიდებლობა უკვე მისივე *ფორმირების სპეციფიკით* განისაზღვრება. როგორც წესი, სამართლებრივად მაღალორგანიზებულ სახელმწიფოებში დღესაც მოქალაქეები მხოლოდ საკანონმდებლო ხელისუფლების შემადგენლობას აყალიბებენ, ცენტრალური აღმასრულებელი და სასამართლო ხელისუფლების ფორმირება კი ხდება არა უშუალოდ ხალხის მიერ, არამედ მხოლოდ ხალხის სახელით და წარმოადგენს მკაცრად „შიდასახელმწიფოებრივ“ პროცედურას¹⁷⁵. ამასთანავე, იმით, რომ სახელმწიფო თვითონვე ავტონომიურად აყალიბებს აღმასრულებელ და სასამართლო ხელისუფლებას, უწინარეს ყოვლისა, სახეზეა ამა თუ იმ სახით საკანონმდებლო ორგანოს მისთვის *არაბუნებრივი*, მისი არსებითი დანიშნულებისათვის *სრულიად უცხო* კომპეტენციით დატვირთვა, რამეთუ ლეგისლაცივის ორგანოთა არსებითი დანიშნულება, მათი ინსტიტუციონალური ბუნების განმსაზღვრელი საქმიანობა კანონმდებლობაა, სამართალშემოქმედებაა და ამას არაფერი შეიძლება ჰქონდეს საერთო ისეთ პრინციპულად სპეციფიკურ ფენომენტთან, როგორც აღმასრულებელი თუ სასამართლო ხელისუფლების შემადგენლობის განსაზღვრაა, რა ფორმითაც არ უნდა წარმოებდეს ეს სრულყოფილ დემოკრატიულობაზე პრეტენზიის მქონე სახელმწიფოში.

§ 2. 5. მონტესკიე

დუმილით უვლის გვერდს განსახილველ შეუსაბამობას თვით ხელისუფლების დანაწილების თეორიის ფუძემდებელიც, შ. მონტესკიე¹⁷⁶. მის ყურადღებას აქტუალურ კონტექსტში სწორედ მხოლოდ საკანონმდებლო ხელისუფლება იპყრობს: „იმის გამო, რომ თავისუფალ სახელმწიფოში ნებისმიერი ადამიანი, რომელიც სულით თავისუფალია, თავადვე უნდა მართავდეს საკუთარ თავს, საკანონმდებლო ხელისუფლება უნდა ეკუთვნოდეს მთელს ხალხს. მაგრამ რადგან ეს დიდ სახელმწიფოებში შეუძლებელია, მცირეში კი – ძნელად მოსახერხებელი, აუცილებელია, რომ ხალხი თავის წარმომადგენელთა მეშვეობით აკეთებდეს ყოველივეს, რისი გაკეთებაც მას თავად არ ძალუძს“¹⁷⁷. მათ შორის, აღმასრულებელი და სასამართლო ხელისუფლების ჩამოყალიბებაც! ამასთანავე, მონტესკიე არსად მოიხსენიებს, თუ რა შეიძლება აფერხებდეს იმას, რომ ხელისუფლების უკანასკნელ განშტოებათა ჩამოყალიბებაც ანალოგიურადვე წარმოებდეს. მაგრამ ყოველივე ეს გასაგებიც არის, მონტესკიეს იდეალი ხომ სინამდვილეში მონარქიულ-წარმომადგენლობითი მმართველობა იყო¹⁷⁸ და სახელმწიფოს ესოდენ თანმიმდევრული დემოკრატიზება მისთვის ვერც იქნებოდა რამენაირად აქტუალური ამოცანა¹⁷⁹.

¹⁷⁵ საპრეზიდენტო მმართველობის შემთხვევაში ჩვეულებრივ თვით პრეზიდენტის გამოკლებით, რომელიც როგორც ზოგადად სახელმწიფოს მეთაური, უშუალოდ აღმასრულებელ ხელისუფლებას უდგას სათავეში. ხოლო ის, რომ საპარლამენტო რესპუბლიკის დროს მთავრობის შემადგენლობა, როგორც წესი, თვით პარლამენტში არჩეულ დეპუტატთა რიგებიდან ყალიბდება, აქ პრინციპულად ჯერ კიდევ არაფერს ცვლის, ვინაიდან ამით, პასუხისმგებლობის თვალსაზრისით, რომელიც მოცემულ შემთხვევაში მთავარია, მანძილი ამომრჩეველსა და აღმასრულებელ ხელისუფლებას შორის არ მცირდება.

¹⁷⁶ ხელისუფლების დანაწილების იდეას ფრანგულ ფილოსოფიაში, გარდა თვით მონტესკიესი, უწინარეს ყოვლისა, ავითარებდა რუსო, თუმც ამ პირველის კონცეფციის ძირითად დებულებათაგან დამოუკიდებლად (იხ. Rousseau, Du contrat social, p. 127).

¹⁷⁷ მონტესკიეს დასახ. ნაშრომი, გვ. 159.

¹⁷⁸ იქვე, გვ. 63-64.

¹⁷⁹ რაც, ბუნებრივია, მონტესკიეს დამსახურებას თვით თავდაპირველ ას-პექტში ოდნავაც არ ჩრდილავს. ასე მაგალითად, ავლებს რა პარალელებს დეკარტისა და მონტესკიეს შემოქმედებას შორის, გ. ბესი სხარ-ტად შენიშნავს: „თავისი რაციონალური მეთოდით დეკარტმა მოახდინა ფიზიკის ემანსიპირება თეოლოგიისაგან, ეს იგივე მიღწევაა, რაც მონტესკიეს კანონმდებლობის სფეროში ეკუთვნის“ (Helvétius, De l'esprit, Introduction (Par G. Besse), p. 11; რაც შეეხება თავად ჰელვეციუსს, ის მონტესკიეს მწვავე კრიტიკოსი იყო).

ზემოაღნიშნულის ლოგიკური შედეგია ის, რომ იმგვარად, რაგვარადაც მონტესკიე სახელმწიფოს სამ ცალკეულ სუვერენად ჰყოფს, შეუძლებელი ხდება საბოლოო ჯამში ერთიან სუვერენად მათი *თანაზომიერი* რეკონსტრუირება. ის არ ასახელებს მექანიზმს, რომლის ამოქმედებით მოხერხდებოდა სახელმწიფოს განსახილველ სეგმენტთა შორის შემკავშირებელი რგოლის წარმოქმნა და ასე სახელმწიფოს, როგორც ფუნქციონალურად დამოუკიდებელი მთლიანობის, შენარჩუნება, რის ნაცვლად ფრანგი თეორეტიკოსის აზრებმა აბსტრაქციაში გადაინაცვლა: „ეს სამი ხელისუფლება საბოლოოდ სიმშვიდისა და უმოქმედობის მდგომარეობაში უნდა აღმოჩნდეს. მაგრამ რადგან საგანთა აუცილებელი მოძრაობა აიძულებს მათ იმოძრაონ, ისინი ურთიერთგაწონასწორებულად იმოძრავენ“¹⁸⁰. ამასთანავე, ცხადია, რომ მონტესკიეს მიერ თვით ხელისუფლების დანაწილების პრინციპის აღმოჩენა, მიუხედავად იმისა, თუ როგორ ესახება მას მოცემული პრინციპის მოქმედება, სამართლებრივი აზროვნების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მიღწევაა.

§ 2. 6. არჩევითობისა და საჯარო პასუხისმგებლობის ზოგადი კორელაცია

ი. ჭავჭავაძის შესაბამისი თვალთახედვის განვითარებით ანუ მისი ფუნქციონალური განვრცობით ვღებულობთ, რომ თითოეული მათგანი აქაც პასუხს უნდა აგებდეს „საზოგადო სამართლისა და სამსჯავროს“ ანუ ხალხის და არა ერთმანეთის წინაშე. ამგვარად, *მეტასტრუქტურული* სისტემური კონტროლის სახით იქმნება ის ქმედითი სამართლებრივი მექანიზმი, რომელიც აპირობებს სამივე განშტოების ერთობლივ, *რეალურად გაწონასწორებულ* განვითარებასა და მათ ინტეგრირებას სახელმწიფო ორგანიზმში, როგორც კვალიტატურად უფრო მაღალ სუვერენულ ერთობაში. უფრო ზუსტად, სადაც ამოსავალი მომენტი *ხელისუფლების ქმედითობა*, მისი *განსაკუთრებული ნაყოფიერებაა* და არა უბრალოდ კონსტრუქტივიზმი, განსახილველი ფაქტორი გადამწყვეტია. ამაშივე მდგომარეობს დემოკრატიული მმართველობის თანდაყოლილი უპირატესობაც, საერთოდ.

ხოლო ეს, თავის მხრივ, ოდნავაც არ ზღუდავს არც ერთი განშტოების პასუხისმგებლობას კანონის წინაშე თვით რესტრიქციული გაგებითაც, მაგრამ ამით, ერთი მხრივ, სრულიად გამოირიცხება ის, რომ ლეგისლაციის წარმომადგენლები არ იყვნენ ანგარიშვალდებული ამომრჩეველთა წინაშე, მეორე მხრივ კი, უარიყოფა აღმასრულებელი ხელისუფლების ანგარიშვალდებულება საკანონმდებლო ორგანოს წინაშე¹⁸¹, რის განუხორციელებლობა თანამედროვე სამართალში თანაბრად ეწინააღმდეგება როგორც ხელისუფლების დანაწილების არსს, ისე საკანონმდებლო ხელისუფლების ბუნებას.

უკანასკნელ მომენტთა გათვალისწინებით, ადვილად მისახვედრია ისიც, რომ საკონსტიტუციო სასამართლოც, ხელისუფლების დანაწილების პრინციპის ეფექტური განხორციელების თვალსაზრისით, შესაძლოა წარმოადგენდეს მხოლოდ დამატებით სამართლებრივ მექანიზმს, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში საქმე გვექნებოდა მარტოდენ შიშველ ინსტრუმენტალიზმთან იმდენად, რამდენადაც აქ სულაც არ იცვლება თვით ზემოწარმოდგენილი ურთიერთობის შინაარსი და ამით განსახილველი პრობლემის არსიც. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საკონსტიტუციო სასამართლო არ ცვლის ხელისუფლების ცალკეულ განშტოებათა შორის „ურთიერთკონტროლის“ ტრადიციულად დამკვიდრებულ ზედაპირულობას.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ხელისუფლების დანაწილების პრინციპი მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში იძენს სასურველ პრაქტიკულ ღირებულებას, სადაც ხელისუფლების თითოეული განშტოების ჩამოყალიბების წესიც და

¹⁸⁰ მონტესკიეს დასახ. ნაშრომი, გვ. 165.

¹⁸¹ იხ. აღმასრულებელი ხელისუფლების „საპარლამენტო“ და „იურიდიუ-ლი“ პასუხისმგებლობის დიფერენცირების სათავეები: დაისის დასახ. ნა- შრომი, გვ. 369-372, 408 და passim.

მათზე ფუნქციონალური კონტროლის მექანიზმიც *ერთი და იგივეა*, კერძოდ კი *დემოკრატიულობის ხარისხის* თვალსაზრისით. ხოლო ამის ოპტიმალური სახით განხორციელების შესაძლებლობა, როგორც ვიხილეთ, ი. ჭავჭავაძის სამართლებრივ-პოლიტიკურ შეხედულებათა განვითარებაში ძვეს.

რეზიუმე

I. სახელმწიფოს წარმოშობა. განსახილველ პრობლემასთან მიმართებაში განსაკუთრებული ყურადღების საგანს, უწინარეს ყოვლისა, ი. ჭავჭავაძის შესაბამის შეხედულებებთან ჩვენში ათეული წლების მანძილზე გაბატონებული იდეოლოგიის პრინციპული შეუთავსებლობა შეადგენს. განსხვავებით ამ მოძღვრებისაგან, ი. ჭავჭავაძე ოდნავაც არ უკავშირებს სახელმწიფოს წარმოშობის პროცესს სოციალურ დაპირისპირებას; ის მოცემული ფენომენის აღმოცენების ქვაკუთხედს ხედავს არა ინტერესთა ჭიდილში ზოგადად, არამედ *მათ თანხვედრასა და ერთობაში*. უფრო ზუსტად კი, აქ, სახელმწიფოს ფენომენის ამოხსნის თვალსაზრისით, „კლასობრივ დიფერენცირებულობას“ ადამიანის ბუნება, „ეკონომიკურ ბატონობას“ საერთო კეთილდღეობა, „უმცირესობის ნება-სურვილს“ საერთო ნება და „სტიქიურობას“ კანონზომიერება უპირისპირდება.

ამავე დროს, ი. ჭავჭავაძეს მხედველობაში აქვს არა „გონითი ნება“, არამედ გულისხმობს მხოლოდ თავისდათავად ერთობილ ნებას, განპირობებულს ობიექტური კანონზომიერებით, რაც თავის მხრივ, არსებითად განასხვავებს მის კონცეფციას ხელშეკრულების თეორიისაგან. თუმცა ორივე შემთხვევაში სახელმწიფოს აღმოცენება სწორედ *საერთო ინიციატივის საფუძველზე* ხდება, მთავარი კი განსახილველ კონტექსტში მაინც ის არის, რომ ი. ჭავჭავაძის ამოსავალი დებულების მიხედვით, სახელმწიფოს დასაბამი *თვით ინდივიდს, მის „ხორციელ“ და „სულიერ“ ბუნებას* უკავშირდება და არა *შიშველ საზოგადოებრივ ნებას*, ხელოვნური უკუქცევადობის თვალსაზრისით.

კონკრეტულად კი მოცემული სხვაობა, ანუ ი. ჭავჭავაძის კონცეფციის ორიგინალობა, მით უფრო თვალსაჩინოა. ილია აქ, განსხვავებით ხელშეკრულების თეორიისაგან, გამოჰყოფს არა „წარმოებას“, ანუ „უფრო ნაყოფიერ შრომას“, ხელშეკრულების თეორიის ენაზევე რომ ვთქვათ, არამედ სწორედ „ურთიერთშორის უფლებასა და მოვალეობას“, ე. ი. სახელმწიფოს წარმოშობაზე ილიას კონცეფციაში პოლიტიკური კონსტრუქციის საზოგადოების წევრი მოიაზრება არა როგორც „საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით“ დაცული „*მეწარმე*“, არამედ *საკუთრივ როგორც სამართლის სუბიექტი*.

არსებითად სხვა სახის განსხვავებასთან გვაქვს საქმე პლატონისა და ილიას შეხედულებათა ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით. მართალია, პლატონი, ისევე როგორც ი. ჭავჭავაძე, ერთმნიშვნელოვნად შენიშნავს, რომ სახელმწიფოს წარმოქმნას საფუძვლად ჩვენი მოთხოვნილება უდევს, მაგრამ ილიასაგან განსხვავებით, ის აქ *მატერიალურ მოთხოვნილებათა* უპირატეს გამოყოფამდე დადის, ანუ პლატონი სახელმწიფოს ჩამოყალიბების მიზეზს არსებითად ადამიანის „ხორციელი ბუნებით“ შემოფარგლავს.

პლატონის ზემომოტანილი შეხედულება ზოგადად თავის განვითარებას უფრო ადრეც, კერძოდ კი სოკრატესთან, პოვებდა, რის საწინააღმდეგოდ არისტოტელეს ფილოსოფიაში აქტუალური ხედვა უკვე მკაცრი კრიტიკის საგანია. ამასთანავე, არისტოტელე მხოლოდ საპირისპირო უკიდურესობაში ვარდება, ის სახელმწიფოს ფენომენის სათავეს ადამიანის მხოლოდ „სულიერ ბუნებაში“ ანუ *ადამიანის ფსიქიკაში*, მის საერთო მენტალიტეტისათვის დამახასიათებელ სპეციფიურობაში ხედავს. მისი აზრით, სოციალურ-

ეკონომიკური ატმოსფერო არამცთუ არ არის სახელმწიფოს უშუალო წარმომშობი, არამედ ნაკლებად მნიშვნელოვანი, პრინციპულად მეორეხარისხოვანი რეალიაა.

ერთი შეხედვით, არისტოტელეს თვალთახედვაში არაფერია ალოგიკური, მაგრამ შევუფარდებთ თუ არა მას პრაქტიკულ განზომილებას, უქველად წავაწყდებით მეტად საგულისხმო წინააღმდეგობებსაც. ჯერ ერთი, თუ სახელმწიფოს წარმომშობის უშუალო მიზეზი ადამიანის მხოლოდ ფსიქიკურ ბუნებაში, მის ფსიქოლოგიურ თავისებურებებში ვიგულისხმეთ, უნდა არსებობდეს მოცემული პროცესის, ე. ი. სახელმწიფოს წარმოქმნის პროცესის, მკაცრი კანონზომიერება, რომელიც გულისხმობს მის ერთდროულობას ყველა ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად განვითარებად საზოგადოებაში. ეს კი სწორედ რომ არ შეესატყვისება ისტორიულ სინამდვილეს. მეორეც, შეუძლებელია სახელმწიფოებრივ ორგანიზაციას მოკლებული საზოგადოების გვერდით ან, მით უფრო, მის ირგვლივ არსებობდეს პოლიტიკური საზოგადოებები, რამეთუ ასეთ შემთხვევაში პირველის წევრებმა უწყიან აშკარად ამ სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციის შესახებ, რომლისკენაც მათ, არისტოტელეს თქმით, „ცხოვრების ინსტინქტი“ უბიძგებს. მაგრამ ესეც ხომ შეუსაბამოა თუნდაც თანამედროვე რეალობასთან: დედამიწის არაერთ კუთხეში დღესდღეობითაც ინარჩუნებს თვითმყოფობას მრავალი თემი, რომელსაც ოდნავაც არ მიუწყეს გული მათ გარშემო არსებულ პოლიტიკურ საზოგადოებაში ინტეგრირებისაკენ. უმთავრესი კი განსახილველ შემთხვევაში არის ის, რომ არისტოტელეს თვალთახედვაც თვისებრივად ისევე განსხვავდება ილიასეული კონცეფციისაგან, როგორც სოკრატესა და პლატონის შეხედულებები, მხოლოდ კატეგორიალური აქცენტის შებრუნებით.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საწინააღმდეგოდ, ლ. ფოიერბახის მიხედვით, ადამიანთა სახელმწიფოებრივად გაერთიანება მხოლოდ მათივე „თავისუფალი ნებით“ არის პირობადებული, რომელიც სულაც არ არის შებოჭილი არც „სულიერი“ და არც „ხორციელი“ ბუნებით. ამავე დროს, საბოლოო ჯამში ფოიერბახი აქ ქ. რუსოსეულ სოციალურად „ზოგად ნებას“ გულისხმობს, რომელიც თავის მხრივ, ამ უკანასკნელთან სახელმწიფოს წარმომშობის ხელშეკრულებითობას დაედო საფუძვლად. საკითხავი კი ის არის, თუ რამდენად ხერხდება ამ ნების რეალიზება იმ სოციალურ-კულტურულ (ცნების არასპეციალიზებული მნიშვნელობით) ვითარებაში, რომლის ნიადაგზეც სახელმწიფო ყალიბდება. გადავავლოთ თვალი წინარესახელმწიფოებრივ ხანას და ნათელი შეიქმნება, რომ აქ არ მოიპოვება სათანადო ფსიქოლოგიური საფუძველი, რომელზე დაყრდნობითაც შესაძლებელი გახდებოდა განსახილველი ნების წარმოქმნაც კი, ვინაიდან წინარესახელმწიფოებრივი ხანის ადამიანი – ეს არის სტერეოტიპული ხედვის არსება, რომლის შემოქმედებითი აზროვნება ვერანაირად გასწვდება ესოდენ ფართო მასშტაბებს.

ანალოგიურ წინააღმდეგობრიობას ვაწყდებით ჯ. ლოკთანაც. ის, ერთი მხრივ, თვლის, რომ სახელმწიფო წესრიგი არის ადამიანთა შეთანხმების, ხელშეკრულების შედეგად მიღებული მდგომარეობა; მეორე მხრივ კი, ასევე ცალსახად ამოდის დებულებიდან, რომ წინარესახელმწიფოებრივი ხანის ანუ „ბუნებრივი მდგომარეობის“ საზოგადოება „ველური ტომების“ ერთობაა. ამავე დროს, ლოკი არაფერს ამბობს საკუთრივ იმაზე, თუ რარიგად მიიღებოდა „ველური ტომების“ წევრთა შორის განსახილველი სირთულის ხელშეკრულება!

რაც შეეხება უშუალოდ ჩვენთვის აქტუალურ ასპექტს, თვალსაჩინოა, რომ ლოკისა და ი. ჭავჭავაძის შეხედულებები პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. რა დროსაც ლოკი სახელმწიფოს წარმომშობას უმთავრესად მის რეპრესიულ ფუნქციას უკავშირებს („ბუნებრივი მდგომარეობის დამრღვევთა ალაგმვა“, „უკვე არსებულ უფლებათა დაცვა“ იმავე გაგებით და ა. შ.), ილიას მიერ წარმოდგენილი თვალთახედვიდან ადვილად ამოვიკითხავთ, რომ აქ ძირითადი მახვილი უპირატესად სახელმწიფოს მომწესრიგებელ ფუნქციაზე გადაიტანება, ვინაიდან მოცემულ შემთხვევაში საუბარია სახელმწიფოს ფენომენის შესატყვისობაზე ადამიანის ბუნებასთან (და არა „ბუნებრივ უფლებებში“

ხელყოფილთა ინტერესებთან). უკეთ რომ ვთქვათ, ლოკი საერთოდ გამორიცხავს სოციალურ ურთიერთობათა შემოქმედებას როგორც სახელმწიფოს *თანდაყოლილ ფუნქციას*.

ლოკის წინამორბედი, ტ. ჰობზი, სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზად სოციალური აუცილებლობის ორ სახეს გამოჰყოფს: შინაგანსა და გარედან მომდინარეს. ჰობზის მიხედვით, ისევე როგორც ამას მოგვიანებით ლოკთანაც ვხვდებით (თუმც ლოკთან ჰობზის შეხედულებები ზოგადად მძაფრი კრიტიკის საგანიცაა), საზოგადოებაში, რომელიც არ არის სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული, ანუ „*ბუნებრივი მდგომარეობისას*“ გამეფებულია უსასრულო ურთიერთფრთხობა, ადამიანები განიცდიან ერთმანეთის მიმართ დაუძლეველ შიშს და თითოეულის არსებობას ერთთავად მოელის დანარჩენთაგან წინასწარ უხილავი საფრთხე. ეს არის ვითარება, როდესაც თავად უძლიერესნიც ვერ გრძნობენ თავს უსაფრთხოდ და ხშირად უსუსურთა მზაკვრობას ეწირებიან. ამიტომაც, განგვიმარტავს ჰობზი, ასეთ პირობებში ყოველი ებრძვის ყოველს, იძულებით და არა ნებით, რადგანაც ეს ერთადერთი ხერხია თვითშენარჩუნებისა. დაუსრულებელი საშიშროება, ერთმანეთის მიმართ განუწყვეტლივი უნდობლობა საბოლოოდ გარდაუვალს ქმნის მხარეთა შორის სტაბილური კომპრომისის მიღწევას ანუ სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას. ამრიგად, ჰობზი სახელმწიფოს წარმოშობ შინაგან მიზეზად საზოგადოებრივ ურთიერთობათა *გაუსაძლისი მოუწესრიგებლობის* დაძლევის მიიჩნევს.

გარედან მომდინარე აუცილებლობა, როგორც სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზი, ჰობზის თანახმად, ისევე როგორც შემდგომ ჰეგელთანაც, უცხოტომელთა მხრიდან თავდასხმის მუდმივ საფრთხეში მდგომარეობს. ადამიანები იძულებული ხდებიან *თავდაცვის მიზნით* ურთიერთკავშირის ეფექტური ფორმა გამონახონ და ეს მხოლოდ სახელმწიფოს ჩამოყალიბებით მიიღწევა.

ჰობზის განსახილველი თვალთახედვა წინააღმდეგობრივია: თუ ვიხელმძღვანელებთ მის პირველ დებულებაში („შიდასოციალური მტრობის დაძლევის აუცილებლობა“) წარმოდგენილი ლოგიკით, მომდევნო დებულების („გარედან მომდინარე საფრთხის დაძლევის აუცილებლობა“) კვალობაზე, ინდივიდთა პოლიტიკურ საზოგადოებაში გაერთიანებას უთუოდ უნდა მოჰყოლოდა სახელმწიფოთა ერთიან კორპორაციად შერწყმაც; თუ ადამიანები ერთმანეთისადმი შიშმა და აგრესიულობამ სახელმწიფოებრივი კონსტრუქციის საზოგადოებად აქცია, სახელმწიფოებიც, თავიანთ მხრივ, *უკვე შორეულ ისტორიულ წარსულში* ინტეგრირებული იქნებოდნენ მსგავს, ევოლუციურად უფრო მაღალ კავშირში, რადგან ერთმანეთის მიმართ ფრთხობა და აგრესიულობა ამ უკანასკნელთა ურთიერთობებში ასევე გამუდმებით და დიდად უფრო მასშტაბურად მჟღავნდებოდა, ვიდრე ჰობზისეული „*ბუნებრივი მდგომარეობის*“ ადამიანთა უმარტივეს ურთიერთობებში.

ხოლო ზოგადად, ჩვენთვის აქტუალური თვალსაზრისით, ასევე თვალსაჩინოა ის, რომ ი. ჭავჭავაძესთან სახელმწიფოს წარმოშობა არც „საყოველთაო“ მტრობის შედეგია ჰობზისეული გაგებით, არამედ სოციალურ ურთიერთობათა ინტენსივირების საშუალება, *როგორც ასეთი*.

კანტის შეხედულებები სახელმწიფოს გენეზისზე, უწინარეს ყოვლისა, განისაზღვრება იმით, რომ ის, ერთი მხრივ, ჰობზის მიერ წარმოდგენილი „სოციალური ურთიერთსაშიშროების“ პრინციპით ხელმძღვანელობს, მეორე მხრივ კი, რუსოსეული „ზოგადი ნების“ პრინციპით. ამასთანავე, მცდარი იქნებოდა იმის მტკიცება, თითქოს კანტთან სახელმწიფოს ფენომენის ამოხსნა არსებითად ჰობზისა თუ რუსოს შეხედულებათა განვითარებით ამოიწურებოდეს. არსებითი აქ სწორედ სახელმწიფოს პრობლემისადმი კანტისეული მიდგომის სრული სპეციფიურობაა. სახელმწიფოს არსებობას კანტი ძირითადად საზოგადოებრივი შრომის თავისებურებებს უკავშირებს, რომელთა მიხედვითაც გადამწყვეტი „*პროდუქციის გამორჩენაზე ორიენტირებული წარმოება* და აქედან

მფლობელთა შორის წარმომდგარი კონკურენციაა“. უფრო ზუსტად, სახელმწიფო, კანტის მიხედვით, „გონიერ ეგოისტთა ორგანიზაციაა“. ამავე დროს, ის მოცემულ შინაარსს „ცნებით-ტერმინოლოგიურად იმით ამართლებს, რომ მკაცრად განასხვავებს ერთმანეთისაგან მორალურობასა და ლეგალურობას“. უშუალოდ სახელმწიფოს წარმოშობის პრობლემასთან მიმართებაში კი აქედან ვასკვნით, რომ კანტთან ეს უკანასკნელი ამ პირველით დაფუძნებულ კატეგორიას სულაც არ წარმოადგენს, რაც თავის მხრივ, ილიასეულ თვალთახედვაზე, სულ მცირე, ასევე რადიკალურად ვერ გვეთქმის, მიუხედავად იმისა, რომ აქაც სახელმწიფო და მასთან ერთად სამართალიც ყალიბდება როგორც „ბედნიერების მიღწევის“ სოციალური ინსტრუმენტი.

თუ, ერთი მხრივ, ჰობზთან სახელმწიფოს წარმოშობის პრობლემასთან მიმართებაში თეოლოგიური მომენტის მეტად ბუნდოვან, უმეტესწილად წინააღმდეგობრივ აქცენტირებას ვხვდებით, ჰეგელი მოცემულ მომენტს გარკვევით გამოჰყოფს. უფრო მეტიც, ეს სახელმწიფოს წარმოშობაზე ჰეგელისეული კონცეფციის *ქვაკუთხედი*ა. მეორე მხრივ, სახელმწიფო, როგორც „თვითცნობიერი ზნეობრივი სუბსტანცია“, ჰეგელთან *ოჯახის პრინციპისა და სამოქალაქო საზოგადოების პრინციპის შეერთება*ა. ოჯახში ჰეგელი გულისხმობს ზნეობრივ სუბსტანციას უშუალო ანუ ბუნებითი გონის სახით, სამოქალაქო საზოგადოებაში კი – ზნეობრივ სუბსტანციას ინდივიდთა, როგორც დამოუკიდებელ პირთა, რელატიური ყოვლადობის (ტოტალობის, მთლიანობის) სახით. იმავდროულად ჰეგელის შეხედულებებს ძირითადად შემდეგ დასკვნამდე მივყავართ: სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზი არ მომდინარეობს არსებითად არც ინდივიდთა ნებისა თუ საერთოსაზოგადოებრივი აუცილებლობიდან და ა. შ., არამედ დაიყვანება ყოვლად განყენებულ ფენომენამდე და აქ სწორედ სახელმწიფოს გენეზისის „ღვთაებრივ განსაზღვრულობასთან“ გვაქვს საქმე. უკეთ რომ ვთქვათ, ჰეგელი იმის დასაბუთებას ცდილობს, რომ „სახელმწიფოს შინაარსი განისაზღვრება ადამიანის დამოკიდებულებით ღვთაებრივთან და არა მხოლოდ მის მოთხოვნილებათა ბუნებით, როგორც ამას საზოგადოების ბუნებით თეორიებში აქვს ადგილი“. მაგრამ ამით ჰეგელი სახელმწიფოს საბოლოო ჯამში მხოლოდ *ფუნქციონალურ არარაობად* აქცევს, რამეთუ მასთან სახელმწიფოს წარმოშობით არ ყალიბდება არავითარი ახალი „ადამიანური ყოფის წარმართველი წესრიგი“, არამედ სახელმწიფო სრულიად ეწირება უკვე არსებულ სოციალურ „წესრიგთა“ „განხორციელებას“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აქ სახელმწიფოს ერთადერთ ფუნქციონალურ „თავშესაფარს“ მხოლოდ საკუთრივ თეოლოგიური მომენტი განასახიერებს.

უარყოფს რა ჰეგელის აქტუალურ თვალთახედვას, ლ. ფოიერბახი მიიჩნევს, რომ „სადაც ზნეობა თეოლოგიაზე, სამართალი ღვთაებრივობის გამოყენებაზე არის დაფუძნებული, შესაძლებელია ყველაზე უფრო არაზნეობრივი, არასამართლებრივი, სამარცხვინო ნაბიჯების გამართლება და დასაბუთება“. ამის შედეგად ფოიერბახი თვით ზნეობას წარმოგვიდგენს თეოლოგიის მასშტაბად, რითაც სახელმწიფოს წარმოშობის ზნეობრივ საწყისზე დაფუძნება ძირეულად სხვაგვარ, *კონკრეტიზებად* ელფერს იძენს.

ვოლტერთან სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული საზოგადოება, თავისი არსით, ყალიბდება როგორც „*დიდებისა*“ და „*კეთილდღეობის*“ *მომხმარებელთა კორპორაცია*, ანუ კონკრეტულად, მას საფუძვლად უფლებისაკენ სწრაფვა ედება. „*კეთილდღეობისაკენ მიდრეკილება*“, როგორც ვიხილეთ, სახელმწიფოს წარმოშობაზე ი. ჭავჭავაძის კონცეფციის საკვანძო მომენტსაც შეადგენს, თუმც იმ განსხვავებით, რომ უკანასკნელ შემთხვევაში მოცემული ცნების ფარგლებში უფლებისა და მოვალეობის მნიშვნელობა მკაცრად ეკვივალენტურია.

მნიშვნელოვნად უახლოვდება ი. ჭავჭავაძის შეხედულებებს სახელმწიფოს წარმოშობაზე ნ. ნიკოლაძის სამართლებრივ-პოლიტიკური მსოფლმხედველობა განსახილველი თვალსაზრისით: ორივე შემთხვევაში სახელმწიფოს წარმოშობას საფუძვლად

ედება ადამიანთა *სწრაფვა სოციალური ინტერაქციის უზრუნველყოფისაკენ*, რა დროსაც „ხალხის დაცვა“, როგორც მოცემულ მომენტში გამოხატული სახელმწიფოს წარმოშობის განმსაზღვრელი ფაქტორი, *მოკლებულია* ხელშეკრულების თეორიისათვის დამახასიათებელ *ნეგატიურობის აქცენტს*. განსხვავება ნ. ნიკოლაძისა და ი. ჭავჭავაძის შეხედულებებს შორის აქ სახელმწიფოსა და საზოგადოების წარმოშობის ერთდროულობასა და შესაბამისად, მათ დიფერენცირებულ აღმოცენებას უკავშირდება.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, სახელმწიფოს წარმოშობის პრობლემისადმი ილიასეული მიდგომა უდავო სპეციფიურობით გამოირჩევა, მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთ კონცეფციასთან მიმართებაში აქ საერთოც ბევრი რამ შეიმჩნევა. ამავე დროს, ზემოწარმოებული ანალიზი თვალნათლივ მეტყველებს აგერთვე იმაზე, რომ განსახილველი საკითხის დამაკმაყოფილებლად გადაჭრა ვერც ერთ ტრადიციულ თვალთახედვაზე დაყრდნობით ჯერ ვერ მიიღწევა. როგორც ვიხილეთ, ამ მხრივ, თავს იჩენს წინააღმდეგობათა მთელი რიგი.

ნაშრომში განვითარებული მოსაზრების თანახმად, სახელმწიფოს წარმოშობის თავიდათავი მიზეზი წმინდა დემოგრაფიული ხასიათის ფენომენია: *საზოგადოების სახელმწიფოებრივად ორგანიზებას მოსახლეობის ზრდა განაპირობებს*. სწორედ უშუალო თვითმმართველობის ანუ პრიმიტიული ხელოვნური (შეგნებული) ორგანიზაციის *წმინდა ობიექტური განუხორციელებლობა* მოსახლეობის ზრდის პირობებში წარმოშობს სახელმწიფოს, როგორც სოციალურ ურთიერთობათა კვალიტატურად უფრო მაღალი შე მოქმედებისა და რეგულირების სპეციფიკურ მექანიზმს. სხვა სიტყვებით, საზოგადოებრივი ძალაუფლების სახელმწიფოებრივით შეცვლა აქ *საზოგადოების თვითშენარჩუნების* ანუ მისი უსასრულო დაშლის თავიდან აცილების ერთადერთი საშუალებაა, რაც თავის მხრივ, სწორედ ი. ჭავჭავაძის ზემოგანხილული თვალთახედვის მომველიებას მოითხოვს, რომლის მიხედვითაც სოციალური ერთობა ადამიანის „სულიერი და ხორციელი ბუნების“ ძირეული ანარეკლია.

II. დემოკრატიული სახელმწიფოს მიზანი. დემოკრატიული საზოგადოების აღმშენებლობისათვის ილია, უწინარეს ყოვლისა, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს *ჩვეულებით სამართალს, როგორც ხალხის ნება-სურვილის გამომხატველ ძალუმ წყაროს*. ჩვეულება, ი. ჭავჭავაძის მიხედვით, „ერისათვის იგივე რჯულია, იგივე კანონია“, რომელიც „ყოველთვის ცხოვრების ჭეშმარიტი საჭიროების დანაბადია და ყოველთვის უტყუარი წამალიც არის ამ საჭიროებისა“. ამისდა კვალად, ილია ერთმნიშვნელოვნად მოითხოვს, რომ სადაც კი შესაძლებელია, საკანონმდებლო აქტებს ჩვეულებითი სამართლის ნორმები დაედოს საფუძვლად, რითაც იურიდიული ნორმები მაქსიმალურად იქნებოდა მისადაგებული ხალხის ინტერესებთან და ამაში, ცხადია, მდგომარეობს დემოკრატიული მმართველობის უმთავრესი დანიშნულებაც.

მნიშვნელოვან ყურადღებას იპყრობს განსახილველ კონტექსტში *ბუნებრივი სამართლიანობის* პრობლემაც, რომლის ილიასეულ გაგებას „არაფერი აქვს საერთო ბუნებრივი სამართლის თეორიასთან“, უფრო ზუსტად კი, ეს ორი ურთიერთგამომრიცხავი თვალსაზრისია: ილია ბუნებრივი სამართლიანობის ცნებას *საზოგადოების ადათწესს, მის საერთო წარმოდგენებს უქვემდებარებს და არა პირიქით*. ნაშრომში ხაზი გაესმის აქედან გამომდინარე შედეგთა სხვაობასაც, თუმც გამოიყოფა აგრეთვე ბუნებრივი სამართლიანობის ვოლტერისეული და ილიასეული ცნებიდან გამომდინარე შედეგთა თანხვედრა.

როგორც სახელმწიფოს წარმოშობაზე ილიასეული კონცეფციის ზემოწარმოდგენილი შედარებითი ანალიზი ცხადყოფს, ის უკანასკნელად გამოყოფილ მომენტებს *საერთოსაზოგადოებრივი კეთილდღეობის* მიღწევის სამსახურში აყენებს. ამაშივე ხედავს სახელმწიფოს მიზანს ჰეგელიც. ამასთანავე, აქ ასევე თვალნათლივ იკვეთება განსხვავებაც: თუ ჰეგელის მიხედვით, სახელმწიფო *იძულებული* ხდება, მიზნად დაისახოს სოციალური

კეთილდღეობა, ილიასთან აქტუალური მიზანი სახელმწიფოს *შინაგანი მოწოდების*, მისი ძირითადი დანიშნულების *უშუალო* ნაყოფია და ამ მხრივ, ზემოგავლენებული პარალელების განგრძობა, უწინარეს ყოვლისა, ნ. ნიკოლაძის სამართლებრივ-პოლიტიკური მსოფლმხედველობის მაგალითზე ხდება შესაძლებელი.

ზემოაღნიშნულის საწინააღმდეგოდ, კანტის ფილოსოფიაში სახელმწიფოს მიზანს „*სამართლის იდეის ზეიმი*“ შეადგენს და არა საკუთრივ მოქალაქეთა კეთილდღეობა, მკაცრად აღებული. დემოკრატიული წყობილების დამყარებითაც არ ხდება ამ მიზნის სახეცვლა, რადგან ამით არ იცვლება თვით სახელმწიფოს, როგორც ასეთის, არსი, მისი შინაარსის სამართლებრივი საზრისი. ცხადია, სახელმწიფო სოციალურ კეთილდღეობას სამართლის იდეის ზეიმის გარეშე ვერც ვერასოდეს მიაღწევს, მაგრამ დავეთანხმოთ კანტს, ი. ჭავჭავაძის ან ჰეგელის ზემოწარმოდგენილი თვალთახედვის საპირისპიროდ, ნიშნავს დავუშვათ, რომ სამართლებრივ სახელმწიფოში მთავარი ფორმაა და არა შინაარსი!

არანაკლებ მნიშვნელოვან ყურადღებას იპყრობს განსახილველი კვლევის ფარგლებში ხალხის ნებისა და ხალხის ინტერესების *ეკვივალენტურობის*, მათ *ერთიან ცნებად შერწყმის* პრობლემა, რამეთუ იმაზე, თუ როგორ განისაზღვრება აქტუალურ ჭრილში სახელმწიფოს მიზანი, მნიშვნელოვნად არის დამოკიდებული მისი დემოკრატიულობის ხასიათი და საბოლოო ჯამში კი მისი დემოკრატიულობაც საერთოდ. საქმე კი ის არის, თუ რამდენად მიიღწევა საერთოსაზოგადოებრივი ინტერესების დაკმაყოფილება თვით საერთო ნების მიყოლით ანუ უწყის თუ არა თავად ხალხმა დაბეჯითებით, ამა თუ იმ კონკრეტულ ვითარებაში თუ რა პოლიტიკურმა გეზმა შეიძლება იქონიოს მისთვის პოზი ტიური შედეგი და რამ უარყოფითი. ი. ჭავჭავაძე ამაზე უყოყმანოდ დადებით პასუხს იძლევა, ის თვლის, რომ „*თვითმოქმედება* ყოვლად მხსნელი და ძლევამოსილი ძალია ყოველსფერში და ნამეტნავად მაშინ, როცა კაცს, თუ საზოგადოებას თავისთავის შველა უნდა“.

ი. ჭავჭავაძისაგან განსხვავებით, კანტი სწორედ საზოგადოებრივი ნების *აბსტრაქტულ უზენაესობამდე* დადის ანუ სახელმწიფო, ყალიბდება რა საერთო ნების საფუძველზე, თავადვე „აზუსტებს“ შემდგომში მის შინაარსს. ამიტომ აქ საერთო ნებისა და ინტერესის ურთიერთობა, ზემომითითებული გაგებით, საერთოდ კარგავს თავის აქტუალობას.

საერთო ინტერესის საერთოსაზოგადოებრივი ნებისადმი შესაბამისობას გადაჭრით უარყოფს ჰეგელი. ჰეგელის მიხედვით, სახელმწიფო, როგორც საზოგადოებრივი ნების განმხორციელებელი მექანიზმი, წარმომადგენლობის პრინციპზე აგებული საკანონმდებლო ხელისუფლება, *სოციალურად საზიანოა*. ჰეგელი მიიჩნევს, რომ ხალხის წარმომადგენლებმა არ იციან, თუ რა ემსახურება ჭეშმარიტად მის ინტერესებს, ანუ ჰეგელის მიხედვით, „ხალხმა თვითონ არ იცის, თუ რა უნდა მას“; სახელმწიფო საქმეებს უნდა განაგებდნენ მხოლოდ „*ღრმად კომპეტენტური*“; ყველა შესაბამისი თვისების მატარებელი სახელმწიფო მოხელეები. ამასთანავე, ჰეგელი, განსაზღვრავს რა თავისი ორპალატიანი პარლამენტის მოდელის ზედა პალატის შემადგენლობას *წოდებრივი ნიშნის მიხედვით*, უთუოდ ხელყოფს მის მიერ პოსტულირებულ კომპეტენტურობის პრინციპს, რადგან წოდებრივობა კომპეტენტურობას ჯერ კიდევ არ ნიშნავს და თუ ნიშნავს, მხოლოდ აშკარად „ტენდენციურს“. მოკლედ რომ ვთქვათ, ჰეგელი სინამდვილეში ცდილობს უპირატესად დემოკრატიის მონარქიზმით შეზღუდვას, ვიდრე პირიქით.

ამავე დროს, ის საბოლოოდ მხოლოდ აღმასრულებელი ხელისუფლების შედგენას მოითხოვს „*გამოცდილ*“ მოხელეთაგან, რასაც მაგალითად, ვერ ვიტყვით პლატონზე, ვინაიდან მისთვის სახელმწიფო ხელისუფლების აქტუალური ინსტიტუციონალური დაყოფა არსებითად უცხოა. პლატონის თანახმად, ისევე როგორც სოკრატესთან, სახელმწიფო ძალაუფლება ხელთ „*ჭეშმარიტ ფილოსოფოსებს*“ უნდა ეპყრათ, რითაც სრულიად გამოირიცხება პოლიტიკურ საქმიანობაში საზოგადოებრივი ნების ქმედითობა, რადგან აქაც

საერთო ნება და ინტერესი საყოველთაოობისათვის უცხო პოლიტიკური „გამჭრიახობის“ პრინციპით არის გაშუალებული.

ძირეულად განსხვავდება განსახილველ კონტექსტში ი. ჭავჭავაძის თვალთახედვა ჰობზის შეხედულებებისაგანაც. უარყოფს რა საერთოსაზოგადოებრივი ნების პრიორიტეტულობასა და მასზე დაფუძნებულ წარმომადგენლობითობას, ჰობზი დემოკრატიის მიმართ მონარქიული მმართველობის უპირატესობის დასაბუთებას *მშვიდობისა და უსაფრთხოების უზრუნველყოფის* თვალსაზრისზე დაყრდნობით ცდილობს. მონარქი, ჰობზის მიხედვით, „ვერ მოექცევა საკუთარ თავთან უთანხმოებაში შურისა თუ მიკერძოების მოტივით, კრება კი შეიძლება მოექცეს, თანაც ისე მძაფრად, რომ საქმე სამოქალაქო ომამდე მიდგეს“. ამრიგად, თვალსაჩინოა, რომ ჰობზთან საერთო ინტერესის დაკმაყოფილებას სამართლებრივ-პოლიტიკურად არაფერი შეიძლება აკავშირებდეს საერთო ნების განხორციელებასთან. ამავე დროს, ასევე უეჭველია ისიც, რომ საერთო ნებისა და საერთო ინტერესის დისონანსურობა შესაძლოა შეადგენდეს დავის საგანს მხოლოდ როგორც გამონაკლისი და სწორედ *გამონაკლისზე აგებული დებულება* არის ის ერთადერთი, რაც ჰობზის თვალთახედვაში დემოკრატიის წინაშე ავტოკრატიული მონარქიის „უპირატესობაზე“ მეტყველებს.

კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს ხალხის ნების შესაბამისობას მისსავე ინტერესებთან ი. გ. ფიხტეც. მაგრამ საბოლოოდ ის თუმც მიიჩნევს, რომ ხალხი შესაძლოა შეცდეს ამა თუ იმ გადაწყვეტილების მიღებისას, ეს, მისივე თქმით, *საკმარისი არ არის* იმისათვის, რომ მას აღეკვეთოს თავისი ბედის დამოუკიდებლად განსაზღვრა, ჩამოერთვას საკუთარი მერმისის შემოქმედების უფლება, რადგან თუ ხალხი მცდარ პოლიტიკურ არჩევანს აკეთებს, ეს მხოლოდ მასვე ვნებს და სხვას არავის. ამრიგად, თავისუფლების სასარგებლოდ არჩევანის თვალსაზრისით, ფიხტეს თვალთახედვა არსებითად ემთხვევა ილიას აქტუალურ ნააზრევსაც.

ისევე როგორც ი. ჭავჭავაძე, რუსო სწორედ თავისუფლებას ანიჭებს უპირატესობას, მაგრამ განსხვავებით ილიასეული მსოფლმხედველობისაგან, არა ერთმნიშვნელოვნად, უფრო ზუსტად კი, წმინდა პირობითად – *რუსოსთან დემოკრატიის მიზანი განუზოციელელებელია*: ის სკეპტიკურად უყურებს საერთო ნებისა და ინტერესის თვით ხალხის მიერ შესაბამისობაში მოყვანის შესაძლებლობას.

კერძო ნება, დიდროს მიხედვით, „საეჭვოა“, რადგან ის შეიძლება იყოს „კეთილისმყოფელი ან თვალთმაქცური“, მაგრამ საერთო ნება მუდამ „კეთილისმყოფელია“. ამავე დროს, საერთო ინტერესთან მიმართებაში ეს უკანასკნელი აქ *მეტწილად აბსტრაქტულად* არის გაგებული; რეალურად კონკრეტიზებადი საერთო ნება ვერანაირ ზეგავლენას ვერ ახდენს უკვე მოქმედი „ხელშეკრულების“ შინაარსზე. ასევე განყენებულად გაგებულ ინტერესს ექვემდებარება საერთო ნება პასკალის ფილოსოფიური ნააზრევის ფარგლებშიც. მოცემულ თვალსაზრისს, მართალია, არც პასკალი მიმართავს თვით ხალხის სუვერენიტეტის, როგორც ასეთის, წინააღმდეგ, არამედ ცდილობს გამონახოს საყოველთაო ინტერესისადმი საერთო ნების დაქვემდებარების შესაძლებლობა, მაგრამ სწორედ ამის გამო, – ანუ *საერთო ნებისა და ინტერესის პარალელურობის უარყოფით*, – ის მუდამ მხოლოდ არაერთაზროვანია. ვოლტერის მიხედვით კი, სახელმწიფო საქმეების წარმართვა და ამდენად, საერთო ნებისა და ინტერესის თანხვედრაც არავითარ სირთულეს არ უკავშირდება იქ, სადაც ხალხს „საერთო აზრი“ აქვს, მაგრამ როდესაც საქმე გვაქვს „უმეცრებთან“, „არასოციალიზებად“ ქვეშევრდომებთან, ვითარება ძირეულად იცვლება, რისგან განსხვავებით, როგორც წემოწარმოდგენილი შედარებებიდან ჩანს, ი. ჭავჭავაძე არასოდეს ჰყოფს ხალხს სამართლებრივ-პოლიტიკურად უმეცარ და გონიერ ინდივიდებად – არც ზოგადად და არც ერთი და იმავე საზოგადოების ფარგლებში.

III. დემოკრატიის არსი. დემოკრატიული წყობილების პირობებში მოქალაქეები, მართალია, თანასწორი არიან მხოლოდ პოლიტიკური ნების გამოვლენაში და თანასწორობა ქარვდება იქ, სადაც საქმე ამ ნების პრაქტიკულ ხორცშესხმაზე უნდა მიდგეს, რადგან პრაქტიკულად ყოველის ნება მხედველობაში როდი მიიღება, არამედ სრულდება საზოგადოების წევრთა მხოლოდ იმ ნაწილის ნება-სურვილი, რომელიც შეადგენს უმრავლესობას, მაგრამ უმრავლესობის ნების დომინირება, რაოდენ რეალურიც არ უნდა იყოს ის თავის კონკრეტულ გამოხატულებაში, საბოლოო ჯამში მეტად პირობითი, შეიძლება ითქვას, მოჩვენებითი დომინირებაა, ვინაიდან თვით უმრავლესობის პრინციპი თავის დასაბამს *საერთო ნებაში* იღებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უმრავლესობის ნების კონკრეტულ-სამართლებრივ უზენაესობას, *სამართლებრივი თანასწორობის პირობებში*, ხალხის ჭეშმარიტად საერთო ანუ ერთიანი ნება უდევს საფუძვლად.

სამართლებრივი თანასწორობის მნიშვნელობისაგან მოწყვეტით, ანუ მართოდენ უმრავლესობის პრინციპზე დაყრდნობით, განგვიმარტავს დემოკრატიას არისტოტელე, რის კვალობაზეც მას დემოკრატიის არსი *უმრავლესობისადმი უმცირესობის დამორჩილებამდე* დაჰყავს. ისევე როგორც არისტოტელესთან, უმრავლესობის პრინციპთან დამოკიდებულებაში სამართლებრივი თანასწორობის მნიშვნელობა გაუთვალისწინებელი რჩება ჰეგელთან. მიგვითითებს რა „მმართველ ხელისუფალთა და მართულთა განსხვავებაზე“, ის იგნორირებს, რომ დემოკრატიის დროს ეს პირველნი ამ უკანასკნელთა, სახელმწიფო ხალხის, სახელმწიფოებრივი ნება საზოგადოებრივი ნების სამსახურში დგას და არა პირიქით, რაც არსებითად დემოკრატიის *თვისებრივი სპეციფიურობისა* და ამით სამართლებრივი თანასწორობის *ჭეშმარიტი მნიშვნელობის* იგნორირებას ნიშნავს.

კანტთან დემოკრატიული წყობილებისას ცენტრალურ მნიშვნელობას უკვე არა უმრავლესობისა და უმცირესობის, არამედ სწორედ *ინდივიდუალური* და *საერთო* ნების ურთიერთობა იძენს, მაგრამ რეალობისაგან მოწყვეტით, რადგან საკანონმდებლო ნება იმ სახით, რა სახითაც მას კანტი წარმოგვიდგენს (ანუ როგორც „ხალხის გაერთიანებული ნება“), სინამდვილეში მხოლოდ თეორიულად მიღწევადი მდგომარეობაა. უკეთ რომ ვთქვათ, ის დემოკრატიის არსს ჩვენთვის აქტუალურ ჭრილში ზოგადისა და კონკრეტულის ურთიერთგანუხსნავებლობით განგვისაზღვრავს: თანასწორობის პრინციპი აქ, თავისი ზოგადობით, უმრავლესობის პრინციპის, თავის კონკრეტულობაში, შემზღუდველი სამართლებრივი ინსტრუმენტი კი არ არის, არამედ ამ ფუნქციონალური კავშირის მნიშვნელობა საერთოდ უგულვებელყოფილი რჩება. ანალოგიურად განსაზღვრავს ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების პრობლემას გ. ვ. ლაიბნიციც და მოცემული თვალსაზრისის აბსტრაქტულ, არაკონკრეტიზებულ პროცირებას საკანონმდებლო სინამდვილეზე დემოკრატიის არსის წმინდა *განყენებულ* აღქმამდე მივყავართ, რასაც თავის მხრივ, მცირე რამ აქვს საერთო დემოკრატიის დასაბუთებასთან.

ი. ჭავჭავაძესთან სამართლებრივ-პოლიტიკური რეალიზმის აქტუალური დეფიციტი სრულიად დაძლეულია. საკანონმდებლო ნება აქ *უმრავლესობის* პოლიტიკური ნებაა, რომელიც *სამართლებრივი თანასწორობის* ანუ იურიდიულ უფლებამოვალეობათა საყოველთაო იდენტურობის ჩარჩოებში არის მოქცეული.

ასევე შორის არის დემოკრატიის ილიასეული მოდელისაგან მარქსისტული მოძღვრება: მარქსიზმის თავიდათავ მიზანს „*უშუალო*“, „*საზოგადოებრივი*“ *დემოკრატია* ანუ ყოველგვარი სახელმწიფოებრიობის და მათ შორის, სახელმწიფოებრივი დემოკრატიის უარყოფაც შეადგენს. მოცემული პრიმიტივიზმი, უწინარეს ყოვლისა, ობიექტურად საერთოდ განუხორციელებელია, გარდა იმ გამონაკლისი შემთხვევისა, სადაც საქმე გვაქვს მიკროსოციალურ წარმონაქმნებთან, რომელთა ფარგლებშიც სპეციალიზებულ ურთიერთობათა სპექტრი და სირთულის ხარისხი მაქსიმალურად მარტივდება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მარქსიზმის უშუალო „დემოკრატიის“ პრაქტიკული ხორცშესხმა არსებითად

ყოველგვარი *მაკროსოციალურობის დაშლას* მოასწავებს და ამით კაცობრიობას უსასრულო რეგრესის უფსკრულისაკენ უბიძგებს.

IV. დემოკრატიული მმართველობა. მონარქიზმის პრობლემის მიმოხილვისას ი. ჭავჭავაძე ძირითადად დადებითად გამოჰყოფს ისეთი ქვეყნების კონსტიტუციურ-მონარქიულ მმართველობას, როგორც ინგლისი და გერმანია იყო. მისი თქმით, ამ სახელმწიფოებში, განსაკუთრებით კი პირველ მათგანში, მოქმედებდა საკმაოდ მყარი სამართლებრივი მექანიზმი, რომელიც შეუძლებელს ქმნიდა ხელისუფალთა მხრიდან საერთო ნების უხემ ანგარიშგაუწევლობას. ამავე დროს, ი. ჭავჭავაძის დადებითი დამოკიდებულება კონსტიტუციური მონარქიის მიმართ *მეტწილად რელატიურია* და ოდნავაც არ შეიცავს მის რამეგვარად ეტალონიზებულ შეფასებას.

რესპუბლიკურ მმართველობაზე ი. ჭავჭავაძის შეხედულებათა ანალიზიდან ირკვევა, რომ ის უმთავრესად არა მონარქიული, არამედ სწორედ რესპუბლიკური დემოკრატიის მომხრეა, მაგრამ გამოყოფას მოითხოვს ისიც, რომ ილია ღრმად არის დარწმუნებული მისთვის თანამედროვე რესპუბლიკური მმართველობის არასრულყოფილებაში და ამ მხრივ, არც მწვავე კრიტიკას იშურებს: ი. ჭავჭავაძისთვის სავსებით როდი იყო მისაღები ის სახე, რომლითაც ჩამოყალიბდა საყოველთაო საარჩევნო უფლების ინსტიტუტი რესპუბლიკის არსებობის საწყის საფეხურებზე, არამედ ის მომხრეა საყოველთაო საარჩევნო უფლების ისეთი მოდელისა, რომელსაც საფუძვლად მოქალაქეთა სოციალურ-პოლიტიკური თანასწორობა უდევს. *საყოველთაოობისა და თანასწორობის პრინციპთა კომბინირებით* ილია საარჩევნო უფლების ინსტიტუტს, ნაცვლად დემოკრატიის მოჩვენებითობისა, ჭეშმარიტი დემოკრატიულობის სამსახურში აყენებს.

მმართველობის აქტუალური ფორმის მიმოხილვისას ი. ჭავჭავაძე განსაკუთრებულ ყურადღებას, უწინარეს ყოვლისა, ცხადია, რესპუბლიკის ფრანგულ მოდელს უთმობს. ამასთანავე, რესპუბლიკური მმართველობის ოპტიმალური განვითარების საფუძვლებს ის ამერიკის შეერთებული შტატების მაგალითზე ეძიებს.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით, ხაზგასმას მოითხოვს არა მხოლოდ ის, რომ ი. ჭავჭავაძე კვლავაც სრულიად არაორაზროვნად ეწინააღმდეგება მოქალაქეთა წოდებრივი, ქონებრივი თუ ნებისმიერი სხვა ნიშნით სამართლებრივ-პოლიტიკურ დაწინაურებას, არამედ განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ისიც, რომ ილია აქ, თვითმმართველობის საფუძვლების ჩამოყალიბებისას, შიდასახელმწიფოებრივი სუვერენიტეტისა და თანამდებობის პირთა საზოგადოებრივი პასუხისმგებლობის შესახებ შემდეგ კონცეფციას გვთავაზობს: ერთი მხრივ, „თვითმმართველობის თანამდებობის პირნი (მოსამართლენი, მოხელენი) *არჩეულ უნდა იქნენ* ადგილობრივი მცხოვრებლების მიერ“, ხოლო მეორე მხრივ, „ადგილობრივი თვითმმართველობის ყველა თანამდებობის პირი პასუხს აგებს *არა საკუთარი უფროსების, არამედ, საზოგადო სამართლისა და სამსჯავროს* წინაშე“. მოცემული თვალთახედვის განსაკუთრებულ რელევანტურობას უმთავრესად აფუძნებს ის, რომ ამგვარად, ჯერ ერთი, *მნიშვნელოვნად მალღდება* თანამდებობის პირთა შეგნება იმის თაობაზე, რომ თავიანთი მდგომარეობით ისინი მოქალაქეთა ინტერესების სამსახურში დგანან და რომ სახელმწიფო საქმეთა განხორციელება ხალხის ნების განხორციელებაა; მეორეც, სახელმწიფო ორგანოთა ფუნქციონირება იძენს *ჭეშმარიტ გამჭვირვალებას*, რამეთუ თანამდებობის პირი აქ პასუხს აგებს არა იერარქიულობის პრინციპზე დაყრდნობით, არამედ უშუალოდ „საზოგადო სამართლისა და სამსჯავროს“ წინაშე; მესამეც, შესაძლებელი ხდება აღმასრულებელ და სასამართლო ორგანოთა *სათანადო ფუნქციონალური დამოუკიდებლობა* ანუ ხელისუფლების დანაწილების სრულყოფილად თანმიმდევრული რეალიზება განსახილველ სიბრტყეზე; დაბოლოს, ყოვლად გამოირიცხება გადაჭარბებული ცენტრალიზმის საფრთხე ანუ იქმნება საერთო ნების რაციონალური დაბალანსების *საიმედო სამართლებრივი მექანიზმი*.

ნაშრომში მნიშვნელოვანი ინტერესის საგანს შეადგენს „თვითმმართველობის საფუძვლებიდან“ რეზულტირებული ხელისუფლების დანაწილების ილიასეული მოდელის განვითარება, უფრო ზუსტად კი, მოცემული მოდელის განზოგადება ხელისუფლების დანაწილების ტრადიციული თეორიის ფარგლებში, რაც თავის მხრივ, ამ უკანასკნელის სრულყოფის საფუძველიცაა. ი. ჭავჭავაძის აქტუალური კონცეფცია, ცენტრალური ხელისუფლების სისტემაზე მისი პროეცირების თვალსაზრისით, ნიშნავს, რომ ზოგადად ხელისუფლების თითოეული განშტოების ფუნქციონალური დამოუკიდებლობა უკვე მისივე *ფორმირების სპეციფიკით* განისაზღვრება. როგორც წესი, სამართლებრივად მაღალორგანიზებულ სახელმწიფოებში დღესაც მოქალაქეები მხოლოდ საკანონმდებლო ხელისუფლების შემადგენლობას აყალიბებენ, ცენტრალური აღმასრულებელი და სასამართლო ხელისუფლების ფორმირება კი ხდება არა უშუალოდ ხალხის მიერ, არამედ მხოლოდ ხალხის სახელით და წარმოადგენს მკაცრად „შიდასახელმწიფოებრივ“ პროცედურას. ამასთანავე, იმით, რომ სახელმწიფო თვითონვე ავტონომიურად აყალიბებს აღმასრულებელ და სასამართლო ხელისუფლებას, უწინარეს ყოვლისა, სახეზეა ამა თუ იმ სახით საკანონმდებლო ორგანოს მისთვის *არაბუნებრივი*, მისი არსებითი დანიშნულებისათვის *სრულიად უცხო* კომპეტენციით დატვირთვა.

დუმილით უვლის გვერდს განსახილველ შეუსაბამობას თვით ხელისუფლების დანაწილების თეორიის ფუძემდებელიც, შ. მონტესკიე, რის ლოგიკური შედეგია ის, რომ იმგვარად, რაგვარადაც მონტესკიე სახელმწიფოს სამ ცალკეულ სუვერენად ჰყოფს, შეუძლებელი ხდება საბოლოოდ ერთიან სუვერენად მათი *თანაზომიერი* რეკონსტრუირება. ხოლო ი. ჭავჭავაძის შესაბამისი თვალთახედვის განვითარებით ვღებულობთ, რომ ხელისუფლების თითოეული განშტოება აქაც პასუხს უნდა აგებდეს „საზოგადო სამართლისა და სამსჯავროს“ ანუ ხალხის და არა ერთმანეთის წინაშე. ამგვარად, *მეტასტრუქტურული* სისტემური კონტროლის სახით იქმნება ის ქმედითი სამართლებრივი მექანიზმი, რომელიც აპირობებს სამივე აქტუალური ელემენტის ერთობლივ, *რეალურად გაწონასწორებულ* განვითარებასა და მათ ინტეგრირებას სახელმწიფო ორგანიზმში, როგორც კვალიტატურად უფრო მაღალ სუვერენულ ერთობაში. უფრო ზუსტად, სადაც ამოსავალი მომენტი *ხელისუფლების ქმედითობა*, მისი *განსაკუთრებული ნაყოფიერება* და არა უბრალოდ კონსტრუქტივიზმი, განსახილველი ფაქტორი გადამწყვეტია. ხოლო ეს, თავის მხრივ, ოდნავაც არ ზღუდავს არც ერთი განშტოების პასუხისმგებლობას კანონის წინაშე თვით რესტრიქციული გაგებითაც, მაგრამ ამით, ერთი მხრივ, სრულიად გამოირიცხება ის, რომ ლეგისლაციის წარმომადგენლები არ იყვნენ ანგარიშვალდებული ამომრჩეველთა წინაშე, ხოლო მეორე მხრივ, უარიყოფა აღმასრულებელი ხელისუფლების ანგარიშვალდებულება საკანონმდებლო ორგანოს წინაშე, რის განუხორციელებლობა თანამედროვე სამართალში თანაბრად ეწინააღმდეგება როგორც ხელისუფლების დანაწილების არსს, ისე საკანონმდებლო ხელისუფლების ბუნებას.

ზემოაღნიშნულის შესაბამისად, ხელისუფლების დანაწილების პრინციპი მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში იძენს სასურველ პრაქტიკულ ღირებულებას, სადაც ხელისუფლების თითოეული განშტოების ჩამოყალიბების წესიც და მათზე ფუნქციონალური კონტროლის მექანიზმიც *ერთი და იგივეა*, კერძოდ კი *დემოკრატიულობის ხარისხის თვალსაზრისით*. ხოლო ამის ოპტიმალური სახით განხორციელების შესაძლებლობა, როგორც ვიხილეთ, ი. ჭავჭავაძის სამართლებრივ-პოლიტიკურ შეხედულებათა განვითარებაში ძვეს.

SUMMARY

I. The origin of the state. With regard to the problem concerned the object of a special interest, first of all, composes the principle difference of „traditional“ ideology, which dominated over us for decades, to the conception of *I. Chavchavadze*; differently from it, *he* does not connect the discussing process to social confrontation of any kind, *he* sees the cause of the origin of the state not in separation of interests, but *in their unity*. To say precisely, by the explaining the nature of state, to the „class contradictions“ is opposed here the nature of individual, to the „economic dominance“ – the common prosperity, to the „will of minority“ – the common will and to the „spontaneity“ – the regularity.

At the same time, *I. Chavchavadze* points out not „mental will“, but the naturally united one as such, through which, on the other hand, *his* views essentially differ from the theory of agreement. Although in both cases the origin of the politically organized society is caused by *a common initiative*, the main thing is that, according to *I. Chavchavadze's* tenets, the origin of the state is connected *to the nature of individual* and not *to the naked social will*, in the course of which he pays equal attention to the man's „corporal“ and „spiritual“ nature. The originality of *his* point of view in this respect is even more obvious: As opposed to the theory of agreement, *he* points out not the „production“ resp. the „more effective work“, but „mutual rights and duties“, i. e. in the conception of *I. Chavchavadze* the member of politically organized society is regarded not as a „producer“ protected by the „social contract“, but as *a legal subject*.

In general, we have another kind of difference concerning the correlation between the tenets of *Plato* and *I. Chavchavadze*. Though both of them suppose that the origin of the state is based on our need, but differently from *I. Chavchavadze*, *Plato* means here mainly *material needs*, i. e. he explains the reason for the emergence of the politically organized society chiefly by man's „corporal nature“. This point of view found its development even earlier, namely with *Socrates*, opposite to which in *Aristoteles' philosophy* it is already subjected to criticism. At the same time, *Aristoteles* inclines to the opposite extreme: The phenomenon concerned takes here its rise only from man's „spiritual nature“ resp. from *psyche of man*, from the specificity of common mentality. From *his* point of view, the objective side of the problem is a less relevant, principally secondary reality.

At first sight, there is nothing unacceptable in *Aristoteles' supposition*, but if we confront it with the practical dimension, we come across some important contradictions. First of all, if the primary cause for the origin of the state consists in the man's psychic nature, in his psychological characteristic, there must be given a strict regularity of this process, *which* means its simultaneousness in all independently from one another developed societies. And this does not correspond to the historical reality. Secondly, it were not possible for the societies without any political system to coexist in the long run with politically organized societies, since in such a case the members of the first ones are even direct witnesses of a state organization, to which them, as *Aristoteles* says, pushes „the instinct of life“. But even nowadays, in many parts of the world, lots of politically unorganized communities keep existing, which have no wish to integrate in the surrounded society with political construction. The main thing in discussing case is the fact that *Aristoteles' point of view* is as different from *I. Chavchavadze's conception*, as *Socrates' and Plato's views*, only by the reversion of categorical accent.

According to *Feuerbach*, uniting people as a politically organized society is conditioned by their „free will“, which is constrained neither by „spiritual“ nor „corporal“ nature of individual. At the same time, this concept is substantially based on *Rousseau's model* of socially „general will“, which became the basis of agreement on the origin of the state with the last. The question is, how could the realization of the given will be achievable under those social-cultural circumstances (with no specialized meaning of the concept), on the ground of which proceeds the construction of politically organized society. If we look through the prestate epoch, it is evident that there is not any

psychological basis, by which it could be possible to fulfill the discussing will. More than that, in actual case it takes place the lack of proper psychological basis even for its formation, since man of before-state era – this is an individual of stereotypic view, whose creative mentality cannot spread over such wide scales.

The similar discordance manifests itself with *Locke*. On the one hand, *he* considers that the state order is the condition taken by the people's agreement; on the other hand, *he* points out that the society of prepolitical „*natural state*“ represents a unity of „wild tribes“. But *he* says nothing about that, how the „wild tribes“ come to an agreement of such complexity! What about the aspect actual for us, it is obvious that *Locke's* and *I. Chavchavadze's* points of view basically differ from one another. While *Locke* explains the origin of the state essentially *by its repressive nature* („restraining of violators of natural state“, „protection of *already existing* rights“ by the same meaning etc.), in the conception of *I. Chavchavadze* the main accent is laid *on the regulative function* of the state: The starting point is the conformity of the phenomenon of state with the nature of individual (and not, restrictively, the interests of the victims of encroachment upon „natural rights“). To say better, *Locke* excludes the creation of social relations as state's *innate function*.

The predecessor of *Locke*, *Hobbes*, dealing with the origin of the state, points out the inner and the outer public necessity. According to *Hobbes*, as we see it later with *Locke* too (though, in general, *Locke* subjects *Hobbes'* philosophy to sharp criticism), in the society, which is not stately organized is settled everlasting scare, people feel invincible threat with one another and each of them fears the unforeseen danger from the others. This is the condition, when even the strongest cannot feel safe and they often are victims of treachery of the weaks. That is why, according to *Hobbes*, in this „*natural state*“ each one fights against another, being forced and not by his own will, for it is the only way to survive. The permanent threat and the continuous distrust make it inevitable to reach a stable compromise with the sides resp. to form a political system. In other words, *Hobbes* regards the necessity to overcome *the unbearable disorder* of social relations as the „inner“ reason for the origin of the state. The „outer coming“ necessity, as a cause for the origin of the state, according to *Hobbes*, then as to *Hegel*, is the rule of a constant danger of foreign tribes attack. The members of the society become compelled to find an effective form of united relations *with the reason of self-defense* and this can be achieved once more only by formation of the politically organized society.

Hobbes' discussing point of view is regarded in the work as contradictory. If we use in *his* first postulate presented logic („the necessity to overcome inner social hostility“), according to the next one („the necessity to overcome the outer-coming danger“), uniting of individuals in political societies had to be followed by uniting of states: If threat and aggression transformed the „natural state“ into a society of political construction, the states on their part would be *in the distant historical past* integrated in the same way in a evolutionally higher union, because the threat and the aggression in their relations appeared also constantly and with a larger scale than in the simplest relations between the individuals of „natural state“. In general, from the here actual point of view, it is also obvious that according to *I. Chavchavadze* the origin of the state is the result neither of inner nor of outer „allembicing“ enmity, but the means to intensify the social relations *as such*.

Kant's views about the genesis of the state are based, on the one part, on the principles of *Hobbes'* „public danger“ and on the other part, on *Rousseau's* „general will“. However it would be wrong to assume, as if the explanation of the phenomenon of state with *Kant* were exhausted by the development of *Hobbes'* or *Rousseau's* tenets. The essential is exactly the specificity of *Kant's* view regarding the nature of state. *He* explains the existence of the state mainly by characteristic of social labour, by which the decisive is the „industry, which is oriented on the profit of production and the competition between owners“. More exactly, according to *Kant*, the state is „*the organization of clever egoists*“. *He* justifies the given content „conceptual-terminologically“ through the strict

differentiation between „morality and legality“. With regard to the problem of origin of the state we can make a conclusion that with *Kant* the latter does not represent the category based on the first, what cannot be said about *I. Chavchavadze's* point of view in the same way in spite of the fact that here state and law also are considered a social instrument for prosperity.

If, on the one part, with *Hobbes*, as to the problem concerned we meet contradictory accentuation of theological motive, *Hegel* points it plainly out; more than that, it is *the basis* of *his* conception in this regard. On the other part, the state, as „*self-conscious moral substance*“, results according to *Hegel* from *the combination of family's principle and of principle of civil society*. By the family he means the moral substance with a face of direct or natural mind, by the civil society – the moral substance of relative wholeness (totality, integrity) of individuals as independent persons. At the same time, *Hegel's* point of view leads to the following conclusion: The origin of the state is not the result of the will of individuals or of the social necessity etc., but seen as an essentially abstract phenomenon and here we have to do with its divine nature. In other words, *Hegel* tries to declare that the „content of state is determined by man's relation to the divine and not merely by its needs, as it takes place in the naturalist theories of the society“. But herewith *Hegel* converts the concept of state finally only into *a functional nonentity*, because according to *his* conception the origin of the state does not mean the emergence of any new „order determining the human life“, its nature is restricted to the „realization“ of already existing social „orders“. To say it differently, the theological moment itself forms the only functional „shelter“ of the state. Refusing *Hegel's* actual point of view, *Feuerbach* asserts that „where morality is based on theology, law – on using of divinity, it is possible to justify and to give reasons for the most immoral, illegal, shameful steps“. Owing to this, he defines the morality itself as a measure of theology, by what the connecting of origin of the state with moral principles takes basically different, *concretizable* face.

According to *Voltaire* the stately organized society in its essence is created as *a corporation of consumers of „pride“ and „welfare“*; i. e. in terms of fact it is based on the aspiration to the right. The „striving for wellbeing“, as we have seen, is also a key factor in *I. Chavchavadze's* conception about the genesis of the state, though with the difference that in the latter case rights and duties are strictly equivalent in their significance by the explaining of nature of the given phenomenon.

There is emphasized in the work a major analogy of *N. Nicoladze's* legal and political world-outlook in this respect to the views of *I. Chavchavadze*: In both cases the origin of the state is determined *by aiming of individuals to the ensuring of social interaction*, where „the protection of the people“, as central condition expressed in this factor, *is free of negative accent* characteristic of the theory of agreement. The difference consists in the correlation between the origin of the society and the origin of the state.

Due to all aforesaid, it is manifest that *I. Chavchavadze's* views about the problem concerned result in an original conception and have much in common with some other above-analyzed ideas as well. At the same time, it is equally evident that the definitive explanation of the given phenomenon requires, first of all, the overcoming of the contradictions indicated in the work with regard to the traditional tenets. According to the here presented point of view, the origin of the state embodies above all a phenomenon of demographic nature: *The organizing of society as a political construction is caused by the increase of population. The purely objective unrealizability* of direct social self-government resp. primitive artificial (conscious) organization in a society with the increased population gives rise to the state, as to the specific mechanism of qualitatively higher creating and regulating of social relations. In other words, the replacement of the initial social power by the political one is here the only way to ensure *the self-preservation of society* resp. to avoid its infinite decomposition, which on its part demands the recourse to the above discussed conception of *I.*

Chavchavadze, where the social unity is regarded as a basic reflection of „corporal and spiritual nature“ of man.

II. The aim of democratic state. For building democratic society, *I. Chavchavadze*, first of all, pays great attention to *customary law, as to the expressive source of people's will*. The custom, as *he* says, is the „same faith, same law for people“, which „always is the true result of life's need and always is the steady medicine of this need“. According to this, *I. Chavchavadze* clearly demands that where it would be possible the legal norms must be based on the customary law, by which the legislation would be maximally adapted to the interests of people; and it is naturally the highest purpose of each democratic system.

A special attention is paid in the work to the problem of *natural justice*, *I. Chavchavadze's* understanding of which, first of all, „has nothing in common with the theory of natural law“, or rather we have here to do with two contrary points of view: *I. Chavchavadze submits the notion of natural justice to people's customs, common traditions and not vice versa*. In the work is also pointed out the difference of consequences resulting from it; at the same time, there is accentuated in the latter regard the conformity between the views of *Voltaire* and *I. Chavchavadze*.

As the above-presented analysis of the origin of the state demonstrates, *I. Chavchavadze* places the given factors in the service of achieving of *social prosperity*. *Hegel* sees the aim of the state in the same fact, though with the following difference: If *Hegel* claims that the state becomes *compelled* to care for the social prosperity, according to *I. Chavchavadze* this aim is a result of *inner appeal, of essential destination* and on that score especially the views of *N. Nicoladze* offer the possibility of extension of the above-drawn parallel. Contrary to this, in *Kant's* philosophy the aim of the state consists in „*the triumph of the idea of law*“ and not in the well-being of citizens in the strict sense. The establishment of democratic system does not change this object, since the state as such does not lose its essence, the legal characteristic of its content. In the light of the here actual context it is indisputable that the state can never achieve well-being of citizens without the triumph of the idea of law, but to agree with *Kant*, opposite to *I. Chavchavadze's* or *Hegel's* above point of view, means to admit that in the constitutional state the most important point is its form resp. not its content!

The problem of *equivalence of people's will and interest*, uniting them *as the same concept*, claims not less attention, for on how the aim of the state is going to be determined in this respect, depends considerably the nature of its democracy and at the end, its democratism in general. The matter is, to what extent the satisfaction of common interests can be achieved by following the common will itself, i. e. if the people know convincingly, which political strategy can show desired results in a concrete situation. *I. Chavchavadze* gives a firmly positive answer for it; according to *him*, „*independent action* is always a saving and victorious power, especially then, when man and society want to help themselves“.

Opposite to this, *Kant* inclines to *an abstract supremacy* of the public will, i. e. the state, being formed on the basis of common will, has consequently to „concretize“ its content autonomously. Therefore the correlation between the common will and the common interest, after the aforesaid comprehension, loses here its actuality.

The conformity of the given components with one another is refused with *Hegel*. As *he* says, the state as a mechanism of realizing of public will, the legislative power based on the principle of representation are *socially harmful*. According to *him*, the representatives of people do not know, what really serves its interests, i. e. „people do not know, what its own real will is“; only „*the most competent*“, the most qualified statesmen should be in charge of political affairs. At this, *Hegel*, determining the membership for the Upper Chamber of *his* model of parliament of two houses *on the basis of class representation*, is clearly at variance with the principle of competence, since a class

affiliation does not mean the competence yet; if does, only obviously „tendentious“. To say in a short way, *Hegel* tries to restrict democracy by monarchism more than conversely.

At the same time, *Hegel* finally demands to compose only executive from „experienced“ officials, what we cannot f. i. say of *Plato*, because with *him* the actual institutional division of political power is still unknown. As *Plato* – or *Socrates* as well – says, only „*veritable philosophers*“ should be in power, *he* completely excludes the effectiveness of public will in political activities, since the common will and interest are here also separated by the political „sagacity“ strange for general public.

In discussing context, *I. Chavchavadze*'s point of view is evidently different from *Hobbes*'s too. *Hobbes*, refusing the priority of public will and representation based on it, tries to substantiate the preference of monarchism to democracy in the light of *maintenance of piece and security*. As *Hobbes* says, „the monarch cannot come into conflict with himself out of envy or partiality, but the assembly may, even so severe that it may come to a civil war“. Accordingly, it is plain that, with *Hobbes*, the realization of general interest – legal-politically – has nothing in common with fulfilment of general will. At the same time, it is also clear that the discord between public will and public interest may compose the subject of discussion just as an exception, and *the thesis, based on the exception*, is the only factor, which in *Hobbes*' point of view speaks for „preference“ of autocratic monarchy to democratic system.

Fichte calls in question the accordance of people's will to its interests as well, but not with the same consequences: According to *him*, although people may make mistakes when taking political decisions, but *it is not enough* to deprive it of the opportunity to determine its destiny freely, to create its own future, because if people makes a wrong choice, it harms only itself and not anyone other. Hence, concerning the choice in favour of freedom, the views of *Fichte* and *I. Chavchavadze* clearly cross.

As *I. Chavchavadze*, *Rousseau* also gives priority to the freedom, but as distinct from *his* conception not unequivocally, to be precise, purely relatively – *according to Rousseau the aim of democracy is unrealizable*. *He* is sceptical about the possibility of bringing in correspondence of common will with the common interest by the people itself.

Private will is according to *Diderot* „suspicious“, since it can be „benevolent or deceitful“, but the common will is always „benevolent“. At the same time, with reference to the public interest the latter is understood here *predominantly abstractly*; the actually concretizable common will has no influence on the content of already existing „agreement“. From the in the similar abstract manner defined interest proceeds *Pascal*. Though this point of view is not directed with *him* (or with *Diderot*) against the sovereignty of people as such, – *he* tries to find a way of submitting of common will to the common interest, but exactly because of it resp. *by negating of parallelism between them* it is always only ambiguous. The conformity of public interest with public will raises, according to *Voltaire*, no difficulties where the people has a „common sens“, but the situation changes essentially, as *he* says, when we have to do with „unwise“, „sauvage“ subjects, in contrast to what *I. Chavchavadze*, as analysis presented in the work shows, never divides the people legal-politically into „sauvage“ and „wise“ citizens – neither generally nor concerning the same society.

III. The essence of democracy. Although the citizens of democratic system are equal only in expressing of their political will and the equality seems to disappear when it comes to realization of it, – because not the will of each citizen can be taken into consideration, but only the will of that part of society which makes up the majority, – but the domination of the will of majority, how real it may seem in its concrete manifestation, is in the final analysis only a relative domination, even just a seeming one, since the principle of majority itself originates *from the common will*. In other words, a

concrete legal supremacy of the will of majority *under conditions of legal equality* is based on people's truly common resp. united will.

Separately from the significance of legal equality resp. just on the basis of principle of majority explains *Aristoteles* the democracy, i. e. the essence of democracy is reduced here *to the subordinating of minority to the majority*. With a view to the principle of majority *Hegel* leaves the phenomenon of legal equality unconsidered too. Referring to the „distinction between the rulers and the ruled“, *he* neglects that in a democratic society the formers are in the service of the latter, the state – in the service of people, the state will – in the service of common will and not vice versa, which on its part essentially means the ignorance *of qualitative specificity* of democracy and with it *of the actual sense* of legal equality.

In contrast to the aforesaid in *Kants* philosophy the subject of central interest is not the correlation between the majority and the minority, but *between the individual and the public will*; however *his* views in this regard cannot be brought fully in conformity with reality, for the legislative will in that way, in which it is presented with *Kant* (resp. as an „unanimous will of people“), is in fact just a theoretically achievable condition. Or rather, *he* determines the essence of democracy without differentiating between the in the given context decisive general and concrete elements: The equality principle, in its generaliy, does not represent here a legal instrument for restricting of principle of majority, in its concreteness, but the significance of this functional connection remains in essence disregarded. Similarly determines *Leibniz* the problem of correlation between the individual and the society and the abstarct, nononcretized projection of this point of view on the legislative reality leads to a purely *abstruse* perception of essence of democracy, which has not much in common with substantiating of this phenomenon.

With *I. Chavchavadze*, the deficit concerned of legal-political realism is absolutely overcome. The legislative will represents here the political will of *majority* that is limited *by the legal equality* resp. the universal identity of legal rights and duties.

In the work is also accentuated the incompatibility of *Marxists'* doctrine with *I. Chavchavadze's* model of democracy: The starting point of the former theory is a „*direct*“, „*social*“ *democracy* resp. the negation of any kind of political system, inclusive of democratic one. The given primitivism, first of all, is objectively altogether unrealizable, except of that case where we have to do with microsocial formations, in which the spectrum and the degree of complexity of social relations are maximally simplified. In other words, the realization of direct „*democracy*“ of this doctrine means *a disintegration of each macrosociality* and herewith an infinite regress for the mankind.

IV. The democratic form of government. Discussing the problem of monarchism, *I. Chavchavadze* mainly points out positively the constitutional-monarchical systems of such countries, as England and Germany at that time. As *he* says, in these states, especially in England, was functioning quite a stable mechanism which made it impossible for the government to ignore roughly the public will. At the same time, *I. Chavchavadze's* positive attitude towards the constitutional monarchy is *mainly relative* and does not at all contain any overestimation of it.

From the analysis of *I. Chavchavadze's* views about the republican government results clearly that *he* chiefly supports not the monarchical, but the republican democracy. However it must be also emphasized that *I. Chavchavadze* is deeply convinced of imperfection of republican system of *his* epoch and on this part, *he* does not abstain from sharp criticism: For *I. Chavchavadze* was not acceptable the form that took the universal suffrage originally; *he* was supporter of such model of it which is based on the social-political equality of all citizens. *By the combination of principles of universality and equality* *I. Chavchavadze* places the phenomenon of universal suffrage at the service of true democracy, instead of simulation of democratism.

Within the framework of analysis of the given form of government *I. Chavchavadze* pays special attention, first of all, to the French model of republic. At the same time, *he* seeks for the bases of optimal development of republican government on the example of the USA.

Taking into account the aforesaid, it must be pointed out not only that *I. Chavchavadze* refuses once more distinctly the legal and political discrimination of citizens according to class, property or any other criterion, but in the work is also devoted special attention to the fact that *he*, with regard to the closely-related problem, namely the forming of bases of self-government, presents the following conception of innerstate sovereignty and public responsibility of officials: On the one part, „the officials of self-government (judges, functionaries of executive authority) *must be elected* by the local inhabitants“; on the other part, „each official of self-government is responsible *not to his superiors, but to the ,public law and justice‘*“. The special relevance of this point of view is based on the fact that first of all, it *raises considerably* officials' sense of duty as regards to the point, that by their position they are in the service of citizens' interests and that the exercising of political power is the exercising of people's will; secondly, the functioning of state authorities gains *a veritable transparency*, since the official's responsibility is based here not on the principle of hierarchy, but he is directly responsible to „public law and justice“; thirdly, it becomes possible to ensure *the adequate functional independence* of executive and judicial authorities at the given level resp. the maximally consequent division of power within the self-government; and finally, it is completely excluded the danger of exaggerated centralism, i. e. it is created *a reliable legal mechanism* of rational balancing of public will.

The development of *I. Chavchavadze's* model of division of power resulting from the „bases of selfgovernment“ is instrumental in the work, resp. the generalization of the given model in respect of the traditional theory of division of power, which on its part is also the basis of further development of the latter. *I. Chavchavadze's* conception, projecting it on the system of central power, means that the functional sovereignty of each branch of power is already determined *by the specificity of its formation*. As a rule, in legally high organized countries even nowadays the citizens form just the legislative power; the formation of central executive and judicial power takes place not by the direct participation of people, but just in the name of people and represents a strictly „innerstate“ procedure. At this, with regard to the fact that the state itself autonomously forms the executive and judicial power, first of all, we have to do with burdening of legislative power with an *unnatural* for it competence in one or another way that does not *at all* answer its purpose.

Montesquieu, as founder of the theory of division of power, passes this inconsistency over in silence, a logical consequence of which is the reality where in that manner, in which *Montesquieu* divides the state into three separate sovereigns, cannot be finally achieved their *harmonious* reconstruction as a united sovereign. As distinct from it, by development of *I. Chavchavadze's* conception we come to the result that each branch of power here too must be responsible to „public law and justice“ resp. to the people and not to one another; thus, in form of *metastructural* systematic control there is an effective legal mechanism that determines a united, *really balanced* development of all branches of power and their integration into the state organism as into the higher sovereign unity. To be precise, where the focal question is *the effectiveness, the maximal productivity of state power* and not constructivism, the given factor is crucial. At the same time, this does not limit the responsibility of each of them to the law in the restrictive sense as well, but first of all, as a result of it, on the one part, it is excluded that the representatives of legislative power were not accountable to the voters and on the other part, the accountability of the executive to the legislative power is negated, the nonrealization of which in modern law equally contradicts both the essence of division of power and the nature of legislative power.

According to the aforesaid, the principle of division of power gets the appropriate practical value only in such a case, when the system of formation of each branch of power and the mechanism of their functional control are *the same*, namely *with regard to the degree of democratism*. The basis of the possibility to realize this optimally, as demonstrated, consists in the development of legal and political views of *I. Chavchavadze*.

გ ა მ ო ყ ე ნ ე ბ უ ლ ი ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. აბაშმაძე ვ., ილია ჭავჭავაძის პოლიტიკურ-სამართლებრივი მსოფლმხედველობა, თბილისი, 1989.
2. აბაშმაძე ვ., საზღვარგარეთის ქვეყნების სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1989.
3. აბაშმაძე ვ., ქართული ინტელექტუალური ფენომენები, თბილისი, 1992.
4. აბზიანიძე გ., ნარკვევები ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიიდან, თბილისი, 1959.
5. ამერიკის შეერთებული შტატების კონსტიტუცია, თბილისი, 1994.
6. ბატიაშვილი ე., ილია და საქართველო, თბილისი, 1998.
7. გაგოიძე ვ., ილია ჭავჭავაძის ფილოსოფიური და სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი, თბილისი, 1957.
8. გამყრელიძე ო., ილია ჭავჭავაძე სამართლებრივი ნიჰილიზმის წინააღმდეგ, „სამართალი“, თბილისი, 1992, №2.
9. გოგუა მ., ნიკო ნიკოლაძის პოლიტიკური შეხედულებები, თბილისი, 2003.
10. დონაძე ვ., ილია ჭავჭავაძე და საზღვარგარეთის ქვეყნების ახალი ისტორიის აქტუალური საკითხები, თბილისი, 1986.
11. ეზოსმოდვარი ბ., ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, თბილისი, 1944.
12. კეკელია მ., ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფოებრივი შეხედულებებისა და ჩვეულებითი სამართლის ზოგიერთი საკითხი, „სამართალი“, თბილისი, 1987, №5.
13. კუტალია რ., სამართლის ძირითადი ტიპები ინდივიდუალურ ინტერესთა გამოხატულების თვალსაზრისით, თბილისი, 2001.
14. მეტრეველი ვ., ილია ჭავჭავაძე სახელმწიფოსა და სამართლის შესახებ, „სამართალი“, თბილისი, 1988, №6.
15. მეტრეველი ვ., ნიკო ნიკოლაძის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1980.
16. მიქელაძე კ., დემოკრატიული სახელმწიფოს კონსტიტუცია და პარლამენტური რესპუბლიკა, „სამართალი“, თბილისი, 1994, №3-4.
17. ნადარეიშვილი გ., სახელმწიფოსა და სამართლის წარმოშობის ზოგიერთი საკითხი თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში, „სამართალი“, თბილისი, 1991, №6.
18. ნიკოლაძე ნ., თხზულებები, ტ. 2, თბილისი, 1960.
19. საზღვარგარეთის ქვეყნების საპარლამენტო პარქტიკის მიმოხილვა, თბილისი, 1991.
20. საქართველოს კონსტიტუცია, თბილისი, 1995.
21. სოსელია გ., ილია ჭავჭავაძის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და სამართლებრივი შეხედულებები, „სამართალი“, თბილისი, 1987, №6.
22. ჭავჭავაძე ი., თხზ. სრული კრებული, ტ. 2, თბილისი, 1941.
23. ჭავჭავაძე ი., თხზ. სრული კრებული, ტ. 4, თბილისი, 1955.

24. ჭავჭავაძე ი., თხზ. სრული კრებული, ტ. 6, თბილისი, 1956.
25. ჭავჭავაძე ი., თხზ. სრული კრებული, ტ. 7, თბილისი, 1956.
26. ჭავჭავაძე ი., თხზ. სრული კრებული, ტ. 9, თბილისი, 1957.
27. ჭავჭავაძე ი., თხზ. სრული კრებული, ტ. 4, თბილისი, 1987.
28. ჯობხაძე ზ., ბუნებითი სამართლის ფორმირების ისტორიული ასპექტები, „სამართალი“, თბილისი, 2001, №6.
29. ჰეგელი გ. ვ. ფ., გონის ფილოსოფია, თბილისი, 1984.
30. Аристотель, Сочинения, т.4, Москва, 1984.
31. Гоббс Т., Сочинения, т.1, Москва, 1991.
32. Гоббс Т., Сочинения, т.2, Москва, 1991.
33. Дайси А. В., Основы государственного права Англии (Введение въ изучение Английской конституции), Изд. второе, Москва, 1907.
34. Дидро, Сочинения, т. 2, Москва, 1991.
35. Лейбниц Г. В., Сочинения, т. 2, Москва, 1983.
36. Муравьев Н. М., Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, Москва, 1950.
37. Ницше Ф., Сочинения, т. 1, Москва, 1990.
38. Фейербах Л., Избранные философские произведения, т. 1, Москва, 1955.
39. Шершеневич Г. Ф., История философии права, С.-Петербург, 1907.
40. Allen E. L., Guide Book to Western Thought, London, 1957.
41. Aufenauer J., Philosophie (Eine Einführung), München, 1990.
42. Bronowski J., Mazlish B., The Western Intellectual Tradition (From Leonardo to Hegel), New York, 1960.
43. Cioran E. M., Œuvres, Paris, 1995.
44. Condillac, Œuvres complètes, Tome XX, Paris, Strasbourg, 1912.
45. Descartes, Œuvres choisies, Paris, 1755.
46. Descombes V., Modern French Philosophy, Cambridge, 1986.
47. Diderot, Textes choisis, Tome deuxième, Paris, 1953.
48. Fénelon, Œuvres philosophiques, Paris, 1863.
48. Fichte J. G., Ruf zur Tat, 1. Aufl., Berlin, 1956.
50. Flasch K., Das philosophische Denken im Mittelalter (Von Augustin zu Machiavelli), Stuttgart, 1986.
51. Fouillée A., La liberté et le déterminisme, 4^e éd., Paris, 1895.
52. Gilmour P., Philosophers of the Enlightenment, Edinburgh, 1989.
53. Grundgesetz (von Bundesrepublik Deutschland), 38. Aufl., München, 2003.
54. Guthrie W. K. C., A History of Greek Philosophy, v. III, Cambridge, 1969.
55. Hegel F. W. G., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Leipzig, 1911.
56. Hegel F. W. G., Philosophie des Rechts, Werke, Bd. VIII, Berlin, 1968.
57. Hegel F. W. G., Politische Schriften, Berlin, 1970.
58. Helvétius, De l'esprit, Paris, 1968.
59. Höffe O. (Hrsg.), Klassiker der Philosophie, Bd. II, 3. Aufl., München, 1995.
60. Kant I., Rechtslehre, Schriften zur Rechtsphilosophie, Berlin, 1988.
61. Kenny A., Thomas Aquin, Oxford, 1980.
62. Klaus G., Buhr M. (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch, Bd. 2, Leipzig, 1971.
63. Krauss W., Literaturtheorie, Philosophie und Politik, Berlin, 1984.
64. La Mettrie, Textes choisis, Paris, 1974.
65. Le Comte de Chambrun, Études politiques et littéraires, Paris, 1889.

66. Lewis J., Introduction to Philosophy, London, 1954.
67. Long A. A. (Ed.), Problems in Stoicism, London, 1971.
68. Malebranche, Œuvres, Paris, 1842.
69. Melling D. J., Understanding Plato, Oxford, 1987.
70. Montaigne, Essais, Paris, 1826.
71. Montesquieu, De l'esprit des lois, Paris, 1977.
72. Œuvres complètes de Voltaire, Seconde partie, Œuvres philosophiques, Paris, 1827.
73. Parkinson, G. H. R. (Gen. Ed.), An Encyclopaedia of Philosophy, Routledge, 1988.
74. Pascal, Pensées, Paris, 1683.
75. Pascal, Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets, Paris, 1913.
76. Paul L., The English Philosophers, London, 1954.
77. Platon, Briefe, Leipzig, 1912.
78. Platon, Der Staat, Stuttgart, 1982.
79. Rawls J., Lectures on the History of Moral Philosophy, London, 2000.
80. Renner R. G. (Hrsg.), Klassiker Deutschen Denkens (Schlüsseltexte der deutschen Geistes und Wissenschaftsgeschichte), Freiburg i. B., Basel, Wien, 1992.
81. Ritter J., Metaphysik und Politik (Studien zu Aristoteles und Hegel), Frankfurt a. M., 1969.
82. Roberts J., German Philosophy (An Introduction), Oxford, 1988.
83. Rousseau J.J., Du contrat social, Paris, 1971.
84. Russell B., Sceptical Essays, London, 1948.
85. Saage R., Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant, 2. Aufl., Baden-Baden, 1994.
86. Sartre J.P., Critique de la raison dialectique, Paris, 1960.
87. Schönberger R., Thomas von Aquin (Zur Einführung), Dresden, 1998.
88. Schwegler A., Geschichte der Philosophie im Umriß, Stuttgart, 1868.
89. Seidel H., Von Thales bis Platon, Berlin, 1989.
90. Taine H., Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France, Paris, 1882.
91. Urmson J. O. (Ed.), The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers, London, 1960.
92. Vogt, Moleschott, Büchner, Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland (Eine Auswahl in zwei Bänden), Bd. I, Berlin, 1971.
93. Voltaire, Œuvres complètes, T. XIV, Philosophie Générale: Métaphysique, Morale, et Théologie, Paris, 1818.
94. Voltaire, Œuvres complètes, T. XXVIII, Politique et Législation, Premier volume, Paris, 1818.

ტექ. რედაქტორი რ. ჭანტურია
კორექტორი ი. ნავროზაშვილი

პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 9
ოფსეტური ქაღალდი №1 60X84, 1/16
შეკვეთა №25

ფასი სახელშეკრულებო

გამომცემლობა „სამართალი“,
თბილისი, ვაჟა-ფშაველას გამზ. 45

შ.პ.ს. „კაბადონი“
თბილისი, გურამიშვილის გამზ. №74