

VĂN HÓA CHÍNH TRỊ ÁN GIÁO VỚI THẾ GIỚI HIỆN ĐẠI

Tóm tắt: Ấn Độ là một trong những cái nôi của văn minh phương Đông, văn hóa tinh thần nói chung và tôn giáo (Ấn giáo) của Ấn Độ có ảnh hưởng sâu rộng đến sự hình thành và phát triển văn hóa của nhiều quốc gia phương Đông, trong đó có Việt Nam. Chính Ấn giáo là cội nguồn tư tưởng của Phật giáo. Phật giáo có quan hệ với Ấn giáo giống như Tân Ước với Cựu Ước trong Kitô giáo. Văn hóa chính trị Ấn giáo ở thời hiện đại là một bài học vô cùng quý báu đối với nhân loại trong sự nghiệp tạo dựng hòa bình và xác lập đối thoại chính trị khoan dung toàn cầu hiện nay. Nghiên cứu văn hóa chính trị Ấn giáo có giá trị lý luận và thực tiễn quan trọng nhằm tạo dựng một nhân loại chung sống trong “ngôi nhà chung” nhờ “toàn cầu hóa lòng nhân” trong bối cảnh nguy cơ “xung đột văn minh” (S. Huntington) có hạt nhân là tôn giáo.

Từ khóa: Ấn giáo; đạo đức; chính trị; phi bạo lực; văn hóa.

Dẫn nhập

Người Ấn Độ quan niệm thế gian được tạo ra không phải cho con người. Con người chỉ hoàn toàn trưởng thành khi ý thức được phẩm giá và giá trị của cuộc sống không thuộc về mình. Các nhà sư Ấn Độ nhận thấy con đường đúng đắn giải thoát khỏi đau khổ là *Bát chính đạo* của người Arya (Arya là cư dân miền Bắc Ấn Độ, khái niệm “Arya” ở đây có nghĩa là “cao quý”): *chính kiến* (nhận thức đúng, không để điều sai trái che khuất sự sáng suốt của mình), *chính tư duy* (tư duy đúng để đạt tới chân lý và giác ngộ), *chính nghiệp* (hành động đúng, không làm những việc gian ác, giả dối), *chính ngữ* (chỉ nói những điều đúng, tốt, không nói những điều giả dối, ác độc, xấu xa), *chính mệnh* (sống đúng đắn, trung thực, nhân nghĩa, không tham lam, gian tà, vụ lợi), *chính tình*

* Viện Triết học, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam.
Ngày nhận bài: 08/4/2019; Ngày biên tập: 15/4/2019; Duyệt đăng: 24/4/2019.

tiến (nỗ lực, sáng suốt, vươn lên đúng đắn), *chính niệm* (luôn tâm niệm về đạo lý chân chính, đến điều tốt, không nghĩ về những điều xấu xa), *chính định* (kiên định, tập trung tư tưởng vào chân lý, đạo lý chân chính, đạt tới giác ngộ). Hệ giá trị văn hóa tinh thần này ăn sâu vào tâm tính người Ấn Độ từ xa xưa và cho tới nay vẫn quyết định lối ứng xử của họ. Chính nó tạo nên một nền văn hóa chính trị rất độc đáo và nhân văn sâu sắc của người Ấn Độ, được họ hiện thực hóa thành công trong công cuộc giành độc lập và phát triển đất nước ở thời hiện đại. Nghiên cứu hệ giá trị này có ý nghĩa quan trọng để làm sáng tỏ diện mạo văn hóa chính trị của một trong các nền văn minh vĩ đại nhất thế giới và xác định triển vọng của nó trong đối tác chính trị toàn cầu hiện nay, từ đó rút ra và tiếp thu tinh hoa văn hóa chính trị Ấn giáo.

1. Các cổ mẫu và các bộ mã của văn hóa chính trị Ấn giáo

Trong *Những bài giảng về lịch sử triết học*, Hegel viết: “Ấn Độ là miền đất của ước mơ”. Trên thực tế, có thể hình dung nền văn minh Ấn Độ là một lễ hội hóa trang đẹp như mơ: sự khai hoàn của âm thanh, màu sắc, các loại vị giác, thính giác và cảm giác. Người Ấn Độ là thiên tài sáng tạo đa dạng, họ sở hữu vô số thần thoại và huyền thoại, nhiều hệ thống triết học, các phong cách khác nhau trong kiến trúc, âm nhạc và khiêu vũ. Nhà văn M. Menon nổi tiếng người Ấn Độ cho rằng, hai dòng đã hình thành nên nền văn minh Ấn giáo, chúng hội ngộ với nhau: một dòng là dòng cảm tính, dòng kia là dòng trí tuệ, một dòng là hình thức, dòng kia là tư tưởng: “Chúng hội ngộ và chia rẽ, một lần nữa lại hội ngộ. Một dòng là dòng Dravie, dòng kia là dòng Arya. Một dòng đạt tới đỉnh điểm của mình dưới hình thức Thần Khiêu vũ Nataraja, biểu tượng cho khiêu vũ của Vũ trụ năng động. Dòng kia đạt tới quan điểm nhất nguyên luận trừu tượng trong thuyết phi nhị nguyên (advaita) của Sankara. Một dòng tạo ra âm nhạc và khiêu vũ, hội họa và kiến trúc, nói tóm lại, âm thanh, hình thức và hương vị của nền văn minh. Dòng khác tạo ra thế giới trí tuệ - triết học, tư duy Ấn Độ”¹.

Trí tuệ Arya phát triển dần dần từ tư tưởng về hình thức đến nguyên tắc phi hình thức - tư tưởng về Thượng đế không có hình thức và các đặc tính. Khi đáp lại yêu cầu xác định đặc điểm lớn nhất của tính cách Ấn Độ, một chuyên gia nổi tiếng trong lĩnh vực nghệ thuật Veda là M. Muler đã trả lời: “Siêu việt hóa, hay xu hướng vượt ra

khỏi giới hạn của tri thức kinh nghiệm. Tính cách siêu việt tất nhiên đã được biểu hiện đầy đủ nhất trong tính cách Ấn Độ”².

Đồng thời trí tưởng tượng nghệ thuật của người Ấn Độ cũng cố gắng biểu thị bí ẩn của Vũ trụ dưới hình thức: hình ảnh Shiva (Đấng Tốt lành) nhảy múa đã xuất hiện như vậy, trở thành ẩn dụ cho vũ điệu vũ trụ. Nhà triết học Sri Aurobindo nổi tiếng người Ấn Độ cố gắng luận giải hình ảnh phức tạp này: “... con người cần phải thoát ra khỏi cảm dỗ đơn giản của những cảm xúc. Nó cần phải tiến triển về tư tưởng. Không thể đạt được mục đích này, nếu chúng ta trói buộc tinh thần vào một tư tưởng cụ thể nào đó của trí tuệ hay một hệ thống tín ngưỡng tôn giáo, một chân lý của trí tuệ, một chuẩn tắc thẩm mỹ, một lý tưởng đạo đức, một hoạt động thực tiễn... và tuyên bố mọi sự khước từ chúng đều là nguy hiểm... Chúng ta cần phải giải phóng ý thức mình khỏi các xiềng xích ấy...”³.

Vốn có khả năng tiến hành những thử nghiệm tinh tế như vậy với chân lý, nền văn minh Ấn giáo cũng đã khám phá ra các cách tiếp cận rất độc đáo cả trong lĩnh vực chính trị. Theo một nghĩa nào đó, có thể hình dung con đường phát triển phức tạp của văn hóa chính trị trong nền văn minh Ấn giáo như thử nghiệm sáng tạo nhằm đạt tới “tiên bộ về tư tưởng” mà không hoàn toàn hòa tan với một hệ thống tôn giáo, chính trị này, đạo đức nào đó. Lĩnh vực văn hóa chính trị hiện đại ở Ấn Độ có vô số chiều cạnh, vô cùng sâu sắc, vì nó có liên hệ mật thiết với những cấp độ đa dạng nhất của thế giới văn hóa và tôn giáo phong phú, thường mâu thuẫn.

Chính tôn giáo trong nền văn minh này từ xa xưa đã có nhiệm vụ củng cố và soi sáng hoạt động chính trị. Nhà chính khách ở Ấn Độ không bao giờ thành công nếu không dựa vào truyền thống tôn giáo và văn hóa dân tộc. Hoạt động của mỗi nhà truyền giáo lớn đều tất yếu nhận được sự hưởng ứng chính trị mạnh mẽ. Do vậy hoàn toàn có cơ sở để gọi văn hóa chính trị của nền văn minh Ấn giáo là văn hóa chính trị thần quyền.

Thế giới quan của người Ấn Độ dị thường, thậm chí huyền bí, vì nền văn hóa này thay đổi ranh giới giữa sự sống và cái chết vốn đặc trưng cho người phương Tây. Điều đó xảy ra vì tôn giáo, một phần là

cảnh quan thiên nhiên và lịch sử cho phép làm rõ phần nào định hướng thần bí của ý thức Ấn giáo. Vị trí địa lý của Ấn Độ hoàn toàn thuận lợi: những món quà hào phóng của thiên nhiên bảo đảm các điều kiện cần thiết cho sự phát triển tinh thần của con người. Đại dương và dãy núi Himalaya bảo vệ họ tránh khỏi những sự xâm lăng của người ngoài. Thiên nhiên cung cấp dư thừa thức ăn cho họ, con người không phải lao động cực nhọc và dồn sức đấu tranh cho tồn tại. Khi mà không cần phải bỏ ra nhiều sức lực để duy trì sự sinh tồn, con người thường suy ngẫm về những điều cao cả hơn. Có thể là khí hậu ôn hòa làm cho người Ấn Độ có thiên hướng sống yên tĩnh và cô độc.

Tôn giáo chính ở Ấn Độ là Ấn giáo (Hindu giáo), nó bắt nguồn từ xa xưa. Các sách thánh đầu tiên của Ấn Độ là hợp tuyển những bài thánh ca có niên đại hơn 3.000 năm. Sách thánh cổ nhất (Rigveda - “tri thức”) bao gồm 4 veda thánh ca. Các thánh ca được hát trong thời gian tế lễ nhằm mục đích cầu xin ân sủng của thần linh và thiên nhiên. Nhà thơ Tagor vĩ đại ở thế kỷ 19 - 20 đã nhận xét trong lời nói đầu cho tuyển tập các văn bản thánh Ấn Độ: “Ấn tượng mạnh nhất ở đây đối với độc giả là chúng hoàn toàn không giống như những lời răn. Đó thật ra là bằng chứng thi ca về hưởng ứng tập thể của nhân dân đối với phép mầu và sự hân hoan của tồn tại. Nhân dân có trí tưởng tượng mạnh mẽ và chất phác đã được thức tỉnh ngay ở buổi đầu tiên của nền văn minh cùng với cảm giác về bí ẩn vô cùng vô tận ẩn náu trong sự sống. Đây là niềm tin ngây thơ, gán ghép tính thánh thiêng cho mỗi lực lượng thiên nhiên, song đồng thời cũng là niềm tin dũng cảm và hân hoan, trong đó thái độ sợ hãi các thần linh được làm cho cân bằng với thái độ tin tưởng đối với chúng, cảm giác về bí ẩn cho bổ sung cho những vẻ đẹp của sự sống, không làm cho sự sống trở nên nặng nề hơn”⁴. Những thánh ca cổ đã xuất hiện vào thời kỳ tế lễ diễn ra rất đơn giản, không có nghi lễ phức tạp và là hành vi cảm tạ đơn giản đối với các lực lượng siêu nhiên.

Các Rishi (nhà thơ - thánh) ca ngợi thần linh, tự coi mình là người sở hữu sự anh minh tối cao (Veda - tri thức). Chủ nghĩa thần bí tôn giáo Ấn Độ đẹp chưa từng thấy. Đây không phải là những kiệt tác nghệ thuật tôn giáo - các đền thờ, các thánh ca, các tượng, hội họa và các hình thức biểu hiện khác của tôn giáo như các kiệt tác tồn tại trong mỗi nền văn minh. Đây là vẻ đẹp của truyền thống tinh thần: logic

hoàn hảo của *vedanta* (những suy nghĩ và phát hiện có liên quan tới Atman và Brahman, quan hệ giữa chúng, được trình bày ở cuối mỗi Veda), những cảm xúc mãnh liệt trong văn bản viết về Krishna, những dụ ngôn sắc sảo của Ramakrishna, các luận đề tinh tế của Upanishad, những bài ca thắm thiết của Rigveda - tất cả những điều đó để lại ấn tượng mạnh mẽ, không bao giờ quên.

Nhà khoa học và nhà hoạt động xã hội Mahatma Gandhi nổi tiếng nhận xét rằng, nếu ông được yêu cầu xác định Ấn giáo, ông sẽ nói đơn giản: tìm kiếm chân lý bằng các phương tiện phi bạo lực. Con người có thể không tin vào thần linh và vẫn tự gọi mình là tín đồ Ấn giáo. Khái niệm “Ấn giáo” là khái niệm tôn giáo, chứ không phải là khái niệm dân tộc⁵. Các nhà khoa học Ấn Độ hiện đại nhấn mạnh rằng, Ấn giáo không phải là tôn giáo thống nhất, đặc biệt là nếu tiếp cận nghiên cứu nó cùng với các phương tiện truyền thống của phương Tây. Xét về mặt lịch sử, Ấn giáo đã hình thành với tính cách con đẻ của nhiều cha mẹ - các ca sĩ Veda, các nhà hiền triết, các nhà tìm kiếm chân lý tự đi sâu vào nội tâm mình. Chẳng hạn, L. Renou nhấn mạnh: “Không nên coi Ấn giáo là tôn giáo theo nghĩa truyền thống của từ này. Nó không có niềm tin vào một giáo lý thống nhất, không có thái độ trung thành với một nhà tiên tri nào đó, không đề cao một sách thánh nào đó. Nó có thái độ khoan dung đối với những bất đồng triết học, với việc tôn thờ các thần linh khác nhau và với việc không tôn thờ Thượng đế nói chung, nó bao hàm các mô hình khác nhau, thậm chí đối lập nhau về hành vi tôn giáo”⁶.

Các hình tượng tôn giáo của Ấn giáo là thường biến, khó có thể xây dựng một hệ thống hài hòa nào đó từ chúng. Quan niệm về những thần linh đa dạng được kết hợp với niềm tin vào Đấng Duy nhất: “Một ngọn lửa bốc cháy theo nhiều cách khác nhau, một Mặt Trời thâm nhập vào vạn vật, một Bình minh chiếu sáng vạn vật, một cái duy nhất trở thành vạn vật”⁷. Linh hồn của mỗi người có quan hệ với Đấng Duy nhất như giọt nước có quan hệ với đại dương, như không khí ở trong cái bình có quan hệ với không khí ở bên ngoài cái bình.

Quan niệm Ấn giáo về thần thánh không bắt nguồn từ hình ảnh của một Đấng Sáng thế hùng mạnh, cai trị thế gian. Đây thật ra là quan niệm về nguyên tắc thống trị từ bên trong. Việc nhất thể hóa Atman

(linh hồn) với Brahman (Đấng Sáng thế) thực hiện sự phát triển tôn giáo này. Học thuyết trung tâm của Upanishad đã xuất hiện như vậy. Các thuộc tính cơ bản của sự vật được thừa nhận là vận động và thay đổi, song các lực lượng tạo ra sự thay đổi có tác động không phải từ bên ngoài (như trong truyền thống phương Tây), mà từ bên trong, là một bộ phận cấu thành không thể tách rời của sự vật. Ở cuối thế kỷ 20, khi mà con người có thể thâm nhập vào những bí ẩn của năng lượng nguyên tử, loài người tin tưởng vật thể thật sự bao hàm ánh sáng, nhiệt lượng, âm thanh và vận động.

Khi nói về các bí ẩn của Vũ trụ, nguồn gốc của nó và các lực không lồ ẩn náu của Vũ trụ, đa số các nhà khoa học Ấn Độ hiện đại đều cố gắng né tránh sử dụng danh từ “Thượng đế”. Mặc dù vậy họ vẫn thừa nhận tư tưởng về ý chí siêu nghiệm, lý tính thế giới, tư tưởng về tiến hóa. Vốn là trường phái trí tuệ nhất của Ấn giáo, Vedanta khẳng định Brahman là quan điểm về cái siêu hình vô nhân xưng, được giải phóng khỏi mọi nội dung thần bí. Không thể cụ thể hóa nó. A. Einstein cũng có quan niệm tương tự về Thượng đế. Ông viết: “Tôn giáo của tôi là thái độ khâm phục khiêm tốn đối với tinh thần tuyệt vời vô hạn, thể hiện mình ở những chi tiết nhỏ bé mà chúng ta có khả năng lĩnh hội nhờ sức lực yếu đuối của mình. Niềm tin mang cảm xúc sâu sắc về sự hiện diện của sức mạnh logic vượt trội thể hiện ra trong vũ trụ bao la chính là tư tưởng của tôi về Thượng đế”⁸.

Nhưng, nếu tư tưởng Ấn Độ đi từ hình thức đến phi hình thức trong vận động logic của mình, thì trên thực tế, nó lại khả hoàn và phát triển trong vô số hình thức. Như M. Menon nhận xét, thuyết nhân hình mang tính tự nhiên đối với các nhà thơ và lại càng mang tính tự nhiên hơn đối với các tín đồ Ấn giáo bình thường. Họ muốn làm thỏa mãn Thượng đế của mình, phục tùng Ngài mà không suy ngẫm về tính cách Ngài. Đa số tín đồ Ấn giáo hiện đại thuộc về Ấn giáo bình dân, tức là cho phép tục thờ ngẫu tượng⁹.

Cần phải nhấn mạnh rằng, chủ nghĩa đa nguyên ở bên trong tôn giáo là một trong những luận cứ chính trị mạnh mẽ nhất của nền văn minh Ấn giáo trong đối thoại văn hóa. Vả lại Kitô giáo, Islam giáo, Khổng giáo định hướng vào việc hình thành một loại hình tinh thần - tâm lý thống nhất. Các tôn giáo này đưa ra một Con đường, một Chân

lý và một sự Sống, điều này có nghĩa là sự nhất thể hóa tín đồ về mặt tinh thần - tâm lý trong đời sống tôn giáo. Trong Ấn giáo có vô số con đường, chân lý và hình ảnh về sự sống hoàn toàn không loại trừ lẫn nhau. Chủ nghĩa đa nguyên của các loại hình ứng xử và khát vọng tinh thần trong Ấn giáo đã lôi cuốn đại diện của các nền văn hóa khác nhau nhất: lối sống khắc kỷ cùng tồn tại với các buổi lễ chè chén linh đình, siêu hình học tinh tế cùng tồn tại với những thủ pháp phù thủy và ma thuật, sự rèn luyện tinh thần tồn tại cùng với sự hoàn thiện thể xác, sự phát triển cảm xúc cùng tồn tại với việc giáo dục thái độ vô cảm với thế giới. Chính điều này trước hết lý giải sự say mê thần bí Ấn giáo của nhiều người trên khắp thế giới. Nếu trong các nền văn hóa Kitô giáo, Islam giáo, Khổng giáo, chân lý đồng nghĩa với tính nhất nghĩa, thì trong văn hóa Ấn giáo, các biểu tượng khác nhau có thể chỉ ra cùng một sự vật, cùng một biểu tượng có thể biểu thị các sự vật khác nhau. Ngôn từ và ký hiệu chỉ là sự ám chỉ, có vô số sự ám chỉ. Hình ảnh tối cao, thần linh đồng thời là nhất và đa: chân lý có một, các nhà thông thái gọi nó bằng những tên gọi khác nhau. Tính uyên chuyên, tính đa chiều cạnh, tính đa nghĩa và tính khoan dung tinh thần - đó là những cái trước hết làm kinh ngạc các nhà nghiên cứu về văn hóa chính trị của văn minh Ấn giáo. Sự quan tâm đến đối tác chính trị, sự thừa nhận quyền của đối tác chính trị biểu thị ý kiến của riêng mình, khác với ý kiến của chúng ta, tất nhiên sẽ quyến rũ tất cả những người giao tiếp với đại diện của nền văn hóa này.

2. Sự chiếm ưu thế của chủ nghĩa đạo đức là trung tâm

Không chỉ chủ nghĩa đa nguyên là nền tảng quan trọng của nền văn minh Ấn giáo. Phân tích sự bùng nổ của chủ nghĩa tân phương Đông ở phương Tây, các nhà nghiên cứu nhận xét rằng, người phương Tây say mê Ấn giáo giải thích thực tế này qua hàng loạt đặc thù như chủ nghĩa đạo đức là trung tâm, đánh giá cao những tiềm năng của cá nhân, thuyết chủ trí, tính duy nghiệm, tính duy công cụ, sự trùng hợp về tinh thần với hàng loạt khám phá của khoa học hiện đại¹⁰.

Trung tâm của thế giới quan Ấn giáo là vấn đề về bản phận (Dharma). Khái niệm đạo đức này bao hàm toàn bộ các quy tắc đạo đức, sự chính nghĩa và toàn bộ những nghĩa vụ và trách nhiệm của con người. Nghĩa gốc danh từ “Dharma” là “ở cùng với nhau”, “tất

cả những gì cấu thành chân tâm chúng ta”. Với văn hóa Ấn giáo, khái niệm “bổn phận” (Dharma) có nghĩa giống như các quyền cá nhân đối với văn hóa phương Tây. Người Ấn Độ quan niệm cuộc sống là nghĩa vụ và trách nhiệm. Vì mục đích tối cao của cuộc đời là hòa làm một với Đấng Duy nhất, nên cần phải hoàn thiện đạo đức, cần phải hoàn thành bổn phận của mình để đạt tới đó: “Bổn phận là phương tiện để đạt tới sự hoàn hảo tuyệt đối”. Do vậy, người Ấn Độ gán ghép ý nghĩa cơ bản cho nghĩa vụ, chứ không phải cho quyền. Họ luận giải khái niệm “bổn phận” theo nghĩa rộng nhất của từ này, hàm ý nói tới nghĩa vụ của con người đối với thần linh, các nhà tiên tri, tổ tiên, tha nhân và thậm chí cả sinh vật: “Người nào hoàn thành nghĩa vụ của mình đối với họ là người tốt”¹¹. Luật Manu xác định 10 dấu hiệu của Dharma là “kiên định, độ lượng, nhẫn nhục, không ăn trộm, trong sạch, kiềm chế cảm xúc, khôn ngoan, hiểu biết Veda, công bằng, không tức giận”¹².

Ngay từ đầu, văn hóa chính trị Ấn giáo đã hình thành như văn hóa đạo đức là trung tâm, tập thể chủ nghĩa. Quy tắc đạo đức ở đây có địa vị tuyệt đối. Khái niệm “Karma” (nhân quả) giả định trong thế giới có nhân quả đạo đức: gieo cái gì ở đời này thì sẽ gặt hái nó ở đời sau. Phù hợp với Karma, nhân quả tất yếu có hiệu lực đối với phạm nhân, các chính khách và các nhà hoạt động nhà nước ở đây rất ít khi trở thành bạo chúa vì họ sợ hãi sự trừng phạt không thể tránh khỏi.

Luật Karma cũng trở thành căn cứ cho tổ chức chính trị - xã hội Ấn Độ - phân chia ra thành các đẳng cấp: lơ là thực hiện bổn phận của đẳng cấp mình sẽ kéo theo sự ra đời ở đẳng cấp thấp hơn, kể cả là động vật bản thú, ngược lại, nhất quán thực hiện bổn phận sẽ dẫn tới sự ra đời ở đẳng cấp cao hơn. Do vậy, người Ấn Độ quan niệm bất bình đẳng chính trị - xã hội là hệ quả sinh ra từ bất bình đẳng đạo đức của con người.

Việc tôn thờ năng lực của con người hoàn toàn làm chủ bản thân ở trong Ấn giáo có ảnh hưởng quan trọng đến việc hình thành đạo đức chính trị của nền văn minh này. Nhờ cảm nhận về sự đồng nhất sâu xa với Đấng Duy nhất, người Ấn Độ có thiên hướng tin tưởng họ có thể không những vươn lên đứng ngang hàng với các thần linh mà thậm chí còn vượt lên trên chúng, điều này không có ở đại diện của các truyền

thống văn hóa hiện đại khác¹³. Do vậy, uy tín của các hiền triết và các tu sĩ cố gắng hiến toàn bộ cuộc đời để làm chủ bản tính của mình, giải phóng khỏi gông xiềng của tồn tại cảm tính, là cao cả chưa từng thấy.

Khi mô tả chế độ chính trị lý tưởng của xã hội mà có thể tìm thấy ở trong “Ramayana”, người ta đặc biệt nhấn mạnh sự tự làm chủ bản thân của các thành viên cộng đồng là điều kiện cần thiết cho các quan hệ xã hội hài hòa: “Ở đó không có những kẻ không làm chủ bản thân”¹⁴. Sự hài hòa hóa quan hệ xã hội ngay từ đầu đã được truyền thống Ấn Độ cổ gắn liền với sự ổn định. Nếu sự rối loạn xâm chiếm con người trong nhà nước, nếu họ phục tùng các bản năng xấu xa, đánh mất sự tự chủ, thì tất cả sẽ suy tàn: kẻ mạnh bắt đầu làm khổ người yếu, người tự do biến thành nô lệ, không còn ai có thể hưởng thụ tài sản của mình, thương mại bị đình trệ, sản xuất bị phá hủy và nạn đói hoành hành khắp nước.

Theo truyền thống, người Ấn Độ tin tưởng rằng để duy trì sự ổn định trong nhà nước, trước hết cần phải có trình độ phát triển đạo đức cao của thần dân và bản thân quốc vương. Trong khảo luận “Arthashastra” (được gọi là “Khoa học chính trị”) và “Luật Manu” có nói tới những phẩm chất cần phải có ở nhà hoạt động chính trị hữu hiệu và những người thân cận của ông ta. Song chúng ta không tìm thấy những chỉ dẫn quý quyết theo tinh thần của N. Machiavelli, mặc dù các nguyên tắc quản lý nhà nước có nhiệm vụ tạo ra một “chuyên chính vững chắc của nhà vua”.

Truyền thống chính trị Ấn Độ thông qua những phẩm chất của các nhà vua đầu tiên đã nói tới năng lực của nhà cầm quyền: sống bằng lợi ích của thần dân mình, qua đó chính trị đã áp dụng nguyên tắc triết học “mỗi vật ở trong vạn vật và vạn vật ở trong mỗi vật”. Nếu nhà vua thật sự hiểu biết bản chất đích thực của lợi ích mình và muốn cầm quyền lâu dài, mong muốn hạnh phúc cho bản thân và cho thần dân mình, thì cần phải tuân thủ quy tắc cơ bản: “Hạnh phúc của vua là hạnh phúc của thần dân. Lợi ích của vua không phải là những gì nhà vua mong muốn, mà là những gì thần dân mong muốn”¹⁵. Truyền thống Ấn Độ cổ kể về một vị vua lý tưởng có trí tuệ sâu sắc, ý chí mạnh mẽ, biết giữ lời, công bằng và trung thực, hảo tâm và hào phóng. Ông ta cần phải quan tâm đến lời khuyên của những người

từng trải, cố gắng nhớ tất cả, nhận thức, suy ngẫm về những điều đã biết, bác bỏ những thứ vô bổ và thâm nhập vào chân lý¹⁶. Ấn Độ cổ đánh giá rất cao sự anh minh trong quản lý chính trị¹⁷.

Ngoài ra, nhà vua cần phải lãnh đạo khéo léo những người thân cận mình, hành động một cách cương nghị nhất. Nhà vua làm việc cật lực có quyền ra lệnh người khác làm những điều cần thiết. Nguồn gốc của những điều cần thiết là sự cật lực trong công việc, lười nhác là cội nguồn của tai họa. Khi nhà vua hăng hái, thì mọi người sẽ bắt chước nhà vua mà trở nên hăng hái, nếu nhà vua trễ nải và thờ ơ, thì thần dân sẽ hư hỏng và hủy hoại công việc của nhà vua: nhà vua sẽ sống giữa những kẻ căm thù mình¹⁸. Nói cách khác, chỉ có sự kiên định đạo đức của nhà cầm quyền, tính tích cực đạo đức của ông ta mới gìn giữ xã hội tránh khỏi hỗn loạn. Có thể nhận thấy sự tương phản giữa nguyên tắc này của văn hóa Ấn Độ với nguyên tắc “laissez faire” (tự do phóng nhiệm) của chủ nghĩa tự do phương Tây như nguyên tắc dựa trên sự tự tổ chức tự phát của công dân.

Nền văn minh Ấn giáo ngay từ đầu đã nhận thấy con đường dẫn tới chế độ chính trị hoàn hảo không phải là việc hoàn thiện các hình thức sinh hoạt ngoại tâm (như phần lớn các nền văn minh hiện đại), mà là việc hoàn thiện bản thân nhân tính. Tất nhiên, tư tưởng này chủ yếu làm cho văn hóa chính trị của văn minh Ấn giáo trở nên gần gũi với văn hóa chính trị của văn minh Chính thống – Kitô giáo. Song các con đường hoàn thiện cá nhân con người ở trong các nền văn minh này là khác nhau. Nếu Chính Thống giáo đặt trọng tâm vào các vấn đề giáo dục đạo đức tôn giáo và lối sống khắc kỷ cho con người, thì Ấn giáo lại coi trọng những bài tập Yoga đặc biệt. Ngay ở thời cổ đại, người Ấn Độ đã kể về những phép màu của Yoga, những du khách từ các nước khác nhau trên thế giới luôn kinh ngạc hiện tượng này của nền văn minh Ấn giáo: dạy thú dữ, lấy bất kỳ vật nào nhờ ý muốn, hiểu biết quá khứ, hiện tại và tương lai, nhìn xuyên qua cửa đóng, đi xuyên qua bức tường đá¹⁹.

Việc nghiên cứu những năng lực của tâm lý con người ở trong nền văn hóa này đạt tới quy mô rất lớn, đây là một căn cứ rất vững chắc nữa của nền văn minh Ấn giáo trong đối thoại văn hóa hiện đại. Ở đây ẩn chứa con đường phát triển quan trọng của loài người - không phải phát triển các hình thức sinh hoạt ngoại tâm (điều này đang chiếm ưu

thế trong thế giới hiện đại), mà hoàn thiện tâm thần con người. Con đường này không thể không quyên rũ các nhà trí thức từ các nền văn minh khác, vì sự thất vọng đối với các công cụ khai thác vũ trụ và giới hạn của nó dưới dạng thảm họa sinh thái đang trở nên phổ biến.

Song các đặc thù cơ bản của tính cách dân tộc và tư chất chính trị Ấn giáo gắn liền với quan điểm về luân hồi (tái sinh). Trong bức thư gửi cho văn hào Nga L. Tolstoi, Mahatma Gandhi đã đề nghị nhà văn cho phép loại bỏ việc phê phán luân hồi khỏi bài viết của ông về Ấn Độ: “Niềm tin vào tái sinh hay luân hồi là rất quý báu đối với hàng triệu người ở Ấn Độ, cũng như ở Trung Quốc. Có thể nói, với nhiều người, đây là vấn đề trải nghiệm cá nhân, chứ không chỉ là vấn đề khả thể về mặt lý luận. Nó phục vụ việc an ủi...”²⁰.

Niềm tin vào luân hồi định trước tính phi duy cá nhân của người Ấn Độ là điều rất kỳ lạ đối với ý thức phương Tây. Họ không có thiên hướng coi trọng cá nhân tự thân, vì cá nhân không hơn gì chiếc áo có thể thay của “cái ngã” vĩnh hằng - tâm hồn con người mà sau cái chết của thể xác phù du, có thể đến cư trú trong một thể xác khác. Do vậy người Ấn Độ có thái độ rất khoan dung đối với tha nhân, đối với ý kiến, tín ngưỡng, quan điểm chính trị của tha nhân. Vì vậy họ truyền bá đạo đức phi bạo lực, quan tâm đến thiên nhiên và thế giới bao quanh (vì sau khi thể xác chết, linh hồn con người có thể đến cư trú không những ở người khác mà cả ở động vật).

Truyền thống Ấn giáo phát triển thái độ tôn thờ sâu sắc đối với sự sống: “Lỗi sống căn cứ trên việc hoàn toàn không làm hại hay (trong trường hợp tối cần thiết) làm hại ít nhất – đó là phẩm chất đạo đức tối cao”²¹. Quy tắc đạo đức tốt đẹp này ở trong lĩnh vực chính trị dẫn tới việc tạo dựng hòa bình tốt lành. Hoạt động tạo dựng hòa bình ở mọi thời đại đều rất được tôn trọng và kính trọng: nhà hoạt động chính trị chỉ có thể được dân tộc thừa nhận khi hoạt động của ông ta phục vụ sự nghiệp hòa bình. Các chính khách ghi nhớ rằng trong vương quốc Indra, Krishna nói: “Ô Bharata, ta đến đây để xác lập hòa bình mà không có máu đổ... Hòa bình phụ thuộc vào mi và ta”²².

Đồng thời ở đây cũng có mâu thuẫn sâu sắc giữa nhãn quan tinh thần quảng bác và đa diện, thái độ khoan dung kỳ lạ trong các vấn đề linh

hội và luận giải những biểu tượng cao cả nhất với chủ nghĩa giáo điều cực đoan trong các vấn đề về tổ chức đời sống chính trị - xã hội trên thực tế. Các tư tưởng cơ bản của truyền thống Ấn giáo củng cố chủ nghĩa bảo thủ chính trị: thế giới đã dứt khoát hình thành và tồn tại trong sự xoay vòng vĩnh cửu của các hình thức. Thiện và ác, chiến tranh, bất bình đẳng, áp bức - tất cả đều mang tính tự nhiên. Do vậy cần phải hoàn thành những quy định từ xa xưa. Thái độ trung thành với đạo đức đẳng cấp cần phải duy trì xã hội trong trạng thái cân bằng. Các nhà nghiên cứu tính toán được rằng gần ¼ những bài thánh ca trong Rigveda được dành cho Indra - thần chiến binh²³. Ấn giáo rất bảo thủ trong việc thánh hóa quyền lực chính trị, khẳng định nó được thần linh ban tặng cho con người ngay từ đầu và không cần phải thay đổi.

3. Triển vọng phát triển của văn hóa chính trị Ấn Độ

Ở thế kỷ 20, văn hóa chính trị của văn minh Ấn giáo tiếp tục phát triển năng động, mở ra các con đường mới cho triển vọng phát triển chính trị. Cần phải nhấn mạnh các nguyên tắc đạo đức chính trị đối lập với các nguyên tắc đạo đức chính trị của phương Tây đã hình thành và đang tiếp tục hoàn thiện: thống nhất giữa chính trị và đạo đức, chân lý và chính trị, hành động phi bạo lực (bất tuân lệnh của công dân).

Giống như văn hóa chính trị cổ, văn hóa chính trị Ấn Độ hiện đại không những không tách biệt chính trị với đạo đức, mà ngược lại, trực tiếp gắn liền sự tự hoàn thiện của xã hội với sự hoàn thiện đạo đức. Điều này rõ ràng khu biệt truyền thống trí tuệ Ấn giáo với truyền thống trí tuệ phương Tây, nơi mà chính trị và đạo đức đứng biệt lập với nhau. Tại Ấn Độ, người làm chính trị luôn đòi hỏi tâm hồn trong sạch và không suy đồi: “Sự hoàn hảo đạo đức là thang bậc thứ nhất trên con đường dẫn tới tri thức thánh thiêng”²⁴. Khi đó, chính trị được gắn liền với đạo đức và nhân phẩm không phải trên cấp độ trí tuệ, mà trên cấp độ tư duy tâm linh tối cao hay siêu tri thức - nguồn gốc tạo ra cảm hứng cho các nhà thơ, các nhà tiên tri, các nhà hùng biện, các chính khách, các họa sĩ. Truyền thống văn hóa này không cho phép dung hòa thiên tài với tội ác, sáng tạo tinh thần với chủ ý xấu xa.

Nguyên tắc cơ bản của thế giới quan chính trị Ấn giáo là nguyên tắc phi nhị nguyên của tư duy - một quan điểm toàn vẹn về thế giới.

Nếu trong văn hóa phương Tây hiện đại, nơi mà chủ nghĩa duy lý chiếm ưu thế, tư duy diễn ra theo nguyên tắc “cái này” và “cái kia” (hôm nay cái này là hợp lý và hữu ích, ngày mai là cái kia), thì loại hình liên hệ khác về nguyên tắc chiếm ưu thế ở đây - “một ở trong tất cả và tất cả ở trong một”. Nhận thức về nguyên tắc này là dấu hiệu cơ bản về sự khởi xướng “giác ngộ”. Trong lĩnh vực chính trị, việc thừa nhận ưu tiên như vậy biểu thị các kết luận đạo đức rất quan trọng: nguyên tắc “hãy chia rẽ và cai trị” là không thể chấp nhận.

Vốn được phát triển trong truyền thống Ấn Độ hàng nghìn năm, các nguyên tắc cao cả của quản lý chính trị ở thế kỷ 20 đã được kế thừa sáng tạo trong quan điểm chính trị độc đáo của M. Gandhi (“kiên định chân lý”, “hành động phi bạo lực”), trong hoạt động chính trị của S. Radhakrishnan và D. Nehru. Không thể hiểu văn hóa chính trị Ấn Độ hiện đại, nếu không đánh giá đóng góp lý luận và thực tiễn của các nhà hoạt động chính trị kiệt xuất này ở thế kỷ 20.

Tên tuổi M. Gandhi (1869-1948) được cả thế giới biết đến nhờ các bài phát biểu chính trị - xã hội hăng say và các tác phẩm khoa học độc đáo của ông, trong số đó giữ một vị trí đặc biệt là 2 tác phẩm: *Lịch sử các thí nghiệm của tôi với chân lý* (1927) và *Satyagraha ở Nam Phi* (1938) [Satyagraha theo nguyên nghĩa là gắn bó (graha) với chân lý (satya). M. Gandhi làm cho cả thế giới biết đến danh từ này nhờ phong trào mang tên này do ông sáng lập để thực hiện nguyên tắc bất tuân lệnh, phi bạo lực như phương tiện chống lại bất công]. A. Einstein nói về M. Gandhi như sau: “Các thế hệ tương lai chắc gì sẽ tin rằng con người như ông đã sống trên thế gian và được tạo ra từ máu và thịt”. Bản thân M. Gandhi cũng thừa nhận rằng ước nguyện chủ yếu của ông là “lau khô tất cả nước mắt trên mọi con mắt”²⁵.

Cuộc đời của con người vĩ đại này đã hiện thực hóa triết học của ông. Vốn được ông phát triển trong suốt toàn bộ cuộc đời mình, quan điểm đạo đức chính trị được nhân dân Ấn Độ lĩnh hội một cách sáng tạo và sử dụng nhất quán trong cuộc đấu tranh giải phóng dân tộc nhằm chống lại sự thống trị thuộc địa của người Anh. Nguyên tắc bất tuân lệnh của công dân chủ yếu đã trở thành nguyên tắc phát triển hiện đại của văn hóa chính trị dân tộc Ấn Độ.

Theo đạo đức chính trị bất tuân lệnh của công dân, con người không nên đi theo hai con đường truyền thống: tham gia vào đấu tranh chính trị, sử dụng bạo lực, hoặc là giữ lập trường thụ động. Sự bất công làm ô uế tâm hồn con người, song những người đáp lại hành động bất công bằng bạo lực là vô đạo đức. Bất công và bạo lực làm tổn thương phẩm giá con người, do vậy sống vô vi là sai lầm gấp hai lần. M. Gandhi đã tìm ra lối thoát từ tình huống phức tạp này. “Con đường thứ ba” dẫn tới chân lý của ông là như sau: chấm dứt bất công nhờ cái biến cái tâm con người hành động một cách bất công - một cách dần dần, từng bước một, bằng tình yêu và sự tự hy sinh, kích thích ý thức công bằng ở trong con người.

Bước đi đầu tiên của nhà chính khách theo con đường bất tuân lệnh của công dân là phân tích thận trọng tất cả những nhân tố dẫn tới thương lượng và thỏa thuận ổn thỏa có thể. Khi đó cần phải cởi mở đối với việc trao đổi quan điểm chính trị, cần nhớ rằng mỗi bên trong xung đột đều chỉ sở hữu hiểu biết một phần về vấn đề và cần đến sự đánh giá có phê phán từ phía bên kia để khu biệt chân lý với sai lầm. M. Gandhi tìm thấy biểu hiện tốt nhất của quan điểm mình ở trong học thuyết “Bhagavadgita”. Tư tưởng chính của “Gita” là hành động được giải phóng khỏi sự ràng buộc vào kết quả của nó. Hành động như vậy biểu thị tình yêu và sự nhẫn nhục. Nó dẫn tới việc khắc phục thói vị kỷ, tức là có khả năng cải biến tâm hồn con người theo chiều hướng tốt đẹp hơn.

Nếu thỏa thuận vẫn bị xâm phạm, nhà chính khách cần phải sử dụng hành động bất tuân lệnh công khai của công dân. Không tấn công kẻ thù, ông ta cần phải đáp trả bạo lực về tâm lý hay bạo lực về thể lý bằng tình yêu, thậm chí bằng những đau khổ của bản thân mình. Nhà chính khách có nghĩa vụ công khai tuyên bố về các kế hoạch của mình và kiên định chúng, chấp nhận tất cả mọi biểu hiện của lòng thù địch cho tới khi vấn đề được giải quyết qua sự thỏa mãn của cả hai bên. M. Gandhi thường trích dẫn lời nói của Krishna trong “Bhagavadgita”: “Mỗi người đều phải hành động sao đó để bảo vệ Vũ trụ”. Trong đấu tranh chính trị được tiến hành theo mô hình của M. Gandhi, chỉ có thể nói đến chiến thắng trong trường hợp cả hai bên đều thỏa mãn²⁶.

Tất nhiên, con đường bất tuân lệnh của công dân là rất phức tạp khi giải quyết những xung đột chính trị: nó đòi hỏi sự dũng cảm cá nhân, ý chí kiên cường và sự chịu đựng vô hạn. Con đường này đòi hỏi con người một điều dường như không thể - đứng ngang hàng với các thần linh: có tâm hồn thánh thiện và độ lượng với kẻ thù. Song, đây là một trong các cổ mẫu cổ xưa nhất của văn hóa Ấn giáo. M. Gandhi chứng minh sự thành công của con đường như vậy qua hoạt động chính trị - xã hội của ông. Ông lãnh đạo phong trào bất tuân lệnh của công dân (kháng cự phi bạo lực) hơn 30 năm (1917-1948) ở Ấn Độ. Ông bị giam cầm ba lần vì hoạt động chính trị, sống 7 năm ở trong nhà tù. Vào thời kỳ cai trị của người Anh ở Ấn Độ, ông lãnh đạo một số phong trào chính trị - xã hội: ở Champaran nhằm cải thiện tình cảnh của nông dân (1917); ở Ahmedabad nhằm cải thiện tình cảnh của thợ dệt (1918); phong trào toàn quốc nhằm khước từ hợp tác với chính quyền Anh (1920-1922); phong trào “Cuốn gói khỏi Ấn Độ!” (1940-1942).

Chính sách phản kháng phi bạo lực đã sử dụng các phương pháp hành động phi bạo lực đa dạng nhất: tẩy chay hàng hóa nước ngoài (đặc biệt là hàng dệt may), đình công ngồi, diễn hành phản đối kéo dài, v.v... Các tư tưởng của M. Gandhi dần dần đã đi vào xương máu người dân Ấn Độ, họ thật sự tin tưởng có thể thay đổi thế giới chính trị bằng tình yêu, chứ không phải bằng bạo lực. Nhân cách mạnh mẽ của ông đưa tới chỗ thậm chí các tư tưởng chính trị lãng mạn của ông đã thực sự quyến rũ các môn đệ của ông. Chẳng hạn, đó là tư tưởng xây dựng Vương Quốc Rama như thế kỷ vàng son sẽ cần phải xuất hiện. Với M. Gandhi, Vương quốc Rama có nghĩa là chế độ chính trị lý tưởng, trong đó tất cả mọi người cần phải khước từ lối sống xa hoa (thậm chí cả việc đi lại bằng xe và các tiện nghi khác của nền văn minh kỹ thuật) và lựa chọn cuộc sống bình dị của người nông dân. Ông thành thật tin rằng, chấp nhận lối sống khắc kỷ, mỗi người đều có thể trở nên thật sự hạnh phúc và phát triển các khả năng phụng sự xã hội.

Nhà hoạt động nhà nước và nhà tư tưởng chính trị nổi tiếng - D. Nehru (1889-1964) phê phán xác đáng những tư tưởng lãng mạn của M. Gandhi. Ông không thỏa mãn với việc M. Gandhi ngợi ca cảnh nghèo nàn và đau khổ. D. Nehru nhấn mạnh rằng, con người có quyền hưởng thụ phúc lợi vật chất: con người chỉ có thể phát triển hài hòa trong trường

hợp những nhu cầu thể lý được thỏa mãn. Chế độ xã hội công bằng hoàn toàn không đòi hỏi hạ thấp các chuẩn mực sinh hoạt chung xuống mức sống của nông dân. Ngược lại, mỗi người đều cần phải khám phá ra con đường đạt tới mức sống cao. Khác với M. Gandhi như người lãng mạn hóa văn hóa nông dân, D. Nehru tin tưởng nông dân ở các vùng nông thôn cần phải nhận được cơ hội tiếp cận với những khả năng của văn hóa đô thị. Ông cho rằng M. Gandhi đã sai lầm khi đặt lên hàng đầu sự giải thoát và tội lỗi cá nhân, chứ không phải phúc lợi của toàn thể xã hội²⁷.

Nếu có thể thừa nhận sự phê phán triết học của D. Nehru đối với M. Gandhi là xác đáng, thì lập trường chính trị thực tiễn của ông lại lạc hậu đáng kể so với lập trường của M. Gandhi. Tích cực tham gia vào phong trào phản kháng phi bạo lực, Nehru không phải luôn luôn tán thành các phương pháp của Gandhi. Thừa nhận những năng lực của Gandhi vĩ đại “mê hoặc tất cả các giai cấp và các nhóm xã hội, tập hợp họ thành một đám đông đa dạng đi theo một con đường”²⁸, ông phê phán Gandhi quá đề cao các phương pháp phi bạo lực.

D. Nehru không coi phi bạo lực là mục đích tự thân của bất tuân lệnh của công dân: người Ấn Độ khó có thể kiềm chế những hành động tích cực khi đối mặt với các khiêu khích trắng trợn của nhà cầm quyền và khủng bố của cảnh sát. Quyết định của Gandhi rời khỏi phong trào phản kháng phi bạo lực sau vụ việc nông dân sát hại vô số cảnh sát ở Chauri Choura (1922) đã bị ông phê phán. Kết án sự trả thù như sự kiện đáng tiếc, song ông vẫn cho rằng phong trào giải phóng dân tộc không thể chịu thất bại vì những hành vi bạo lực riêng biệt.

Sự cạnh tranh với phương Tây tất yếu đặt các nhà chính khách phương Đông trước lưỡng đề: tuân thủ truyền thống của mình hay vay mượn các tiêu chí phương Tây về hiệu quả chính trị dựa trên bạo lực. Nhà chính khách đối diện với cám dỗ của thành công nhanh chóng, mặc dù bằng bạo lực, khó có thể chống lại nó. Thậm chí một nhà chính khách kiệt xuất như Nehru cũng không tránh khỏi cám dỗ ấy (theo các nhà nghiên cứu là do ảnh hưởng của các tư tưởng của phái Machiavelli)²⁹.

Tuy nhiên, bất chấp những bất đồng triết học và chính trị, cả hai nhà tư tưởng Ấn Độ kiệt xuất đều gắn bó mật thiết với nhau trong cuộc sống, tôn trọng sâu sắc nhau. Phong trào phi bạo lực Santyagraha

dần dần mở rộng và lớn mạnh, thức tỉnh ý thức quần chúng nhân dân Ấn Độ, làm suy yếu chế độ cai trị của người Anh. Cuối cùng, vào năm 1947, nước Anh bắt buộc phải trả lại nền độc lập cho Ấn Độ. Có thể nói, loài người sẽ chỉ được giải thoát khi các thủ lĩnh khác cũng đi theo khẩu hiệu của Gandhi: “Toàn bộ hoạt động của tôi bắt nguồn từ tình yêu vô hạn của tôi đối với nhân loại”.

Trên thực tế, vốn đang được tiếp tục phát triển sáng tạo trong văn hóa chính trị Ấn Độ, mô hình “phản kháng phi bạo lực” sở hữu tiềm năng gọi mở to lớn khi xuất hiện các xung đột liên sắc tộc, liên giáo hội và thậm chí liên văn minh. Loài người hiện tại vẫn chưa nhận thức đầy đủ ý nghĩa của mô hình này đối với việc giải quyết những vấn đề toàn cầu hiện đại. Tuy nhiên, một số nhà khoa học hiện đại cho rằng, chính phản kháng phi bạo lực có khả năng trở thành sách lược hữu hiệu để vô hiệu hóa từ bên trong các thực tiễn và các thể chế gây ra những mối nguy hiểm toàn cầu.

Theo một nghĩa nào đó, quan điểm “phản kháng phi bạo lực” là sự đáp trả xứng đáng đối với quan điểm “tỷ phú vàng” của phương Tây như quan điểm đã quăng đại đa số loài người ra ngoài diên man rợ của nền văn minh thế giới. Do vậy, kinh nghiệm của Ấn Độ ở thế kỷ 21 hoàn toàn có thể được các “tỷ phú không vàng” thử nghiệm. Có thể chỉ ra các điểm tương đồng giữa những nguy cơ của sự bá chủ thuộc địa của Anh quốc ở cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20 với các nguy cơ của sự bá quyền toàn cầu của “tỷ phú vàng” ở cuối thế kỷ 20 đầu thế kỷ 21.

Quan điểm “tỷ phú vàng” bao hàm âm mưu cai trị thế giới, vì nếu không sở hữu nguồn tài nguyên của toàn bộ hành tinh, “tỷ phú vàng” sẽ không thể trở thành hiện thực. Hiện nay, nó đang gây dựng các chính phủ “ngầm” (phạm pháp) ở khắp mọi nơi, giao phó cho chúng quyền tiến hành phương Tây hóa các khu vực trên thế giới. Trên thực tế, đây là việc tái phân chia các nguồn tài nguyên thế giới một cách có lợi cho các quốc gia hùng mạnh và phát triển nhất, từ lâu đã tận dụng hết nguồn tài nguyên của mình.

Từ đó là động cơ tấn công vào bộ phận thế giới ít được bảo vệ nhất nhờ huy động toàn bộ sức mạnh công nghệ, chính trị và trí tuệ của các quốc gia phát triển. Các cơ sở mới của quyền lực toàn cầu đang được

tích cực hình thành, sự phản kháng lại chúng bằng các phương tiện cổ điển của nhà nước dân tộc đã trở nên không có hiệu quả. Nguyên nhân chủ yếu là ở chỗ giới tinh hoa chính trị, kinh tế và trí tuệ bản địa bị cám dỗ bởi các phúc lợi của phương Tây hóa và thật sự trở thành chiến sĩ đấu tranh cho “tỷ phú vàng”. Cư dân bản địa đứng ở bên kia chiến tuyến, không thể hòa nhập với cơ cấu của thế giới toàn cầu được dành cho những kẻ được tuyển. Chính vì vậy “tỷ phú không vàng” cần phải nắm bắt sách lược phản kháng phi bạo lực của người Ấn Độ, vì hiện chưa có sách lược hữu hiệu khác.

Một học thuyết quan trọng nữa đã xuất hiện trong văn hóa chính trị Ấn Độ thế kỷ 20, có khả năng mở ra cho loài người các con đường chính trị mới trong thế giới toàn cầu. Đó là quan điểm triết học chính trị của S. Radhakrishnan (1888-1975), giáo sư triết học Đại học Kalcutta và Đại học Oxford. Ông thể hiện lý tưởng nhà triết học - nhà vua của dân tộc Ấn Độ ở thế kỷ 20, trở thành Tổng thống Ấn Độ. Thế giới khâm phục ông như nhà triết học kiệt xuất, nhà chính khách, nhà hùng biện chưa từng thấy và con người hào hiệp.

S. Radhakrishnan rất am hiểu cả truyền thống phương Tây, cả truyền thống phương Đông, điều này cho phép ông tiến hành một sự tích hợp triết học Đông - Tây độc đáo. Ông nỗ lực tìm ra giải pháp của riêng mình cho lối thoát ra khỏi khủng hoảng của nền văn minh thế giới và tiền cứu con đường phát triển chính trị mới cho nó. Tư tưởng chính trị cơ bản của ông là quan điểm “tập đoàn các quốc gia quốc tế” được ông truyền bá với tư cách thành viên của Ủy ban quốc tế về hợp tác trí tuệ (1931-1939) trực thuộc Quốc liên và với tư cách Chủ tịch UNESCO (1952-1954). Nhận thức được toàn bộ tai hại của chủ nghĩa dân tộc, S. Radhakrishnan tin tưởng phát triển toàn cầu chỉ có thể với điều kiện quản lý phối hợp quốc tế, khi mà tất cả những khác biệt đều không biến mất, nhưng sẽ không dẫn tới những xung đột³⁰.

S. Radhakrishnan thành thực tin tưởng rằng, tất cả mọi người đều có chung một bản chất thần thánh và do vậy quý giá như nhau và có các quyền bình đẳng. Cá nhân con người là biểu hiện cụ thể nhất, cao nhất của thánh thần trên thế gian, do vậy nó cần phải có quyền tự do tự hiện thực hóa mình. Với tư cách nhà hoạt động chính trị, S. Radhakrishnan nhất quán chống lại chủ nghĩa phát xít, coi những biểu

hiện của chủ nghĩa toàn trị là sự xâm phạm không thể cho phép đối với tự do và cá tính con người. Ông nỗ lực xây dựng hệ thống triết học mang tính phổ độ toàn thể cho cả phương Tây, cho cả phương Đông, có thể trở thành cơ sở cho tôn giáo đích thực toàn cầu. S. Radhakrishnan mong muốn hợp nhất tất cả những gì tinh hoa nhất của truyền thống Vedanta Ấn Độ và của tư tưởng triết học phương Tây. Tác phẩm “Các tôn giáo phương Đông và tư tưởng phương Tây” (1939) của ông đề cập tới việc thực hiện tư tưởng này.

S. Radhakrishnan cho rằng, tinh thần nhân văn thống nhất xuyên suốt nhiều hệ thống triết học của các dân tộc khác nhau. Nó chính là động cơ của các nhà hiền triết trong Upanishad và Đức Phật, Plato và Plotin, Galilée và Phylon ở Alexandria, Jesus và các nhà thần bí Islam giáo thời Trung cổ. Hiện nay, tinh thần nhân văn tốt đẹp này gắn bó các hành tinh và hợp nhất các thời đại, có thể giải thoát loài người khỏi sự vô nghĩa của văn hóa hiện đại. Do vậy khoa học nhân văn cần phải trở thành phương tiện chính trị chủ yếu để hợp nhất thế giới toàn cầu.

Sự tin tưởng của S. Radhakrishnan vào tính phổ độ toàn thể của tri thức triết học tất yếu đưa ông đến nhận thức về sự cần thiết cải cách giáo dục như công cụ quản lý xã hội về mặt chính trị. Ông nỗ lực sử dụng các phương tiện hiện đại để phục hồi cổ mẫu xa xưa của nền văn hóa Ấn giáo - cổ mẫu về sự thống nhất của chân lý khoa học và chân lý chính trị. Ông nhận thấy các trường đại học là phương tiện giáo dục chính trị cho con người mới có đạo đức cao cả, những năng lực tinh thần, trí tuệ và thể lý cần phải phục vụ cải cách chính trị nhân văn ở Ấn Độ và trên toàn thế giới. S. Radhakrishnan là người hăng hái bảo vệ tự do và dân chủ, nhấn mạnh tất cả mọi người chỉ có thể phát triển năng lực hướng thiện vốn có của mình dưới chế độ dân chủ tự do³¹.

Kết luận

Như vậy, các quan điểm chính trị của M. Gandhi, D. Nehru và S. Radhakrishnan đều có chung một nguyên tắc quan trọng nhất của nền văn minh Ấn giáo là: con đường dẫn tới chế độ chính trị hoàn hảo diễn ra thông qua việc cải biến không phải các hình thức sinh hoạt ngoại tâm của con người, mà thế giới đạo đức và văn hóa của họ. Con đường nhân văn và phi bạo lực này trong việc hoàn thiện tâm hồn con người đòi hỏi

sự kiên nhẫn, sự kiên định, sự sáng suốt và sự nhất quán. Các nguyên tắc đạo đức cao cả của chính sách phi bạo lực - tính tích cực đạo đức, thống nhất giữa đạo đức và chính trị, thống nhất giữa chân lý khoa học và chân lý chính trị, phản kháng phi bạo lực - đã trở thành đóng góp quan trọng của nền văn minh Ấn giáo cho kho báu văn hóa thế giới. /.

CHÚ THÍCH:

- 1 M. Menon (1998), “Hai dòng chảy của văn minh Ấn Độ”, *Triển vọng*, số 9, tr. 25.
- 2 M. Menon (1998), “Hai dòng chảy của văn minh Ấn Độ”, *bđd*, tr. 26.
- 3 *Các nhà tư tưởng phương Đông vĩ đại*, Mátxcova, 1998, tr. 349-350.
- 4 *Phát hiện Ấn Độ*, Mátxcova, 1987, tr. 121.
- 5 *Phát hiện Ấn Độ*, Sđd, tr. 48.
- 6 L. Renou (1993), *Tôn giáo ở Ấn Độ cổ*, London, tr. 52.
- 7 Redveda (1995), *Bản thể luận so sánh về các sách thánh*, Mátxcova, tr. 553.
- 8 A. Einstein (2005), *Thế giới như tôi thấy*, Nxb. Tri thức, Hà Nội, tr. 46.
- 9 M. Menon, Sđd, tr. 27.
- 10 A. A. Tkacheva (1996), “Chủ nghĩa thần bí Ấn Độ”, trong *Các nền văn minh và văn hóa*, Mátxcova, 1996, số 3, tr. 387.
- 11 S. Rodhokrishnan (2016), *Triết học Ấn Độ*, tập 1, London, tr. 107.
- 12 *Luật Manu*, Mátxcova, 2014, tr. 125.
- 13 Mochshadharma (2013), *Ashabad*, 2013, tr. 249.
- 14 Mahabharata, *Ramayana*, Mátxcova, 2014, tr. 389.
- 15 *Arthashastra hay khoa học chính trị*, Mátxcova, 2016, tr. 46; *Luật Manu*, Mátxcova, 2014, tr. 174.
- 16 *Arthashastra hay khoa học chính trị*, Sđd, tr. 284.
- 17 *Luật Manu*, Sđd, tr. 138.
- 18 *Arthashastra hay khoa học chính trị*, Sđd, tr. 44.
- 19 S. Chattergi, D. Datta (2015), *Nhập môn triết học Ấn Độ*, London, tr. 260.
- 20 *Tin tức*, Delhi, 1987, tr. 48.
- 21 Mahabharata, Shantiparva 262. 5-6 // *Bản thể luận so sánh về các sách thánh*, Mátxcova, 1995, tr. 159.
- 22 Sđd, tr. 545.
- 23 Sđd, tr. 551.
- 24 S. Rodhokrishnan (2016), *Triết học Ấn Độ*, tập 1, London, tr. 173.
- 25 *Các nhà tư tưởng phương Đông vĩ đại*, Mátxcova, 1998, tr. 339-340.
- 26 *Các nhà tư tưởng phương Đông vĩ đại*, Sđd, tr. 337.
- 27 *Các nhà tư tưởng phương Đông vĩ đại*, Sđd, tr. 369-370.
- 28 *Các nhà tư tưởng phương Đông vĩ đại*, Sđd, tr. 368-369.
- 29 *Các nhà tư tưởng phương Đông vĩ đại*, Sđd, tr. 369-370.
- 30 *Các nhà tư tưởng phương Đông vĩ đại*, Sđd, tr. 361-363.
- 31 *Các nhà tư tưởng phương Đông vĩ đại*, Sđd, tr. 361-363.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. *Arthashastra hay khoa học chính trị*, Mátxcova, 2016.
2. Einstein (2005), *Thế giới như tôi thấy*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.

3. A. A. Tkacheva (1996), “Chủ nghĩa thần bí Ấn Độ”, *Các nền văn minh và văn hóa*, Mátxcova, số 3.
4. *Các nhà tư tưởng phương Đông vĩ đại*, Mátxcova, 1998.
5. *Luật Manu*, Mátxcova, 2014.
6. L. Renou (1993), *Tôn giáo ở Ấn Độ cổ*, London.
7. Mahabharata (2014), *Ramayana*, Mátxcova, 2014.
8. Mochshadharma, *Ashabad*, 2013.
9. M. Menon (1998), “Hai dòng chảy của văn minh Ấn Độ”, *Triển vọng*, số 9.
10. *Phát hiện Ấn Độ*, Mátxcova, 1987.
11. Redveda (1995), *Bản thể luận so sánh về các sách thánh*, Mátxcova.
12. S. Rodhokrishnan (2016), *Triết học Ấn Độ*, tập 1, London.
13. S. Chattergi, D. Datta (2015), *Nhập môn triết học Ấn Độ*, London.

Abstract

POLITICAL CULTURE OF HINDUISM IN THE MODERN WORLD

Dzo Minh Hop

Institute of Philosophy

Vietnam Academy of Social Sciences

India is one of the cradles of Eastern civilization. India's spiritual culture and religion (Hinduism) has a profound influence on the formation and development of culture in many Eastern nations, including Vietnam. Hinduism is the source of Buddhism's thought. Political culture of Hinduism in the modern world is an extremely valuable lesson for mankind in the cause of peace building and political dialogue establishing. Studying political culture of Hinduism has theoretical and practical values to create a humanity living in the “common house” in a context of “Clash of Civilizations” (Samuel P. Huntington) in which the nucleus is religion.

Keywords: Hinduism; morality; politic; non-violence; culture.