

მაქს ვებერი

ნარკვევები რელიგიის სოციოლოგიის  
შესახებ

სამეცნიერო რედაქტორი: ზურაბ კიკნაძე

მთარგმნელები ნინო ფირცხალავა და ემზარ ჯგერენაია

წიგნი გამოცემულია „ცენტრალური ევროპის უნივერსიტეტის მთარგმნელობითი პროექტის (CEU Translation Project) და „Next page Foundation“-ის (სოფია, ბულგარეთი) მხარდაჭერით, ფონდის OSI-Zug, ბუდაპეშტის ღია საზოგადოების ინსტიტუტის გამომცემლობის განვითარების ცენტრის (CPD), ფონდი „ღია საზოგადოება – საქართველო“ (OSGF) სოციალურ მეცნიერებათა მხარდაჭერის პროგრამისა (SSSP) და საგამომცემლო-მთარგმნელობითი პროგრამის (TP) ფინანსური ხელშეწყობით.

The edition was published with the support of the „Central European University Translation Project“ and „Next Page Foundation“ sponsored by the OSI-Zug Foundation and with the contribution of the Center for Publishing Development of the Open Society Institute-Budapest, Social Sciences Support Program (SSSP) and Translation Program of the Open Society – Georgia Foundation.

Les Uditions de minut

7, Rue Bernard – Palissy – 75006 Paris

თბილისი საგამომცემლო სახლი „მარსი“, 2004 წ.

## რედაქტორისაგან

გამოჩენილი გერმანელი სოციოლოგის, ფილოსოფოსის და ასევე, თანამედროვე ტერმინით, პოლიტოლოგის მაქს ვებერის (1864–1920) შრომებმა ეპოქა შექმნეს არა მხოლოდ სოციალურ მეცნიერებაში, რომელიც უშუალო ინტერესის საგანი იყო, არამედ ჰუმანიტარული ცოდნის ბევრ სფეროში. მის ნაშრომებში სოციალურ–ეკონომიკური პრობლემები გადაწულია რელიგიურ პრობლემატიკასთან. რთული და ირაციონალური სინამდვილე, როგორც მას ესახებოდა ადამიანის მოღვაწეობის შედეგად გაჩენილი მრავალმხრივი ურთიერთობანი, მის ნააზრევში მახვილი და ფუნდამენტური ანალიზის შედეგად პოულობს ორიგინალურ ახსნა–გაგებას და, ასევე, შეფასებას. გენიალურია თანამედროვე, მარტივად რომ ვთქვათ, საქმიანი დასავლეთის საფუძველში პროტესტანტული ასკეტიზმის და საქმიანობაში წარმატების პრედესტინაციის კალვინისტური იდეის გავლენის დანახვა, საბოლოო ჯამში, აღიარება წმიდა ღირებულებათა სეკულარულ სფეროში საბედისწერო გადანაცვლებისა. თუნდაც პირიქით იყოს: საქმიანად განწყობილი ადამიანების მიერ გამიზნულადაც რომ იყოს ნაშობი ის ასკეტიზმი, რომელიც პავლე მოციქულის ცნობილი ადგილების (რწმენითა თუ საქმით გამართლების თაობაზე) ცალმხრივმა და თვითნებურმა განმარტებამ წარმოშვა და, საბოლოოდ, ამგვარ დასავლეთს მისცა დასაბამი. ასეა თუ ისე, მ. ვებერის ნაშრომების გაცნობა გვარწმუნებს, თუ რაოდენ ძლიერია ისტორიაში სულიერი ფაქტორები. მის ნააზრევში წამყვანი თეზისი – *ცნობიერება განსაზღვრავს ყოფიერებას* – მეთოდურად არის და კვლევა–ძიებათა შედეგიც.

მ. ვებერის სახელი ცნობილია ქართულ ინტელექტუალურ საზოგადოებაში. მას კითხულობენ დედანში თუ რუსულ თარგმანებში, ციტირებენ, ეყრდნობიან თავიანთ გამოკვლევებში. მაგრამ ეს არ არის საკმარისი. სასურველია, მისი ნაშრომები უფრო ფართო წრისათვისაც იყოს ხელმისაწვდომი, მათთვისაც, ვისაც არა აქვს საშუალება მათი დედანში წაკითხვისა (შემჩნეულია, რომ რუსული თარგმანები ხშირად არაადექვატურად, ხშირად ზერელედ გადმოსცემენ დედანის აზრს). ქართულად, თუ არ ვცდები, დღემდე მ. ვებერი ერთადერთი ნაშრომით არის წარმოდგენილი. ეს არის დღევანდელი სოციოლოგისათვისაც აქტუალური „პოლიტიკა, როგორც პროფესია და მოწოდება“ (გ. ბარამიძის თარგმანი).

იმგვარი ხასიათის წიგნების თარგმნა, როგორც მაქს ვებერის ნაშრომებია, ორ მიზანს უნდა ისახავდეს: 1) პროფესიონალთა და ინტელექტუალები ფართო წრეები გაეცნოს მშობლიურ ენაზე გერმანელი ავტორის ნააზრევს მისი საუკეთესო ნაშრომის სახით. ქართველი მკითხველი არცთუ განებივრებულია ნათარგმნი ფილოსოფიური ლიტერატურით. რაც არსებობს, ისიც ეპიზოდურ და შემთხვევით ხასიათს ატარებს. დღემდე არ გაგვაჩნია კანტის, ჰეგელის თუ ფიხტეს და გერმანული ფილოსოფიის სხვა კლასიკოსთა ქართულენოვანი ტომეულები; ქართულ ენას არ დაუჭაშნიკებია დილთაის, ზომბარტის, რიკერტის, იასპერსის არც ერთი ნაშრომი, რაც სავალალო ხარვეზია ჩვენს ჰუმანიტარულ ასპარეზზე. ეს ხარვეზი სხვა, შეიძლება, სხვა უფრო არსებითი ხარვეზის გამომწვევი იყოს; 2) აქედან გამომდინარე, ნებისმიერი თარგმანი, თუ ის ფუნდამენტური ნაშრომის თარგმანია. გარდა ინფორმაციული ვაკუუმის შევსებისა ამა თუ იმ დარგის ასპარეზზე, მოწოდებული უნდა იყოს: წარმოაჩინოს ახალი შესაძლებლობები ენაში, გააძლიეროს მისი გამომსახველობითი პოტენციალი. თარგმანში ენამ უნდა დაძლიოს რუტინად ქცეული წარმოდგენები ენის შესაძლებლობებზე, თავის ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ ბუნებაზე, რაღაც გაყინულ თვითმყოფადობაზე; მან უნდა სძლიოს თავის თავს, აღემატოს თავის თავს, რათა მისმა სინტაქსმა, ლექსიკამ (და მორფოლოგიამაც კი) გამოხატოს ის სააზროვნო რეალობა, რაც მისთვის *გუშინ* და *გუშინწინ* უცხო იყო და დღეს აუცილებელია მისადებად. ენა ამას ვერ მიაღწევს თავისთავად, სტიქიურად, არამედ მთარგმნელის შეგნებული მიზანმიმართული ძალისხმევით, რასაც კულტურშემოქმედების თანაბარი ღირებულება აქვს. არის ნაშრომები, რომელთა მთარგმნელს მძიმე შემოქმედებითი მისია აკისრია: იგი ჯერ გამოცდის წინაშე დააყენებს თარგმნის ენის შესაძლებლობებს და მერე შეუძლებელ შეაძლებინებს. ამ ტიპის ნაშრომებთან გვაქვს შეხება სწორედ მ. ვებერის ნააზრევის სახით, რამაც გერმანულ ენაში სწორედ *ამგვარი*, *არა სხვაგვარი* გამოხატულება მიიღო.

ვფიქრობ, წინამდებარე თარგმანმა სძლია ორივე ამ ამოცანას. ჯერ იგი ინფორმაციულად ამდიდრებს ჩვენს ჰუმანიტარულ ასპარეზს, მერე ჩვენს ენას უფართოვებს დიაპაზონს და აიძულებს მას მიიღოს ის სიმძიმე, რაც ესოდენ აუცილებელია ენისათვის ფილოსოფიური, მით უმეტეს, გერმანული ფილოსოფიური ნააზრევის ასათვისებლად.

გამოძებნილი და დადგენილია გერმანულ ენაში დამკვიდრებულ და, კერძოდ, მ. ვებერის თხზულებებში პირველად გამოყენებულ ე.წ. საავტორო ფილოსოფიურ, სოციოლოგიურ თუ კულტუროლოგიურ ტერმინთა ქართული შესატყვისები, რაც არ

იყო იოლი საქმე. რაც შეეხება სინტაქსს, ძირითადად, ქართულ წყობაზე მძლავრობის გარეშე, შენარჩუნებულია მ. ვებერისეული პერიოდების სიმძიმე და მრავალსართულიანობა, რაც თუმცა გერმანული ფილოსოფიური ენის ტრადიციული თვისებაა, მაგრამ მის ნაწერებში იგი სცილდება სტილისტურ სფეროს და კონცეპტუალურ დატვირთვას იძენს.

გენიალური გერმანელი ავტორის ფუნდამენტურ ნაშრომთაგან ეს პირველი ქართული თარგმანი, უთუოდ მიიქცევეს მკითხველი საზოგადოების – პროფესიონალთა და ინტელექტუალებს – ყურადღებას.

ზურაბ კიკნაძე.

### წინასწარი შენიშვნები

ისტორიის უნივერსალურ პრობლემებს თანამედროვე ევროპული კულტურული სამყაროს პირმშო, ევროპელი ადამიანი, უცილობლად და სრული უფლებამოსილებით განიხილავს იმ კუთხით, თუ გარემოებათა რა გადაჯაჭვამ მიგვიყვანა იქამდე, რომ სწორედ დასავლეთის ნიადაგზე და მხოლოდ აქ იჩენს თავს კულტურის მოვლენები - თუნდაც როგორც ეს ჩვენ სურვილისამებრ წარმოგვიდგენია - რომელთა განვითარება უნივერსალური მნიშვნელობისა და ვარგისიანობის მიმართულებით წარიმართა.

მხოლოდ დასავლეთში არსებობს „მეცნიერება“ განვითარების ისეთ სტადიაში, რომელსაც ჩვენ „ვარგისად“ მივიჩნევთ. ემპირიული ცოდნა, სამყაროსა და სიცოცხლის პრობლემების გააზრება, ფილოსოფიური და აგრეთვე უღრმესი თეოლოგიური ცხოვრებისეული სიბრძნე - თუმცადა, სისტემატური თეოლოგიის სრულყოფილი განვითარება, ელინისტური ზეგავლენაგანცდილი ქრისტიანობისთვისაა ნიშანდობლივი (რისი ჩანასახები მხოლოდ ისლამში და რამდენიმე ინდურ სექტაში თუ მოიპოვება) - უაღრესად სუბლიმირებული ცოდნა და დაკვირვება, სხვაგანაც, პირველ ყოვლისა: ინდოეთში, ჩინეთში, ბაბილონში, ეგვიპტეში არსებობდა. მაგრამ ბაბილონურ და ყველა სხვა ასტრონომიას აკლდა ის მათემატიკური დაფუძნება, რაც ამ მეცნიერებას მხოლოდ

ელინებმა შესძინეს - ეს მით უფრო გასაოცარს ხდის ბაბილონელების მოძღვრებას ციურ სხეულთა შესახებ. ინდური გეომეტრია არ შეიცავდა რაციონალურ „დამტკიცებას“, რაც თავის მხრივ ელინური სულის პროდუქტია, რომელმაც ასევე პირველმა შექმნა მექანიკა და ფიზიკაც. უფრო მეტად დაკვირვების განხრით განვითარებულ ინდურ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს აკლდა ანტიკურობაში ჩასახული და შემდეგ რენესანსის არსებით პროდუქტად ქცეული რაციონალური ექსპერიმენტი და თანამედროვე ლაბორატორია, შესაბამისად, ინდოეთში ემპირიულ-ტექნიკურად მაღალგანვითარებულ მედიცინას არ გააჩნდა ბიოლოგიური და განსაკუთრებით კი ბიოქიმიური საფუძველი. რაციონალური ქიმია, გარდა დასავლეთისა უცნობია ყველა სხვა კულტურული რეგიონისათვის. მაღალგანვითარებულ ჩინურ ისტორიოგრაფიას აკლია თუკიდიდესეული პრაგმატულობა. მაკიაველის ყავს წინამორბედნი ინდოეთში. მაგრამ სახელმწიფოს შესახებ აზიაში არსებულ ყველა მოძღვრებას აკლია არისტოტელესეული სისტემურობის ანალოგი და საერთოდ რაციონალური ცნებები. სამართლის რაციონალურ მოძღვრებას, მიუხედავად ჩანასახოვანი ნიშნებისა ინდოეთში (მიმამსას სკოლა), მიუხედავად ყოვლისმომცველი კოდიფიკაციებისა, განსაკუთრებით წინა აზიაში, და მიუხედავად ინდური და სხვა სამართლის წიგნებისა, ყველგან აკლია რომაული და მის ნიადაგზე გაწაფული დასავლური სამართლის მკაცრი იურიდიული სქემები და აზროვნების ფორმები. სამართლის ისეთ ფორმას, როგორცაა კანონიკური სამართალი, იცნობს მხოლოდ დასავლეთი.

ასევეა ხელოვნებაშიც. მუსიკალური სმენა, როგორც ჩანს, სხვა ხალხებში უფრო დახვეწილად იყო განვითარებული, ვიდრე ჩვენთან. ყოველ შემთხვევაში, არა ნაკლებ დახვეწილად. სხვადასხვა სახის პოლიფონია მთელ დედამიწის ზურგზე იყო განვითარებული. ინსტრუმენტთა სიმრავლის ურთიერთშეწყობა და ასევე დისკანტირება სხვაგანაც გვაქვს. რაციონალური ტონების ყველა ჩვენეული ინტერვალი სხვაგანაც იყო გამოთვლილი და ცნობილი; მაგრამ რაციონალური ჰარმონიული მუსიკა - როგორც კონტრაპუნქტი, ისევე აკორდული ჰარმონიკა - სამხმოვანების საფუძველზე ჰარმონიული ტერციით ტონური მასალის შედგენა, ჩვენი, არა დისტანციისმიერი, არამედ რენესანსის ეპოქიდან რაციონალურ ფორმაში ჰარმონიულად გაწყობილი ქრომატიკა და ენჰარმონიკა, ჩვენი ორკესტრი თავისი სიმებიანი კვარტეტით როგორც ანსამბლის ბირთვით და ჩასაბერი ინსტრუმენტების ორგანიზაციით, მთავარი ბანი, ჩვენი სანოტო ანბანი (რომელიც, თავისთავად კომპონირებას და თანამედროვე მუსიკალური ნაწარმოებების შესრულებას, ანუ საერთოდ მათ მუდმივ არსებობას ხდის შესაძლებელს), ჩვენი სონატები, სიმფონიები, ოპერები - მიუხედავად იმისა, რომ საპროგრამო მუსიკა, ბგერითი ფერწერა, ბგერათა ალიტერაცია და ქრომატიკა, როგორც გამომსახველობითი ხერხები არსებობდა სხვადასხვა ყაიდის მუსიკაში - და, როგორც

ამის საშუალებები ყველა ჩვენი ძირითადი ინსტრუმენტი: ორდანი, პიანინო, ვიოლინო, ყველაფერი ეს მხოლოდ დასავლეთში იყო.

ისრული თაღი, როგორც დეკორატიული ხერხი სხვაგანაც არსებობდა, ანტიკურობაში და აზიაში; სავარაუდოა, რომ ისრული ჯვართალოვანი კამარა აღმოსავლეთისთვისაც უცნობი არ იყო. მაგრამ გოთური კამარის რაციონალური გამოყენება როგორც განმბრჯენისა და ნებისმიერი ფორმის ნაგებობის გადათადვის საშუალება, პირველ ყოვლისა, დიდი მონუმენტალური ნაგებობების კონსტრუქციის პრინციპი და იმ სტილის საფუძველი, რომელიც ქანდაკებასა და მხატვრობასაც გულისხმობს, როგორც ეს შუა საუკუნეებმა დანერგა, სხვაგან არ არსებობს. სწორედ ასევე არ არსებობს გუმბათის პრობლემის იმგვარი გადაწყვეტა და მთელი ხელოვნების იმ სახით „კლასიკური“ რაციონალიზაცია ანუ მხატვრობაში ლინეარული და სივრცის პერსპექტივის რაციონალური გამოყენება, რაც ჩვენში რენესანსმა დაამკვიდრა, თუმცაღა ამის ტექნიკური საფუძვლები აღმოსავლეთიდან იქნა გადმოღებული. წიგნის ბეჭდვის ნიმუშები ჩინეთში არსებობდა; მაგრამ დაბეჭდილი, მხოლოდ ბეჭდვისათვის გამიზნული, მხოლოდ ბეჭდვის მეშვეობით არსებობის შემძლე ლიტერატურა, პირველ რიგში, „პრესა“ და „ჟურნალები“ მხოლოდ დასავლეთში წარმოიშვა. ყველა ჯურის უმაღლესი სასწავლებელი, ისეთებიც კი, რომლებიც ჩვენს უნივერსიტეტებს ანდა თუნდაც ჩვენს აკადემიებს ჩამოჰგავდნენ სხვაგანაც არსებობდა (ჩინეთი, ისლამი); მაგრამ მეცნიერების რაციონალური და სისტემატური დარგობრივი წარმოება: დარგის გაწაფული სპეციალისტის ფენომენი, თავისი დღევანდელი გაგებით, კულტურაში გაბატონებული მნიშვნელობით, მხოლოდ დასავლეთში არსებობდა. უპირველეს ყოვლისა, ესაა სპეციალისტი მოხელე, დასავლეთის თანამედროვე სახელმწიფოსა და თანამედროვე ეკონომიკის ბურჟი. მისთვის მოიპოვება მხოლოდ ის წანამძღვრები, რომლებიც არსად არანაირი თვალსაზრისით არ გამხდარან სოციალური წესრიგის განმსაზღვრელნი იმგვარად, როგორც დასავლეთში. ბუნებრივია, „მოხელე“, შრომის დანაწილების შედეგად ვიწრო დარგობრივად სპეციალიზირებული მოხელეც უძველესი მოვლენაა სხვადასხვა კულტურებში. მაგრამ მთელი ჩვენი არსებობის, ჩვენი ყოფის, პოლიტიკური, ტექნიკური, ეკონომიკური, ძირეული პირობების აბსოლუტურად გარდუვალ მონუსხულ მიჯაჭვულობას პროფესიულად გაწაფულ მოხელეთა ორგანიზაციის კორპუსზე, ტექნიკური, სავაჭრო, პირველ ყოვლისა კი იურიდიული თვალსაზრისით განსწავლულ მოხელეს, როგორც სოციალური ცხოვრების ყოველდღიურობის უმთავრესი ფუნქციების მატარებელს, ამ აზრით არ იცნობდა არც ერთი ქვეყანა, არც ერთი ეპოქა, გარდა თანამედროვე დასავლეთისა. პოლიტიკური და სოციალური გაერთიანებების ორგანიზაცია ფართოდ იყო გავრცელებული, მაგრამ წოდებრივ სახელმწიფოს, „rex et regnum“ (მეფეს და სამეფოს), დასავლური გაგებით, მხოლოდ დასავლეთი იცნობდა. და ბოლოს, პერიოდულად არჩეული „ხალხის

წრმომადგენელთა“, დემაგოგთა პარლამენტები და როგორც პარტიების ლიდერთა საპარლამენტო პასუხისმგებლობადაკისრებული „მინისტრების“ ბატონობა მხოლოდ დასავლეთმა წარმოშვა, თუმცაღა, ცხადია, „პარტიები“, როგორც პოლიტიკური ძალაუფლების ხელში ჩამგდები და გავლენის მომხდენი ორგანიზაციები მთელ მსოფლიოში არსებობდა. საერთოდაც, „სახელმწიფოს“, პოლიტიკური ინსტიტუციის აზრით, რაციონალურად დადგენილი „კონსტიტუციით“, რაციონალურად დადგენილი სამართლით და რაციონალურად დადგენილ წესებზე, „კანონებზე“, ორიენტირებულ მართვას სპეციალისტ მოხელეთა მიერ, მისთვის ესოდენ გადამწყვეტ მახასიათებელთა ერთობლიობაში, იცნობს მხოლოდ დასავლეთი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ყველა დანარჩენ ჩანასახებს.

ასევეა საქმე ჩვენი თანამედროვე ცხოვრების ბედისწერის განმსაზღვრელი ფენომენის, კაპიტალიზმის შემთხვევაშიც.

„ლტოლვას შექმენისაკენ“, „მისწრაფებას მოგებისაკენ“, ფულის მოგებისაკენ რაც შეიძლება მაღალი ფულადი მოგებისაკენ, თავისთავად კაპიტალიზმთან არაფერი აქვს საერთო. ამ სწრაფვას ვაწყდებოდით და ახლაც ვაწყდებით ოფიციატებთან, ექიმებთან, მეეტლეებთან, ხელოვნების ხალხთან, მეძავეებთან, მექრთამე მოხელეებთან, ჯარისკაცებთან, ყაჩაღებთან, შარახვეტიებთან, მემორინეებთან, მათხოვრებთან: შეიძლება ითქვას „all sorts and conditions of men“ (ყველა ჯურისა და წოდების ხალხთან), ყველა ეპოქაში და დედამიწის ყველა კუთხეში, სადაც ოდნავადაც კი არსებობდა და არსებობს ამის ობიექტური შესაძლებლობა. ცნების ამგვარ მიამიტურ განსაზღვრაზე, ერთხელ და სამუდამოდ უარის თქმა, კულტურულ-ისტორიული აღზრდის ანა-ბანაა. მოხვეჭის უკიდურესად ზღვარგადასული ჟინი ოდნავადაც კი არ უდრის კაპიტალიზმს, კიდევ უფრო ნაკლებად კი მის „სულისკვეთებას“. კაპიტალიზმი შეიძლება სწორედ მოთოკვის, სულ მცირე კი ამ ირაციონალური ლტოლვის რაციონალური დარეგულირების იდენტური იყოს. და მართლაც, კაპიტალიზმი მოგებისაკენ ლტოლვის, უწყვეტ, რაციონალურ კაპიტალისტურ წარმოებაში მუდმივად განახლებადი მოგების, „რენტაბელობის“ იდენტურია. ვინაიდან, ის ასეთი უნდა იყოს. მთელი მეურნეობის კაპიტალისტური წესრიგის შიგნით რენტაბელობის მიღწევის შანსზე არაორიენტირებული ერთი ცალკეული კაპიტალისტური საწარმო დასაღუპად იქნებოდა განწირული. მოდით, იმთავითვე იმაზე ცოტა უფრო ზუსტი განვსაზღვრება გავაკეთოთ, ვიდრე ამას ჩვეულებრივ აქვს ადგილი. „კაპიტალისტური“ სამეურნეო აქტი, ამ ეტაპზე, ისეთ რამეს ვუწოდოთ, რომელიც გაცვლის შანსების გამოყენებით მოგების მოლოდინზეა დამყარებული: ანუ (ფორმალურად) მშვიდობიანი შექმენის შანსებზე. მოგება ძალმომრეობით (ფორმალური და აქტუალური) თავის განსაკუთრებულ კანონებს ექვემდებარება და არ არის მიზანშეწონილი (თუმცაღა ამის აკრძალვა არავის შეუძლია) მისი მოქცევა (საბოლოოდ) გაცვლითი მოგების შანსზე ორიენტირებულ



ქმედებასთან ერთსა და იმავე კატეგორიაში.<sup>1</sup> იქ, სადაც კაპიტალისტური მოგებისკენაა რაციონალური სწრაფვა, იქაა შესაბამისი მოქმედება კაპიტალის ანგარიშზე ორიენტირებული. ეს ნიშნავს: იგი როგორც მოგების საშუალება, საქმიანი ან პირადული სარგებლის მომტანი ძალისხმევისას, იმგვარადაა მიმართული გეგმაზომიერი გამოყენებისაკენ, რომ ცალკეული წარმოების ფულადი ღირებულების მქონე სასაქონლო მასის ბალანსობრივად გამოანგარიშებულმა საბოლოო შემოსავალმა (ანდა რომელიმე უწყვეტად მოქმედი საწარმოს ფულადი ღირებულების სასაქონლო მასის პერიოდულად ბალანსობრივად დაანგარიშებულმა სავარაუდო ღირებულებამ) დაანგარიშების დასასრულს უნდა გადააჭარბოს „კაპიტალს“. ანუ გაცვლით მიღებული შემოსავლისათვის გამოყენებული შემოსავლის მატერიალური საშუალებების ბალანსობრივ სავარაუდო ღირებულებას (უწყვეტად მოქმედი საწარმოს შემთხვევაში კი კვლავ და კვლავ უნდა გადააჭარბოს). სულ ერთია საქმე ეხება მოგზაური ვაჭრის კომენდაში in natura არსებული საქონლის კომპლექსს, რომლის საბოლოო შემოსავალი, თავის მხრივ, ასევე სხვა in natura ნავაჭრ საქონელში შეიძლება მდგომარეობდეს, თუ ფაბრიკას, რომლის შემადგენელი ნაწილები: შენობები, მანქანები, ფულის, ნედლეულის, მზა და ნახევრად მზა პროდუქტების მარაგი იმ მოთხოვნებს წარმოადგენენ, რომლებიც ვალდებულებებთანაა ურთიერთმიმართებაში. ყოველთვის გადამწყვეტია ის, რომ კაპიტალის გაანგარიშება ფულში ხდება, ექნება მას თანამედროვე საბუღალტრო თუ ჯერ კიდევ პრიმიტიული და ზედაპირული სახე. ეს ასეა როგორც წარმოების დასაწყისში, საწყისი ბალანსის შედგენისას, ასევე ყოველი ცალკეული მოქმედების წინ კალკულაციისას, აგრეთვე მიზანშეწონილობის, კონტროლისა და გადამოწმების დროს დამატებითი კალკულაციისას და, ასევე დასასრულს იმის დასადგენად, თუ რა წარმოიშვა როგორც „მოგება“: საბოლოო ბალანსი. კომენდას საწყის ბალანსს წარმოადგენს, მაგალითად, მხარეებს შორის ფულადი ღირებულების დადგენა მორიგების საფუძველზე, სანამ ის ფულის ფორმას მიიღებდეს, მისი საბოლოო ბალანსი კი მოგების ან ზარალის გადანაწილებისას საფუძველშივე ჩადებული შეფასებაა. კალკულაცია რაციონალურობის შემთხვევაში საფუძველად უდევს კომენდას ამდების ნებისმიერ ცალკეულ მოქმედებას. ის, რომ ჭეშმარიტად ზუსტი გაანგარიშება და შეფასება სულაც არ ხდება და, რომ საქმეს უდგებიან წმინდა ვარაუდით ანუ უბრალოდ ტრადიციულად და მიღებული წესით, ნებისმიერი ფორმის კაპიტალისტურ წარმოებაში დღემდე გვხვდება იქ, სადაც გარემოებები დაჟინებით არ მოითხოვენ ზუსტ გაანგარიშებას, მაგრამ ეს არის პუნქტები, რომლებიც კაპიტალისტური მოგების რაციონალურობის მხოლოდ ხარისხს შეეხება.

ცნების შემთხვევაში საქმე იმგვარადაა, რომ ფაქტიური ორიენტაცია ფულადი მოგების ვარაუდის შედარებაზე, სავარაუდო ფულად ინვესტიციასთან პრინციპულად განსაზღვრავს სამეურნეო მოქმედებას რაც არ უნდა პრიმიტიული ფორმით მოხდეს ეს.

ამ თვალსაზრისით „კაპიტალიზმი“ და „კაპიტალისტური“ წარმოებები, კაპიტალის დაანგარიშების მეტ-ნაკლები რაციონალიზებით გვხვდება სამყაროს ყველა კულტურულ ქვეყანაში, რამდენადაც ამას ეკონომიკური დოკუმენტები ადასტურებენ: ჩინეთში, ინდოეთში, ბაბილონში, ეგვიპტეში, ხმელთაშუა ზღვის ანტიკურობაში, შუა საუკუნეებში და, ასევე ახალ დროში. არსებობდა არა მარტო მთლიანად იზოლირებული წამოწყებები არამედ მეურნეობებიც, რომლებიც სულ ახალ და ახალ ცალკეულ კაპიტალისტურ წამოწყებებზე იყვნენ მორგებულნი და აგრეთვე უწყვეტი საწარმოები – თუმცაღა ვაჭრობა ხანგრძლივი დროის მანძილზე ჩვენი მუდმივმოქმედი საწარმოს ხასიათს კი არ ატარებდა, არამედ მას არსებითად ცალკეულ წამოწყებათა სერიის ხასიათი ჰქონდა – შინაგანი („დარგობრივად“ ორიენტირებული) კავშირურთიერთობა მხოლოდ თანდათანობით შემოვიდა დიდვაჭართა ქცევაში. ყოველ შემთხვევაში, კაპიტალისტური წარმოება და კაპიტალისტური მწარმოებელი არამარტო შემთხვევიდან შემთხვევამდე, არამედ როგორც მუდმივი მწარმოებელი, უხსოვარი დროიდან არსებობს და უაღრესად გავრცელებულია.

დასავლეთს კი აქვს მნიშვნელოვანი მასშტაბი, რის საფუძველსაც წარმოადგენს ის, რომ მან წარმოქმნა კაპიტალიზმის სახეები, ფორმები და მიმართულებები, რომლებიც სხვაგან არასოდეს არსებობდნენ. მსოფლიოში ყველგან არსებობდნენ ვაჭრები: დიდი და წვრილი ვაჭრები, ადგილზე და მოგზაური მოვაჭრენი, ყველა ჯურის მევახშეთა კანტორები, არსებობდა ბანკები სრულიად განსხვავებული, მაგრამ მაინც თავისი არსით, დაახლოებით ჩვენი XVI საუკუნის ბანკების მსგავსი ფუნქციებით; საზღვაო სესხები, კომენდები და სავაჭრო ფილიალების მსგავსი ფირმები და ასოციაციებიც ფართოდ იყო გავრცელებული. ყოველთვის იქ, სადაც საჯარო კორპორაციათა ფულადი სახსრები არსებობდა, იქ გამოჩნდებოდა ფულის გამღებიც: ბაბილონში, ელადაში, ინდოეთში, ჩინეთში, რომში, პირველ ყოვლისა ომის, მეკობრეობის, ყველა სახის მომარაგებისა და მშენებლობის დასაფინანსებლად, საზღვაო პოლიტიკაში როგორც კოლონიალური მეწარმე, პლანტაციების მფლობელი და მონების ან პირდაპირ ანდა გაშუალებულად ექსპლუატირებული მუშების მეშვეობით მათი დამამუშავებელი; სახელმწიფო, ადმინისტრაციული და პირველ რიგში საგადასახადო იჯარის დამფინანსებელი; არჩევნების მიზნით პარტიათა ლიდერების, ხოლო სამოქალაქო ომების წარმოების მიზნით კონდოტიერთა დამფინანსებელი და, ბოლოს, როგორც სპეკულანტი ყველა სახის ფულით განპირობებულ იღბლიან თამაშებში. ამ ტიპის საქმოსნები, კაპიტალისტური ავანტურისტები მთელ მსოფლიოში არსებობდნენ. მათი შანსები – გამონაკლისს წარმოადგენდა ვაჭრობა და საკრედიტო და საბანკო საქმე – არსებითად ან წმინდა ირაციონალურ ხასიათს ატარებდა ან ორიენტირებული იყო ძალმომრეობით მოგებაზე, პირველ რიგში ნადავლის მოპოვებაზე: აქტუალურ საომარ ან ქრონიკულ ფისკალურ ნადავლზე (ქვეშევრდომთა ძარცვა).

გრიუნდერთა, მსხვილ სპეკულანტთა, კოლონიზატორთა და თანამედროვე ფინანსისტთა კაპიტალიზმი, უკვე თუნდაც მშვიდობიანობის დროს, უპირველეს ყოვლისა კი სპეციფიკურად ომზე ორიენტირებული კაპიტალიზმი, თანამედროვე დასავლეთშიც კი ატარებს ამგვარ ანაბეჭდს და ინტერნაციონალური მსხვილი ვაჭრობის ცალკეული, მხოლოდ ცალკეული ნაწილები დღესაც, ისევე როგორც უწინდებურად ავლენს მასთან სიახლოვეს. მაგრამ დასავლეთი, თანამედროვე ეპოქაში, ამის გვერდით, იცნობს სრულიად განსხვავებულ და დედამიწის ზურგზე სხვაგან არსად არსებულ კაპიტალიზმის ფორმას: (ფორმალურად) თავისუფალი შრომის რაციონალურ-კაპიტალისტურ ორგანიზაციას. სხვაგან ამის მხოლოდ წინა საფეხურები არსებობდა. თავად არათავისუფალმა შრომის ორგანიზაციამ, პლანტაციებში და ძალიან შეზღუდულად ანტიკურ ერგასტერიებში მიაღწია რაციონალურობის გარკვეულ საფეხურს, კიდევ უფრო ნაკლებად ბეგარაზე დამყარებულ ფეოდალურ მეურნეობაში და ფეოდალურ ფაბრიკებში, ან კიდევ ყმათა და დაქვემდებარებულთა შრომაზე დამოკიდებულ მემამულეთა ახალი ეპოქის დასაწყისის საოჯახო ინდუსტრიაში. თავისუფალი შრომისათვის, დასავლეთის გარდა, თავისთავად, „საოჯახო ინდუსტრიები“ მხოლოდ ალაგ-ალაგ არის აშკარად გამოკვეთილი და ყველგან, ბუნებრივად არსებულმა მოჯამაგირეთა შრომის გამოყენებამ, მხოლოდ მცირეოდენ და ძალზე სპეციფიკურად, ყოველ შემთხვევაში თანამედროვე საწარმოს ორგანიზაციიდან ძალზე დაშორებული გამონაკლისებით (განსაკუთრებით სახელმწიფო მონოპოლიური საწარმოები), არ მიგვიყვანა არამცთუ მანუფაქტურებამდე, არამედ დასავლური შუა საუკუნეების ხელოსნობის სწავლების რაციონალურ ორგანიზაციამდეც კი. სასაქონლო ბაზრის შანსებზე, არაძალისმიერი პოლიტიკური ან ირაციონალური სპეკულაციის შანსებზე ორიენტირებული საწარმოს რაციონალური ორგანიზება არ წარმოადგენს დასავლური კაპიტალიზმის ერთადერთ, განსაკუთრებულ გამოვლინებას. კაპიტალისტური საწარმოს თანამედროვე რაციონალური ორგანიზება შეუძლებელი იქნებოდა ორი მნიშვნელოვანი ელემენტის, საოჯახო მეურნეობისა და საწარმოს ერთმანეთისაგან დაშორების, რაც მთლიანობაში დღევანდელ ეკონომიკურ ცხოვრებას განაპირობებს და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული რაციონალური ბუღალტერიის გარეშე. საცხოვრისისაგან სამუშაო ან საქონლის გასაღების ადგილების სივრცითი დაშორება სხვაგანაც არსებობს (აღმოსავლურ ბაზარსა და სხვა კულტურული რეგიონების ერგასტერიებში). კაპიტალისტური ასოციაციების წარმოქმნას, ავტონომიური საწარმოო ხარჯთაღრიცხვით, ვხვდებით როგორც აღმოსავლეთ აზიაში, ისევე აღმოსავლეთში და ანტიკურობაში. მაგრამ თანამედროვე მოგებაზე ორიენტირებული საწარმოების ინდივიდუალიზაციის საპირისპიროდ, ეს მხოლოდ ჩანასახებია. პირველ რიგში იმ მიზეზით, რომ ამ დამოუკიდებლობის შინაგანი საშუალებები, როგორც საწარმოს ჩვენეული რაციონალური საბუღალტრო საქმეთწარმოება, ასევე საწარმოს და პირადი ქონების ჩვენეული სამართლებრივი

ურთიერთგამიჯვნა სრულიად უცხოა ან განვითარების საწყის მდგომარეობაში იმყოფება<sup>2</sup>. განვითარება სხვა მხრივ ყველგან იქეთკენ იხრებოდა, რომ მოგებაზე ორიენტირებული საწარმოები წარმოშობილიყო როგორც სათავადო ან სამემამულეო საოჯახო მეურნეობის („Oikos“) ნაწილები. ესაა ჯერ კიდევ როდბერტუსის მიერ შემჩნეული, მოჩვენებითი ნათესაობის მიუხედავად მაინც უკიდურესად დაცილებული, შეიძლება ითქვას საპირისპირო განვითარებაც კი.

მაგრამ დასავლური კაპიტალიზმის თავისებურებებმა, თავისი დღევანდელი მნიშვნელობა საბოლოო ჯამში მხოლოდ შრომის კაპიტალისტურ ორგანიზაციასთან კავშირის მეშვეობით მიიღო. ამასთანავე კავშირში ისიც, რასაც „კომერციალიზაციას“ უწოდებენ ანუ ფასიანი ქაღალდების წარმოშობა და სპეკულაციის რაციონალიზაცია, ანუ ბირჟა. რადგან შრომის კაპიტალისტურ-რაციონალური ორგანიზაციის გარეშე, ეს ყოველივე, კომერციალიზაციისაკენ ტენდენციის ჩათვლით, რამდენადაც ეს საერთოდ შესაძლებელი იქნებოდა, დიდად დაშორებული არ იქნებოდა იმავე მნიშვნელობისაგან. უპირველეს ყოვლისა, ეს ასეა სოციალური სტრუქტურისა და ყველა მასთან დაკავშირებული სპეციფიკური თანამედროვე დასავლური პრობლემის შემთხვევაში. ზუსტი კალკულაცია, ყველა დანარჩენის საფუძველი, შესაძლებელია მხოლოდ თავისუფალი შრომის ნიადაგზე. და ვინაიდან და რადგანაც შრომის რაციონალური ორგანიზაცია თანამედროვე დასავლური სამყაროს გარდა არსად არ არსებობდა, ასე და ამგვარად არსად არ არსებობდა რაციონალური სოციალიზმიც. ცხადია, ისევე როგორც ქალაქის მეურნეობას, საქალაქო-სასურსათო პოლიტიკას, მერკანტილიზმს, თავადაზნაურთა მიერ წარმოებულ კეთილდღეობის სოციალურ პოლიტიკას, რაციონის განაწილებას, მართულ ეკონომიკას, პროტექციონიზმსა და laissez-faire-ის თეორიებს (ჩინეთში), ასევე იცნობდა სამყარო სრულიად სხვადასხვა სახის კომუნისტურ და სოციალისტურ ეკონომიკას: ოჯახით, რელიგიით ან მილიტარიზმით განპირობებულ კომუნიზმს, სახელმწიფო სოციალისტურ (ეგვიპტეში), მონოპოლისტურ-კარტელისტურ და აგრეთვე სხვადასხვა ჯურის მომხმარებელთა ორგანიზაციებს. მიუხედავად იმისა, რომ ყველგან ოდესღაც არსებობდა საქალაქო საბაზრო პრივილეგიები, ამქარი, გილდიები, სხვადასხვა ფორმით ყოველგვარი სამართლებრივი გამიჯვნა ქალაქსა და სოფელს შორის, მაინც „ბურჟუას“ ცნება დასავლეთის გარდა და „ბურჟუაზიის“ ცნება ყველგან თანამედროვე დასავლეთის გარდა უცნობია. ასევე არ არსებობდა „პროლეტარიატი“ როგორც კლასი და არც უნდა არსებულებოდა, ვინაიდან არ არსებობდა თავისუფალი შრომის როგორც საწარმოს რაციონალური ორგანიზაცია. „კლასობრივი ბრძოლები“ კრედიტორებსა და სესხის ამღებებს შორის, მიწის მესაკუთრეებსა და უპოვართა, ბეგარის მუშათა და მოიჯარადეებს შორის, მოვაჭრეებსა და მომხმარებლებს შორის ან მიწათმფლობელებს შორის, სულ სხვადასხვა სახით ყველგან კარგა ხანია არსებობდა. მაგრამ უკვე დასავლური შუა საუკუნეობრივი ბრძოლები ნაწარმის

შემსყიდველებსა და მწარმოებლებს შორის, სხვაგან ყველგან ჩანასახოვან მდგომარეობაში არსებობდა. სრულიად არ არსებობს თანამედროვე დაპირისპირება მსხვილ მეწარმესა და თავისუფალ დაქირავებულ მუშას შორის და აქედან გამომდინარე, არ შეიძლებოდა არსებულიყო იმ სახის პრობლემატიკა, რომელსაც იცნობს თანამედროვე სოციალიზმი.

მსოფლიო კულტურის ისტორიაში ჩვენთვის წმინდა ეკონომიკური თვალსაზრისით საბოლოო ჯამში ცენტრალურ პრობლემას წარმოადგენს არა კაპიტალისტური საქმიანობის, როგორც ასეთის, სხვაგან ყველგან მხოლოდ ფორმაცვლილი გაშლა: ავანტურისტული ტიპის ან მოვაჭრე, ან კიდევ ომზე, პოლიტიკაზე, ადმინისტრაციულ მართვასა და მათგან მოგების მიღების შანსებზე ორიენტირებული კაპიტალიზმი, არამედ უპირატესად ბურჟუაზიული საწარმოო კაპიტალიზმის წარმოშობა მისი თავისუფალი შრომის რაციონალური ორგანიზაციით ან, თუ კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით გადავხედავთ, დასავლური ბურჟუაზიისა და მისი თავისებურების წარმოშობა, რაც, რა თქმა უნდა, კაპიტალისტური შრომის ორგანიზაციასთან ახლო კავშირში კი იმყოფება, მაგრამ, ცხადია, ასე უბრალოდ მისი იდენტური არ არის. ვინაიდან, „ბურჟუა“, წოდებრივი გაგებით, ჯერ კიდევ სპეციფიკური დასავლური კაპიტალიზმის განვითარებამდე არსებობდა; მაგრამ, რაღა თქმა უნდა მხოლოდ დასავლეთში. სპეციფიკური ტიპის თანამედროვე დასავლური კაპიტალიზმი აშკარად, უპირატესად ტექნიკური საშუალებების განვითარებამ განსაზღვრა. მისი რაციონალობა დღეს არსებითად განპირობებულია ტექნიკურად გადამწყვეტი ფაქტორების გაანგარიშებადობით: ზუსტი კალკულაციის დოკუმენტაციით. ეს კი სინამდვილეში გულისხმობს დასავლური მეცნიერების თავისებურებას, განსაკუთრებით მათემატიკურად და ექსპერიმენტულად ზუსტად და რაციონალურად დაფუძნებულ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს. მეორე მხრივ, ამ მეცნიერებებისა და მათზე დამყარებული ტექნიკის განვითარება, თავის მხრივ, უმთავრეს იმპულსებს იღებდა და იღებს კაპიტალისტური შანსებიდან, რომლებიც მის ეკონომიკურ ვარგისიანობას უკავშირდება როგორც წახალისება. დასავლური მეცნიერების წარმოშობა, მართალია, ამ შანსებით არ ყოფილა განსაზღვრული. ანგარიშობდნენ, პოზიციური რიცხვებით ანგარიშობდნენ, ალგებრულ ოპერაციებს ატარებდნენ ინდოელებიც, გამომგონებელნი გამოთვლის იმ ათობითი სისტემისა, რომელიც მხოლოდ დასავლეთში ჩაუდგა სამსახურში განვითარებად კაპიტალიზმს. ინდოეთში კი მას თანამედროვე კალკულაცია და ბალანსი არ შეუქმნია. ასევე მათემატიკის და მექანიკის აღმოცენებაც არ იყო კაპიტალისტური ინტერესებით განპირობებული. მეცნიერული ცოდნის ტექნიკური გამოყენება კი, ჩვენი მასების ცხოვრების წესისათვის ეგზომ გადამწყვეტი ფენომენი, ეკონომიკური წახალისებით იყო განსაზღვრული, რომელიც დასავლეთში ამაზე იყო მიმართული. ეს წახალისებები მოედინებოდა დასავლური სოციალური წესრიგის

თავისებურებიდან. ოღონდ საჭიროა დაისვას კითხვა: ამ თავისებურების რომელი შემადგენელი ნაწილებიდან მოედინება ისინი, რამეთუ ეჭვს გარეშეა ის, რომ ეს ნაწილები ყველა თანაბარმნიშვნელოვანი ვერ იქნებოდა. უდავოდ, მთავარს წარმოადგენს სამართლისა და მართვის რაციონალური სტრუქტურა. რადგან, თანამედროვე რაციონალურ კაპიტალიზმს ესაჭიროება როგორც ანაგარიზს დაქვემდებარებული შრომის ტექნიკური საშუალებანი, ისევე ფორმალური წესების მიხედვით ანგარიზს დაქვემდებარებული სამართალი და მართვა, რომელთა გარეშე, შესაძლებელია ავანტურისტთა და ვაჭართა სპეკულაციური კაპიტალიზმი და პოლიტიკურად განპირობებული ყველა ჯურის შესაძლო კაპიტალიზმი, მარგამ არა რაციონალური კერძო მეურნეობრივი საწარმო მყარი კაპიტალითა და საიმედო კალკულაციით. ამგვარი სამართალი და ამგვარი მართვა, ასე სამართლებრივ-ტექნიკურად და ფორმალურად სრულყოფილი სახით, მხოლოდ დასავლეთმა ჩაუყენა ეკონომკის წარმართვას სამსახურში. საკითხავია, საიდან აქვს მას ეს სამართალი? სხვა გარემოებათა გვერდით, კაპიტალისტურმა ინტერესებმა, თავის მხრივ, ეჭვს გარეშეა, გზა გაუკაფა რაციონალური სამართლის სფეროში გამოწრთობილი იურისტების ფენის ბატონობას სამართალწარმოებასა და მართვაში, რასაც აჩვენებს ნებისმიერი გამოკვლევა. მაგრამ ეს არ გაუკეთებიათ მხოლოდ ან უპირატესად მათ. ეს სამართალი მათ თავისი თავიდან კი არ წარმოუქმნიათ, არამედ სრულიად სხვა დამატებითი ძალები იყო ამ განვითარებაში ჩართული. მაინც რატომ არ მოიმოქმედა კაპიტალისტურმა ინტერესებმა იგივე ჩინეთსა და ინდოეთში? რატომ ვერ წარიმართა იქ საერთოდ ვერც სამეცნიერო, ვერც ხელოვნების, ვერც სახელმწიფო, ვერც ეკონომკური განვითარება რაციონალიზირების იმგვარ კალაპოტში, რომელიც დამახასიათებელია დასავლეთისათვის?

რადგანაც, თავისებურების ყველა ჩამოთვლილ შემთხვევაში საქმე აშკარად ეხება დასავლური კულტურის სპეციფიკური ყაიდის „რაციონალიზმს“. ამ სიტყვით კი სულ სხვადასხვა რამ შეიძლება იქნეს გაგებული, რასაც შემდგომი მსჯელობა კვლავ და კვლავ გახდის ნათელს. მაგალითად, არსებობს მისტიკური ჭვრეტის „რაციონალიზაცია“, ე.ი. იმგვარი ქცევისა, რომელიც, თუ მას ცხოვრების სხვა სფეროებიდან შევხედავთ, სპეციფიკურად „ირაციონალურია“, ზუსტად ისევე, როგორც ეკონომკის, ტექნიკის, სამეცნიერო საქმიანობის, აღზრდის, ომის, სამართალწარმოებისა და მართვის რაციონალიზება. ამასთან, შესაძლებელია თითოეული ამ სფეროს სრულიად სხვადასხვაგვარი კუთხით და მიზანმიმართულებით რაციონალიზება და ის, რაც ერთის პერსპექტივიდან „რაციონალურია“, მეორედან დანახული „ირაციონალურად“ გამოიყურება. აქედან გამომდინარე, რაციონალიზება, ცხოვრების სხვადასხვა სფეროებში, სრულიად სხვადასხვა კულტურის წრეებში არსებობდა. მათი კულტურულ-ისტორიული განსხვავებებისათვის დამახასიათებელი კი უწინარესად ის არის, თუ

რომელ სფეროებში და რა მიმართულებით მოხდა მათი რაციონალიზება. პირველ რიგში ყველაფერი კვლავ იმაზე დაიყვანება, რომ შეცნობილი და თავის წარმოშობაში ახსნილი იქნეს დასავლური და მის შიგნით თანამედროვე დასავლური რაციონალიზმის განსაკუთრებული თავისებურება. ყოველი მსგავსი ახსნის მცდელობა ეკონომიკის ფუნდამენტური მნიშვნელობის შესაბამისად, პირველ რიგში ეკონომიკურ პირობებს უნდა ითვალისწინებდეს. მაგრამ არ შეიძლება ყურადღების მიღმა დარჩეს უკუმექცეული კაუზალური კავშირიც. ეკონომიკური რაციონალიზმი თავისი წარმოშობით ისევე მთლიანად დამოკიდებულია ადამიანთა უნარზე და მიდრეკილებაზე, გარკვეული წესით პრაქტიკულ-რაციონალური ცხოვრების წარმართვისას, როგორც რაციონალურ ტექნიკასა და რაციონალურ სამართალზე. იქ, სადაც ეს გარკვეული სულიერი მუხრუჭებით იყო დაბრკოლებული, იქ ეკონომიკური რაციონალური ცხოვრების წარმართვა მძიმე შინაგან წინააღმდეგობებს გადააწყდა. წარსულში ცხოვრების წესის ჩამომყალიბებელ უმნიშვნელოვანეს ელემენტებს ყველგან მაგიური და რელიგიური ძალები და ეთიკური მოვალეობების შესახებ რწმენით მათზე დაფუძნებული შეხედულებები წარმოადგენდნენ. სწორედ მათზეა მომდევნო რჩეულ და შევსებულ ნაწერებში საუბარი.

აქ ორი უფრო ადრეული ნაშრომია სათავეში მოქცეული, რომლებიც ცდილობენ ერთ მნიშვნელოვან, ცალკეულ პუნქტში პრობლემის ყველაზე მწიკად გასააზრებელ მხარეს მიუახლოვდნენ: „ეკონომიკური სულისკვთების“, „ეთოსის“, ეკონომიკური ფორმის წარმოშობის განპირობებულობას გარკვეული რელიგიური რწმენის შინაარსით და, კერძოდ, თანამედროვე ეკონომიკური ეთოსის ასკეტური პროტესტანტიზმის რაციონალურ ეთიკასთან კავშირის მაგალითზე. აქ, ამგვარად, კაუზალური კავშირის მხოლოდ ერთ მხარეს მოვიძიებთ. უფრო გვიანდელი ნაწერები „მსოფლიო რელიგიების ეკონომიკურ ეთიკაზე“ ცდილობენ უმნიშვნელოვანესი კულტურ-რელიგიების ეკონომიკასთან და მათი გარემომცველი სამყაროს სოციალური დაფენიანების ურთიერთმიმართების მიმოხილვისას ორივეს კაუზალური კავშირის იმდენად გარკვევას, რამდენადაც ეს საჭიროა, რათა მოძიებული იქნეს შემდგომში გასაანალიზებელი დასავლური განვითარების შესადარებელი პუნქტები. ვინაიდან მხოლოდ ამგვარად ხდება ხელჩასაჭიდი, ასე თუ ისე ცალსახა კაუზალური მიკუთვნებულობა დასავლური რელიგიური ეთიკისათვის იმ ელემენტებისა, რომლებიც სხვათა საპირისპიროდ მხოლოდ მისთვისაა ნიშანდობლივი. ამ შრომებს არ გააჩნია პრეტენზია, თუნდაც საკმაოდ შეკუმშული ფორმით, კულტურის ყოვლისმომცველ ანალიზად იქნენ მიჩნეული. არამედ ისინი ყოველ კულტურულ სფეროში გულმოდგინედ ამახვილებენ ყურადღებას იმაზე, რაც დასავლური კულტურის საპირისპიროს წარმოადგენდა და წარმოადგენს. ისინი ამგვარად სწორედ იმაზე არიან ორიენტირებულნი, რაც დასავლური განვითარების წარმოჩენის შემთხვევაში

მნიშვნელოვნად გვევლინება. სხვაგვარი მიდგომა მოცემულ მიზანთან დაკავშირებით შეუძლებლად გვეჩვენება. თუმცა, გაუგებრობების თავიდან ასაცილებლად, აქ თავიდანვე უნდა მივუთითოთ მიზნის შემოსაზღვრულობაზე. ხოლო გაუთვითცნობიერებული მკითხველი იმ თვალსაზრისითაც უნდა იქნეს გაფრთხილებული, რათა გადაჭარბებულად არ შეაფასოს ამ გამოკვლევების მნიშვნელობა. სინოლოგი, ინდოლოგი, სემიტოლოგი, ეგვიპტოლოგი მათში დარგობრივი თვალსაზრისით ვერაფერს ახალს ვერ იპოვნის. სასურველი იქნებოდა მხოლოდ ის, რომ მას არ ეპოვნა საგანთან მიმართებაში არაფერი ისეთი არსებითი, რასაც საგნობრივი თვალსაზრისით მცდარად მიიჩნევდა. თუ რამდენად მოხერხდა ამ იდეალთან ოდნავ მაინც მიახლოება, რისი უნარიც არაპროფესიონალს შეიძლება საერთოდაც ჰქონდეს, ეს ავტორმა არ შეიძლება იცოდეს. ერთი კი სავსებით ნათელია, რომ მას, ვინც თარგმანებზეა დამოკიდებული და მთლიანობაში დოკუმენტური ძეგლების ან ლიტერატურული წყაროების გამოყენებისას და შეფასებისას ხშირ შემთხვევაში ორიენტირება უწევს მეტად წინააღმდეგობრივ სპეციალურ ლიტერატურაში, რისი ღირებულების დამოუკიდებელი შეფასება მას არ ძალუძს, სრული საფუძველი აქვს საკუთარი შრომის ღირებულება მეტად მოკრძალებულად მიიჩნიოს. მით უფრო, რომ ჭეშმარიტი „წყაროების“ (ე.ი. წარწერებისა და დოკუმენტების) ჩვენს ხელთ არსებული თარგმანების ხვედრითი წილი (განსაკუთრებით კი ჩინეთის შემთხვევაში), მეტად მცირეა იმასთან შედარებით, რაც არსებობს და ანგარიშგასაწევია. აქედან გამომდინარეობს ამ ნაწერების დროებითი ხასიათი, განსაკუთრებით იმ ნაწილებისა, რომლებიც აზიას ეხება.<sup>3</sup> საბოლოო განაჩენი მხოლოდ პროფესიონალების პრეროგატივაა და მხოლოდ იმიტომ, რომ გასაგები მიზეზების გამო პროფესიონალთა ნაშრომები ამ განსაკუთრებული მიზნით და ამ განსაკუთრებული კუთხით დღემდე არ ყოფილა წარმოდგენილი, თუკი ისინი საერთოდაც ოდესმე დაწერილა. ისინი გაცილებით მეტად არიან იმისათვის განწირულნი, რომ იმაზე ადრე იქნენ „ჩამოწერილნი“, ვიდრე ეს სხვა სამეცნიერო შრომებს უწერიათ. მსგავს ნაშრომებში შეუძლებელია, რაც არ უნდა საეჭვო იყოს ეს, თავის არიდება ამგვარი შეპირისპირებითი ჩარევისაგან სხვა დარგებში, მაგრამ მოგვიანებით, ამას შედეგად შეიძლება მოჰყვეს ძლიერი გულგატეხილობა. მოდა და მწიგნობართა გულის წადილი დღესდღეობით სიამოვნებით უშვებს იმას, რომ შესაძლებელია პროფესიონალის გარეშეც იოლად ფონს გასვლა ან ამ უკანასკნელის „მაცქერალთა“ სამსახურში ჩაყენებულ შავ მუშად ჩამოქვეითება. თითქმის ყველა მეცნიერება უმაღლის დილექტანტებს რაღაცას, ხშირად მეტად მნიშვნელოვან თვალსაზრისს, მაგრამ დილექტანტიზმი როგორც მეცნიერების პრინციპი, მისი დასასრული იქნებოდა. ვისაც „საცქერელი“ სწადია, კინოში წავიდეს - დღესდღეობით მას ლიტერატურული ფორმითაც აქვს ამ პრობლემათა სფეროდან დიდძალი შემოთავაზება<sup>4</sup>. არაფერია ისე დაშორებული თავისი განზრახვით ემპირიული



გამოკვლევის ამ ზედმიწევნით ფხიზელი განსჯისაგან, ვიდრე მსგავსი სულისკვეთება. და მინდა დავსძინო, ვისაც „ქადაგება“ სურს, წავიდეს საიდუმლო რელიგიურ შეკრებაზე. თუ როგორი ღირებულებითი ურთიერთმიმართება არსებობს ერთმანეთთან შედარებულ კულტურებს შორის, ამის შესახებ აქ სიტყვაც კი არ იქნება დამრული. ის, რომ კაცობრიობის ბედისწერის მსვლელობა გულს შემადრწუნებლად დაუსერავს მას, ვინც აქედან ერთ მონაკვეთს მაინც გადაავლებს თვალს, ჭეშმარიტებაა. იგი ნამდვილად გონივრულად მოიქცევა, თუ საკუთარ წვრილმან კომენტარებს თავისთვის შეინახავს, როგორც ამას ზღვის ან მაღალი მთების ცქერისას ჩადიან; ამის გაკეთება მხოლოდ იმას ხელეწიფებოდა, ვინც ხელოვანისეული ქმნის და წინასწარმეტყველური შეგონებებისათვის მოწოდებულად და ნიჭით დაჯილდოებულად მიიჩნევა თავს. სხვა დანარჩენ შემთხვევებში ბევრი ლაპარაკი „ინტუიციის“ შესახებ სხვას არაფერს ჩქმალავს, თუ არა დისტანციის არქონას ობიექტის მიმართ, რაც ისევე უნდა იქნეს შეფასებული, როგორც ანალოგიური დამოკიდებულება ადამიანის მიმართ.

საჭიროა იმის დასაბუთება, რომ აქ დასახული მიზნებისათვის ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების მასალა იმ ოდენობით არ იქნა მოხმობილი, რამდენადაც ეს მისი დღევანდელი მდგომარეობიდან გამომდინარე, განსაკუთრებით აზიური რელიგიურობის ნამდვილად სიღრმისეული წარმოჩენისათვის უნდა ყოფილიყო გარდუვალი. ეს მოხდა არა მარტო იმის გამო, რომ ადამიანის შრომის უნარს თავისი საზღვრები აქვს, არამედ მსგავსი რამ ნებადართული ჩანდა ძირითადად იმიტომ, რომ საქმე უნდა შეხებოდა იმ ფენების რელიგიურად განსაზღვრული ეთიკის კავშირ-მიმართებებს, რომლებიც შესასწავლი რეგიონის „კულტურის მატარებლები“ იყვნენ. აქ ხომ საქმე ეხება იმ გავლენებს, რომელთაც მათი ცხოვრების წესი ახდენდა. სავსებით სწორია ისიც, რომ ეს გავლენები მთელი თავისი თავისებურებებით ჭეშმარიტად ზუსტად მხოლოდ მაშინ გაიზარება, თუკი მოხდება მათი შეპირისპირება ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ფაქტობრივ მონაცემებთან. აქ უნდა დაბეჯითებით ვაღიაროთ და ხაზი გავუსვათ იმას, რომ გვაქვს ხარვეზი, რომელსაც ეთნოგრაფი სრულიად სამართლიანად დასდებს წუნს. ამის აღმოსაფხვრელად ვიმედოვნებ, რომ შევძლებ რაიმეს გაკეთებას რელიგიის სოციოლოგიის სისტემატური დამუშავებისას. მსგავსი წამოწყება კი გასცდებოდა თავისი შეზღუდული მიზნებით ამ გამოკვლევის ფარგლებს. ის ამ მცდელობით უნდა დასჯერებულიყო იმას, რომ შეძლებისდაგვარად წარმოეჩინა ჩვენი დასავლური კულტურის რელიგიებთან შეხების წერტილები.

ბოლოს, ვიფიქროთ პრობლემის ანთროპოლოგიურ მხარეზეც. როცა ჩვენ ისევ და ისევ დასავლეთში და მხოლოდ იქ – თუნდაც (მოჩვენებითად) ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად განვითარებადი რეგიონების ცხოვრების წესის წარმართვაში – და მხოლოდ იქ ვპოულობთ რაციონალიზმის გარკვეულ სახეებს, ამდენად იმის დაშვება, რომ აქ მემკვიდროებითი ხარისხობრიობა გადამწყვეტ საფუძველს ქმნის, უდავოდ

სიმართლესთან ახლოს არის. ავტორი აღიარებს, რომ პიროვნულად და სუბიექტურად იგი იქეთკენ იხრება, რომ ბიოლოგიურ მემკვიდრეობითობას დიდი მნიშვნელობა მიანიჭოს. მიუხედავად ანთროპოლოგიური შრომების მნიშვნელოვანი მიღწევებისა, დღესდღეობით მაინც ვერ ვხედავ ვერანაირ გზას, რომ მისი წვლილი აქ განხილულ განვითარებაში შესაბამისი ფორმითა და ზომით ზუსტად იქნეს გააზრებული ან თუნდაც ვარაუდის დონეზე მინიშნებული. სოციოლოგიური და ისტორიული შრომების ერთ-ერთი ამოცანა უნდა გახდეს ის, რომ პირველ რიგში შეძლებისდაგვარად წარმოჩენილი იქნეს ყველა გავლენა და მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვი, რომელთა რეაქცია ბედისწერაზე და გარემოზე დამაკმაყოფილებლად ახსნადი იქნება. მხოლოდ იმის შემდეგ, როცა რასების ნევროლოგია და ფსიქოლოგია თავიანთ დღევანდელ, ცალკეულ შემთხვევაში იმედისმომცემ ჩანასახოვან მდგომარეობას გასცდება, შეიძლება იმედი ვიქონიოთ, რომ მივიღებთ ამ პრობლემის დამაკმაყოფილებელ რეზულტატებს.<sup>5</sup> უწინარეს ყოვლისა მეჩვენება, რომ არ არსებობს ამის წინა პირობა და „მემკვიდრეობითობაზე“ მითითება იქნებოდა ნაჩქარევი უარის თქმა დღეისათვის ეგებ შესაძლებელი შემეცნების მასშტაბზე და პრობლემის გადაბარება (ამ დროისათვის ჯერ კიდევ) უცნობ ფაქტორებზე.

---

1 აქაც, ისევე როგორც ზოგიერთ სხვა პუნქტში, მე ვემიჯნები ჩვენს პატივცემულ მოძღვარს, ლუიჯი ბრენტანოს (მოგვიანებით ციტირებულ მის ნაშრომში). კერძოდ, უპირველეს ყოვლისა ტერმინოლოგიურად, ხოლო უფრო შორს თუ წავალთ, არსობრივადაც. მიზანშეწონილად არ მეჩვენება ისეთი ორი ჰეტეროგენული ფენომენის ერთსა და იმავე კატეგორიაში მოთავსება, როგორც ნადავლის მიპოვება და ფაბრიკის მართვის საშუალებით მოგების მიღებაა. მოგების მიღების სხვა ფორმების საპირისპიროდ, კიდევ უფრო ნაკლებად მიზანშეწონილია კაპიტალიზმის „სულისკვეთებად“ ფულისაკენ ნებისმიერი ლტოლვის გამოცხადება, რადგან ჩემი აზრით, მეორის შემთხვევაში იკარგება ცნებათა ყოველგვარი სიზუსტე, პირველის შემთხვევაში კი, უწინარეს ყოვლისა, დასავლური კაპიტალიზმის სპეციფიკის აღმოჩენის შესაძლებლობა ყველა დანარჩენ ფორმებთან მიმართებაში. გ.ზიმელის „ფულის ფილოსოფიაშიც“ – „ფულადი მეურნეობა“ და „კაპიტალიზმი“ ზედმეტად გათანაბრებულია ერთმანეთთან საგნობრივი ვითარების წარმოჩენის საზიანოდ. ვ. ზომბარტის ნაწერებში, განსაკუთრებით კი კაპიტალიზმის შესახებ მისი მშვენიერი ძირითადი ნაშრომის უახლეს გამოცემაში, დასავლეთის სპეციფიკა, ანუ შრომის რაციონალური ორგანიზაცია – ყოველ შემთხვევაში, ჩემი პრობლემების თვალსაწიერიდან მაინც – სრულიად აშკარად იხევეს უკანა პლანზე იმ ფაქტორების სასარგებლოდ, რომლებიც ქმედითია მთელ მსოფლიოში.

2. ბუნებრივია, ეს დაპირისპირება არ უნდა იქნეს აბსოლუტიზირებული. პოლიტიკური ორიენტაციის მქონე (პირველ რიგში საიჯარო გადასახადის) კაპიტალიზმიდან ჯერ კიდევ ხმელთაშუა ზღვისპირა და ახლო აღმოსავლურ ანტიკურობაში, ჩინეთსა და ინდოეთში აღმოცენდა რაციონალური მუდმივმოქმედი საწარმოები, რომელთა შემოსავლების აღრიცხვას – რაც ჩვენთვის მხოლოდ უზადრუკი ნამსხვრევების სახითაა ცნობილი – შესაძლოა რაციონალური ხასიათი ჰქონოდა. ამის შემდგომ, პოლიტიკაზე ორიენტირებული „ავანტურისტული“ კაპიტალიზმი უმჭიდროეს შეხებაშია რაციონალისტურ კაპიტალიზმთან, უპირატესად პოლიტიკურად, მილიტარისტულად მოტივირებული საქმოსნობიდან წარმომდგარი თანამედროვე ბანკების (იგულისხმება ინგლისური ბანკიც) გაჩენის მომენტში. ამისათვის ნიშანდობლივია პატერსონის პიროვნების, ამ ტიპური „promoter“-ის დაპირისპირება დირექტორიუმის იმ წევრებთან, რომლებმაც განაპირობეს მისი უცვლელი პოზიცია და რომლებიც, ძალიან მალე დახასიათებულნი იყვნენ, როგორც „The Puritan usurers of Grocers Hall“. ასევე ნიშანდობლივია ამ „ყველაზე სოლიდური“ ბანკის, რომელიც ჯერაც პირობითად „South-Sea ფონდია“ საბანკო პოლიტიკის გეზის შეცვლა. მაშასადამე: დაპირისპირება მეტად ამორფულია, მაგრამ ის არსებობს. შრომის რაციონალური ინსტიტუტების შექმნაში, promoter-ებს და financier-ებს ისევე ნაკლებ მიუძღვით წვლილი, როგორც (საზოგადოდ და ცალკეული გამონაკლისის სახით) ფინანსური და პოლიტიკური კაპიტალიზმის ტიპურ წარმომადგენლებს, ებრაელებს. ეს სრულიად სხვა ხალხმა (როგორც ტიპმა!) გააკეთა

3. ასევე ჩემი ებრაულის ცოდნის ნარჩენები სრულიად არასაკმარისია.

4. არ მჭირდება იმის თქმა, რომ მათ შორის არ მოექცევა ისეთი მცდელობები, როგორიცაა კ.იასპერსისეული (მის წიგნში „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია“, 1919) ან კიდევ კლაგესისეული („ქარაქტეროლოგიაში“) და მსგავსი გამოკვლევები, რომლებიც აქ წარმოდგენილი მცდელობისაგან ამოსავალი წერტილით განსხვავდება. კამათისათვის აქ ადგილი არ არის.

5. იგივე აზრი გამიზიარა წლების წინ ერთმა გამოჩენილმა ფსიქიატრმაც.

პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სულისკვეთება 1)

I. პრობლემა.

შინაარსი

კონფესია და სოციალური დაფენიანება.

კაპიტალიზმის "სულისკვეთება".

3. ლუთერისეული მოწოდების კონცეფცია. გამოკვლევის მიზანი.

1) კონფესიური თვალსაზრისით არაერთგვაროვანი ქვეყნის პროფესიული სტატისტიკისათვის თვალის ერთი გადავლება აშკარა კანონზომიერებით 2) ნათელს ხდის მოვლენას, რომელიც კათოლიკურ პრესასა და ლიტერატურაში 3), აგრეთვე გერმანელ კათოლიკეთა თავყრილობებზე არაერთგზის განხილულა გაცხოველებულად; საქმე ეხება კაპიტალის მფლობელობისა და მეწარმეობის, ასევე მშრომელთა მაღალი განსწავლული ფენების, განსაკუთრებით კი თანამედროვე მეწარმეობის ტექნიკური ან კომერციული თვალსაზრისით მაღალ დონეზე განვითარებული პერსონალის უპირატესად პროტესტანტულ ხასიათს 4). და არა მხოლოდ იქ, სადაც კონფესიური ნაირგვარობა ემთხვევა ერებისა და კულტურების განვითარების დონის განსხვავებას, როგორც ეს აღმოსავლეთ გერმანიაში გერმანელებსა და პოლონელებს შორის იჩენს თავს, არამედ თითქმის ყველგან, სადაც კი კაპიტალისტურ განვითარებას გასაქანი მიეცა მისი ყვავილობის პერიოდში მოსახლეობა მისი მოთხოვნილების შესაბამისად დაეფენიანებინა და პროფესიების მიხედვით დაენაწევრებინა – და სადაც უფრო ინტენსიური ხასიათი ჰქონდა ამას, მით უფრო აშკარად – ვაწყდებით ამ მოვლენას, გამოხატულს კონფესიის სტატისტიკის რიცხვებში. ამგვარად ცხადია, შედარებით უფრო ძლიერი ანუ მთლიან მოსახლეობაში საკუთარი პროცენტული წილით პროტესტანტების გადაჭარბებული მონაწილეობა კაპიტალისტურ მფლობელობაში 5), მმართველობასა და შრომის მაღალ საფეხურზე დიდ თანამედროვე სამრეწველო და სავაჭრო წარმოებაში 6) ნაწილობრივ იმ ისტორიულ საფუძვლებზე დაიყვანება 7), რომლებიც შორეულ წარსულშია საძიებელი და რომელთა შემთხვევაშიც კონფესიური კუთვნილება ეკონომიკური მოვლენების მიზეზს კი არ წარმოადგენს, არამედ გარკვეულწილად უმაღლეს მის შედეგად გვევლინება. ეკონომიკურ საქმიანობაში მონაწილეობა წინაპირობად

გულისხმობს ნაწილობრივ კაპიტალის მფლობელობას, ნაწილობრივ ძვირადღირებულ აღზრდას, ნაწილობრივ და უპირატესად კი ორივეს ერთად. იგი დღეს მიჯაჭვულია მემკვიდრეობით მიღებული სიმდიდრის მფლობელობაზე ან კიდევ გარკვეულ შემდეგობაზე. სწორედ ჩვენი სახელმწიფოს უმდიდრესი, ბუნებრივი პირობებითა და ტრანსპორტის მიმოსვლისათვის ხელსაყრელი ადგილმდებარეობით განებივრებული და ეკონომიკურად ყველაზე განვითარებული რეგიონების უდიდესი ნაწილი, განსაკუთრებით კი მდიდარი ქალაქების უმეტესობა შემოტრიალდა XVI საუკუნეში პროტესტანტიზმისაკენ და ამის გამოძახილი იყო ის, რაც პროტესტანტებს დღემდე სასიკეთოდ ადგებათ არსებობისათვის ეკონომიკურ ბრძოლაში. ოღონდ ამის შედეგად იხადება ისტორიული ხასიათის კითხვა: მაინც რა საფუძველი ჰქონდა საეკლესიო რევოლუციისათვის ეკონომიკურად ყველაზე ძლიერად განვითარებული რეგიონების ამ განსაკუთრებულ მიდრეკილებას? და აქ პასუხი არამც და არამც არ არის ისეთი მარტივი, როგორც ეს შეიძლება კაცს თავდაპირველად მოეჩვენოს. რა თქმა უნდა, ეკონომიკური ტრადიციონალიზმის თავიდან ჩამოშორება იმგვარ მომენტად გვევლინება, რომელმაც საზოგადოდ სრულიად არსებითად გაუმაგრა საფუძველი მიდრეკილებას თვით რელიგიური ტრადიციის მიმართ ეჭვისა და ტრადიციული ავტორიტეტების წინააღმდეგ ამბოხებისადმი. ოღონდ აქვე გასათვალისწინებელია ის, რაც დღეს ხშირად ავიწყდებათ, რომ რეფორმაცია ნიშნავდა არა იმდენად საერთოდ ეკლესიის ცხოვრებაზე ბატონობის გაუქმებას, არამედ უმაღლეს მანამდე არსებული ფორმის შეცვლას სხვაგვარით. კერძოდ კი ეს გულისხმობდა მეტად მოხერხებული, იმ დროისათვის პრაქტიკულად ნაკლებად შესაგრძნობი, მრავალმხრივ თითქმის ფორმალური ბატონობის შეცვლას საშინაო თუ საზოგადოებრივი ცხოვრების ნებისმიერ სფეროში დასაშვების ზღვრამდე მისული, უკიდურესად ღრმად შეჭრილი, უსასრულოდ შემაწუხებელი და სერიოზულად აღქმული ცხოვრების წარმართვის წესის რეგლამენტირებით. კათოლიკური ეკლესიის ბატონობას, რომელიც უწინ დღევანდელზე მეტად იყო „ერეტიკოსთა დამსჯელი, ცოდვილთა მიმართ კი ლმობიერი“, ამჟამად ეგუებიან სავსებით თანამედროვე ეკონომიკური ფიზიოგნომიის ხალხებიც და ასევე ეგუებოდნენ მას უმდიდრესი, ეკონომიკურად ყველაზე განვითარებული რეგიონები, რომელთაც კი XV საუკუნის მიჯნაზე იცნობდა მსოფლიო. კალვინიზმის ბატონობა, რა სახითაც ის ძალაში იყო XVI საუკუნეში ჟენევისა და შოტლანდიაში, XVI-XVII საუკუნეების მიჯნაზე ნიდერლანდების დიდ ნაწილში, XVII საუკუნეში ახალ ინგლისსა და დროდადრო თავად ინგლისშიც, ჩვენთვის, ცალკეულ ინდივიდზე განხორციელებული ეკლესიური კონტროლის ის ყოვლად აუტანელი ფორმა იქნებოდა, რაც კი შეიძლებოდა არსებულიყო. ზუსტად ასევე იყო ის აღქმული იმდროინდელი ძველი პატრიციატის ფართო ფენების მიერ, როგორც ჟენევაში, ასევე ჰოლანდიაში და ინგლისში. ცხოვრებაზე ეკლესიურ-რელიგიური ბატონობის არა მოჭარბებულობა, არამედ უკიდურესი სიმცირე წარმოადგენდა სწორედ იმას, რასაც ის

რეფორმატორები მიიჩნევდნენ საძრახისად, რომლებიც ეკონომიკურად ყველაზე განვითარებულ ქვეყნებში იშვნენ. მაინც როგორ მოხდა, რომ იმჟამად ეკონომიკურად ყველაზე განვითარებულმა ქვეყნებმა, და როგორც ამას შემდგომში დავინახავთ, მათი საზღვრების ფარგლებში იმ დროისათვის ეკონომიკურად აღმავლობის გზაზე მდგომმა „ბურჟუაზიულმა“ საშუალო წოდების კლასებმა, მანამდე მათთვის ჯერ კიდევ უცნობი პურიტანული ტირანია არამცთუ მხოლოდ აიტანეს, არამედ მისი დაცვისას იმგვარი გმირობა გამოავლინეს, როგორც ბურჟუაზიულ კლასებს, როგორც ასეთს, მანამდე იშვიათად, ხოლო შემდეგ კი აღარასოდეს გამოუმჟღავნებიათ? ეს იყო „the last of our heroisms“ (ჩვენი გმირობის უკანასკნელი გამონათება), როგორც არცთუ უსაფუძვლოდ ამბობს კარლაილი.

მაგრამ შემდეგ და კერძოდ, როგორც ვთქვით, თუ პროტესტანტების უფრო ძლიერი მონაწილეობა კაპიტალის მფლობელობასა და მმართველ თანამდებობებზე თანამედროვე ეკონომიკის ფარგლებში დღეს ნაწილობრივ შეიძლება გაგებული იქნეს, როგორც მათი იმთავითვე ისტორიულად მომდინარე საშუალოდ აღებული უკეთესი ქონებრივი მონაცემების შედეგი, მეორე მხრივ, თავს იჩენენ მოვლენები, რომელთა შემთხვევაშიც კაუზალური მიმართება ნამდვილად ამგვარი არ არის. მათ რიცხვს განეკუთვნება, თუნდაც მხოლოდ რამოდენიმე მათგანი რომ დავასახელოთ, შემდეგი: პირველ რიგში სრულიად ზოგადად, ვთქვათ, ბადენში, ისევე როგორც ბავარიასა და მაგალითად, უნგრეთში, დასაბუთებადი განსხვავება უმაღლესი განათლების ფორმაში, რომელსაც კათოლიკე მშობლები, პროტესტანტების საპირისპიროდ, თავიანთ შვილებს აძლევენ. ის, რომ „მაღალი“ ტიპის სასწავლო დაწესებულებების მოსწავლეთა და აბიტურიენტთა შორის კათოლიკეთა პროცენტული შემადგენლობა მთლიანობაში აშკარად ჩამორჩება 8) მათ ხვედრით წილს ერთიან მოსახლეობაში, დიდწილად მართალია, აღნიშნულ ოდითგანვე მომდინარე ქონებრივ განსხვავებებს მიეწერება; მაგრამ ის, რომ კათოლიკე აბიტურიენტთა შორის მათი პროცენტული შემადგენლობა, ვინც ტექნიკური განათლებისათვის და სავაჭრო-სამეწარმეო პროფესიებისათვის, საზოგადოდ ბურჟუაზიული საქმიანი ცხოვრებისათვის განსაზღვრული და გამიზნული თანამედროვე, სპეციალური მოსამზადებელი დაწესებულებებიდან: რეალური გიმნაზია, რეალური სასწავლებელი, მაღალი კლასის სამოქალაქო სასწავლებელი და ა.შ. გამოდის, აშკარად საგრძნობლად ჩამორჩება პროტესტანტთა პროცენტულ რაოდენობას 9) მაშინ, როდესაც იმ წინასწარ განათლებას, რომელსაც ჰუმანიტარული გიმნაზიები იძლევა, კათოლიკეთა მხრიდან უპირატესობა ენიჭება – არის მოვლენა, რომელიც ზემოხსენებული მიზეზით ვერ აიხსნება, უმაღლესი პირიქით, თავის მხრივ კაპიტალისტურ საქმიანობაში კათოლიკეთა მცირე მონაწილეობის ასახსნელად შეიძლება იქნეს მოხმობილი. კიდევ უფრო თვალსაჩინოა დაკვირვება, რომელიც გვეხმარება თანამედროვე მსხვილი ინდუსტრიის განსწავლულ მშრომელთა შორის

კათოლიკეთა ნაკლები მონაწილეობის გაგებაში. ის ცნობილი მოვლენა, როცა ფაბრიკა თავის ნასწავლ მუშახელს დიდწილად ხელოსანთა მომდევნო თაობიდან მოიზიდავს და ამგვარად მას თავისი მუშახელის წინასწარ განსწავლას მიანდობს და მას ამ დასრულებული წინასწარი განსწავლის შემდეგ ჩამოართმევს, არსებითად უფრო ძლიერად უმაღლეს პროტესტანტი ხელოსნის შეგირდებში ავლენს თავს, ვიდრე კათოლიკეებში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ხელოსანთა შეგირდებს შორის კათოლიკეები ხელოსნობაში დარჩენის უფრო ძლიერ მიდრეკილებას ავლენენ ანუ შედარებით უფრო ხშირად ხდებიან ხელოსანი ოსტატები მაშინ, როდესაც პროტესტანტები შედარებით უფრო მეტად ფაბრიკებისკენ მიისწრაფიან, რათა აქ ნასწავლი მუშებისა და მეწარმე მოხელეთა მაღალი ეშელონები შეავსონ 10). ამ შემთხვევებში მიზეზობრივი მიმართება იმგვარადაა მოწყობილი, რომ აღზრდით შეძენილმა სულიერმა თავისებურებამ და, კერძოდ, აქ სამშობლოსა და მშობლიური სახლის რელიგიური ატმოსფეროთი განპირობებულმა აღზრდის მიმართულებამ განსაზღვრა ხელობის არჩევანი და შემდგომი პროფესიული ბედ-იღბალი.

გერმანიაში სამეწარმეო ცხოვრებაში კათოლიკეთა ნაკლები მონაწილეობა მით უფრო თვალშისაცემია, რამდენადაც ეს ეწინააღმდეგება ოდითგან 11) და ამჟამადაც ცნობილ გამოცდილებას, რომ ეროვნული ან რელიგიური უმცირესობები, რომლებიც როგორც „დამორჩილებულნი“ უპირისპირდებიან სხვა ჯგუფებს როგორც „დამმორჩილებლებს“, პოლიტიკურად გავლენიანი პოზიციებიდან მათი ნებაყოფლობითი თუ იძულებითი გამოთიშვის გამო ისინი განსაკუთრებით ინტენსიურად განიდევენოდნენ სწორედ მეწარმეობის სარბიელზე, ასე, რომ მათი ყველაზე ნიჭიერი წარმომადგენლები აქ ცდილობდნენ იმ პატივმოყვარეობის დაკმაყოფილებას, რამაც სახელმწიფო სამსახურის ასპარეზზე განხორციელება ვერ ჰპოვა. უდაოდ ამგვარად იყო საქმე აშკარად ეკონომიკური აღმავლობის გზაზე მყოფი პოლონელების შემთხვევაში რუსეთსა და აღმოსავლეთ პრუსიაში – ამ უკანასკნელთა მიერ დაპყრობილი გალიციის საპირისპიროდ – ასეთივე ვითარება იყო უწინ ჰუგენოტებთან დაკავშირებით საფრანგეთში ლუდოვიკო XIV მეფობის ხანაში, ნონკონფორმისტებისა და კვეკერების შემთხვევაში ინგლისში და – last not least (საბოლოოდ, ოღონდ არანაკლებ) – ორიათასწლეულის მანძილზე ებრაელებთან დაკავშირებით. მაგრამ ამგვარი ქმედების მსგავსს ვერაფერს ან ყოველ შემთხვევაში ვერაფერს თვალშისაცემს ვერ ვხედავთ კათოლიკეთა შემთხვევაში გერმანიაში და წარსულშიც პროტესტანტებისაგან განსხვავებით, ვერც ჰოლანდიაში და ვერც ინგლისში იმ ეპოქაში, სადაც ამ უკანასკნელთ ან დევნიდნენ ან მხოლოდ ითმენდნენ, კათოლიკეებს რაიმე განსაკუთრებულად გამორჩეული ეკონომიკური დონისთვის არ მიუღწევიათ. საქმე უმაღლეს ისაა, რომ პროტესტანტებმა (სახელდობრ მათ შორის გარკვეულმა, მოგვიანებით განსაკუთრებით განსახილველმა მიმდინარეობებმა) როგორც მმართველმა, ასევე მართულმა ფენამ,

როგორც უმრავლესობამ, ასევე უმცირესობამ ეკონომიკური რაციონალიზმისადმი სპეციფიკური მიდრეკილება გამოავლინა, რაც კათოლიკეებთან არც ერთ და არც მეორე მდგომარეობაში იმავე სახით შესამჩნევი არც ყოფილა და არც არის 12). განსხვავებული ქვეყნის მიზეზი უმთავრესი არსის მიხედვით საძიებელია უცვლელ შინაგან თავისებურებაში და არა მხოლოდ კონფესიათა ცალკეულ გარეგნულ ისტორიულ-პოლიტიკურ მდგომარეობაში 13). მაშასადამე საქმე ისე უნდა წარიმართოს, რომ თავდაპირველად განხილულ იქნას, თუ რას წარმოადგენს კონფესიათა თავისებურების ის ელემენტები, რომლებიც ზევით გაშუქებული მიმართულებით მოქმედებდნენ და ნაწილობრივ დღესაც მოქმედებენ. შესაძლოა ზედაპირული დაკვირვებისას და გარკვეული თანამედროვე შთაბეჭდილებებიდან გამომდინარე, ადამიანს ვერ გაეძლო ცთუნებისათვის და დაპირისპირება იმგვარად ჩამოეყალიბებინა: რომ კათოლიციზმის უფრო ძლიერ „არაამქვეყნიურობას“, ასკეტურ მიდრეკილებებს, რომლებიც მის უმაღლეს იდეალებს წარმოაჩენენ, მის მიმდევრებში ამაქვეყნის სიკეთეთა მიმართ უფრო მეტი ინდიფერენტულობა უნდა აღეზარდა. ეს დასაბუთება მართლაც შეესაბამება ორივე კონფესიის შეფასების დღეს გავრცელებულ, პოპულარულ სქემას. პროტესტანტების მხრიდან ამ მოსაზრებას იყენებენ კათოლიკური ცხოვრების წესის ასკეტური იდეალების (ნამდვილი, თუ მოჩვენებითი) კრიტიკისათვის, კათოლიკეთა მხრიდან კი საპასუხოდ „მატერიალიზმს“ საყვედურობენ, რაც პროტესტანტიზმის მიერ ცხოვრების ყოველგვარი შინაარსის სეკულარიზაციის შედეგი უნდა იყოს. ერთ-ერთ თანამედროვე ავტორსაც მიაჩნდა, რომ დაპირისპირება, როგორც ის ორივე აღმსარებლობის მოგებაზე ორიენტირებული ცხოვრების მიმართ დამოკიდებულებაში ავლენს თავს, ამგვარად უნდა ჩამოეყალიბებინა: „კათოლიკე ... უფრო მშვიდია; მოგების უფრო ნაკლები ჟინით შეპყრობილი, უპირატესობას უფრო შეძლებისდაგვარად მყარ, თუნდაც ნაკლებშემოსავლიან კარიერას ანიჭებს, ვიდრე ხიფათიან, მშფოთვარე, მაგრამ რიგ შემთხვევებში პატივისა და სიმდიდრის მომტან ცხოვრებას. ხალხს ხუმრობით უთქვამს: ან კარგი ჭამა, ან მშვიდი ძილიო. მოცემულ შემთხვევაში პროტესტანტს ურჩევნია კარგად ჭამოს მაშინ, როდესაც კათოლიკეს მშვიდი ძილი სურს“ 14). სინამდვილეში „კარგად ჭამის სურვილით“ შესაძლებელია გერმანიაში და თანამედროვე ეპოქაში პროტესტანტთა ეკლესიურად უფრო ინდიფერენტული ნაწილის მოტივაციის მართალია არა სრულად, მაგრამ ნაწილობრივ მაინც, მართებულად დახასიათება. მაგრამ წარსულში არა მარტო საქმის ვითარება იყო სრულიად სხვაგვარად: ინგლისელი, ჰოლანდიელი და ამერიკელი პურიტანებისათვის, როგორც ცნობილია, „ამქვეყნიური ცხოვრებით ტკბობის“ სწორედ საპირისპირო რამაა ნიშანდობლივი და კერძოდ, როგორც ამას კიდევ დავინახავთ, ამაში მდგომარეობდა ჩვენი თვალსაზრისისათვის მათი ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი მახასიათებელი ნიშან-თვისება. მაშინ, როდესაც მაგალითად, ფრანგული პროტესტანტიზმის თავისებურმა ხასიათმა, კალვინისტურ ეკლესიებს საზოგადოდ და კერძოდ „ჯვრის ქვეშ“ მყოფთ, სარწმუნოებრივი ბრძოლების



ეპოქაში, ყველგან თავისი დადი დაასვა, რაც მეტად ხანგრძლივი დროის მანძილზე და გარკვეულწილად დღემდეც კი შენარჩუნებულია. მიუხედავად ყველაფრისა – ანდა სულაც საკითხავია: ეგებ სწორედაც ამის გამო – იგი როგორც ცნობილია, საფრანგეთის სამეწარმეო და კაპიტალისტური განვითარების ერთ-ერთი უმთავრესი მატარებელი იყო და უფრო მცირე მასშტაბით, რამდენადაც ეს დევნამ გახადა დასაშვები, ამგვარივე დარჩა. თუკი მსგავს სერიოზულ განწყობას და ცხოვრების წარმართვის წესში რელიგიური ინტერესების მკვეთრ მომძლავრებას „არაამქვეყნიურობას“ დავარქმევდით, მაშინ ფრანგი კალვინისტები სულ ცოტა ასევე არაამქვეყნიურნი იყვნენ და არიან, როგორც მაგალითად, ჩრდილოგერმანელი კათოლიკეები, რომელთათვისაც მათი კათოლიციზმი უქველად ესოდენ გულის სიღრმიდან მომდინარე რამაა, როგორც არც ერთი ხალხისათვის დედამიწის ზურგზე. ორივენი კი ერთი და იმავე მიმართულებით განსხვავდებიან გაბატონებული რელიგიური პარტიისაგან ანუ ერთი მხრივ, თავის დაბალ შრეებში უკიდურესად სიცოცხლის მოყვარული, მაღალ შრეებში კი რელიგიის მიმართ პირდაპირ მტრულად განწყობილი საფრანგეთის კათოლიკეებისაგან და მეორე მხრივ კი დღეს საერო, მოგებაზე ორიენტირებულ ცხოვრებაში დანთქმული და თავის მაღალ შრეებში რელიგიის მიმართ უპირატესად ინდიფერენტული გერმანელი პროტესტანტებისაგან 15). ძნელად თუ რამე წარმოაჩენს ესოდენ აშკარად როგორც ეს პარალელი იმ ფაქტს, რომ იმგვარი ბუნდოვანი წარმოდგენებით, როგორიცაა კათოლიციზმის (ყბადაღებული!) „არაამქვეყნიურობა“, პროტესტანტიზმის (ყბადაღებული!) მატერიალისტური „ამქვეყნიური ცხოვრებით ტკობა“ და სხვა მრავალი მსგავსი რამ, აქ ბევრს ვერაფერს გავხდებით, თუნდაც უკვე იმის გამო, რომ ამ განზოგადებაში ისინი ნაწილობრივ უკვე დღევანდელი მიმართ, ნაწილობრივ კი წარსულის მიმართ მაინც არანაირ შესაბამისობაში არ არიან. მაგრამ თუ მაინცდამაინც ამ ხსენებული წარმოდგენებით ხელმძღვანელობას მოვისურვებდით, მაშინ უკვე გაკეთებული შენიშვნების გარდა, ზოგიერთ სხვა დაკვირვებებსაც, რომლებიც ისედაც მოგვეძალნენ, შეეძლო მივეახლოვებინეთ მოსაზრებამდე, რომ იქნებ, ერთი მხრივ, არაამქვეყნიურობას, ასკეზას და ეკლესიურ ღვთისმოსაობას, მეორე მხრივ კი კაპიტალისტურ მოგებაზე მიმართულ ცხოვრებაში მონაწილეობას შორის არსებული მთელი დაპირისპირებულობა შინაგან ნათესაურობად შემოგვეტრიალებინა.

მართლაც თვალშისაცემია – რამოდენიმე სრულიად გარეგნული მომენტით რომ დავიწყოთ – თუ რაოდენ დიდი იყო ქრისტიანული ღვთისმოსაობის სწორედ ყველაზე გაშინაგანებულ ფორმათა მიმდევრების რიცხვი, ვინც ვაჭართა წრეების წარმომავლობისანი არიან. განსაკუთრებით პიექტიზმი უმაღლის ამ წარმომავლობას მის ყველაზე თავგამოდებულ აღმსარებელთა გამორჩეულად დიდ რიცხვს. აქ შეიძლება გაგვხსენებოდა „მამონიზმის“ (ანგარებიანობის – მთარგმნ.) უკუქმედება საკუთარ თავში ჩაღრმავებულ და ვაჭართა ხელობისთვის სრულიად შეუფერებელი ბუნების

ადამიანებზე და ცხადი გახდება, რომ ფრანცისკ ასიზელის მსგავსად, მრავალი პიეტისტისათვისაც „მოქცევის“ პროცესი თავად მოქცეულს სუბიექტურად ძალზე ხშირად ამგვარად წარმოესახებოდა. ამგვარადვე შეიძლებოდა გვეცადა ეგზომ თვალშისაცემად გახშირებული მოვლენა (ვიდრე ვთქვათ, სესილ როდსამდე) ანუ ის, რომ მღვდელმსახურთა ოჯახებიდან უზარმაზარი გაქანების კაპიტალისტი მრეწველები გამოდიან, აგვეხსნა, როგორც ახალგაზრდობაში მიღებული ასკეტური აღზრდის წინააღმდეგ მიმართული რეაქცია. ოღონდ ახსნის მსგავსი წესი გვიმტყუნებს იქ, სადაც ხდება ერთი და იგივე პიროვნებასა თუ პიროვნებათა ჯგუფში ვირტუოზული კაპიტალისტური საქმოსნობის ნიჭის თანხვდომა მთელი ცხოვრების გამმსჭვალავი და მომწესრიგებელი ღვთისმოსაობის უმძაფრეს ფორმებთან. ამგვარი შემთხვევები განცალკავებული კი არ არის, არამედ ისინი უმაღლეს მახასიათებელ ნიშან-თვისებას წარმოადგენენ ისტორიულად უმნიშვნელოვანესი პროტესტანტული ეკლესიებისა და სექტების მთელი რიგი ჯგუფებისათვის. კერძოდ კალვინიზმი, ყველგან, სადაც კი დამკვიდრებულა, ავლენს ამ სახის კომბინაციას 16). რამდენადაც ნაკლებად იყო იგი რომელიმე ქვეყანაში რეფორმაციის გავრცელების პერიოდში (როგორც საზოგადოდ ნებისმიერი პროტესტანტული აღმსარებლობა) რომელიმე განსაზღვრულ ცალკეულ კლასზე მიჯაჭვული, იმდენად დამახასიათებელი, გარკვეულწილად „ტიპიურია“ მაგალითად, ის, რომ ფრანგ ჰუგენოტთა ეკლესიებში ბერები და მრეწველები (ვაჭრები, ხელოსნები) პროზელიტთა შორის ძალიან მალე რიცხვობრივად გამორჩეულად ძლიერად იყვნენ წარმოდგენილნი და განსაკუთრებით დევნის პერიოდში რჩებოდნენ ასევე ძლიერად წარმოდგენილნი 17). ჯერ კიდევ ესპანელებმა იცოდნენ, რომ „ერესი“ (ე.ი. ნიდერლანდელთა კალვინიზმი) „სავაჭრო სულისკვეთებას უწყობს ხელს“ და ეს სავსებით შეესატყვისება იმ მოსაზრებებს, რომლებიც სერ ვ. პეტიმ ჩამოაყალიბა თავის გამოკვლევაში ნიდერლანდების კაპიტალისტური აღმავლობის მიზეზების შესახებ. გოთჰაინი 18) კალვინისტურ დიასპორას მართებულად უწოდებს „კაპიტალისტური მეურნეობის სანერგეს“ 19). აქ შეიძლებოდა გადამწყვეტ ფაქტორად ფრანგული და ჰოლანდიური ეკონომიკური კულტურის (საიდანაც ამ დიასპორის წარმომავლობა იღებს სათავეს) უპირატესობა ან კიდევ ქვეყნიდან განდევნილობისა და ტრადიციული ცხოვრებისეული კავშირებიდან ამოგლეჯილობის მძლავრი ზეგავლენა მიჩნეულიყო 20). თვით საფრანგეთშიც, როგორც ეს კოლბერის ბრძოლებიდანაა ცნობილი, XVII საუკუნეში საქმე ზუსტად ამგვარად იყო. ავსტრიაც კი, სხვა ქვეყნებზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, დროდადრო პირდაპირ ეწეოდა პროტესტანტი ფაბრიკანტების იმპორტს. თუმცა, როგორც ჩანს, ყველა პროტესტანტული აღმსარებლობითი ჯგუფი როდი ახდენს ამ მიმართულებით ასე ძლიერ გავლენას. კალვინიზმმა ეს, ეტყობა, გერმანიაშიც მოიმოქმედა. „რეფორმირებული“ კონფესია 21) სხვა აღმსარებლობებთან შედარებით კაპიტალისტური სულისკვეთების ჩამოყალიბებისათვის ვუპერტალშიც ისევე ხელშემწყობი აღმოჩნდა, როგორც სადმე სხვაგან. უფრო ხელშემწყობი, მაგალითად,

ვიდრე ლუთერანობა, როგორც ამას ზოგადი თუ ცალკეული (განსაკუთრებით ვუპერტალში) შედარებები ადასტურებს 22). ამ ურთიერთობებზე ამახვილებდნენ ყურადღებას შოტლანდიასთან დაკავშირებით ბოკლი, ინგლისელ პოეტთაგან კი განსაკუთრებით კიტსი 23). კიდევ უფრო თვალშისაცემია, რაც ასევე მხოლოდ უნდა ვახსენოთ, ცხოვრების რელიგიური რეგლამენტირების კავშირი საქმოსნობის უნარის ინტენსიურ განვითარებასთან სწორედ მთელ რიგ იმ სექტებში, რომელთა „ცხოვრებისაგან განდგომილობა“ ისევე საარაკოდ ქცეულა, როგორც მათი სიმდიდრე: პირველ რიგში იგულისხმებიან კვეკერები და მენონიტები. ის როლი, რომელსაც პირველნი თამაშობდნენ ინგლისსა და ჩრდილოეთ ამერიკაში, უკანასკნელთ ერგოთ წილად ნიდერლანდებსა და გერმანიაში. ის, რომ აღმოსავლეთ პრუსიაში თვით ფრიდრიხ ვილჰელმ პირველმა მენონიტებს, მათ მიერ სამხედრო სამსახურზე კატეგორიული უარის მიუხედავად, როგორც ინდუსტრიის აუცილებელ საყრდენს, მოქმედების თავისუფლება მისცა, წარმოადგენს ერთ, მაგრამ თუ ამ მეფის თავისებურებას გავითვალისწინებთ, მრავალრიცხოვან საყოველთაოდ ცნობილ ფაქტთაგან ვითარების მაინც ყველაზე თვალსაჩინო ილუსტრაციას. დაბოლოს ის, რომ პიეტისტებისთვისაც დამახასიათებელია თავგამოდებული ღვთისმოსაობის შეხამება ასევე მძლავრად განვითარებულ საქმოსნობის უნარსა და წარმატებასთან 24). საყოველთაოდ ცნობილია: ამისათვის საკმარისია გავიხსენოთ მდგომარეობა რაინსა და კალვში; აქედან გამომდინარე, მოვერიდებით, ამ სრულიად პირობით წინასწარ მსჯელობაში მაგალითების შემდგომ დახვავებას. ვინაიდან დასახელებულთაგან ყველა ავლენს ერთს რასმე, სახელდობრ იმას, რომ „შრომის“, „პროგრესის სულისკვეთება“ ან რასაც არ უნდა უწოდებდნენ მას სხვაგვარად, რის გამოღვიძებასაც პროტესტანტიზმს მიაწერენ, არ შეიძლება, როგორც ამას დღეს სჩადიან, გაგებული იქნეს „სიცოცხლის სიხარულის“ ან კიდევ „განმანათლებლური“ თვალსაზრისით. ლუთერის, კალვინის, ნოკსის, ფოეტის პროტესტანტიზმს სრულიად არაფერი ესაქმებოდა იმასთან, რასაც დღეს ჩვენ „პროგრესს“ ვუწოდებთ. თანამედროვე ცხოვრების იმ მთელი რიგი მხარეების მიმართ, რაზეც დღეს ყველაზე ბრმადმორწმუნე აღმსარებელიც კი ვეღარ იტყვის უარს, ეს პროტესტანტიზმი პირდაპირ მტრულადაც კი იყო განწყობილი. და თუ მაინცდამაინც მისაგნებია შინაგანი ნათესაობა ძველპროტესტანტული სულისკვეთების გარკვეულ გამოხატულებებსა და თანამედროვე კაპიტალისტურ კულტურას შორის, მაშინ ავად თუ კარგად უნდა შევეცადოთ ვეძიოთ იგი არა მის (მოჩვენებით) მეტ-ნაკლებად მატერიალისტურ ანდა ანტი-ასკეტურ „ცხოვრების სიხარულში“, არამედ პირველ ყოვლისა მის წმინდა რელიგიურ ნიშან-თვისებებში. მონტესკიე ინგლისელებზე ამბობს (*Esprit des lois*, წიგნი XX, cap. 7), რომ მათ „მსოფლიოს ყველა ხალხებს შორის სამ უმნიშვნელოვანეს რამეში მიაღწიეს ყველაზე მეტს: ღვთისმოსაობაში, ვაჭრობაში და თავისუფლებაში“. ხომ არ არის მათი უპირატესობა ქონების მომპოვებლობის სფეროში და მათი მისწრაფება თავისუფლების პოლიტიკური ინსტიტუტებისადმი, რაც სხვა

ურთიერთმიმართებებს განეკუთვნება, იმ ღვთისმოსაობის რეკორდთან დაკავშირებული, რასაც მონტესკიე მათ მიაწერს. როგორც კი საკითხს ამგვარად დავსვამთ, ჩვენს წინაშე მყისვე წამოიშლება ბუნდოვნად აღქმულ შესაძლებელ ურთიერთმიმართებათა მთელი მწკრივი. აქ ერთადერთი ამოცანა იმაში უნდა მდგომარეობდეს, რომ ყველაფერი, რაც გაურკვეველად წარმოგვესახება, ისე გარკვევით ჩამოვაცალიბოთ, რამდენადაც ყოველ ისტორიულ მოვლენაში ჩადებული ამოუწურავი მრავალფეროვნება გახდის ამას შესაძლებელს. ოღონდ ეს რომ მოვახერხოთ, საჭიროა, ბუნდოვან ზოგად წარმოდგენათა სფერო, რომლსაც ამ დრომდე მივმართავდით, იძულების წესით მივატოვოთ და შევეცადოთ იმ დიადი რელიგიური იდეების სამყაროთა თავისებურებებსა და განსხვავებებში შევალწიოთ, რომლებიც ისტორიულად გვაქვს მოცემული ქრისტიანული რელიგიის სხვადასხვაგვარ გამოხატულებებში.

მანამდე კი აუცილებელია გაკეთდეს რამდენიმე შენიშვნა: პირველ ყოვლისა, იმ საგნის თავისებურების შესახებ, რომლის ისტორიულ ახსნაზეცაა საუბარი; შემდეგ იმის შესახებ, თუ რა თვალსაზრისითაა ამ გამოკვლევის ფარგლებში მსგავსი ახსნა შესაძლებელი.

2

ამ გამოკვლევის სათაურში გამოყენებული ცნება, „კაპიტალიზმის სულისკვეთება“, ცოტა არ იყოს, პრეტენზიულად ჟღერს. მაინც რა უნდა მოიაზრებოდეს ამაში? საკმარისია თუნდაც მცდელობა – მოვახდინოთ „დეფინიციის“ მსგავსი რამ, რომ მყისვე გამოვლინდეს გამოკვლევის მიზნის არსში ჩადებული სირთულებები.

თუკი საერთოდ მოიძებნება ობიექტი, რომლის მიმართაც ამგვარი სახელდება რაიმე აზრს შეიძენდა, ეს მხოლოდ „ისტორიული ინდივიდუუმი“ შეიძლება იყოს ანუ ისტორიულ სინამდვილეში იმ კავშირურთიერთობათა კომპლექსი, რასაც ჩვენ მათი კულტურული მნიშვნელობის თვალსაწიერიდან ერთ ცნებით მთლიანობაში ვაქცევთ.

ოღონდ, ვინაიდან ამგვარი ისტორიული ცნება შინაარსობრივად დაკავშირებულია თავისი ინდივიდუალური თავისებურებით უმნიშვნელოვანეს მოვლენასთან, იგი სქემის: „genus proximum, differentia specifica“ (არსობრივად მახლობელი სპეციფიკური განსხვავებებისას) მიხედვით კი არ შეიძლება განისაზღვროს (ანუ თარგმანში „გამოიმიჯნოს“), არამედ ცალკეული ისტორიული სინამდვილიდან აღებული, მისი შემადგენელი ნაწილაკებისაგან უნდა შეკოწიწდეს თანდათანობით. ამდენად, საბოლოო

ცნებითი განსაზღვრება გამოკვლევის თავში კი არა, მის ბოლოს უნდა მოექცეს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მხოლოდ კვლევის მსვლელობისას და როგორც ამ კვლევის მნიშვნელოვანი შედეგი გამოვლინდება ის, თუ როგორ უნდა მოხდეს ყველაზე მარჯვედ ანუ ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისის ყველაზე ადეკვატურად იმის ფორმულირება, რასაც ჩვენ კაპიტალიზმის „სულისკვეთებად“ მოვიაზრებთ. ეს თვალსაზრისი კი თავის მხრივ (რის შესახებაც კიდევ იქნება საუბარი), ერთადერთი შესაძლებელი ნამდვილად არ არის ჩვენს მიერ გასაანალიზებელ მოვლენებზე დაკვირვებისას. ნებისმიერ ისტორიულ მოვლენაზე განსხვავებული კუთხიდან დაკვირვება „არსებითად“ განსხვავებულ მომენტებს წარმოაჩენდა, საიდანაც უდაოდ შეიძლება დავასკვნათ, რომ არ არის აუცილებელი კაპიტალიზმის „სულისკვეთებად“ მოიაზრებოდეს მხოლოდ ის, რაც ჩვენი თვალთახედვით მიიჩნევა არსებითად. სწორედ ესაა ჩადებული „ისტორიული ცნებათწარმოქმნის“ არსში, რომელიც სინამდვილეს თავისი მეთოდური მიზნებისათვის, აბსტრაქტულ-ტიპობრივ ცნებებში კი არ მოამწყვდევს, არამედ მუდმივად და შეუფერხებლად ისწრაფვის მათი სპეციფიკურად ინდივიდუალური შეფერილობის კონკრეტულ გენეტიკურ კავშირებში განლაგებისაკენ.

თუკი მაინცდამაინც უნდა მოხდეს იმ ობიექტის დადგენა, რომლის ანალიზსა და ისტორიულ განმარტებაზეა აქ საუბარი, საქმე ცნებით დეფინიციას კი არ უნდა ეხებოდეს, არამედ თუნდაც მხოლოდ იმის წინასწარ გათვალსაზრისობას, რაც აქ კაპიტალიზმის „სულისკვეთებაში“ იგულისხმება. ასეთი გათვალსაზრისობა საკვლევი საგნის განსაზღვრისათვის მართლაც აუცილებლად საჭიროა და ჩვენც ამ მიზნით ხსენებული „სულისკვეთების“ იმგვარ დოკუმენტს ჩავეჭიდეთ, რომელიც ყველაფერს, რაც ჩვენთვის უმნიშვნელოვანესია, თითქმის კლასიკურად წმინდა ფორმით შეიცავს და ამავდროულად ის უპირატესობა აქვს, რომ თავისუფალია ყოველგვარი პირდაპირი რელიგიური კავშირებისაგან, შესაბამისად – ჩვენი თემისათვის – „უწინაპირობოა“:

„გახსოვდეს, რომ დრო ფულია; ვისაც თავისი შრომით ყოველდღიურად ათი შილინგის გამომუშავება შეუძლია, ის კი ნახევარ დღეს სეირნობაში ატარებს ან თავის ოთახში უსაქმურობს, მან – თუნდაც რომ საკუთარი სიამოვნებისთვის თავს მხოლოდ ექვსი პენსი დაახარჯოს – მარტო ეს დანახარჯი კი არ უნდა იგულისხმოს, არამედ ისიც, რომ ამავდროულად კიდევ ხუთი შილინგი დახარჯა ან უფრო სწორად, გადაყარა.

გახსოვდეს, რომ კრედიტი ფულია. თუკი ვინმე თავის ფულს დამიტოვებს მას შემდეგ, რაც გადახდის ვადას გადავაცილე, ის მე ამგვარად პროცენტებს ანდა იმდენს მჩუქნის, რა რაოდენობის მოგებაც შეიძლება ვნახო ამ დროის განმავლობაში. ასე კარგა გვარიანმა თანხამ შეიძლება მოიყაროს თავი, თუკი კაცს რიგიანი და დიდი კრედიტი აქვს და მას ხეირიანადაც იყენებს.

გახსოვდეს, რომ ფული მონაგარის ჩამსახველი და გამანაყოფიერებელი ბუნებისაა. ფულს შეუძლია ფული შვას, ხოლო ნაშიერთ კი უფრო მეტი შეუძლიათ შვან და ასე შემდეგ. ფულის ბრუნვაში ჩადებული ხუთი შილინგი უკვე ექვსია, კვლავ ჩადებული – შვიდი შილინგი და სამი პენსია და ასე შემდეგ ვიდრე ასი ფუნტი სტერლინგი არ გახდება. რაც უფრო მეტია ფული, იგი უფრო მეტს შობს ბრუნვაში ჩადებისას. ასე, რომ სარგებელი სულ უფრო და უფრო სწრაფად მატულობს. ვინც ხუთშილინგიანს მოკლავს, ის ყველაფერს კლავს (!), რისი შეძენაც შეუძლებოდა ამით: ფუნტი სტერლინგების მთელ კოლონებს.

გახსოვდეს, რომ ანდაზის თანახმად, კარგი გადამხდელი ნებისმიერი კაცის ქისის ბატონ-პატრონია. ვინც ცნობილია, როგორც შეპირებულ დროს ფულის პუნქტუალურად გადამხდელი, მას ნებისმიერ წამს შეუძლია ისესხოს მთელი ფული, რაც მის მეგობრებს იმჟამად არ სჭირდებათ.

ეს კი არცთუ იშვიათად მეტად მომგებიანია. მუყაითობასა და ზომიერებასთან ერთად არაფერი უწყობს ხელს ახალგაზრდა კაცის წინსვლას საზოგადოებაში ისე, როგორც პუნქტუალობა და სამართლიანობა მის ყველა წამოწყებაში. ამიტომაც არ გაიჩერო ნასესხები ფული შეპირებულზე ერთი საათით მეტ ხანსაც კი, რათა ამით გამოწვეულმა გულისწყრომამ შენი მეგობრის საფულე შენთვის სამუდამოს არ დაკეტოს.

ყველაზე უმნიშვნელო ქმედებებიც კი, რომელთაც გავლენა შეუძლიათ მოახდინონ პიროვნების კრედიტზე, გათვალისწინებული უნდა იქნეს. შენი ჩაქუჩის კაკუნი შენს კრედიტორს დილის 5 საათზე ან საღამოს 8 საათზე რომ ჩაესმის, ექვსი თვის მანძილზე კმაყოფილებით აღავსებს; მაგრამ თუ ის შენ ბილიარდის მაგიდასთან გხედავს ან შენი ხმა დუქნიდან შემოესმის, იმ დროს, როცა სამუშაოზე უნდა იყო, მეორე დღესვე გაგაფრთხილებს ვალის გადახდის შესახებ და მანამდე მოგთხოვს თავის ფულს, სანამ შენ თანხას არ იშოვი.

გარდა ამისა, ეს მიუთითებს იმაზე, რომ შენ შენი ვალები გახსოვს; ეს შენ წარმოგაჩენს როგორც მოწესრიგებულ ისე პატიოსან ადამიანად და შენი კრედიტიც გაიზრდება.

ერიდე, რომ ყველაფერი, რასაც კი ფლობ, შენს საკუთრებად მიიჩნიო და ამის შესაბამისად იცხოვრო. ამგვარად შემცდარი აღმოჩნდა ბევრი, ვისაც კრედიტი ჰქონია. ეს რომ თავიდან აიცილო, აწარმოე გასავლისა და შემოსავლის ზუსტი ხარჯთაღრიცხვა. თუკი თავს შეიწუხებ და წვრილმანებსაც ყურადღებით მოეკიდები, ამას შემდეგი დადებითი შედეგი მოჰყვება: შენ აღმოაჩენ, თუ რაოდენ დიდ თანხაში გადაიზრდება ეგზომ უმნიშვნელო დანახარჯები და მიხვდები, თუ რამდენის დაზოგვა ყოფილა შესაძლებელი და იმასაც, თუ რამდენის დაზოგვა იქნებოდა სამომავლოდ შესაძლებელი

...

6 ფუნტის წლიური პროცენტისათვის შენ შეგიძლია მოხმარებისათვის 100 ფუნტის მიღება, იმ პირობით, თუ შენ ჭკუითა და პატიოსნებით საქვეყნოდ ცნობილი კაცი ხარ. ვინც ყოველდღიურად ერთ გროშს ხარჯავს უსარგებლოდ, ის წლიურად 100 ფუნტამდე ხარჯავს უმიზნოდ და ესაა 100 ფუნტის მოხმარების საზღაური. ვინც ყოველდღიურად თავისი დროის ერთი გროშის ღირებულების ნაწილს გაფლანგავს, თუნდაც ეს სულ რამოდენიმე წუთი იყოს, ის, დღეებზე რომ გადავიანგარიშოთ, 100 ფუნტის მოხმარების უფლებას კარგავს. ვინც 5 შილინგის ღირებულების დროს ფუჭად გაფლანგავს, 5 შილინგს დაკარგავს და მას ასეთივე წარმატებით შეეძლო ეს 5 შილინგი ზღვაში ჩაეყარა. ვინც 5 შილინგს კარგავს, კარგავს არა მარტო თანხას, არამედ ყველაფერს, რაც ამ თანხის საქმეში გამოყენებისას შეიძლებოდა მოეგო – რაც, როდესაც ახალგაზრდა კაცი ხანდაზმულობას მიაღწევს, საკმაოდ სოლიდურ თანხად გადაიქცევა“.

ეს გახლავთ ბენჯამინ ფრანკლინი 25), რომელიც ამ ფრაზებით გვიქადაგებს, ეს კი იგივე ფრაზებია, რომელთა მეშვეობით ფერდინანდ კიურნბერგი თავის იუმორისა და შხამის მფრქვეველ „ამერიკული კულტურის ხატში“ 26) აბუჩად იგდებს იანკების კრედოს. ის, რომ ამაში მეტად ნიშანდობლივი ფორმით „კაპიტალიზმის სულისკვეთებაა“ გაჟღერებული ისევე არავითარ ეჭვს არ იწვევს, როგორც იმის მტკიცება, რომ ფრაზები შეიცავს ყველაფერს, რაც ამ „სულისკვეთებად“ მოიაზრება. თუკი ცოტა ხნით დავყოვნდებით იმ მონაკვეთზე, რომლის ცხოვრებისეულ სიბრძნეს, კიურნბერგისეული „ამერიკამოყირჭებული“ დასკვნის სახით ამგვარად ჩამოაყალიბებს: „საქონლისგან ქონი კეთდება, ადამიანებისგან ფული“, ნამდვილად თვალში გვეცემა როგორც ამ „სიძუნწის ფილოსოფიის“ თავისებურება, კრედიტის ღირსი პატიოსანი კაცის იდეალი და რაც მთავარია, ცალკეული ადამიანის ვალდებულების იდეა მისი კაპიტალის გაზრდის თვითმიზნად ქცეული ინტერესის მიმართ. აქ რომ მართლაც არა უბრალოდ ცხოვრების წარმართვის ტექნიკის, არამედ თავისებური „ეთიკის“ ქადაგებაა, რომლის ნორმების დარღვევა არა მხოლოდ სიბრიყვედ, არამედ მოვალეობის დავიწყებადაც განიხილება – პირველ რიგში ამაში მდგომარეობს საქმის არსი. აქ მარტო საქმოსნობის სიბრძნეს კი არ ასწავლიან, ამას სხვაგანაც ხშირად შევხვდებით, არამედ ეს გაცხადებული ეთოსია და სწორედ ამ ღირსების გამოა ის ჩვენთვის საინტერესო.

როდესაც იაკობ ფუგერი თავის თანამოსაქმეს, რომელიც მოსვენების მიზნით საქმიანობას განერიდა და ფუგერსაც იგივეს ურჩევდა იმ მოტივით, რომ იგი უკვე საკმაოდ გამდიდრდა და ახლა სჯობდა სხვისთვისაც მიეცა გამდიდრების შანსი, ყოველივე ამას „სულმოკლეობად“ უთვლის და პასუხობს: „მას (ფუგერს) სულ სხვაგვარი მოსაზრება ექნებოდა და ის მანამდე გააგრძელებდა გამდიდრებას, სანამ ამის ძალა გამოეღოდა“ 27), სწორედ აქაა საძიებელი ამ გამონათქვამის „სულისკვეთების“ აშკარა განსხვავება ფრანკლინისეულისაგან. ის, რაც ერთ შემთხვევაში მოძალებული ვაჭრული შეუპოვრობის შედეგია და პიროვნულ, ზნეობრივად ინდიფერენტულ მისწრაფებას

გამოხატავს 28), მეორე შემთხვევაში ეთიკური შეფერილობის ცხოვრების წესის წარმმართველი ძირეული პრინციპის ხასიათს იძენს. ამ სპეციფიკური მნიშვნელობითაა აქ „კაპიტალიზმის სულისკვეთების“ ცნება გამოყენებული 29). ბუნებრივია, იგულისხმება თანამედროვე კაპიტალიზმი. ვინაიდან ის, რომ აქ დასავლეთევროპულ-ამერიკულ კაპიტალიზმზეა საუბარი, იმთავითვე თავისთავად საკითხის დასმის წესიდან გამომდინარეა ცხადი. „კაპიტალიზმი“ არსებობდა ჩინეთში, ინდოეთში, ბაბილონში, ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებში. მაგრამ, როგორც ამას კიდევ დავინახავთ, მას აკლდა განსაკუთრებული ეტოსი.

ფრანკლინისეული ყველა ზნეობრივი შეგონება ნამდვილად უტილიტარისტული დანიშნულებისაა: პატიოსნება სასარგებლოა, რადგანაც მას კრედიტი მოაქვს, ასევეა პუნქტუალობა, მუყაითობა, ზომიერებაც და ამიტომაც წარმოადგენენ ისინი სიქველეს, საიდანაც იმ დასკვნის გამოტანა შეიძლებოდა, რომ მაგალითად იქ, სადაც პატიოსნების მოჩვენებითობას იგივე სამსახურის გაწევა ძალუმს იგი საკმარისი იქნებოდა და ამ სიქველის სიჭარბე ფრანკლინის თვალში საძრახის უსარგებლო მფლანგველობად გამოჩნდებოდა. და მართლაც, ვინც მის ავტობიოგრაფიაში მისი სათნოებისაკენ „მოქცევის“ 30) ამბავს ან კიდევ მოჩვენებითი თავმდაბლობის მკაცრად დაცვის, საყოველთაო აღიარების მოსაპოვებლად 31) საკუთარი დამსახურებების შეგნებული დაკნინების შესახებ მსჯელობას წაიკითხავს, აუცილებლად იმ დასკვნამდე უნდა მივიდეს, რომ ფრანკლინის თანახმად, ეს სიქველენი ისევე, როგორც ყველა სხვა სიქველე მხოლოდ იმდენად წარმოადგენენ სიქველეს, რამდენადაც ისინი ცალკეულისათვის იმ ცონცრეტო (კონკრეტულად) სარგებლის მომტანია და მოჩვენებითობის სუროგატი ყველგან საკმარისია, სადაც კი მას შესაბამისი სამსახურის გაწევა ძალუმს – ასეთია სინამდვილეში მკაცრი უტილიტარიზმის გარდაუვალი შედეგი. აქ თითქოს იმ ფლაგრანტი ჩაჭერილია ის, რასაც გერმანელები ჩვეულებისამებრ ამერიკელთა სათნოებაში „პირმოთნეობად“ აღიქვამენ. – არადა, სინამდვილეში საქმე ასე მარტივად როდია. არა მხოლოდ ბენჯამინ ფრანკლინის პიროვნული ხასიათი, რომელიც მართლაც იშვიათი გულახდილობით წარმოჩნდება მის ავტობიოგრაფიაში და ის გარემოება, რომ სათნოების „სარგებლიანობაზე“ თვალის ახელის თავად ფაქტს ის ღმერთის გამოცხადებას მიაწერს, რასაც მისი სათნოების გზაზე დაყენება სურდა, მიუთითებს იმაზე, რომ ამ შემთხვევაში წმინდა ეგოცენტრული პრინციპების შელამაზების გარდა სხვა მომენტებიც თამაშობს როლს. პირველ ყოვლისა ამ „ეთიკის“ „summum bonum“ (უმაღლესი სიკეთე) ესაა – მოგება, სულ უფრო მეტი ფულის მოგება, ყოველგვარი უდარდელი განცხრომის უმკაცრესი თვითაკრძალვით, ყოველგვარი ევდემონისტური ან სულაც ჰედონისტური მომენტების გარეშე; ასეთი გააზრება იმდენად თვითმიზნურია, რომ იგი ცალკეული ინდივიდის „ბედნიერების“ ან „ხეირის“ მიმართ რაღაც სრულიად ტრანსცენდენტურად და უბრალოდ ირაციონალურად 32) გამოიყურება. ადამიანი



აღმოჩნდება დამოკიდებული მოგებაზე, როგორც მისი ცხოვრების მიზანზე, და არა მოგება ადამიანზე, როგორც მისი მატერიალური სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დამაკმაყოფილებელ საშუალებაზე. უშუალო აღქმისათვის ამგვარი უაზრო გადმოყირავება იმისა, რასაც ჩვენ საქმის „ბუნებრივი“ ვითარება შეიძლება ვუწოდოთ, სრულიად ცალსახად ისევ კაპიტალიზმის ლაიტმოტივია, რაც უცხოა იმ ადამიანებისათვის, ვისაც კაპიტალიზმის სუნთქვა არც გაკარებია. თუკი დავსვამთ კითხვას: მაინც რატომ შეიძლება „გაკეთდეს ადამიანებისაგან ფული“? ამაზე ბენჯამინ ფრანკლინი, მართლაც კონფესიონალური შეფერილობის გარეშე მყოფი დეისტი, თავის ავტობიოგრაფიაში ბიბლიური გამონათქვამით პასუხობს, რასაც მისივე თქმით, მისი მკაცრად კალვინისტური მამა ახალგაზრდობაში მუდმივად უნერგავდა: „თუ გინახავს თავის ხელობაში დაოსტატებული კაცი? ის მეფეთა წინაშე დადგება“. 33). ფულის შოვნა – რამდენადაც ეს ლეგალური წესით ხდება – თანამედროვე ეკონომიკურ წყობაში საქმიანობით მიღწეული გამარჯვების შედეგი და გამოხატულებაა და იოლი დასანახია, რომ სწორედ ეს გარემოებაა ფრანკლინის მორალის ალფა და ომეგა, ეს კი მისი ტექსტიდან ციტირებული ადგილიდან ისევე ნათლად ჩანს, როგორც ყველა სხვა ნაწერიდან გამონაკლისის გარეშე 34). მართლაც, ის თავისებური, დღეს ჩვენთვის ესოდენ ჩვეული და სინამდვილეში კი არც თუ თავისთავად ცხადი პროფესიული მოვალეობის იდეა, მოვალეობისა, რომელსაც თითოეული ადამიანი უნდა განიცდიდეს და განიცდის კიდევ თავისი „პროფესიული“ მოღვაწეობის შინაარსის მიმართ, იმისდა მიუხედავად რაშიც არ უნდა მდგომარეობდეს იგი, მეტადრე კი იმისდა მიუხედავად თავისუფალ აღქმას ის ესახება როგორც მხოლოდ მისი სამუშაო ძალის თუ სულაც როგორც მისი მატერიალური ქონების („კაპიტალის“ სახით) გამოყენება: – სწორედ ეს იდეაა კაპიტალისტური „სოციალური ეთიკისათვის“ დამახასიათებელი და გარკვეულწილად მისთვის კონსტიტუციური მნიშვნელობის მქონე. ის მაინცდამაინც კაპიტალისტურ ნიადაგზე კი არ აღმოცენებულა: ჩვენ შევეცდებით მას მოგვიანებით შორეულ წარსულშიც გავადევნოთ თვალი. და კიდევ უფრო ნაკლებად შეიძლება იმის მტკიცება, რომ დღევანდელი კაპიტალიზმისათვის ამ ეთიკური ნორმების სუბიექტური გათავისება მისი ცალკეული მატარებლების მიერ, იგულისხმება მეწარმეები ან თანამედროვე კაპიტალისტურ საწარმოთა მუშები, არსებობის გაგრძელების წინაპირობას წარმოადგენს. დღევანდელი კაპიტალისტური ეკონომიკური წყობა ძრწოლვის მომგვრელი კოსმოსია, რომელშიც დაბადებითვე ჩართულია ცალკეული ინდივიდი და რომელიც მისთვის, როგორც ცალკეული ინდივიდისთვის, ფაქტიურად უცვლელ გარსად იქცევა, სადაც მან უნდა იცხოვროს. იგი ინდივიდს, რამდენადაც ეს უკანასკნელი საბაზრო კავშირურთიერთობებშია ჩაბმული, საკუთარი ეკონომიკური ქცევის ნორმებს ახვევს თავს. ფაბრიკანტი, რომელიც ერთთავად ამ ნორმების საპირისპიროდ მოქმედებს, ეკონომიკურად უცილობლად ჩამოცილებული იქნება, ისევე

როგორც მუშა, რომელიც ხსენებულ ნორმებს ან ვერ ან არ ერგება, ქუჩაში ამოყოფს თავს როგორც უმუშევარი.

ამრიგად დღევანდელი, ეკონომიკურ ცხოვრებაში გაბატონებული კაპიტალიზმი ეკონომიკური გადარჩევის გზით თავისთვის აღზრდის და წარმოქმნის იმ სამეურნეო სუბიექტებს – მრეწველებსა და მუშებს – რომლებიც მას ესაჭიროება. არადა სწორედ აქ ვლინდება სრულიად აშკარად „გადარჩევის“ ცნების, როგორც ისტორიულ მოვლენათა ახსნის საშუალების შეზღუდულობა. იმისათვის, რათა კაპიტალიზმის თავისებურებებს მორგებული ცხოვრების წესი და პროფესიისადმი დამოკიდებულება ყოფილიყო „გადარჩეული“ ანუ სხვებზე მოეპოვებინა გამარჯვება, ის ცხადია, პირველ რიგში ჯერ უნდა წარმოშობილიყო და თანაც არა ცალკეულ იზოლირებულ ინდივიდში, არამედ როგორც ადამიანთა ჯგუფების მსოფლალქმა. ამდენად სწორედ ეს წარმოშობაა პრინციპში ასახსნელი. გულუბრყვილო ისტორიული მატერიალიზმის წარმოდგენას, რომ ამგვარი „იდეები“ ეკონომიკური სიტუაციების „ანარეკლისა“ და „ზედნაშენის“ სახით შემოდინან ცხოვრებაში, უფრო დაწვრილებით მოგვიანებით შევხებით. ამ ადგილას ჩვენი მიზნებისათვის იმის მითითებაც საკმარისი იქნებოდა, რომ ბენჯამინ ფრანკლინის სამშობლოში (მასაჩუსეტსი) „კაპიტალისტური სულისკვეთება“ (ჩვენს მიერ აღიარებული გაგებით) უთუოდ „კაპიტალისტურ განვითარებამდე“ არსებობდა, (უკვე 1632 წელს გაისმოდა ჩივილი ახალ ინგლისში – ამერიკის სხვა რეგიონებისაგან განსხვავებით – გამდიდრების წყურვილით გამსჭვალული ანგარიშიანობის სპეციფიკური გამოვლინების შესახებ), რომ ეს ხსენებული სულისკვეთება მაგალითად, მეზობელ კოლონიებში, კავშირის გვიანდელ სამხრეთის შტატებში, შეუდარებლად ნაკლებგანვითარებული დარჩა, და მიუხედავად ამისა სწორედ ამ უკანასკნელთ დაუდეს მსხვილმა კაპიტალისტებმა საქმიანი მიზნით საფუძველი, ახალი ინგლისის კოლონიებს კი რელიგიური მოტივების ნიადაგზე – მქადაგებლებმა და გრადუატებს (უმაღლესდამთავრებულებმა) წვრილბურჟუაზიასთან, ხელოსნებთან და იომენებთან კავშირში. ამ შემთხვევაში მიზეზშედეგობრივი კავშირი იმის საპირისპიროდ ვლინდება, ვიდრე ამისი პოსტულირება იქნებოდა „მატერიალისტური“ პოზიციიდან შესაძლებელი. მაგრამ ამ იდეათა სინორჩე უფრო ნარეკლიანია, ვიდრე ეს „ზედნაშენის“ თეორეტიკოსებს ჰგონიათ და მათი განვითარება ყვავილისას არა ჰგავს. კაპიტალისტურმა სულისკვეთებამ, იმ მნიშვნელობით, რაც ჩვენ ამ ცნებას შევძინეთ, თავი მტრული ძალების მთელ დასთან მძიმე ბრძოლით დაიმკვიდრა. მსჯელობის წესი, რომელიც ბენჯამინ ფრანკლინის ციტირებულ აზრებში გამოიკვეთა და რომელსაც მთელი ერი ტაშით შეეგება, ანტიკურობაში ან შუა საუკუნეებში 35) ბინძური სიძუნწისა და უბრალოდ უღირსი შეხედულებების გამოხატულებად იქნებოდა გაკიცხული, რასაც დღესაც აქვს ჩვეულებრივ ადგილი ყველა იმ სოციალური ჯგუფის მხრიდან, რომლებიც თანამედროვე სპეციფიკურ კაპიტალისტურ მეურნეობაში ყველაზე ნაკლებად არიან

ჩაბმულნი ან ყველაზე ნაკლებად არიან მორგებულნი მასზე. არა იმიტომ, რომ ვთქვათ, „მოგებისაკენ ლტოლვა“ კაპიტალისტურამდე ეპოქებში უცნობი ან განუვითარებელი იყო, რასაც ასე ხშირად ამტკიცებენ, არც იმიტომ, რომ „auri sacra fames“ (ოქროსადმი წყეული ლტოლვა), ფულს დახარბებულობა, მაშინ ან დღესაც, ბურჟუაზიული კაპიტალიზმის ფარგლებს გარეთ ნაკლები იყო, ვიდრე სპეციფიკურად კაპიტალისტურ სფეროში, როგორც ეს თანამედროვე რომანტიკოსთა ილუზიას წარმოესახება. კაპიტალისტური და კაპიტალისტურამდე „სულისკვეთების“ განსხვავება ამ პუნქტში არაა საძიებელი. ჩინელი მანდარინის, ძველრომაელი არისტოკრატის, თანამედროვე მიწათმფლობელის სიხარბე ვერანაირ შედარებას ვერ უძლებს. ხოლო ნეაპოლიტანელი მეეტლის ან barcaiuolo (მენავის) ან სულაც მსგავსი ხელობის აზიატი წარმომადგენლის, ისევე როგორც სამხრეთევროპული ან აზიური ქვეყნების ხელოსანთა „auri sacra fames“, ვლინდება, რაც ყველას შეუძლია საკუთარ თავზე გამოსცადოს, გაცილებით უფრო მძაფრად და რაც მთავარია, გაცილებით უფრო მოურიდეზლად, ვიდრე მაგალითად, ინგლისელის სიხარბე ანალოგიურ შემთხვევაში (36). ფულის კეთებისას საკუთარი ანგარებიანობის დანერგვაში აბსოლუტური მოურიდეზლობის უნივერსალური ბატონობა წარმოადგენს იმგვარი ქვეყნების სპეციფიკურ მახასიათებელს, რომელთა ბურჟუაზიულ-კაპიტალისტური აღმავლობა – განვითარების დასავლური მასშტაბებით თუ მივუდგებით – „ჩამორჩენილად“ ითვლება. როგორც ნებისმიერი ფაბრიკის მეპატრონისათვის ცნობილია, ამ ტიპის ქვეყნების მუშათა არასაკმარისი „coscienziosita“ (შეგნებულობა) (37), ვთქვათ, იტალიისა გერმანიის საპირისპიროდ, მათი კაპიტალისტური აღმავლობის ერთ-ერთ უმთავრეს დაბრკოლებას წარმოადგენს. კაპიტალიზმს მუშად ისევე არ შეიძლება ესაჭიროებოდეს უდისციპლინო „liberum arbitrium“ (თავისუფალი ნების) პრაქტიკული წარმომადგენელი, როგორც არ შეიძლება სჭირდებოდეს თავის გარეგნულ ქცევაში მოურიდეზელი საქმოსანი, რასაც ჯერ კიდევ ფრანკლინი გვასწავლიდა. ამრიგად, ფულისაკენ რაღაც ნებისმიერი „ლტოლვის“ არათანაბარ ინტენსივობაში არაა განსხვავება საძიებელი. Auri sacra fames ისეთივე ძველია, როგორც ჩვენამდე მოღწეული კაცობრიობის ისტორია. მაგრამ ჩვენ დავინახავთ, რომ ისინი, ვინც ანგარიშმიუცემლად აჰყვებოდნენ ამ ლტოლვას ჰოლანდიელი კაპიტანის მსგავსად, „მოგების მიზნით, ჯოჯოხეთში მოგზაურობისათვისაც კი რომ იყო მზად, თუნდაც აფრებიც კი დასწვოდა“, არავითარ შემთხვევაში არ იყვნენ იმ განწყობილების მატარებელნი, საიდანაც სპეციფიკური თანამედროვე კაპიტალიზმის „სულისკვეთება“ აღმოცენდა როგორც მასობრივი მოვლენა და სწორედ ესაა გადამწყვეტი. თავაშვებული, შინაგანად ყოველგვარ ნორმებს გადამცდარი მომხვეჭელობა ისტორიის ყველა ეპოქაში გვხვდებოდა, სადაც და როგორც ეს სინამდვილეში იყო შესაძლებელი. როგორც ომი და მეკობრეობა, ისევე რჩებოდა შეუზღუდავი თავისუფალი, ნორმებს გადამცდარი ქმედება უცხო ტომელთა, არამომძეთა მიმართ დამოკიდებულებაში. „გარეგანი მორალი“ აქ იმის ნებას იძლეოდა,

რაც „ძმათა შორის“ დაიგმოზოდა. და იმის მსგავსად, როგორც კაპიტალისტური მოგება გარეგნულად „ავანტიურის“ სახით, მეურნეობის ყველა იმ ფორმისათვის იყო დამახასიათებელი, რომლებიც ფულისმაგვარ ფლობის ობიექტებს იცნობდნენ და შანსს იძლეოდნენ, რომ ისინი მოგების მომტანად გადაექციათ – კომენდას, გადასახადების იჯარა-შესყიდვის, სახელმწიფოსათვის სესხების გაცემის, ომების, მთავართა კარისა და მოხელეების დაფინანსების გზით – ყველგან იჩენდა თავს ის შინაგანი ავანტიურისტული განწყობილება, რომელიც ეთიკის შემზღვევად ჩარჩოებს აბუჩად იგდებდა. მოგებისაკენ სწრაფვის აბსოლუტური და შეგნებული ანგარიშგაუწველობა ძალზე ხშირად ტრადიციებისადმი უმკაცრესი ერთგულების გვერდით იდგა შეურყევლად. ტრადიციების შესუსტებასთან და თავისუფალი მოგების მეტ-ნაკლებად სიღრმისეულ შემოჭრასთან ერთად სოციალურ კავშირ-ურთიერთობათა შინაგან სფეროში, ამ სიახლის ეთიკური მიღება ან ჩამოყალიბება კი არ ხდებოდა, არამედ მას მხოლოდ ფაქტობრივად ითმენდნენ ან როგორც ეთიკურად ინდიფერენტულ ან როგორც თუმც უსიამოვნო, მაგრამ სამწუხაროდ გარდაუვალ მოვლენას. ეს იყო არა მხოლოდ ყველა ეთიკური მოძღვრებისათვის, არამედ რაც კიდევ უფრო არსებითია, კაპიტალიზმამდელი ეპოქის რიგითი ადამიანის პრაქტიკული ქმედებისათვის სავსებით მისაღები თვალსაზრისი: „კაპიტალიზმამდელს“ კი ვუწოდებთ იმ აზრით, რომ კაპიტალის ათვისება რაციონალური საწარმოების მეშვეობით და შრომის რაციონალური კაპიტალისტური ორგანიზება ჯერ კიდევ არ წარმოადგენდნენ ეკონომიკური ქმედების ყოვლისმომცველ ძალებს. სწორედ ეს განწყობილება უშლიდა შინაგანად ხელს ადამიანებს შეგუებოდნენ მოწესრიგებული ბურჟუაზიულ-კაპიტალისტური მეურნეობის წინაპირობებს.

„ეთიკის“ სამოსელში გამოწყობილ მოწინააღმდეგეს, როგორც ერთგვარად ნორმატულად განსაზღვრულ ცხოვრების სტილს, კაპიტალისტური „სულისკვეთება“ პირველ რიგში რომ უნდა შებრძოლებოდა, წარმოადგენდა აღქმისა და ქცევის ის წესი, რასაც ტრადიციონალიზმი შეიძლება ეწოდოს. აქაც საბოლოო „დეფინიციის“ ყოველგვარი მცდელობა გვერდზე უნდა გადავდოთ. უპრიანია რამდენიმე განსაკუთრებული შემთხვევის მაგალითზე გავხადოთ ნათელი, ცხადია, ესეც მხოლოდ პირობითად, თუ რას ვგულისხმობთ ამით, ვიწყებთ რა ქვევიდან – მუშებით.

ერთ-ერთი ტექნიკური საშუალება, რომელსაც თანამედროვე მეწარმე იყენებს, რათა „მისი“ მუშებისაგან შრომის ნაყოფიერების შესაძლებელი მაქსიმუმი მიიღოს და შრომის ინტენსივობა გაზარდოს, გახლავთ სანარდო ჯამაგირი. სოფლის მეურნეობაში მაგალითად, არსებობს შემთხვევა, რომელიც პირდაპირ და კატეგორიულად ითხოვს შესაძლებლის ზღვრამდე შრომის ინტენსივობის გაზრდას, ესაა მოსავლის აღება, მის მაქსიმალურად დაჩქარებაზე, განსაკუთრებით კი არასაიმედო ამინდის პირობებში, ხშირად დიდადაა დამოკიდებული მოგების ან წაგების შანსები. შესაბამისად, აქ ყველგან

იყენებენ სანარდო ჯამაგირის სისტემას. და რამდენადაც შემოსავლისა და წარმოების ინტენსივობის ზრდასთან ერთად მეწარმეს სულ უფრო ეზრდება მოსავლის აღების დაჩქარების ინტერესი, ამდენად ცხადია, ერთთავად იმის მცდელობაშია, რომ სანარდო ჯამაგირის თანხის გაზრდის გზით შრომის ნაყოფიერების გაზრდაში დააინტერესოს მუშები, რომელთაც სრულიად ხანმოკლე დროის მანძილზე მათთვის უჩვეულოდ დიდი გასამრჯელოს მიღების შესაძლებლობა ეძლევათ. ოღონდ აქ უცნაურმა სირთულეებმა იჩინა თავი. სანარდო ანაზღაურების გაზრდა თვალში საცემად ხშირად იწვევდა იმას, რომ დროის იგივე მონაკვეთში შრომის უფრო მაღალი ნაყოფიერება კი არა, უმაღლეს უფრო დაბალი მიიღწეოდა, ვინაიდან მუშები სანარდო ანაზღაურების გაზრდას დღიური შრომის ნაყოფიერების ზრდით კი არა, შემცირებით პასუხობდნენ. მაგალითად, კაცი, რომელიც ერთ მორგენში ერთი მარკის საფასურად ამ დრომდე ყოველდღიურად 2,5 მორგენს მკიდა და შესაბამისად 2,5 მარკას გამოიმუშავებდა, მორგენში 25 პფენინგით სანარდო ანაზღაურების გაზრდის შემდეგ, მეტი ფულის შესაძლებლობის გამო, როგორც იმედოვნებდნენ, 3 მორგენს კი არ მკიდა, რათა 3,75 მარკა გამოემუშავებინა, რაც სავსებით შესაძლებელი იქნებოდა, არამედ დღეში მხოლოდ 2 მორგენს, ვინაიდან ამგვარად იგი კვლავ როგორც აქამდე 2,5 მარკას გამოიმუშავებდა და ბიბლიური გამონათქვამის შესაბამისად ამასაც „დასჯერდებოდა“. მეტი ანაზღაურება მას ისე არ ხიბლავდა, როგორც ნაკლები შრომა; ის არ კითხულობდა: რამდენი შემოიძლია დღეში გამოვიმუშაო, თუკი შრომის ნაყოფიერების შესაძლებელ მაქსიმუმს ვაჩვენებ, არამედ: რამდენი უნდა ვიმუშაო, რათა ის თანხა ანუ 2,5 მარკა გამოვიმუშაო, რასაც ამ დრომდე ვიღებდი და რომელიც ჩემს ტრადიციულ მოთხოვნებს სავსებით აკმაყოფილებს? ესაა სწორედ იმ განწყობილების ნათელი მაგალითი, რასაც „ტრადიციონალიზმი“ უნდა ეწოდოს: ადამიანს, „ბუნებიდან გამომდინარე“, სულ უფრო მეტი და მეტი ფულის შოვნა კი არ უნდა, არამედ უბრალოდ ცხოვრება, ისე ცხოვრება, როგორც ამასაა ის ჩვეული და იმდენის გამოიმუშავება, რამდენიც ამგვარად ცხოვრებისთვისაა საჭირო. ყველგან, სადაც თანამედროვე კაპიტალიზმი ადამიანური შრომის „ნაყოფიერების“ გაზრდას მისი ინტენსივობის ზრდით შეეცადა, იგი კაპიტალიზმამდელი სამეურნეო შრომის ამ ლაიტმოტივის უკიდურესად უდრეკ წინააღმდეგობას წააწყდა და დღესაც კი ყველგან მით უფრო მეტად აწყდება, რაც უფრო „ჩამორჩენილნი“ (კაპიტალისტური თვალსაზრისით) არიან მუშები, რომლებთანაც მას უწევს ურთიერთობა. კვლავ ჩვენს მაგალითს რომ მივუბრუნდეთ – ვინაიდან გასამრჯელოს გაზრდის გზით „მოგების წყურვილზე“ გათვლილმა მოწოდებამ არ გაამართლა, უმჯობესად მიიჩნიეს სწორედ საპირისპირო ხერხის მოსინჯვა: გასამრჯელოს შემცირების გზით ეიძულებინათ მუშები, უწინდელი ანაზღაურების შესანარჩუნებლად უფრო მეტი ეშრომათ, ვიდრე მანამდე. გულუბრყვილო ხედვას დაბალი ანაზღაურება და მაღალი მოგება იმთავითვე პირდაპირ კავშირში ეჩვენებოდა და დღესაც ეჩვენება; ჯამაგირის ნებისმიერ გაზრდას, შესაბამისად მოგების შემცირება უნდა გამოეწვია. კაპიტალიზმმაც დასაბამიდან განუხრელად სულ

ამ გზით იარა და საუკუნეების მანძილზე დოგმატურ დებულებად ითვლებოდა ის, რომ თითქოს დაბალი ანაზღაურება „პროდუქტიულია“ ანუ ის, რომ ამით შრომის ნაყოფიერება იზრდებოდა და როგორც ჯერ კიდევ პიტერ დე ლა კური (ამ შემთხვევაში როგორც დავინახავთ, სავსებით ადრეული კალვინიზმის სულისკვეთების შესაბამისად) ამბობდა: ხალხი მხოლოდ იმიტომ მუშაობს, რადგან ღარიბია და მანამდე სანამ ღარიბია.

ოღონდ ამ თითქოსდა ნაცადი ხერხის ქმედითუნარიანობას თავისი საზღვრები აქვს 38). ცხადია, საკუთარი აღმავლობისათვის კაპიტალიზმი მოსახლეობის სიჭარბეს ითხოვს, რომელსაც იგი იაფად იქირავებს შრომის ბაზარზე. მართალია „სარეზერვო არმიის“ გადამეტებული მრავალრიცხოვანება გარკვეულ ვითარებაში მისი რაოდენობრივი განვრცობისათვის ხელსაყრელი კი არის, მაგრამ აფერხებს მის ხარისხობრივ განვითარებას, კერძოდ კი იმ საწარმოო ფორმებზე გადასვლას, რომლებიც შრომას ინტენსიურად იყენებენ. დაბალი ანაზღაურება არავითარ შემთხვევაში არაა იაფი შრომის იდენტური. თუნდაც წმინდა რაოდენობრივი თვალსაზრისით, შრომის ნაყოფიერება ყველა შემთხვევაში დაიწევს ფიზიკური არსებობისათვის აუცილებელზე ნაკლები ანაზღაურებისას, რაც დროთა განმავლობაში „ყველაზე გამოუსადეგართა გადარჩევადაც“ კი იქცევა. დღევანდელი სიღვრიე სრული ძალისხმევით შრომისას ორი მესამედით ნაკლებ მიწას ამუშავებს, ვიდრე უკეთ ანაზღაურებული და გამოკვებილი კომერანელი ან მეკლენბურგელი; რაც უფრო შორეული აღმოსავლეთიდანაა, მით უფრო ნაკლებს შრომობს პოლონელი გერმანელთან შედარებით. დაბალი ანაზღაურება როგორც კაპიტალისტური განვითარების საყრდენი, წმინდა საქმოსნური თვალსაზრისითაც გვიმტყუნებს ყველგან, სადაც საქმე ისეთი პროდუქციის წარმოებას ეხება, რაც გარკვეულ კვალიფიციურ (ნასწავლ) შრომას ან დავუშვათ, ძვირადღირებული და იოლად დასაზიანებელი მანქანების მომსახურებას ან საერთოდ დაძაბულ ყურადღებასა და ინიციატივას ითხოვს. აქ დაბალი ანაზღაურება არ ამართლებს და თავისი შედეგებით უმაღლ ჩანაფიქრის საპირისპიროდ შემოტრიალდება. ვინაიდან აქ სრულიად აუცილებელია არა მხოლოდ განვითარებული პასუხისმგებლობის გრძნობა, არამედ უბრალოდ იმგვარი აზროვნების წესი, რომელიც შრომის დროს მაინც აისხლეტს კითხვას – თუ როგორ შეიძლება მაქსიმალური კომფორტისა და მინიმალური გარჯისას მაინც ჩვეული ანაზღაურების მიღება – და შრომას ისე ეკიდება თითქოს ის აბსოლუტური თვითმიზანი – „მოწოდება“ – ყოფილიყოს. ამგვარი აზროვნების წესი კი ბუნებით ბოძებული არ არის. იგი არც მაღალი და არც დაბალი ანაზღაურებით შეიძლება უშუალოდ წარმოიქმნას, არამედ ესაა მხოლოდ მეტად ხანგრძლივი აღზრდის პროცესის ნაყოფი. დღეს წელგამართული კაპიტალიზმისთვის შედარებით იოლია მუშების რეკრუტირება ყველა ინდუსტრიულ ქვეყანაში ან ცალკეული ქვეყნის ყველა ინდუსტრიულ რეგიონში. წარსულში ეს ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში უადრესად რთულ პრობლემას წარმოადგენდა 39). დღესაც კი

იგი ყოველთვის როდი აღწევს მიზანს ძლიერი მხარდამჭერის შემწეობის გარეშე, ვინც, როგორც შემდგომში დავინახავთ, მას ჩამოყალიბების პერიოდში ედგა გვერდში. თუ რას ვგულისხმობთ, ამის გარკვევა კვლავ მაგალითის მეშვეობითაა შესაძლებელი. ჩამორჩენილი ტრადიციონალისტური შრომის ფორმას ხშირად განასახიერებს მუშა ქალების, განსაკუთრებით კი გაუთხოვარი ქალების საქმიანობა. მათთვის დამახასიათებელია უნარისა და მისწრაფების აბსოლუტური უქონლობა დათმონ ოდითგანვე დანერგილი და ოდესღაც დასწავლილი შრომის წესი სხვა უფრო პრაქტიკულის სასარგებლოდ, დაეუფლონ შრომის ახალ ფორმებს, განათლდნენ და დაძაბონ ან უბრალოდ მოიხმონ გონება; ესაა იმ დამსაქმებელთა თითქმის საზოგადოდ ქცეული ჩივილი, ვინც გოგონებს, კერძოდ კი გერმანელ გოგონებს ასაქმებს. ყოველგვარი ახსნა-განმარტება შრომის გაიოლების, რაც მთავარია, უფრო შემოსავლიანად ქცევის შესაძლებლობის შესახებ, მათი მხრიდან სრულ შეუგნებლობას აწყდება, სანარდო ანაზღაურების მომატება კი უშედეგოდ ეხეთქება ჩვეულებათა ზღუდეს. ჩვეულებრივ სხვაგვარადაა საქმე – და ეს ჩვენი დაკვირვებისათვის არცთუ უმნიშვნელო მომენტი – სპეციფიკურად რელიგიურად აღზრდილ, კერძოდ კი პიეტისტური წარმომავლობის გოგონებთან. ხშირად შეიძლება გავიგონოთ და სახელდახელო სტატისტიკური გამოთვლებიც ამას ადასტურებს 40), რომ სამეურნეო აღზრდის საუკეთესო პერსპექტივა სწორედ ამ კატეგორიის მშრომელთა წინაშე იშლება. გონების კონცენტრირების უნარი ისევე, როგორც აბსოლუტურად განმსაზღვრელი პოზიცია – მოეკიდონ „შრომის მოვალეობის გრძნობით“, აქ განსაკუთრებით ხშირად აღმოჩნდება შერწყმული მკაცრ ყაირათიანობასთან, რაც საერთოდ შრომის საზღაურისა და მისი ოდენობის ანგარიშგაწევას გულისხმობს, ასევე ფხიზელ თავდაჭერილობასა და ზომიერებასთან, რაც შრომისუნარიანობას უჩვეულოდ ზრდის. ნიადაგი, შრომის როგორც თვითმიზნის, როგორც „მოწოდების“ იმგვარი გააზრებისათვის, როგორც ამას კაპიტალიზმი ითხოვს, აქ ყველაზე ხელსაყრელია, რელიგიური აღზრდის შედეგად ტრადიციონალისტური რუტინის დამღევის შანსი კი ყველაზე დიდი. თუნდაც ეს დაკვირვებები დღევანდელი კაპიტალიზმის გადასახედიდან 41) კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ნამდვილად გამართლებულია იმის კითხვა, თუ რაგვარად ყალიბდებოდა კაპიტალისტური შემგუებელუნარიანობის კავშირი რელიგიურ მომენტებთან კაპიტალიზმის სიყრმის ეპოქაში. რადგან, ეს კავშირ-ურთიერთობები მსგავსი ფორმით მაშინაც რომ არსებობდა, შეიძლება მრავალი ცალკეული მოვლენიდანაც დავასკვნათ. სიძულვილი და დევნა, რაც მეთოდისტ მუშებს XVIII საუკუნეში მათ გვერდით მომუშავეთა მხრიდან ხვდებოდათ წილად, რაზეც წერილობით წყაროებში მათი სამუშაო იარაღების გახშირებული განადგურების აღწერა მიუთითებს, იმდენად მხოლოდ ან უპირატესად მათ რელიგიურ ექსცენტრულობას კი არ უკავშირდებოდა, – მსგავსი რამ და კიდევ უფრო გამომწვევიც, ინგლისს ბევრი უნახავს, – არამედ მათთვის სპეციფიკურად ნიშანდობლივ „შრომისათვის მზაობას“, როგორც ამას დღესდღეობით იტყოდნენ.

მაგრამ კვლავ აწმყოს მივუბრუნდეთ და კერძოდ კი მეწარმეებს, რათა „ტრადიციონალიზმის“ მნიშვნელობა გავარკვიოთ.

ზომბარტმა კაპიტალიზმის გენეზისის 42) კვლევისას ერთმანეთისაგან გამიჯნა „მოთხოვნილების დაკმაყოფილება“ და „მოგება“, როგორც ორი მთავარი „ლაიტმოტივი“, რომელთა შორისაც ბრუნავს ეკონომიკის ისტორია, რის თანახმადაც, სამეურნეო მოღვაწეობის ფორმისა და მიმართულებისათვის განმსაზღვრელი შეიქნა ან პირადი მოთხოვნილების მასშტაბები ან კიდევ ამ უკანასკნელის ჩარჩოებისგან თავისუფალი სწრაფვა მოგებისაკენ და მოგების მიღწევის შესაძლებლობა. ის, რასაც იგი „მოთხოვნილების დაკმაყოფილების მეურნეობრივ სისტემას“ უწოდებს, ერთი შეხედვით, თითქოს იმას ემთხვევა, რასაც აქ „ეკონომიკური ტრადიციონალიზმი“ დაერქვა. ეს კი იმ შემთხვევაშია ასე, თუკი „მოთხოვნილების“ ცნებას „ტრადიციულ მოთხოვნილებასთან“ გავაიგივებთ. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მთელი რიგი მეურნეობებისა, რომლებიც თავისი ორგანიზაციის ფორმის მიხედვით „კაპიტალისტურად“ შეიძლება ყოფილიყვნენ განხილულნი, რაც ზომბარტის მიერ მისი ნაშრომის 43) ერთ-ერთ ადგილზე „კაპიტალის“ განსაზღვრების შესატყვისი იქნებოდა, ამოვარდებიან „მოგების“ მეურნეობების სფეროდან და გადაინაცვლებენ „მოთხოვნილების დაკმაყოფილების მეურნეობებში“. მეურნეობებიც, რომლებიც კერძო მეწარმეების მიერ კაპიტალის ბრუნვის სახით (= ფული ან ფულადი ღირებულების სასაქონლო მასა) მოგების მიზნით პროდუქციის საშუალებათა შესყიდვისა და პროდუქტის გაყიდვის გზით ე.ი. უდაოდ როგორც „კაპიტალისტური საწარმოები“ იმართებიან, შეიძლება ასევე „ტრადიციონალისტურ“ ხასიათს ატარებდნენ. ეს მოვლენა გვიანდელი ეპოქის ეკონომიკის ისტორიის მანძილზე არამცთუ გამონაკლისად, არამედ – მუდმივად განმეორებადი წყვეტით „კაპიტალიზმის სულისკვეთების“ სულ უფრო ახალი და სულ უფრო მძლავრი შემოტევების წყალობით – თითქმის კანონზომიერებად იქცა. მეურნეობის „კაპიტალისტური“ ფორმა და ის სულისკვეთება, რომელიც მას წარმართავს, მართალია საზოგადოდ „ადეკვატურ“ ურთიერთმიმართებაში არიან, მაგრამ ერთმანეთზე „კანონით“ დამოკიდებულნი არ არიან. და თუკი ჩვენ მიუხედავად ამისა, იმ განწყობილებისათვის, რომელიც პროფესიის თავისებურებიდან გამომდინარე, სისტემატურად და რაციონალურად ლეგიტიმური გზით იმგვარი მოგებისაკენ მიისწრაფვის, რაც ბენჯამინ ფრანკლინის მაგალითზე გახდა ნათელი, აქ პირობითად გამოთქმას „(თანამედროვე) კაპიტალიზმის სულისკვეთება“ 44) ვიყენებთ, ეს ისტორიული მიზეზით ხდება, რადგან ამ აზროვნების წესმა თანამედროვე კაპიტალისტურ წარმოებაში თავისი ყველაზე ადეკვატური ფორმა, კაპიტალისტურმა წარმოებამ კი თავის მხრივ, მასში ყველაზე ადეკვატური სულიერი მამოძრავებელი ძალა ჰპოვა.



მაგრამ თავისთავად ორივე სავსებით შესაძლებელია ერთმანეთს დაშორდეს. ბენჯამინ ფრანკლინი „კაპიტალისტური სულისკვეთებით“ იმ დროს იყო აღვსილი, როცა მისი სტამბა ფორმის მიხედვით არაფრით განსხვავდებოდა ნებისმიერი ხელოსნის საწარმოსაგან. და ჩვენ დავინახავთ, რომ მთლიანობაში ახალი ეპოქის ზღურბლზე არა მხოლოდ და არა იმდენად სავაჭრო პატრიციატის წრიდან გამოსული კაპიტალისტი მრეწველები, არამედ სამრეწველო საშუალო წოდების აღმავლობის გზაზე მდგომი ფენები უფრო იყვნენ იმ სულისკვეთებით გამსჭვალულნი, რასაც ჩვენ „კაპიტალიზმის სულისკვეთებას“ ვუწოდებთ 45). არც XIX საუკუნეში იყვნენ კეთილშობილი ჯენტლმენები ლივერპულიდან და ჰამბურგიდან თავიანთი ძველთაგანვე მემკვიდრეობით მიღებული ვაჭრული ქონებით მისი კლასიკური წარმომადგენლები, არამედ უფრო ხშირად ქვედა ფენებიდან აღზევებული მდაბიორები მანჩესტერიდან ან რაინლანდ-ვესტფალიიდან. ამგვარივე ვითარება იყო უკვე XVI საუკუნეშიც: იმ დროისათვის ახლად აღმოცენებული ინდუსტრიის დარგები მეტწილად დაბალი წარმომავლობის პარვენიუთა მიერ იქნა დაარსებული 46).

ისეთი წარმოებები როგორცაა ბანკი, მსხვილი საექსპორტო ვაჭრობა ან რამდენადმე გაფართოებული საცალო ვაჭრობა ან ბოლოსდაბოლოს საოჯახო მეურნეობაში წარმოებული საქონლის ფართომასშტაბიანი შესყიდვა – მხოლოდ კაპიტალისტურ საწარმოშია შესაძლებელი. ისინი მაინც მკაცრად ტრადიციონალისტური სულისკვეთებით შეიძლება იქნენ მართულნი: მსხვილი საკომისიო ბანკების საქმის წარმოება სხვაგვარად არც შეიძლება; მთელი ეპოქების მანძილზე საზღვაოსნო ვაჭრობა ემყარებოდა მკაცრად ტრადიციონალისტური ხასიათის მონოპოლიებსა და რეგლამენტებს; საცალო ვაჭრობაში – აქ საუბარი არაა წვრილფეხა უპოვარ მუქთახორებზე, რომლებიც დღეს სახელმწიფო შემწეობას იხვეწებიან – ძველი ტრადიციონალიზმისათვის ბოლოს მომღები რევოლუციური ძვრები ახლაც მთელი ძალით მიმდინარეობს: – ესაა ის გადატრიალება, რომელმაც მანუფაქტურული სისტემის ძველი ფორმები დაანგრია, რომელთანაც შინახელოსნობას მხოლოდ ფორმალური ნათესაობაღა გააჩნია. თუ როგორ მიმდინარეობს ეს გარევიოლუციონერების პროცესი და რას წარმოადგენს იგი, თავის მხრივ შესაძლებელია თვალსაჩინო გავხადოთ (თუმც ეს ყველაფერი უკვე ცნობილია) ერთ კონკრეტულ მაგალითზე.

გასული საუკუნის შუა პერიოდამდე, შემსყიდველის ცხოვრება კონტინენტალური საფეიქრო მრეწველობის 47) ზოგიერთ დარგში მაინც, ჩვენი დღევანდელი გაგებით, საკმაოდ უშფოთველი იყო. მისი დინება დაახლოებით ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ჩამოდიოდნენ გლეხები – თავიანთი (თუ ეს ტილო იყო) ხშირად ძირითადად ან მთლიანად საკუთარი წარმოების ნედლეული მასალიდან დამზადებული ქსოვილებით – ქალაქში, სადაც შემსყიდველნი ცხოვრობდნენ და ხარისხის გულდასმით, ხშირად ოფიციალური შემოწმების შემდეგ იღებდნენ დაწესებულ გასამრჯელოს. შორეულ

მანძილებზე საქონლის გასაღებისათვის შემსყიდველთა მუშტრები შუამავალი ვაჭრები იყვნენ, რომლებიც ასევე ჩამოდიოდნენ, საქონელს ნიმუშების მიხედვით კი არა, არამედ ოდითგანვე დაწესებული ხარისხის მიხედვით ყიდულობდნენ საწყობიდან ან კიდევ კარგა ხნით ადრე წინასწარ შეკვეთით, ამ შემთხვევაში კი შეკვეთა ისევ და ისევ გლებთან კეთდებოდა. მუშტრებთან პირადად ჩასვლა, თუკი ამას საერთოდ ჰქონდა ადგილი, მეტად იშვიათად ხდებოდა ხანგრძლივი პერიოდის ინტერვალებით; ჩვეულებისამებრ კმაყოფილდებოდნენ მიწერ-მოწერით და თანდათან სულ უფრო მომეტებულად, ნიმუშთა გადაგზავნით. კანტორაში გასატარებელი დროის ხანგრძლივობა – ალბათ სულ 5-6 საათი იყო დღეში, დროგამოშვებით გაცილებით ნაკლებიც კი, მაგალითად, სავაჭრო კამპანიების პერიოდში, იქ, სადაც მსგავსი რამ ეწყობოდა; – მოსათმენი, ცხოვრების რიგაზად წარმართვისათვის და ხელსაყრელ პერიოდებში მცირე ქონების დასაგროვებლადაც კი საკმარისი ანაზღაურება, მთლიანობაში საქმიანი პრინციპების თანხვდომით განპირობებული კონკურენტთა შედარებით მეტი ურთიერთდათმობა, „კლუბში“ ყოველდღიური ლაღად სიარული, ამასთან ერთად გარემოებათა შესაბამისად, საღამოს კათხა ლუდი, შინაურული თავყრილობები და საერთოდაც ცხოვრების აუჩქარებელი ტემპი.

ეს, ყველა თვალსაზრისით, ორგანიზაციის „კაპიტალისტური“ ფორმა იყო, თუკი დავაკვირდებით მეწარმეთა ვაჭრულ-საქმოსნურ თვისებებს, აგრეთვე კაპიტალის ჩადების აუცილებლობის ფაქტს, რომელსაც საქმეში უნდა ებრუნა და ბოლოს ასევე ეკონომიკური მიდგომისა თუ საბუღალტრო ხარჯთაღრიცხვის წესის ობიექტურ მხარეს. ოღონდ ეს იყო „ტრადიციონალისტური“ მეურნეობა, თუკი იმ სულისკვეთებას დავაკვირდებით, რომლითაც მეწარმეები იყვნენ გამსჭვალულნი: ცხოვრების ტრადიციულ წესს, მოგების ტრადიციულ რაოდენობას, შრომის ტრადიციულ ხანგრძლივობას, საქმის წარმართვისა და მუშებთან და კლიენტთა არსებითად ტრადიციულ წრესთან ურთიერთობის ტრადიციულ ფორმას, მუშტრის მოპოვებისა და საქონლის გასაღების ტრადიციულ ხერხებს ექვემდებარებოდა საქმის წარმოება, ეს ედო მეწარმეთა ამ წრის „ეთოსს“ საფუძვლად.

ერთხელაც ეს სიმყუდროვე უეცრად დაირღვა და თანაც ხშირ შემთხვევებში ორგანიზაციის ფორმის პრინციპული ცვლილების – ვთქვათ, დახურულ საწარმოზე ან მექანიკურ დაზგებზე გადასვლის – გარეშე. რაც მოხდა, უბრალოდ იყო ის, რომ რომელიმე ახალგაზრდა კაცი, საქმის მეწილე შემსყიდველთა ოჯახიდან, ქალაქიდან სოფლად გადადიოდა, საჭიროებისამებრ მქსოველებს გულდასმით არჩევდა, მათ დაქვემდებარებასა და კონტროლს თანდათან აძლიერებდა და ამგვარად მათ გლებობიდან მუშებად აქცევდა; მეორე მხრივ კი, მან საქონლის გასაღება, საცალო ვაჭრობა, ბოლო ხელზე შეძლებისდაგვარად პირდაპირი გასვლის გზით, მთლიანად თავის ხელში აიღო, კლიენტურისთვის თავადვე იბრძოდა, ყოველწლიურად

სისტემატურად მათთან ჩადიოდა, და რაც ყველაზე მთავარია, პროდუქციის ხარისხს მათ მოთხოვნილებებსა და სურვილებს უსადაგებდა, მათი „გემოვნების შესაფერისს“ ხდიდა და ამასთან ერთად პრინციპის – „დაბალი ფასი, მაღალი მოგება“ – განხორციელებას იწყებდა. ამის შემდეგ განმეორდა ის, რაც ყველგან და ყოველთვის ამგვარი „რაციონალიზაციის“ პროცესის შედეგს წარმოადგენდა: ვისაც აღმასვლა არ შეეძლო, დაღმასვლა ეწერა. იდილია დაამსხვრია კონკურენტთა ახალდაწყებულმა ბრძოლამ; სოლიდურ ქონებას შოულობდნენ და ვახშზე კი არ დებდნენ, არამედ კვლავ და კვლავ საქმეში ახდენდნენ მის ინვესტირებას; ძველი მყუდრო უშფოთველი ყოფა სასტიკმა სიფხიზლემ განდევნა მათ შორის, ვინც ცვლილებებს აჰყვა და წინ წავიდა, ვინაიდან მათ ხარჯვა კი არა, არამედ მოგება სურდათ და მათ შორისაც, ვინც ძველებური წესის ერთგული დარჩა, რადგან ახლა მეტი მომჭირნეობა მართებდათ 48). ამასთან ერთად, რაც ყველაზე მთავარია, მსგავს შემთხვევებში როგორც წესი, ახალი ფულის მოდინება კი არ იწვევდა ამგვარ გადატრიალებას – ჩემთვის ცნობილია შემთხვევები, როცა სულ რამოდენიმე, ნათესავებისგან ნასესხები ათასით ბიძგი მიეცა რევოლუციონირების მთელ პროცესს – არამედ ახალი სულისკვეთება, სწორედ „თანამედროვე კაპიტალიზმის სულისკვეთება“, რომელიც საქმეში იყო ჩართული. კითხვა თანამედროვე კაპიტალიზმის ექსპანსიის მამოძრავებელი ძალების შესახებ პირველ რიგში კაპიტალისტური წესით ასათვისებელი ფულადი რესურსების წყაროზე კი არ დაიყვანება, არამედ კაპიტალისტური სულისკვეთების ჩამოყალიბებაზე. სადაც კი იგი გამოცოცხლდება და აღწევს ზემოქმედებას, ის კიდევ შოულობს ფულად რესურსებს როგორც თავისი ქმედების საშუალებას, მაგრამ არა პირიქით 49). ოღონდ მისი შემოსვლა მშვიდობიანი სულაც არ ყოფილა. უნდობლობის, ზოგჯერ სიძულვილის და რაც მთავარია, მორალური განრისხების ნიაღვარი აზვირთდებოდა როგორც წესი, პირველი ახლის შემოქმედის წინააღმდეგ, ხშირად იწყებოდა – ჩემთვის მრავალი მსგავსი შემთხვევაა ცნობილი – ნამდვილი ლეგენდების შეთხზვა მისი წარსული ცხოვრების იდუმალებით მოსილ ჩრდილოვან მომენტებზე. არავინაა იმდენად გულუბრყვილო, რომ ვერ შეამჩნიოს ის, რომ სწორედ „ახალი სტილის“ ასეთი მეწარმის დაცვა ფხიზელი თავშეკავებულობის დაკარგვისა და მორალური თუ ეკონომიკური კრაზისაგან მხოლოდ ხასიათის იშვიათ სიმტკიცეს შეუძლია, რომ გამჭრიახობისა და შემართების გარდა უწინარესად სრულიად განსაკუთრებული და აშკარად გამოკვეთილი „ეთიკური“ თვისებებია, რომლებიც ამგვარი სიახლეების დანერგვისას მას მუშტრებისა და მუშების ესოდენ აუცილებელ ნდობას მოაპოვებინებს და უთვალავი დაბრკოლების გადასალახავად გამძლეობას უნარჩუნებს, და რაც მთავარია, გაცილებით უფრო ინტენსიური შრომის ნაყოფიერება, მეწარმეს რომ მოეთხოვება და რომელიც შეუთავსებელია ცხოვრებით უშფოთველ ტკბობასთან – ყოველივე შესაძლებელი გახადეს სპეციფიკურად სხვა ტიპის ეთიკურმა თვისებებმა, ასე განსხვავებულმა იმ თვისებათაგან, წარსულის ტრადიციონალიზმის ადეკვატური რომ იყო.

როგორც წესი, თავზეხელაღებულმა და უნამუსო სპეკულანტებმა, ეკონომიკის ავანტიურისტებმა, ეკონომიკის ისტორიის ყველა ეპოქაში რომ გვხვდებიან, ან უბრალოდ „დიდი ფულის პატრონებმა“ კი არ მოახდინეს ეკონომიკურ ცხოვრებაში ამ ახალი სულისკვეთების დამკვიდრებისათვის გარეგნულად თითქოს შეუმჩნეველი, მაგრამ მაინც ასე გადამწყვეტი შემობრუნება, არამედ ცხოვრების უსასტიკეს სკოლაში გამოზრდილმა, ერთდროულად წინდახედულმა და გაბედულმა, პირველ ყოვლისა ფხიზელმა და შეუდრეკელმა, საკუთარი საქმისათვის მტკიცედ და ბოლომდე თავგადადებულმა, მკაცრი ბურჟუაზიული თვალთახედვისა და "პრინციპების" ერთგულმა ხალხმა.

კაცმა შეიძლება იფიქროს, რომ ამ პიროვნულ მორალურ თვისებებს გარკვეულ ეთიკურ ნორმებთან ან სულაც რელიგიურ მოსაზრებებთან თავისთავად სრულიად არაფერი აქვთ საერთო, რომ ამ მიმართულებით განვითარებისათვის რაღაც არსებითად ნეგატიური, კერძოდ, შემორჩენილ ტრადიციათაგან გათავისუფლების უნარია საჭირო ანუ უმაღლესი ლიბერალური „განმანათლებლობა“ შეიძლებოდა ყოფილიყო ცხოვრების საქმიანად წარმართვის ამგვარი წესის ადეკვატური საფუძველი. და მართლაც დღეისათვის საქმის ვითარება სწორედ ასეთია. ცხოვრების წესს არამცთუ სისტემატურად აკლია რელიგიურ საწყისებთან ყოველგვარი კავშირი, არამედ სადაც კი არსებობს კავშირი, ის მუდამ (ყოველ შემთხვევაში გერმანიაში მაინც) ნეგატიური ხასიათისაა. ამგვარი „კაპიტალისტური სულისკვეთებით“ გამსჭვალული პიროვნებები დღესდღეობით ეკლესიისადმი თუ მტრულად განწყობილნი არა, მის მიმართ ინდიფერენტულნი მაინც არიან. სამოთხის უბიწო მოწყენილობის იდეა მათი ქმედითხალისიანი ბუნებისათვის ნაკლებად მაცდუნებელია, რელიგია მათ ადამიანის ამქვეყნიური საქმიანობის ნიადაგიდან მოწყვეტის საშუალებად ევლინებათ. თუკი მათ თავადვე შევეკითხებოდით მოგების დაუცხრომელი დევნის „საზრისის“ თაობაზე, საკუთარი ქონებით გახარება რომ არ უწერია, და ამიტომაც ცხოვრებაზე სწორედ ამქვეყნიურად ორიენტირებულობისას ასე უაზროდ შეიძლება მოგვეჩვენოს, ისინი ალბათ, თუკი პასუხი საერთოდ მოეძებნებათ, გვიპასუხებდნენ, რომ „შვილებზე და შვილიშვილებზე ზრუნვა“ ამოდრავებთ, უფრო ხშირად – (ვინაიდან ეს მოტივი ხომ ნამდვილად მხოლოდ მათთვის ნიშანდობლივი კი არა, არამედ „ტრადიციონალისტებისთვისაც“ არანაკლებ დამახასიათებელია) – და უფრო სწორად კი პასუხი სულ უბრალოდ ისაა, რომ საქმე, თავისი გამუდმებული შრომით, მათთვის „სასიცოცხლო აუცილებლობადაა“ ქცეული. ესაა სინამდვილეში ერთადერთი ზუსტი მოტივირება და იგი გამოხატავს, პიროვნული ბედნიერების თვალსაზრისით თუ შევხედავთ, იმგვარი ცხოვრების წესის მთელ ირაციონალობას, როცა ადამიანია თავისი საქმისთვის გაჩენილი და არა პირიქით. თავისთავად ცხადია, გარკვეულ როლს თამაშობს ლტოლვა ძალაუფლებისა და პატივისადმი, რაც სულ უბრალოდ თავისთავად

ქონების ფლობის ფაქტს მოსდევს: სადაც მთელი ერის ფანტაზია, ამერიკის შეერთებული შტატების მსგავსად, მთლიანად წმინდად რაოდენობრივად დიდზეა მიმართული, იქ, ვაჭართა შორის „პოეტათვის“ ამგვარ რიცხვთა რომანტიკას მომაკვდინებელი ხიბლი აქვს. მაგრამ როგორც წესი, ჭემმარიტად წამყვანი და უცვლელად წარმატებული მეწარმეები სულაც არ არიან ისინი, ვინც თავს ამგვარ ტყვეობაში იგდებს. რაც შეეხება საგვარეულო ადგილ-მამულისა და ნაბოძები აზნაურიშვილობის მყუდრო ნავსაყუდელის ძიებას საკუთარ ვაჟებთან ერთად, რომელთა დახვეწილ მანერებს უნივერსიტეტსა თუ ოფიცერთა კორპუსში მათი ჭემმარიტი წარმომავლობა დავიწყებას უნდა მიეცათ, რაც გერმანული კაპიტალიზმის აღზევებულ მდაბიო ოჯახიშვილთა ჩვეულ ბიოგრაფიად იქცა, დეკადანსის ეპიგონურ ნაყოფს წარმოადგენს. კაპიტალისტური მეწარმის „იდეალურ ტიპს“ (50), როგორსაც ცალკეული გამორჩეული მაგალითის სახით ჩვენშიც ვხვდებით, არც ამაზე უფრო ტლანქ და არც ამაზე უფრო დახვეწილ ყოყორობასთან აქვს რამე საერთო. იგი გაურბის საქვეყნოდ კუდაბზიკობასა და უსარგებლო მფლანგველობას, ისევე, როგორც საკუთარი ძალაუფლებით გაცნობიერებულ ტკბობას და მისთვის უმაღლეს საუხერხულო საზოგადოებრივი პატივისცემის იმ გარეგნულ გამოვლინებებს, რასაც მას მიაგებენ. მისი ცხოვრების წესი, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, – და მოგვიანებით საჭირო იქნება ამ ჩვენთვის მეტად საგულისხმო მოვლენის სწორედ ისტორიულ მნიშვნელობას შევხვით – ერთგვარ ასკეტურ ანაბეჭდს ატარებს, რაც ასე ნათლად გამოიკვეთა ადრე ციტირებულ ფრანკლინისეულ „ქადაგებაში“. ნელთბილი თავმდაბლობის კარგა დიდი დოზით გამოვლინებას მასთან იშვიათად კი არა, უმაღლეს საკმაოდ ხშირად ვხვდებით, რაც არსებითად იმაზე უფრო გულწრფელია, ვიდრე ფრანკლინის მიერ ასე ბრძნულად რეკომენდირებული თავდაჭერილობა. მას თავისი სიმდიდრიდან საკუთარი პიროვნებისათვის „არაფერი გააჩნია“ გარდა „მოწოდების აღსრულების“ ირაციონალური განცდისა.

არადა სწორედ ესაა ის, რაც კაპიტალიზმამდელ ადამიანს ესოდენ გაუგებრად და ამოუცნობად, ესოდენ ბინძურად და გულის ამრევად ეჩვენება. ვინმემ თავისი ცხოვრების მანძილზე შრომის მიზნად უზარმაზარი მატერიალური დოვლათით, ფულითა და ქონებით საფლავში ჩასვლის იდეა რომ გაიხადოს, მისთვის ეს მხოლოდ „auri sacra fames“-ის გადაგვარებული მიდრეკილების ნაყოფი იქნება.

ახლანდელ დროში ჩვენი პოლიტიკური, კერძოსამართლებრივი და საკომუნიკაციო ინსტიტუტების, საწარმოო ფორმებისა და ჩვენი მეურნეობისათვის დამახასიათებელი სტრუქტურის გათვალისწინებით, კაპიტალიზმის „სულისკვეთება“ შეიძლება გააზრებულყოფიერად როგორც შემგუებლობის წმინდა პროდუქტი. კაპიტალისტური მეურნეობის წყობა თავგადადებას ითხოვს ფულის შოვნის „მოწოდებისათვის“; ესაა გარეგანი სიკეთეების მიმართ ერთგვარი ქცევის წესი, რომელიც იმდენად ადეკვატურია

მოცემული სტრუქტურისა, იმდენად მიჯაჭვულია გამარჯვების წინაპირობებზე არსებობისათვის ეკონომიკურ ბრძოლაში, რომ ამ ზემოხსენებული „ქრემატისტული“ (ბაზარზე ორიენტირებული კაპიტალისტური ტიპის მეურნეობა – მთარგმნ.) ცხოვრების წესის ნებისმიერ ერთიან „მსოფლმხედველობასთან“ აუცილებელ კავშირზე დღეს საუბარიც კი არ შეიძლება. მას უკვე აღარ ესაჭიროება რომელიმე რელიგიური ძალის სანქციაზე დაყრდნობა და საეკლესიო ნორმების მხრიდან სამეურნეო ცხოვრებაზე ზეგავლენის მოხდენის მცდელობას, რამდენადაც ეს პრინციპში ჯერ კიდევ შეიძლება საგრძნობი იყოს, აღიქვამს დაბრკოლებად და სახელმწიფოს მხრიდან რეგლამენტირებად. ამის შემდეგ კი სავაჭრო-პოლიტიკურ და სოციალ-პოლიტიკურ ინტერესთა განლაგება „მსოფლმხედველობას“ განსაზღვრავს. ვინც თავის ცხოვრების წესს კაპიტალისტური წარმატების მოთხოვნებს არ მოარგებს, ძირს ეშვება ან წინ ვერ მიდის. ოღონდ ეს იმ ეპოქის მოვლენებია, როცა თანამედროვე კაპიტალიზმი გამარჯვებას აღწევს, ძველი საყრდენებისგან თავისუფლდება. ისევე, როგორც ოდესღაც მან ჩამოყალიბების გზაზე დამდგარ თანამედროვე სახელმწიფო ძალაუფლებასთან ერთად მეურნეობის რეგულირების შუასაუკუნეობრივი ფორმები დაამსხვრია, იგივე შეიძლებოდა გვეთქვა – ამ ეტაპზე მხოლოდ სავარაუდოდ – მის დამოკიდებულებაზე რელიგიური ძალების მიმართ. ჰქონდა თუ არა ამას ადგილი და თუ ჰქონდა, მაინც რა სახით, ესაა სწორედ აქ გამოსაკვლევი. ვინაიდან ზედმეტია იმის მტკიცება, რომ ფულის მოგების, როგორც ადამიანისთვის მოვალეობად ქცეული თვითმიზნის, როგორც „მოწოდების“ გააზრება მთელი ეპოქების ზნეობრივ მოსაზრებებს ეწინააღმდეგებოდა. კანონიკურ სამართალში გადასული, იმ დროისათვის (ისევე როგორც მევახშეობის შესახებ 51) ადგილი სახარებიდან) ჭეშმარიტად მიჩნეული ფრაზა „Deo placere vix potest“ (ღმერთისათვის ეს ნაკლებ სასურველი იქნებოდა), ვაჭრის საქმიანობას რომ შეეხებოდა, თომა აკვინელის მიერ მოგებისაკენ მისწრაფების turpitude-დ (თავის შერცხვენა) გამოცხადება (რაც თვით გარდაუვალ და ამდენად ეთიკურად ნებადართულ მოგების მიღებასაც კი გულისხმობდა), რადიკალურად ანტიქრემატისტულად განწყობილი საკმაოდ ფართო წრეების საპირისპიროდ, უკვე საგრძნობ დათმობას ნიშნავდა კათოლიკური დოქტრინის მხრიდან ეკლესიასთან პოლიტიკურად ასე მჭიდროდ დაკავშირებული იტალიის ქალაქების 52) ფინანსური ძალების ინტერესების მიმართ. და იქაც კი, სადაც დოქტრინა კიდევ უფრო მეტად განიცდიდა აკომოდაციას (შეგუებას – მთარგმნ.), როგორც ვთქვამთ, ანტონინ ფლორენციელთან, მაინც არასოდეს არ ქრებოდა იმის განცდა, რომ მოგებაზე, როგორც თვითმიზანზე, მიმართული საქმიანობა პრინციპში pudendum-ს (სამარცხვინოს) წარმოადგენს, რის მოთმენასაც იმთავითვე მოცემული ცხოვრებისეული წესრიგი გვაიძულებს. იმჟამინდელი ცალკეული ეთიკოსები, პირველ რიგში ნომინალისტური სკოლის წარმომადგენლები, კაპიტალისტური საქმიანობის ფორმების განვითარებულ წანამდღვრებს იღებდნენ, როგორც მოცემულობას, და ცდილობდნენ ისინი დასაშვებად, ვაჭრობა საჭიროდ, მასში

გამყვანებული „ინდუსტრია“ (შრომისმოყვარეობა) კი ლეგიტიმური მოგების წყაროდ და ეთიკურად მისაღებად წარმოეჩინათ; გაბატონებული მოძღვრება კი კაპიტალისტური მოგების „სულისკვეთებას“ – გარკვეულ წინააღმდეგობათა თანხლებით – უარყოფდა როგორც *turpitudō*-ს ან საუკეთესო შემთხვევაში მას ეთიკური თვალსაზრისით დადებითად ვერ აფასებდა. იმგვარი „ზნეობრივი“ თვალთახედვა, როგორც ვთქვათ, ბენჯამინ ფრანკლინისეულია, უბრალოდ, წარმოუდგენელი იქნებოდა. ეს იყო, პირველ რიგში, თავად მოვლენების მონაწილე კაპიტალისტური წრეების თვალსაზრისი: მათი საქმიანობა, თუკი ისინი ეკლესიური ტრადიციის საფუძველზე იდგნენ, საუკეთესო შემთხვევაში, რაღაც ზნეობრივად ინდიფერენტულ, მოსათმენ ფენომენს წარმოადგენდა, მაგრამ თუნდაც უკვე ეკლესიის მიერ ვახშის აკრძალვასთან შეჯახების მუდმივი საფრთხის გამო, სულის ხსნისათვის მეტად საეჭვოს; როგორც წყაროები მოწმობენ, უზარმაზარი თანხები მიედინებოდა „სინდისის დასამშვიდებელი ფულის“ სახით მდიდარი ხალხის სიკვდილის შემდეგ საეკლესიო ინსტიტუტებში და გარკვეულ შემთხვევებში უბრუნდებოდა ისინი უწინდელ მოვალეებს როგორც მათგან უსამართლოდ აღებული „*usura*“ (პროცენტები). სხვაგვარი მდგომარეობა იყო – ერეტიკული და საეჭვოდ მიჩნეული მიმართულებების გვერდით – მხოლოდ ტრადიციისაგან უკვე შინაგანად გათავისუფლებულ პატრიციულ წრეებში. ოღონდ სკეპტიკურად განწყობილი და არაეკლესიური ადამიანებიც კი ცდილობდნენ გარკვეული თანხების მეშვეობით ყოველი შემთხვევისათვის ეკლესიასთან მორიგებას, რადგან სიკვდილის შემდეგ გაურკვეველი მდგომარეობისაგან თავის დაზღვევისათვის ასე სჯობდა და რადგან (მეტად გავრცელებული უფრო შერბილებული მოსაზრების თანახმად) სულის ცხოვნებისათვის საკმარისი იყო ეკლესიის მოთხოვნებისადმი გარეგნული მორჩილება 53). სწორედ აქ იჩენს თავს ის ზნეობის მიღმური ან სულაც ზნეობის საწინააღმდეგო რამ, რაც თავად მოვლენათა მონაწილეების აზრით, მათ საქმიანობას ახლავს. მაინც როგორ წარმოიქმნა ამგვარი, უკეთეს შემთხვევაში, ზნეობრივად დასაშვებად მიჩნეული მოღვაწეობიდან „მოწოდება“ ბენჯამინ ფრანკლინისეული გაგებით? მაინც როგორ შეიძლება ისტორიული თვალსაზრისით აიხსნას ის ფაქტი, რომ იმჟამინდელი სამყაროს კაპიტალისტური განვითარების ცენტრში, ფლორენციაში, XIV და XV საუკუნეებში, ყველა ზესახელმწიფოს ფულისა და კაპიტალის ბაზარზე ის, რაც ზნეობრივად საჩოთიროდ ან საუკეთესო შემთხვევაში მოსათმენად ითვლებოდა, სწორედ ის ითვლებოდა ზნეობრივად სანაქებო, ნაქადაგები ცხოვრების წესის შინაარსად XVIII საუკუნის მიყრუებულ პროვინციულ-წვრილბურჟუაზიულ პენსილვანიაში, სადაც ელემენტარულად ფულის დეფიციტის გამო დაუძლურებულ მეურნეობას ერთთავად ნატურალურ აღებ-მიცემობამდე დაშვება ემუქრებოდა, სადაც შედარებით მოზრდილი სამრეწველო საწარმოების კვალიც კი არ ჩანდა და ბანკების მხოლოდ ჩანასახობრივი საწყისები თუ იყო შესამჩნევი? – აქ საუბარი „მატერიალური“ პირობების „იდეალურ ზედნაშენში“ „არეკვლის“ შესახებ წმინდა წყლის

უაზრობა იქნებოდა. – და მაინც იდეათა რომელი წრიდან წარმოდგა გარეგნულად წმინდად მოგებაზე მიმართული მოღვაწეობის მიკუთვნება „მოწოდების“ კატეგორიისათვის, რომლის წინაშეც ცალკეული პიროვნება საკუთარ მოვალეობას გრძნობს? ვინაიდან ეს იდეა იყო სწორედ, რომელიც „ახალი სტილის“ მეწარმის ცხოვრების წესს ეთიკურ საფუძველსა და საყრდენს უქმნიდა.

თანამედროვე მეურნეობის ძირითად მოტივად საზოგადოდ „ეკონომიკურ რაციონალიზმს“ ასახელებენ, ასევე იქცევა სახელდობრ ზომბარტიც თავის ხშირ შემთხვევებში ესოდენ იღბლიან და მარჯვე მსჯელობაში. ეს უსათუოდ სავსებით გამართლებულია, თუკი ამით შრომის ნაყოფიერების იმგვარი გაფართოება იგულისხმება, რაც წარმოების პროცესის მეცნიერულად დანაწევრების გზით, ადამიანური არსების ბუნებრივად მოცემულ „ორგანულ“ ზღვრებზე ამ პროცესის მიჯაჭვულობას მოხსნის. ტექნიკისა და ეკონომიკის სფეროში რაციონალიზების ეს პროცესი უდაოდ განაპირობებს თანამედროვე ბურჟუაზიული საზოგადოების „ცხოვრების იდეალების“ მნიშვნელოვან ნაწილს: კაცობრიობის მატერიალური დოვლათით უზრუნველყოფის რაციონალურად წარმართვის სამსახურში მოღვაწეობა „კაპიტალისტური სულისკვეთების“ მატარებელთ უთუოდ მთელი მათი ცხოვრების საქმიანობის განმსაზღვრელ მიზნად ესახებოდათ. საკმარისია მაგალითად, ფილადელფიის კომუნალური მეურნეობის (improvements) სამსახურში გაწეული საკუთარი ძალისხმევის შესახებ ფრანკლინისეული მონათხრობის წაკითხვა, რათა ეს თავისთავად ცხადი ჭეშმარიტება ხელშესახებად ნათელი გახდეს. სიხარული და სიამაყე, მრავალ ადამიანს „სამუშაო რომ მისცა“, მშობლიური ქალაქის ეკონომიკურ „აყვავებაში“ მონაწილეობა რომ მიიღო, სიტყვის იმ, მოსახლეობისა და ვაჭრობის მზარდ რაოდენობრიობაზე ორიენტირებული მნიშვნელობით, კაპიტალიზმი რომ დებს მასში, – წარმოადგენს სწორედ თანამედროვე მეწარმეობის სპეციფიკურ და უდაოდ „იდეალისტურად“ გაგებული ცხოვრების სიხარულის არსს. ბუნებრივია, კაპიტალისტური კერძო მეურნეობის ასევე ერთ-ერთი ფუნდამენტური თვისებათაგანია ისიც, რომ იგი მკაცრად გამოთვლითი ანგარიშის საფუძველზე ახდენს რაციონალიზებას, გეგმაზომიერად და ფხიზლად მიემართება საწადელი ეკონომიკური წარმატებისაკენ, განსხვავებით გლეხის, მხოლოდ დღევანდელი დღით ცხოვრების წესისაგან, ძველი ყაიდის ამქრის ოსტატის პრივილეგირებული რუტინისაგან და „ავანტიურისტული კაპიტალიზმისაგან“, პოლიტიკურ იღბლიანობაზე და ირაციონალურ აღებ-მიცემობაზე რომ იყო ორიენტირებული.

ამრიგად, იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს „კაპიტალისტური სულისკვეთების“ განვითარება ყველაზე მარტივად შეიძლება გაგებული იქნას, როგორც რაციონალიზმის ერთიანი განვითარების ნაწილობრივი გამოვლინება და იგი გამოყვანილი უნდა იქნას სიცოცხლის საბოლოო პრობლემათა მიმართ რაციონალიზმის პრინციპული



მიდგომიდან. ამ შემთხვევაში პროტესტანტიზმი მხოლოდ იმდენად იქნებოდა ისტორიული თვალსაზრისით გათვალისწინებული, რამდენადაც მან გარკვეული როლი ითამაშა, როგორც წმინდა რაციონალისტური მსოფლადქმის „წინამორბედმა“. არადა პირველივე სერიოზული მცდელობა აჩვენებს, რომ პრობლემის ამგვარი გამარტივებული დაყენება თუნდაც იმიტომაც არ შეიძლება, რომ რაციონალიზმის ისტორია არავითარ შემთხვევაში არ ავლენს ცხოვრების ერთ ცალკეულ სფეროში პარალელურად მიმდინარე განვითარებას. კერძო სამართლის რაციონალიზება, მაგალითად, თუკი მას მთელი სამართლის მასალის ცნებით გამარტივებად და დანაწევრებად გავიაზრებთ, დღემდე თავისი უმაღლესი ფორმით გვიან ანტიკურ ეპოქაში რომაულ სამართალშია მიღწეული; იგი ყველაზე ჩამორჩენილი რჩებოდა რამოდენიმე, ეკონომიკური თვალსაზრისით ყველაზე რაციონალიზებულ ქვეყანაში, განსაკუთრებით ინგლისში, სადაც რომაული სამართლის რენესანსი თავის დროზე იურისტთა დიდი ამქრის ძლევამოსილებამ მოაშთო, მაშინ, როდესაც მისი ბატონობა გრძელდებოდა სამხრეთ ევროპის კათოლიკურ რეგიონებში. წმინდა ამქვეყნიურ რაციონალურ ფილოსოფიას XVIII საუკუნეში თავისი ადგილსამყოფელი სულაც არ უპოვია მხოლოდ ან თუნდაც უპირატესად კაპიტალისტური თვალსაზრისით ყველაზე მაღალგანვითარებულ ქვეყნებში. ვოლტერიანიზმი დღესაც კი სწორედ რომანულ-კათოლიკურ ქვეყნებში წარმოადგენს მაღალი და – რაც პრაქტიკულად კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია – საშუალო ფენების ერთობლივ მონაპოვარს. თუკი „პრაქტიკულ რაციონალიზმად“ მოვიაზრებთ ცხოვრების იმგვარ წესს, რომელიც სამყაროს შეგნებულად დაიყვანს ცალკეული მე-ს ამქვეყნიურ ინტერესებზე და აქედან ახდენს განსჯას, ასეთი ცხოვრების სტილი ადრეც და ახლაც „liberum arbitrium“ (თავისუფალი ნების) ხალხთა სრულიად ტიპიურ თავისებურებას წარმოადგენს, როგორც ესა აქვს იტალიელსა თუ ფრანგს სისხლსა და ხორცში გამჯდარი; და ჩვენ უკვე შესაძლებლობა გვქონდა დავრწმუნებულიყავით, რომ ეს არანაირად არაა ის ნიადაგი, რომელზეც აღმოცენდა ადამიანის დამოკიდებულება მისი „ხელობის“, როგორც მისიის მიმართ, რაგვარადაც ეს კაპიტალიზმს ესაჭიროება. ცხოვრების „რაციონალიზება“ მართლაც განსხვავებული და სრულიად სხვადასხვა მიმართულებითაა შესაძლებელი; ეს მარტივი დებულება, რომელიც ხშირად ავიწყდებათ, „რაციონალიზმის“ შესახებ ნებისმიერ გამოკვლევას უნდა ჰქონდეს წამმდვარებული. „რაციონალიზმი“ ისტორიული ცნებაა, რომელიც წინააღმდეგობათა მთელ სამყაროს მოიცავს თავის თავში და ჩვენი გამოსაკვლევია, თუ რომელი სულიერი მიმართულების პირმშოა „რაციონალური“ აზროვნებისა და ცხოვრების ის კონკრეტული ფორმა, რომლიდანაც „პროფესიის“ იდეა და პროფესიონალური საქმიანობისათვის – როგორც ვნახეთ, ცალკეული ინდივიდის წმინდა ევდემონისტური ინტერესების თვალსაზრისით ესოდენ ირაციონალური – თავის იმგვარი გადადება აღმოცენდა, რაც ჩვენი კაპიტალისტური კულტურის ერთ-ერთი არსებითი შემადგენელი ნაწილი იყო და დღემდე არის. ჩვენ აქ სწორედ იმ

ირაციონალური ელემენტის წარმომავლობა გვაინტერესებს, რომელიც როგორც ამ, ისე „მოწოდების“ ყოველ ნებისმიერ ცნებაშია ჩადებული.

3

უდაოდ თვალშისაცემია, რომ გერმანულ სიტყვაში „Beruf“ ისევე, როგორც ალბათ კიდევ უფრო გამოკვეთილად ინგლისურ „calling“-ში შეპარვით გაიჟღერებს ღვთის მიერ დასმული ამოცანის რელიგიური წარმოდგენა, და რაც უფრო მკვეთრად დავსვამთ კონკრეტულ შემთხვევაში მახვილს ამ სიტყვაზე, მით უფრო საგრძნობი იქნება ეს. და თუკი ამ სიტყვას ისტორიისა და კულტურულ ენათა ფონზე დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ უპირატესად კათოლიკური ერები ისევე ნაკლებად იცნობენ იმის მსგავსი შეფერილობის გამოთქმას, რასაც ჩვენ „Beruf“-ს ვუწოდებთ (ცხოვრებისეული მდგომარეობის გაგებით, შემოსაზღვრულ შრომის სფეროს), როგორც ანტიკურობა 54); მაშინ, როდესაც იგი აქვს ყველა უპირატესად პროტესტანტულ ერს. გარდა ამისა, ნათელი ხდება ისიც, რომ ხსენებულ ენათა არა რაღაც ეთნიკურად განპირობებული თავისებურება, ვთქვათ, „გერმანიკული ეროვნული სულის“ გამოხატულებაა ამაში ჩართული, არამედ ეს სიტყვა თავისი დღევანდელი მნიშვნელობით ბიბლიის თარგმანიდან, თანაც კერძოდ მთარგმნელთა და არა დედნის სულისკვეთებიდან მომდინარეობს 55). ლუთერისეული ბიბლიის თარგმანის იესო ზირაქის ძის (zir. 2:20, 21) ერთ პასაჟში იგი მთლიანად ჩვენი დღევანდელი გაგებით ჩანს გამოყენებული 56). მან ყველა პროტესტანტული ხალხის საერო ენაში ძალიან სწრაფად შეიძინა თავისი დღევანდელი მნიშვნელობა, მაშინ, როდესაც მანამდე საერო ლიტერატურაში სიტყვის ამგვარ მნიშვნელობაზე მინიშნებაც კი არსად ჩანს და ასევეა მქადაგებლურ ლიტერატურაშიც; რამდენადაც ჩვენთვის ნათელია, გამონაკლისს შეიძლება მხოლოდ ერთი მისტიკოსი წარმოადგენდეს, რომლის გავლენა ლუთერზე ცნობილია.

და როგორც სიტყვის მნიშვნელობა, ისე იდეაც (რაც ალბათ ცნობილი უნდა იყოს) ახალია და რეფორმაციის ნაყოფს წარმოადგენს. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ყოველდღიური საერო შრომის შეფასების გარკვეული ელემენტები, ხელობის ამ ცნებაში რომაა ჩადებული, უკვე შუასაუკუნეებში და მით უმეტეს (გვიანელინისტურ) ანტიკურობაში არ არსებობდა: – ამაზე მოგვიანებით იქნება საუბარი. ყოველ შემთხვევაში, სრულიად ახალია ერთი რამ: საერო პროფესიათა ფარგლებში მოვალეობის აღსრულების, როგორც იმ უმაღლესი შინაარსის შეფასება, რაც საერთოდ ზნეობრივმა თვითდასაქმებამ შეიძლება შეიძინოს. სწორედ ეს იყო ის, რაც საერო ყოველდღიური

შრომის რელიგიური მნიშვნელობის შესახებ წარმოდგენას უცილობელ შედეგად მოჰყვა და რამაც გამოიწვია ამ გაგებით პირველად პროფესიის ცნების შექმნა. ამრიგად, ცნებაში „Beruf“ გამოხატულებას პოულობს ყველა პროტესტანტული აღმსარებლობის ის ცენტრალური დოგმა, რომელიც უარჰყოფს ქრისტიანული ზნეობის მცნებათა კათოლიკურ გამიჯვნას „praecepta“-დ (მცნებებად) და „consilia“ (რჩევებად) და რომელიც ღვთისათვის სასურველი ცხოვრების ერთადერთ გზას არა საერო ზნეობრიობის ბერმონაზვნური ასკეზით დაჯაბნაში, არამედ საერო მოვალეობათა იმგვარად აღსრულებაში ხედავს, როგორც ისინი ცალკეულ ადამიანს განესაზღვრება ცხოვრებაში მისი მდგომარეობის შესაბამისად და რაც, აქედან გამომდინარე, მის „პროფესიულ მოწოდებად“ იქცევა.

ლუთერთან 57) ეს იდეა განვითარებას პოულობს მისი რეფორმატორული მოღვაწეობის პირველ ათწლეულში. თავდაპირველად მისთვის საერო საქმიანობა, გაბატონებული შუასაუკუნეობრივი ტრადიციის, (როგორც იგი, მაგალითად, თომა აკვინელთანაა წარმოდგენილი) 58), შესაბამისად, მართალია, ღვთისთვის სასურველ, მაგრამ მაინც ხელთქმნილს წარმოადგენს, ის, ჭამა-სმის მსგავსად ზნეობრივად თავისთავად ინდიფერენტული, რელიგიური ცხოვრების უცილობელი ბუნებრივი საფუძველია 59). მაგრამ „sola-fide“-ს (ხსნა მხოლოდ რწმენით) იდეის სულ უფრო გამოკვეთილად თანმიმდევრულად გატარებასთან და ამით გამოწვეულ, სულ უფრო მკვეთრად ხაზგასმულ დაპირისპირებასთან ერთად „ემმაკის მიერ ნაკარნახევი“ ბერობის კათოლიკური „ევანგელისტური რჩევა-დარიგებების“ მიმართ, იზრდება პროფესიული მოწოდების მნიშვნელობაც. ბერული ცხოვრების წესი უკვე არა მხოლოდ ღვთის წინაშე თავის გამართლებისთვის აღმოჩნდება აშკარად სრულიად გამოუსადეგარი, არამედ ის ლუთერისათვის ამავედროულად ეგოისტური, ცხოვრებისეული მოვალეობებისადმი თავარიდებული გულცივობის ნაყოფია. ამის საწინააღმდეგოდ საერო პროფესიული საქმიანობა წარმოდგენილია როგორც მოყვასისადმი სიყვარულის გარეგნული გამოხატულება და ამის დასაბუთება ხდება ამქვეყნიურობას სრულიად მოწყვეტილი ფორმით და ადამ სმიტისეული ცნობილი ფრაზების მიმართ თითქმის გროტესკული დაპირისპირებით 60), განსაკუთრებით კი იმაზე მინიშნებით, რომ შრომის დანაწილება ცალკეულ ადამიანს აიძულებს სხვებისათვის იშრომოს. ოღონდ ეს, თავისი არსით აშკარად სქოლასტიკური დასაბუთება, მალევე ქრება და რჩება სულ უფრო მკვეთრად აქცენტირებული მითითება იმაზე, რომ საერო მოვალეობათა შესრულება ყველა შემთხვევაში ღვთის ერთადერთი საამებელი გზაა, რომ ის და მხოლოდ ის წარმოადგენს ღვთის ნებას, რის გამოც ყოველი ნებადართული პროფესია ღვთის წინაშე თანაბრად ღირებულია. 61)

საერო პროფესიული საქმიანობის ზნეობრივი კვალიფიკაცია რომ რეფორმაციისა და კერძოდ ლუთერის ყველაზე მძიმე შედეგების მქონე ნაღვაწს წარმოადგენს, მართლაც,

ექვს გარეშეა და ტრუიზმადაც კი შეიძლება ჩაითვალოს 62). უსაზღვროდ დაშორებულია ეს თვალსაზრისი იმ უკიდურესი სიმულვილისგან, რომლითაც პასკალისეული მჭვრეტელობითი სულისკვეთება საერო ცხოვრებაში მოღვაწეობის, მისი ღრმა რწმენით მხოლოდ პატივმოყვარეობით ან ცბიერებით რომ აიხსნება, დაფასებას უარჰყოფს 63), – და კიდევ უფრო შორდება იგი სამყაროს იმგვარ ლაღ უტილიტარისტულ მორგებულობას, როგორც იეზუიტურმა პრობაბილიზმმა დაამკვიდრა. მაგრამ თუ როგორ შეიძლება პროტესტანტიზმის ამ ნაღვაწის პრაქტიკული მნიშვნელობის კონკრეტულად წარმოდგენა, ეს საზოგადოდ უმაღლესი უფრო ყრუდ აღიქმება, ვიდრე ნათლად შეიძლება.

აღბათ იმის აღნიშნავ კი ზედმეტია, რომ დაუშვებელია „კაპიტალისტურ სულისკვეთებასთან“ იმ მნიშვნელობით, რასაც ჩვენ ამ სიტყვას ვუკავშირებთ – ან საერთოდაც ნებისმიერი მნიშვნელობით – ლუთერის იდეათა შინაგან სიახლოვეზე საუბარი. ის საეკლესიო წრეებიც კი, რომლებიც ყველაზე თავგამოდებით ასხამენ ხოტბას რეფორმაციის „საქმეს“, მთლიანობაში დღეს არანაირად არ გვევლინებიან კაპიტალიზმის მოკეთებელად ნებისმიერი მნიშვნელობით. ლუთერი უეჭველად მკვეთრად გაემიჯნებოდა ყოველგვარ ნათესაობას მით უმეტეს, იმგვარ თვალთახედვასთან, ფრანკლინთან რომ იჩენს თავს. ბუნებრივია, ამ შემთხვევაში არ უნდა მოვიშველიოთ დიდვაჭრებთან, ფუგერებთან 64) და სხვ. დაკავშირებით მისი ჩივილი, როგორც მახასიათებელი სიმპტომი. ვინაიდან XVI-XVII საუკუნეებში ცალკეული მსხვილი სავაჭრო კომპანიების სამართლებრივად ან ფაქტობრივად პრივილეგირებული მდგომარეობის წინააღმდეგ ბრძოლა შეიძლება ტრესტების წინააღმდეგ გაჩაღებულ თანამედროვე ლაშქრობას შევადაროთ და ეს ბრძოლა ისევე ნაკლებად წარმოადგენს ტრადიციონალისტური თვალთახედვის გამოხატულებას, როგორც ხსენებული ლაშქრობა. ამ კომპანიათა წინააღმდეგ, ლომბარდიელთა, „ტრაპეზიტა“ წინააღმდეგ, ანგლიკანური ეკლესიის, მეფეებისა და პარლამენტების მფარველობის ქვეშ მყოფი მონოპოლისტების, მსხვილი სპეკულანტებისა და ბანკირების წინააღმდეგ ინგლისსა და საფრანგეთში გააფთრებით იბრძოდნენ პურიტანებიც და ჰუგენოტებიც 65). კრომველი დუნბარის ბრძოლის შემდეგ (1650 წლის სექტემბერი) გრძელ პარლამენტს სწერდა: „გთხოვთ, შეწყვიტოთ ხელობათა ბოროტად გამოყენება, და თუ ერთ-ერთი ისეთია, რომელიც მრავალს ალატაკებს, რათა თითო-ოროლა გაამდიდროს, ეს საზოგადოებას არ წაადგება“ – მეორე მხრივ, ამის საპირისპიროდ მასთან სრულიად სპეციფიკური „კაპიტალისტური“ სულით აღვსილ აზრებსაც ვპოულობთ 66). ამის სანაცვლოდ, სრულიად არაორაზროვნად იჩენს თავს მევახშეობისა და, საზოგადოდ, სარგებლის წინააღმდეგ მიმართულ მრავალრიცხოვან ლუთერისეულ გამონათქვამებში მისი, გვიანსქოლასტიკასთან შედარებით (კაპიტალისტური თვალსაზრისით) პირდაპირ „ჩამორჩენილი“ წარმოდგენა კაპიტალისტური

მომხვეჭელობის არსის შესახებ 67). უდაოდ ამ რიგს განეკუთვნება, მაგალითად, უკვე ანტონინ ფლორენციელთან დაძლეული არგუმენტი ფულის არაპროდუქტიულობის შესახებ. მაგრამ აქ აღარ გვჭირდება ცალკეულ წვრილმანებში ჩაძიება, – ვინაიდან ნათელია, რომ რელიგიურად გაგებულ „პროფესიული მოწოდების“ იდეას უნარი შესწევდა თავისი შედეგებით საერო ცხოვრებისათვის სხვადასხვაგვარი ფორმაცვლილი სახე მიეცა. – რეფორმაციის, როგორც ასეთის, დამსახურება თავდაპირველად იმაში მდგომარეობდა, რომ კათოლიკური თვალსაზრისის საპირისპიროდ, პროფესიულად მოწესრიგებული საერო საქმიანობის ზნეობრივი დაფასება და რელიგიური საზღაური უზომოდ გაიზარდა. თუ როგორ განვითარდა შემდგომში „მოწოდების“ იდეა, რომელშიც ამ გარემოებამ ჰპოვა ასახვა, დამოკიდებული შეიქნა ღვთისმოსაობისათვის უფრო კონკრეტული გამოკვეთილობის მინიჭებაზე, როგორც ეს ცალკეულ რეფორმაციულ ეკლესიებში განხორციელდა. ბიბლიის ავტორიტეტი, საიდანაც ლუთერის რწმენით, მოწოდების იდეა მომდინარეობდა, თავისთავად მთლიანობაში უმაღლ ტრადიციონალისტური თვალთახედვის საყრდენად გამოდგებოდა. კერძოდ, ძველმა აღთქმამ, რომელიც საერო ზნეობრიობისათვის უპირატესობის მინიჭებას ნამდვილ წინასწარმეტყველებაში სრულიად არ იცნობდა და საერთოდ ამ მოვლენას მხოლოდ დანაწევრებული რუდიმენტებისა და ელემენტების სახით შეიცავდა, ჩამოაყალიბა აბსოლუტურად მსგავსი რელიგიური იდეა იმ მკაცრი გაგებით, რომ ნებისმიერი ადამიანი არ უნდა გაცდენოდა თავისი „საზრდოს“ მოპოვების ფარგლებს და მხოლოდ უღმერთოთათვის მიენდო მოგებისაკენ სწრაფვა: ესაა ყველა იმ პასაჟის აზრი, რომლებიც უშუალოდ შეეხება საერო საქმიანობას. მხოლოდ თალმუდი დგას ნაწილობრივ – მაგრამ არა პრინციპულად – სხვა საფუძველზე. იესოს პირადი პოზიცია ტიპური ანტიკურ-ორიენტალური თხოვნით: „პური ჩვენი არსობისა მოგვეც ჩვენ დღეს“ კლასიკური სიწმინდითაა აღბეჭდილი და ამა სოფლის რადიკალური უარყოფის ელემენტი, გაჟღერებული ფრაზაში „μακαραζ τῆς ἀδικίας“, იმთავითვე გამორიცხავს პიროვნულად მასთან პროფესიული მოწოდების თანამედროვე იდეის ყოველგვარ უშუალო დაკავშირებას (68). ახალ აღთქმაში გაცხადებული ქრისტიანობის სამოციქულო ერა, განსაკუთრებით კი პავლესეული, საერო პროფესიული საქმიანობისადმი ან სრულიად ინდიფერენტულია ან, ძირითადად, ტრადიციონალისტურადაა განწყობილი იმ ესქატოლოგიური მოლოდინის წყალობით, რომლითაც აღვსილნი იყვნენ ქრისტიანთა პირველი თაობები: რაკი უფლის მოსვლას ყველა ელოდება, უპრიანია ნებისმიერი ადამიანი თავის წოდებაში და საერო საქმიანობაში დარჩეს, სადაც მას უფლისეული „ხმობა“ მისწვდა და იშრომოს ისე, როგორც დღემდე უშრომია: ამგვარად იგი თანამომძიებს ტვირთად არ დააწვება, როგორც ღატაკი, – და ეს ყოველივე ხომ ისედაც მხოლოდ მცირე ხანს გასტანს. ლუთერი ბიბლიას გაბატონებული საზოგადო განწყობის სათვალეებით კითხულობდა და ეს განწყობა მისი განვითარების პერიოდში –

დაახლოებით 1518 წლიდან 1530 წლამდე – არა მხოლოდ ტრადიციონალისტური რჩებოდა, არამედ სულ უფრო ტრადიციონალისტური ხდებოდა 69).

ლუთერის რეფორმატორული მოღვაწეობის პირველ წლებში მის მიერ პროფესიის ძირითადად ხელთქმნილად შეფასების წყალობით, საერო საქმიანობისადმი მოციქულ პავლესეული ესქატოლოგიური ინდიფერენტულობის, (როგორც ეს კორინთელთა მიმართ I წერილშია,<sup>7</sup> გამოხატული) 70), შინაგანად მონათესავე თვალსაზრისი სჭარბობს: მარადიული ნეტარების მიღწევა ნებისმიერი წოდების ფარგლებშია შესაძლებელი, უაზრობაა სიცოცხლის ხანმოკლე ყარობის მანძილზე პროფესიული საქმიანობის სახეობისათვის დიდი წონის მინიჭება. ხოლო საკუთარ მოთხოვნილებას აღმატებული მატერიალური მოგებისაკენ სწრაფვა, მადლის ნაკლებობის სიმპტომად და, ვინაიდან ამის მიღწევა მხოლოდ სხვათა ხარჯზე ჩანს შესაძლებელი, პირდაპირ სამრახისადაც კი უნდა ჩაითვალოს 71). ცხოვრების ორომტრიალში სულ უფრო მეტად ჩართვა ხელიხელჩაკიდებული აღმოჩნდება პროფესიული საქმიანობის მნიშვნელობის სულ უფრო მეტად დაფასებასთან. მაგრამ ამასთან ერთად ლუთერისათვის ცალკეული ადამიანის კონკრეტული პროფესია სულ უფრო და უფრო იქცევა ადამიანისათვის ღვთის საგანგებო ბრძანებად იმ კონკრეტული ფუნქციის აღსრულებისათვის, ღვთიურმა განგებამ რომ მიუჩინა. და როდესაც „ფანატიკოსთა“ წინააღმდეგ ბრძოლებისა და გლეხთა ჯანყის შემდეგ ობიექტური ისტორიული წესრიგი, რომელშიც ცალკეული ადამიანი ღვთის მიერაა ჩაყენებული, ლუთერისათვის სულ უფრო მეტად ღვთიური ნების პირდაპირ ემანაციად იქცევა 72), ლუთერი შესაბამისი ტრადიციონალისტური შეფერილობის „ბედისწერის“ იდეამდე ცხოვრების ცალკეულ მოვლენებშიც კი პროვიდენციალური საწყისის სულ უფრო ძლიერად გამოკვეთას მიჰყავს: ცალკეული ადამიანი პრინციპულად იმ პროფესიასა და წოდებაში უნდა დარჩეს, რომელშიც ღმერთმა მიუჩინა მას ადგილი და თავისი მიწიერი სწრაფვები ცხოვრებაში მისთვის განკუთვნილი ადგილის ფარგლებში მოაქციოს. თუკი ეკონომიკური ტრადიციონალიზმი თავდაპირველად პავლესეული ინდიფერენტულობის შედეგს წარმოადგენდა, მოგვიანებით ის განგების სულ უფრო გამძაფრებული რწმენის ნაყოფად იქცა 73), რომელიც ღვთისადმი უპირობო მორჩილებას 74) მოცემული მდგომარეობისადმი უპირობო დაქვემდებარებულობასთან აიგივებს. ამრიგად, ლუთერს არ მიუღწევია პროფესიული საქმიანობის რელიგიურ საწყისებთან ძირეულად ახალი ან საერთოდაც პრინციპულ საყრდენზე დაფუძნებული შეკავშირებისათვის 75). მოძღვრების სიწმინდე, როგორც ეკლესიის ერთადერთი უცილობელი კრიტერიუმი, რაც 20-იანი წლების ბრძოლების შემდეგ მასთან სულ უფრო შეურყევლად იქნა განმტკიცებული, უკვე თავისთავად აფერხებდა ახალი თვალსაზრისის განვითარებას ეთიკურ სფეროში.

ამგვარად დარჩა ლუთერთან პროფესიის ცნება ტრადიციონალისტურ გაგებაზე დამოკიდებული 76). პროფესია არის ის, რაც ადამიანმა უნდა მიიღოს როგორც ღვთიური განჩინება, რომელსაც იგი უნდა „შეეგუოს“: ეს ტონალობა აფერმკრთალებს მეორე, მასთან ასევე ჩამოყალიბებულ აზრს, რომ პროფესიული საქმიანობა უნდა ჩაითვალოს ღვთის მიერ დასახულ ამოცანად 77). ხოლო ორთოდოქსული ლუთერანობის განვითარებამ ამ მახასიათებელს კიდევ უფრო გაუსვა ხაზი. ამრიგად, რაღაც ნეგატიური ანუ საერო ვალდებულებათა მიმართ ასკეტური მოვალეობების უპირატესობის უკუგდება, რომელიც ერწყმის ზემდგომთა მიმართ მორჩილებისა და ცხოვრებაში მიჩენილი ადგილისადმი შეგუების ქადაგებას, წარმოადგენს ამ შემთხვევაში ერთადერთ ეთიკურ მიღწევას 78). – ლუთერისეულ ყაიდაზე პროფესიის იდეის გაგებას, როგორც ამას შუასაუკუნეობრივი რელიგიური ეთიკის განხილვისას კიდევ გავაშუქებთ, ნიადაგი მეტწილად ჯერ კიდევ გერმანელ მისტიკოსთა მიერ შეუმზადდა, მეტადრე ტაულერთან სასულიერო და საერო პროფესიათა გატოლფასოვნებისა და ასკეტური რუდუნების 79) ტრადიციულ ფორმათა შედარებით დაბალი შეფასების გზით ადამიანური სულის მიერ ღვთიური გონის ექსტატურ-მჭვრეტელობითი აღქმისათვის ერთადერთი გადაწყვეტი მნიშვნელობის მინიჭების შედეგად. ლუთერანობა, გარკვეული თვალსაზრისით, მისტიკასთან შედარებით უკან გადადგმული ნაბიჯიც კი არის, რამდენადაც ლუთერთან – და კიდევ უფრო მეტად მის ეკლესიაში – რაციონალური პროფესიული ეთიკის ფსიქოლოგიური საფუძვლები მისტიკოსებთან შედარებით (რომელთა მოსაზრებანი ამ პუნქტთან დაკავშირებით არაერთგზის მოგვაგონებს ნაწილობრივ პიეტისტური, ნაწილობრივ კვაკერული მრწამსის ფსიქოლოგიას 80), საკმაოდ მერყევი შეიქნა და, კერძოდ, როგორც ეს კიდევ იქნება ნაჩვენები, სწორედ იმიტომ, რომ ასკეტური თვითდისციპლინირების ფაქტორი, როგორც სინერგიზმი, მისთვის საეჭვო გახდა და აქედან გამომდინარე, მის ეკლესიაში სულ უფრო უკანა პლანზე გადავიდა.

მაშასადამე ლუთერის გაგებით თავისთავად „მოწოდების“ იდეის მნიშვნელობა, როგორც აქამდეც შეიძლებოდა დაგვეჩვენა, ფრიად სადავოდ უნდა ჩაითვალოს იმისათვის, რასაც ჩვენ ვიძიებთ – მხოლოდ ეს უნდა ყოფილიყო უკვე აქვე დადგენილი 81). ამით არამც და არამც არ გვინდა იმის თქმა, რომ რელიგიური ცხოვრების ახალმოწყობის ლუთერისეულ ფორმას ჩვენს მიერ განსახილველი ობიექტებისთვის რაიმე პრაქტიკული მნიშვნელობა არ გააჩნდეს. უმაღლეს პირიქით. ოღონდ ეს, ცხადია, ასე უშუალოდ არ გამომდინარეობს საერო პროფესიის მიმართ ლუთერისა და მისი ეკლესიის პოზიციიდან და საერთოდაც ასე იოლად ხელშესახები როდია, როგორც ვთქვით, პროტესტანტიზმის დანარჩენ სახესხვაობებში. აქედან გამომდინარე, ჩვენთვის უპრიანია, დავაკვირდეთ პროტესტანტიზმის იმგვარ ფორმებს, რომლებიც ცხოვრებისეული პრაქტიკისა და რელიგიური ამოსავალი წერტილის

ურთიერთმიმართებას უფრო იოლად ავლენენ, ვიდრე ლუთერანობა. კაპიტალიზმის განვითარების ისტორიაში კალვინიზმისა და პროტესტანტული სექტების თვალსაჩინო როლის შესახებ უკვე ადრევე იქნა აღნიშნული. როგორც ლუთერმა ცვინგლისთან აღმოაჩინა მისეულისგან განსხვავებული რაღაც „სხვა სულისკვეთება“, იმავეს წააწყდნენ მისი სულიერი შთამომავალნი, კერძოდ, კალვინიზმში. ხოლო კათოლიციზმი კი დასაბამიდან დღემდე სწორედ კალვინიზმს მიიჩნევდა ნამდვილ მოწინააღმდეგედ.

ამას იმთავითვე წმინდა პოლიტიკური მიზეზები აქვს: თუკი რეფორმაცია ლუთერის სახეებით პიროვნული რელიგიური განვითარების გარეშე წარმოუდგენელია და სულიერად მუდამ მისი პიროვნებით განისაზღვრებოდა, კალვინიზმის გარეშე მის საქმეს მაინც ხანგრძლივობა არ ეწერა. – მაგრამ კათოლიკეთა და ლუთერანთა საერთო ზიზღის საფუძველი კალვინიზმის მიმართ მის ეთიკურ თავისებურებაშია ჩადებული. უკვე თუნდაც ზედაპირულად თვალის შევლელაც კი ნათელს ხდის, რომ აქ სრულიად სხვაგვარი ურთიერთობაა დამყარებული რელიგიურ ცხოვრებასა და მიწიერ საქმიანობას შორის, ვიდრე კათოლიციზმსა თუ ლუთერანობაში. ეს იჩენს თავს თვით იმ ლიტერატურაშიც, რომელიც მხოლოდ სპეციფიკურ რელიგიურ მოტივებს იყენებს. ავიღოთ თუნდაც Divina Commedia (ღვთაებრივი კომედიის) დასასრული, სადაც პოეტს სამოთხეში ღვთის საიდუმლოთა ყოველგვარი სურვილებისგან დაცლილი ჭვრეტისას მეტყველება წაერთმევა, და შევუპირისპიროთ მას იმ პოემის დასასრული, რომელსაც ჩვეულებისამებრ „პურიტანიზმის ღვთაებრივ კომედიას“ უწოდებენ. მილტონი „დაკარგული სამოთხის“ („Paradise lost“) ბოლო სიმღერას სამოთხიდან გაძევების აღწერის შემდეგ ასე ასრულებს:

„ცოლ-ქმარმა უკან მიიხედა და დაინახა  
აღმოსავლეთი ნახევარი იმ სამოთხისა,

სადაც ისინი ცოტა ხნის წინ ტკბილად ცხოვრობდნენ,

მძვინვარე ალში ტორტმანებდა, ხოლო კარები  
მრისხანე გუშავთ ცეცხლის ხმლებით გადაეღობათ.

თვალთაგან ცრემლი მოსწყდათ, მაგრამ მყის მოიწმინდეს.

გადაშლილიყო მათ წინაშე მთელი ქვეყანა,  
და თავშესაფარს, სადაც სურდათ, ამოირჩევდნენ,  
თვითონ განგება მიუძღოდა იმათ მეგზურად.  
ხელი ჩასჭიდეს ერთმანეთსა და ედემიდან

ზღაზვნით, ყიალით გზას გაუდგნენ უთვისტომონი.“



ხოლო ცოტა უფრო ადრე მთავარანგელოზმა მიქაელმა ადამს უთხრა:

„შენ ისღა გმართებს, რომ ამ ცოდნას თან მოაყოლო

შესაფერისი საქმეებიც, მრავლმოთმინება,  
რწმენა, სიკეთე, სათნოება და სიყვარული,  
რასაც შემდეგში შეარქმევენ გულმოწყალებას;  
იგი იქნება სუყველაფრის სული და გული,

მაშინ სამოთხის დატოვებაც არ დაგაღონებს –

სულში გექნება სხვა სამოთხე, უფრო ნეტარი.“

(თარგმნა ვ. ჭელიძემ)

ნებისმიერი მკითხველი მაშინვე გრძნობს, რომ სააქაოზე სერიოზული ჰურიტანული ორიენტირებულობის ამგვარი მძლავრი გამოხატულება ანუ საერო ცხოვრების, როგორც ამოცანის შეფასება, შეუძლებელი იქნებოდა შუა საუკუნეების მწერლის ბაგეთაგან წარმოთქმულიყო. მაგრამ ასევე ლუთერანობისთვის, როგორც ამას, ვთქვათ, ლუთერისა და ჰაულ გერჰარდის ქორალებიც ავლენს, მსგავსი რამ ნაკლებად ნიშანდობლივია. უპრიანი იქნებოდა ამ გაურკვეველი შეგრძნების ცოტა უფრო ზუსტი აზრობრივი ფორმულირებებით ჩანაცვლება და ამ განსხვავებულობათა შინაგანი მიზეზების შესახებ კითხვის დასმა. „ეროვნულ ხასიათზე“ მითითება საერთოდ არა მარტო სრული უცოდინრობის აღიარებაა, არამედ ჩვენს შემთხვევაში სრულიად უსაფუძვლოც კია. XVII საუკუნის ინგლისელთათვის ერთიანი „ეროვნული ხასიათის“ მიწერა უბრალოდ ისტორიული უზუსტობა იქნებოდა. „კავალრები“ და „მრგვალთავიანები“ თავს არა მხოლოდ ორ პარტიად აღიქვამდნენ, არამედ ორ რადიკალურად განსხვავებულ ადამიანურ მოდგმადაც, და ვინც გულისყურით დააკვირდება, ამაში მათ კიდევ დაეთანხმება 82). ხოლო მეორე მხრივ: ინგლისელი მერცჰანტ ადვენტურერს (ვაჭარ-ავანტურისტების) ძველ ჰანზეატებთან ქარაკტეროლოგიური დაპირისპირება ისევე ძნელად გამოსავლენია, როგორც საერთოდ გერმანულისაგან ინგლისური თავისებურების რაიმე სხვა სიღრმისეული განსხვავების კონსტატირება შუა საუკუნეების მიწურულს, გარდა იმ სხვაობისა, უშუალოდ პოლიტიკური ბედ-იღბლის

სხვადასხვაგვარობით რომ აიხსნება 83). მხოლოდ რელიგიურ მოძრაობათა ძალამ – არა მხოლოდ მან, მაგრამ მაინც უპირატესად მან – წარმოქმნა ის განსხვავებები, რომელთაც ჩვენ დღეს შევიგრძნობთ 84).

შესაბამისად, როცა ძველპროტესტანტულ ეთიკასა და კაპიტალისტურ სულისკვეთებას შორის ურთიერთმიმართებათა გამოკვლევისას კალვინის, კალვინიზმისა და სხვა „პურიტანული“ სექტების ნამოღვაწარიდან ამოვდივართ, ეს ისე კი არ უნდა იქნეს გაგებული, თითქოს ამ რელიგიურ ერთობლიობათა რომელიმე დამაარსებლის ან წარმომადგენლისაგან ცხოვრებაში მათი საქმიანობის მიზნად რაიმე მნიშვნელობით იმის გამოღვიძების მცდელობას მოველოდეთ, რასაც ჩვენ აქ „კაპიტალისტურ სულისკვეთებას“ ვუწოდებთ. ის, რომ ამქვეყნიური სიკეთეებისაკენ თვითმიზნად მოაზრებული სწრაფვა რომელიმე მათგანისათვის ეთიკურ ღირებულებად შეიძლება და მიჩნეულიყო, ჩვენთვის ხომ ნამდვილად დაუჯერებელია. და საერთოდაც, ერთხელ და სამუდამოდ საჭიროა იმის დახსომება, რომ რეფორმატორთაგან არც ერთს – რომელთა რიგებს ჩვენი დაკვირვებებისათვის ისეთი პიროვნებებიც უნდა მივაკუთვნოთ, როგორებიც არიან მენო, ჯორჯ ფოკსი, უესლი – რეფორმაციის ეთიკური პროგრამები არასოდეს ცენტრალურ ასპექტად არ უქცევია. ისინი არ იყვნენ „ეთიკური კულტურის“ საზოგადოების დამაარსებელი ან თავისი მიზანსწრაფვით ჰუმანიტარულ-სოციალურ რეფორმათა და კულტურულ იდეალთა მიმდევარი. მხოლოდ და მხოლოდ სულის გადარჩენა იყო მათი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ქვაკუთხედი. აქ იყო ფესვადგმული მათი ყველა ეთიკური მიზანი და მოძღვრების პრაქტიკული ნაყოფი, მხოლოდ წმინდა რელიგიური მოტივების შედეგებს რომ წარმოადგენდნენ. და ამიტომაც უნდა შევეგუოთ იმას, რომ რეფორმაციის კულტურული ზეგავლენები გარკვეულწილად – ხოლო ჩვენი სპეციალური ასპექტისთვის ეგებ უმეტესწილადაც კი – რეფორმატორთა საქმიანობის წინასწარ გაუთვალისწინებელ და თითქმის არასასურველ, ხშირად მეტად დაშორებულ და უმაღლ იმის საპირისპირო შედეგებს წარმოადგენდნენ, რაც თავად მათ წარმოსახვაში ილანდებოდა.

ეგებ წინამდებარე შრომას თავისი, ცხადია, მოკრძალებული წვლილი შეეტანა იმის გათვალისწინებაში, თუ რა სახით ახდენენ საერთოდ „იდეები“ ზემოქმედებას ისტორიაში. მაგრამ, რათა უკვე იმთავითვე არ წარმოიშვას გაუგებრობა იმასთან დაკავშირებით, თუ რა მნიშვნელობით ვუშვებთ საერთოდ წმინდა იდეალური მოტივების ამგვარ ზემოქმედებას, თავს ნებას მივცემთ, ამ შესავალი განხილვის დასასრულს მცირეოდენი მინიშნებები დავუერთოთ.

იმთავითვე დაბეჯითებით უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარ გამოკვლევებში საქმე არასგზით არ ეხება იმის მცდელობას, რომ შეფასება მიეცეს რეფორმაციის აზრობრივ შინაარსს რაიმე მნიშვნელობით, იქნება ეს სოციალ-პოლიტიკური თუ რელიგიური.

ჩვენი მიზნებისათვის შეხება მუდამ რეფორმაციის იმ მხარეებთან გვიხდება, რომლებიც თავისთავად რელიგიურ ცნობიერებას პერიფერიულად და გარეგნულადაც კი უნდა ესახებოდეს. ვინაიდან მხოლოდ იმ ელემენტის უფრო ნათლად გამოკვეთას ვლამობთ, რომელიც რელიგიურმა მოტივებმა შეჰმატა ჩვენი, ურიცხვი ცალკეული ისტორიული მოტივებისგან წარმომდგარი, თანამედროვე, სპეციფიკურად „სააქაოზე“ მიმართული კულტურის განვითარების ქარგას. ამრიგად, ჩვენ მხოლოდ იმას ვკითხულობთ, თუ რა შეიძლება მიეწეროს ამ კულტურის გარკვეული ნიშანდობლივი შინაარსიდან რეფორმაციის გავლენას, როგორც ისტორიულ პირველმიზეზს. ამასთან ერთად ჩვენ, ცხადია, უნდა გავთავისუფლდეთ იმ მოსაზრებისგან, თითქოს შესაძლებელი იყოს ეკონომიკური ძვრებიდან რეფორმაციის, როგორც „განვითარების ისტორიული თვალსაზრისით აუცილებლის“, დედუქცია. უთვალავი ისტორიული კონსტელაცია, რომლებიც არამც თუ არანაირ „ეკონომიკურ კანონს“, არამედ არანაირი ეკონომიკური სახის თვალსაზრისს არ ექვემდებარება ანუ წმინდა პოლიტიკური პროცესები უნდა ამოქმედებულიყო ერთდროულად, რათა ახლადშექმნილ ეკლესიებს საერთოდ შესძლებოდათ არსებობის გაგრძელება. მეორე მხრივ კი არამც და არამც არ შეიძლება იმგვარი უგუნურ-დოქტრინალური თეზის 85) თავგამოდებით დაცვა, თითქოს „კაპიტალისტური სულისკვეთება“ (ყოველთვის იმ პირობითი მნიშვნელობით, როგორც ჩვენ აქ ვიყენებთ ამ სიტყვას) შეიძლებოდა წარმომდგარიყო მხოლოდ როგორც რეფორმაციის გარკვეული გავლენის შედეგი ან სულაც: თითქოს კაპიტალიზმი, როგორც ეკონომიკური სისტემა რეფორმაციის ნაყოფს წარმოადგენდეს. უკვე თუნდაც ის, რომ კაპიტალისტური საქმოსნობის გარკვეული მნიშვნელოვანი ფორმები უდავოდ ბევრად უფრო ადრეულია, ვიდრე რეფორმაცია, იმთავითვე სამუდამოდ გადაუღობავდა გზას ამგვარ მოსაზრებას. უნდა დადგინდეს მხოლოდ ერთი რამ: იყო თუ არა ჩარეული და რამდენად რელიგიური ზეგავლენა იმ „სულისკვეთების“ ხარისხობრივ ჩამოყალიბებასა და სამყაროში მის რაოდენობრივ ექსპანსიაში და აგრეთვე კერძოდ კაპიტალისტურ საფუძველზე დამყარებული კულტურის რომელი კონკრეტული მხარეები იღებენ ამ ზეგავლენისგან სათავეს. ამასთან ერთად, მატერიალური საფუძვლების, ორგანიზაციის სოციალური და პოლიტიკური ფორმების და რეფორმატორული კულტურის ეპოქების სულიერი შინაარსის ურთიერთზეგავლენათა წარმოუდგენელი აღრევის გამო მხოლოდ იმგვარად შეიძლება ვიმოქმედოთ, რომ თავდაპირველად გაირკვეს, შეიცნობა თუ არა და რომელ პუნქტებში, ერთგვარი „შერჩევითი ნათესაობა“ რელიგიური რწმენის გარკვეულ ფორმებსა და პროფესიულ ეთიკას შორის. ამით, შეძლებისდაგვარად, ნათელი გახდება ის ფორმა და ზოგადი მიმართულება, რა გზითაც ახდენდა ზეგავლენას ამგვარი შერჩევითი ნათესაობის შედეგად რელიგიური მოძრაობა მატერიალური კულტურის განვითარებაზე. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ეს საკმარისად დამაჯერებლად დადგინდება, დასაშვებია იმის მცდელობა, რომ შეფასდეს, თუ რა ზომით შეიძლება მივაწეროთ

თანამედროვე კულტურის შინაარსი თავისი ისტორიული წარმოშობით იმ რელიგიურ მოტივებს და რამდენად – სხვას.

---

1) გამოქვეყნებულია იაფესეულ „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ (J.C.B. Mohr, Tübingen) ტომი XX, XXI (1904–1905 წელი). ამ საკითხის შესახებ არსებული ვრცელი ლიტერატურიდან გამოვყოფ ყველაზე უფრო სრულ კრიტიკულ ნაშრომებს: F. Rachfahl, *Kalvinismus und Kapitalismus*, *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 1909, Nr. 39-43. ამასთან ჩემს სტატიას: *Antikritisches zum „Geist“ des Kapitalismus*, „Archiv“ Band XXX, 1910. აქვე კვლავ ფ. რახფალისეული მითითებული ნაშრომი (კიდევ ერთხელ „Kalvinismus und Kapitalismus“) 1910, Nr. 22–25 და ამასთან დაკავშირებით ჩემი „Antikritisches Schlußwort“ „Archiv“, ტომი XXXI (როგორც ჩანს, ბრენტანო კრიტიკაში, რომელსაც ახლავე დავიმოწმებთ, ამ უკანასკნელ გამოკვლევებს არ იცნობდა, ვინაიდან მათ არ მოიხსენიებს). Raxfalis – სხვაფრივ ჩემი მხრიდანაც ფრიად დაფასებული მეცნიერის, რომელიც ამ შემთხვევაში მისთვის მართლაც აუთვისებელ სფეროში გადაიჭრა – წინააღმდეგ იძულებით წამოწყებული, საკმაოდ უნაყოფო პოლემიკიდან ამ გამოცემაში არაფერი ამიღია, არამედ ჩემი ანტიკრიტიკიდან (ძალზე მცირერიცხოვანი) დამატებითი ციტატები მოვიშველიე და ჩანართების თუ შენიშვნების მეშვეობით შევეცადე სამომავლოდ გამომერიცხა ყველა მოსალოდნელი გაუგებრობა. შემდეგ: W. Sombart, „Der Bourgeois“ (München und Leipzig, 1913), რომელსაც ქვევით შენიშვნებში დავუბრუნდები. და ბოლოს: ექსკურსი II-ში, მიუნხენში (1913 წელს მეცნიერებათა აკადემიაში) წარმოთქმული საზეიმო სიტყვის დანართი: იხ.: Lujjo Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* (ცალკე გამოცემა და ექსკურსით შეივსო მიუნხენში 1916 წელს). საგანგებო შენიშვნებში ამ კრიტიკასაც დავუბრუნდები, როდესაც ამის საჭიროება იქნება. – მე ყველას, ვისაც (მოლოდინის საწინააღმდეგოდ) ამის მიმართ შეიძლება ინტერესი გაუჩნდეს, ვურჩევ შედარების მეშვეობით დარწმუნდეს იმაში, რომ ჩემი ნაშრომის არც ერთ წინადადებაში, რომელიც საგნობრივად თუნდაც რაიმე არსებით მტკიცებას შეიცავდა, არაფერი ამომიშლია, სხვაგვარად არ გადამიაზრებია, არ შემისუსტებია ან არ დამიმატებია საგნობრივად გეზის ამბნევი მტკიცებულებანი. ამისათვის არავითარი საბაზი არ არსებობდა და აზრთა შემდგომი მსვლელობა ჯერ კიდევ კვლავინდებურად დაეკვივებულებს აიძულებს, რომ ამაში საბოლოოდ დარწმუნდნენ. – ბოლოს დასახელებული ორი მკვლევარი ერთმანეთთან უფრო მძაფრად დაპირისპირებული, ვიდრე ჩემთან. ბრენტანოს მიერ ვ. ზომბარტისეული ნაშრომის, „Die Juden und das Wirtschaftsleben“, წინააღმდეგ მიმართული კრიტიკა დიდწილად დასაბუთებულად, მაგრამ მაინც ხშირ შემთხვევაში მეტად უსამართლოდ მიმაჩნია, იმაზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, რომ არც ბრენტანოსთანაა შეცნობილი

ებრაელობის პრობლემის ყველაზე არსებითი მომენტი, რაც ამ ეტაპზე სრულიად განზე გვაქვს გადადებული (რის შესახებ მოგვიანებით ვილაპარაკებთ).

თეოლოგთა მხრიდან წინამდებარე შრომასთან დაკავშირებით მრავალრიცხოვანი ღირებული ცალკეული გამოხმაურება უნდა იქნეს მოხსენიებული და ის მთლიანობაში კეთილგანწყობილად და, ცალკეულ, თუნდაც ჩემი პოზიციისგან საკმაოდ დაშორებული მოსაზრებების შემთხვევებშიც კი მეტად კონსტრუქციულად მიიღეს, რაც ჩემთვის კიდევ უფრო დასაფასებელია, ვინაიდან ჩემს გაცემას არ გამოიწვევდა გარკვეული ანტიპათია ამ საგანთა გარდუვალი დამუშავების წესის მიმართ. ის, რაც ღირებულია თავის რელიგიაზე მიჯაჭვული თეოლოგისთვის, აქ, ბუნებრივია, ვერ შეიძენს თავის უფლებამოსილებას. რელიგიური თვალსაზრისით შეფასებისას, ჩვენ ხშირად გვაქვს საქმე რელიგიათა ცხოვრების მეტად გარეგან და უხემ მხარეებთან, რომლებიც, ცხადია, ასევე არსებობდნენ და ხშირად სწორედ იმის გამო, რომ ისინი უხეში და გარეგანი იყვნენ, გარეგნულად ყველაზე ძლიერად ზემოქმედებდნენ. მისი მდიდარი შინაარსის გარდა, ასევე ჩვენი პრობლემისათვის, როგორც მეტად სასურველ შევსებასა და დადასტურებაზე, ყოველ ცალკეულ პუნქტთან დაკავშირებით ხშირი ციტირების მაგიერ, აქ კიდევ ერთხელ მოკლედ უნდა იქნეს მითითებული ე. ტროლჩის ფუნდამენტურ წიგნზე იხ.: E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, (Tübingen, 1912), რომელიც დასავლური ქრისტიანობის ეთიკის ზოგად ისტორიას განიხილავს მეტად ორიგინალური პოზიციიდან და ფართო გაქანების თვალსაწიერიდან. ამავდროულად ხსენებული ავტორისათვის მნიშვნელოვანია მოძღვრება, ჩემთვის კი რელიგიის პრაქტიკული ზეგავლენა.

2) ნორმიდან გადახვეული შემთხვევები – მართალია არა ყოველთვის, მაგრამ ხშირად – აიხსნება იმით, რომ ინდუსტრიის ამა თუ იმ დარგის მშრომელთა კონფესიური მიკუთვნებულობა, პირველ რიგში, დამოკიდებულია საწარმოთა ადგილმდებარეობის ან მშრომელთა დაქირავების რეგიონის აღმსარებლობაზე. ეს გარემოება ხშირად, ერთი შეხედვით, ბუნდოვანს ხდის სურათს, რომელსაც იძლევა – ვთქვათ, რაინის პროვინციის – კონფესიონალური სტატისტიკა. გარდა ამისა, ბუნებრივია, რომ სტატისტიკური ციფრების საფუძველზე დასკვნების გამოტანა მხოლოდ გამოკვეთილი სპეციალიზაციისა და ცალკეულ პროფესიათა ზუსტი აღნუსხვისას არის შესაძლებელი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, საკმაოდ მსხვილი მეწარმეებიც გარკვეულ ვითარებაში ინდივიდუალურად მომუშავე „ოსტატებთან“ ერთად მოექცევიან „საწარმოს ხელმძღვანელის“ ერთიან კატეგორიაში. რაც მთავარია, დღევანდელი „განვითარებული კაპიტალიზმი“, განსაკუთრებით განუსწავლელ მშრომელთა მასებთან მიმართებაში, საერთოდ დამოუკიდებელი გახდა იმ გავლენებისგან, რაც სარწმუნოებას შეიძლება ჰქონოდა წარსულში. ამის შესახებ მოგვიანებით.

3) მაგალითად, შდრ.: B. Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes. Würzburg 1897, S. 31. – v.Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft. Freiburg 1899; S. 58.

4) ჩემმა ერთ-ერთმა მოწაფემ, თავის დროზე, უაღრესად დეტალიზებული სტატისტიკური მასალა დაამუშავა, რომელიც კი ჩვენ გაგვაჩნია ამ საკითხებთან დაკავშირებით – ბადენის აღმსარებლობითი სტატისტიკა. შდრ.: Martin Offenbacher, Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden. Tübingen und Leipzig 1901 (Bd. IV, Heft 5 der volkswirtschaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen). ფაქტები და ციფრები, რომლებიც თანადართულია საილუსტრაციოდ, ყველა ამ შრომიდან არის აღებული.

5) მაგალითად, 1895 წელს ბადენში ყოველ 1000 ევანგელისტზე კაპიტალის რენტის გადასახადი შეადგენდა 954 060 მარკას; 1000 კათოლიკეზე – 589 000 მარკას. ყველას საგრძნობლად უსწრებენ ებრაელები: ყოველ 1000 ებრაელზე 4 მილიონი მარკით (ციფრები ოფენბახერის მიხედვით, მითითებული შრომიდან, გვ. 21).

6) ამის შესახებ უნდა მოხდეს შედარება ოფენბახერის შრომის მთელ რიგ მოსაზრებებთან.

7) ამის შესახებაც უფრო ზუსტ მონაცემებს ბადენთან დაკავშირებით შეიცავს ოფენბახისეული ნაშრომის პირველი ორი თავი.

8) 1895 წლისათვის ბადენის მოსახლეობის 37,0%-ს პროტესტანტები შეადგენდნენ, 61,3%-ს კათოლიკეები, ხოლო 1,5% ებრაელები. 1885-1891 წლებისთვის კი სახალხო სკოლებს აღმატებულ და არასავალდებულო სასწავლო დაწესებულებათა მოსწავლეების კონფესიური შემადგენლობა შემდეგნაირად გამოიყურება (ოფენბახერის მიხედვით, მითითებულ შრომაში გვ. 16):

	პროტესტანტები	კათოლიკეები	ებრაელები
გიმნაზიები	43%	46%	9,5%
რეალური გიმნაზიები	69%	31%	9%
უმადლესი რეალური სკოლები	52%	41%	7%

რეალური სასწავლებლები	<b>49%</b>	<b>40%</b>	<b>11%</b>
მაღალი რანგის სამოქალაქო სასწავლებლები	<b>51%</b>	<b>37%</b>	<b>12%</b>
_____	_____	_____	_____
საშუალოდ	<b>48%</b>	<b>42%</b>	<b>10%</b>

ზუსტად იგივე მოვლენებს აქვს ადგილი პრუსიაში, ბავარიაში, ვიურტემბერგში, რაინლანდში, უნგრეთში (იხ. რიცხვობრივი მაჩვენებლები ოფენბახერთან, მითითებულ შრომაში გვ. 18 და შემდგომ).

9) იხ. რიცხვები წინამორბედ შენიშვნაში, რომელთა მიხედვით, კათოლიკური მოსახლეობის პროცენტულ რაოდენობას ერთი მესამედით ჩამორჩენილი საშუალო სასწავლო დაწესებულებებში კათოლიკეთა მთლიანი დასწრება მხოლოდ გიმნაზიებშია რამდენიმე პროცენტით მეტი (ძირითადად თეოლოგიური განათლებისათვის წინასწარი ცოდნის მიღების მიზნით). შემდგომი მსჯელობის გათვალისწინებით, როგორც მეტად ნიშანდობლივი მომენტი, უნდა აღინიშნოს ის, რომ რეფორმირებულები უნგრეთში პროტესტანტულ საშუალო სკოლაში დასწრების ტიპიურ სურათს კიდევ უფრო თვალნათლივ წარმოაჩენენ. (იხ.: Offenbacher a. a. O. S. 19 Anm. a. E.)

10) იხ. მითითებულ ნაშრომში (გვ. 54) ოფენბახერის დასაბუთება და ცხრილები მისი გამოკვლევის ბოლოს.

11) ეს განსაკუთრებით კარგადაა მიგნებული სერ უ. პეტის ნაწერებში, რომელთაც მოგვიანებით არაერთგზის დავიმოწმებთ.

12) ვინაიდან, პეტის მიერ გათვალისწინების მიზნით, დროდადრო ირლანდიის მაგალითის მოშველიებას, თავისი მეტად მარტივი მიმზეზი აქვს: კერძოდ ის, რომ პროტესტანტულ ფენას იქ მხოლოდ აბსენტისტი-ლენდლორდები (ერთთავად ადგილზე არმყოფი მემამულეები – მთარგმნ.) წარმოადგენდნენ. თუკი ამით პეტის უფრო მეტის დამტკიცება ენდომებოდა, მაშინ ის, როგორც ცნობილია, შემცდარი იქნებოდა, რასაც ირლანდიაში გადასახლებულ შოტლანდიელთა („Scotch-Irish“) მდგომარეობაც ადასტურებს. კაპიტალიზმსა და პროტესტანტიზმს შორის ტიპიური ურთიერთმიმართება ირლანდიაში ისევე არსებობდა როგორც სხვაგან. (ირლანდიაში

„Scotch-Irish“-ის მდგომარეობის შესახებ იხ.: C. A. Hanna, The Scotch-Irish, 2 Bände, New-York, Putnam).

13) ეს, რა თქმა უნდა, არ გამორიცხავს იმას, რომ ამ უკანასკნელ ფაქტორსაც უაღრესად მნიშვნელოვანი შედეგები ჰქონდა და კერძოდ, არანაირად არ მოდის იმ გარემოებასთან წინააღმდეგობაში, რომ, როგორც მოგვიანებით დავინახავთ, ზოგიერთი პროტესტანტული სექტის მთელი სასიცოცხლო ატმოსფეროს ჩამოყალიბებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა, და ასევე მათ სამეურნეო ცხოვრებაში მონაწილეობაზეც ზეგავლენას ახდენდა ის, რომ ხსენებული სექტები პატარა ჯგუფებს და ამდენად ჰომოგენურ უმცირესობებს წარმოადგენდნენ, როგორც ამას ვთქვათ, ადგილი ჰქონდა მკაცრი კალვინისტების შემთხვევაში ჟენევის ფარგლებს გარეთ და ახალ ინგლისში, პრინციპში ყველგან, იქაც კი სადაც ისინი პოლიტიკურად ბატონობდნენ. – ის, რომ ამქვეყნად არსებულ ყველაწარმოადგენს: ინდური, არაბული, ჩინური, სირიული, ფინიკიური, ბერძნული, ლომბარდიული, „კავერციული“ – აღმსარებელი ემიგრანტები, როგორც მაღალგანვითარებული ქვეყნების კომერციული წრთობის მატარებელი სხვა სახელმწიფოებში გადასახლდებოდნენ, სრულიად უნივერსალურ პრობლემას წარმოადგენდა და ამას ჩვენს პრობლემასთან არაფერი აქვს საერთო. (ბრენტანო, მოგვიანებით მრავალგზის მოშველიებულ შრომაში: – „Die Anfänge des modernen Kapitalismus“, München, 1916, – მიუთითებს თავის ოჯახზე. მაგრამ უცხოური წარმომავლობის ბანკირები, როგორც უპირატესად კომერციული გამოცდილებისა და კავშირების მატარებელი, ყველა ეპოქასა და ყველა ქვეყანაში არსებობდნენ. ისინი მაინცდამაინც თანამედროვე კაპიტალიზმის სპეციფიკურ მოვლენას არ წარმოადგენენ და მათ – იხ. მოგვიანებით – პროტესტანტები, ეთიკური უნდობლობით გამსჭვალულნი, ანგარიშს უწევდნენ. სხვაგვარად იყო საქმე ლოკარნოდან ციურიხში გადასახლებული პროტესტანტული ოჯახების, – მიურალ, პესტალოცი და სხვ. – შემთხვევაში, რომლებიც ციურიხში სულ მალე სპეციფიკურად თანამედროვე კაპიტალისტური /ინდუსტრიული/ განვითარების ბურჟუზიად იქცნენ).

14) Dr. Offenbacher, a. a. O. S. 68.

15) არაჩვეულებრივად მოხდენილი შენიშვნებია გაკეთებული გერმანიასა და საფრანგეთში კონფესიათა დამახასიათებელი თავისებურებებისა და მათ დაპირისპირებათა ურთიერთგადაკვეთის შესახებ სხვა კულტურულ ელემენტებთან ელზასის ეროვნებათაშორის ბრძოლაში ვ. ვიტისის ბრწყინვალე ნაშრომში (იხ.: W. Wittich, Deutsche und französische Kultur im Elsaß; - „Illustrierte Elsässer Rundschau“, 1900 გამოქვეყნებულია აგრეთვე ცალკე გამოცემადაც).

16) ეს ცხადია, იმ შემთხვევაში იგულისხმება: თუკი შესაბამის რეგიონში საერთოდ არსებობდა კაპიტალისტური განვითარების შესაძლებლობა.



17) ამის შესახებ იხ. მაგაგალითად, Dupin de St. Andre. L' ancienne église réformée de Tours. Les membres de l' église. – „Bull. de la Société de l' histoire du protestantisme“ D4, 1856, p. 10. შესაძლებელი იქნებოდა – და ეს მოსაზრება განსაკუთრებით კათოლიკე მკვლევართათვის უნდა იყოს მისაღები – აქაც მამოძრავებელ მოტივად სამონასტრო ან საზოგადოდ საეკლესიო კონტროლისაგან გათავისუფლებისაკენ სწრაფვა ყოფილიყო განხილული. მაგრამ ამას უპირისპირდება არა მარტო ოპოზიციურად განწყობილ თანამედროვეთა (რაზღეს ჩათვლით) განსჯა, არამედ ამას ავლენს მაგალითად, ჰუგენოტების პირველ ნაციონალურ სინოდთა (იხ. მაგ.: Aymon. Synodes nationaux de l' église réformée de France, C. partic., qu. 10, p. 10) ორჭოფობაც იმის გამო – შეიძლებოდა თუ არა ბანკირი გამხდარიყო ეკლესიის თავი და აგრეთვე კალვინის არაორაზროვანი პოზიციის მიუხედავად, ნაციონალურ სინოდში ვახშის გადახდევინების ნებადართულობის მუდმივად განმეორებადი განხილვა მრევლის მოჭოჭმანე წევრთა განაცხადის საფუძველზე. ეს მართალია ავლენს ამ საკითხით დაინტერესებული წრეების ფართო მონაწილეობას, მაგრამ ამავედროულად უთუოდ იმასაც, რომ „*usuraria privatas*“ (მევახშეობის) აღსარების კონტროლის გარეშე განხორციელების სურვილი გადაწყვეტი არ უნდა ყოფილიყო. (ასევეა – იხ. ქვემოთ – ჰოლანდიაში. დაბეჯითებით უნდა ითქვას, რომ მევახშეობის კანონიკური აკრძალვა ამ გომოკვლევებში საერთოდ არანაირ როლს არ თამაშობს).

18) Gothein. Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds I, 67.

19) ამასთან დაკავშირებულია ზომბარტის მოკლე შენიშვნები (Der moderne Kapitalismus, I. Aufl. S. 380). მოგვიანებით ზომბარტი ჩემი აზრით, მისი მოზრდილი შრომებიდან სამწუხაროდ ერთ-ერთ ყველაზე სუსტ წიგნში „ბურჟუა“ (Der Bourgeois. München. 1913), ფ. კელერის შრომის გავლენით (Unternehmung und Mehrwert, Schriften der Görres-Gesellschaft, 12. Heft), რომელიც მრავალი რიგიანი (მაგრამ ამ თვალსაზრისით არცთუ ახალი) შენიშვნის მიუხედავად თავისი დონით სხვა თანამედროვე აპოლოგეტურ კათოლიკურ ნაშრომებს ჩამოუვარდება, იცავდა სრულიად მცდარ „თეზას“, რომელსაც საჭიროების შემთხვევაში კვლავ მივუბრუნდებით.

20) ვინაიდან ის, რომ სამშობლოს შეცვლის თავად ფაქტი შრომის ინტენსიფიკაციის უმძლავრეს საშუალებად გვევლინება, სავსებით დადგენილია (შდრ. აგრეთვე შენიშვნ. 12). – იგივე პოლონელი გოგონა, რომლის გამოყვანა ტრადიციონალისტური ინერტულობიდან მის სამშობლოში თუნდაც ყველაზე სარფიანი ანაზღაურების პერსპექტივასაც კი არ ძალუძდა, როგორც ჩანს, მთლიანდ იცვლის თავის ბუნებას და ავლენს ზღვარგადასული ექსპლუატაციის ობიექტად ქცევის უნარს, როდესაც ის უცხო მხარეში საშოვარზე წასულ მოჯამაგირედ მუშაობს. იტალიელი მოხეტიალე მუშების შემთხვევაშიც ზუსტად იგივე მოვლენა იჩენს თავს. ის, რომ აქ მხოლოდ უფრო მაღალ

„კულტურულ გარემოში“ ფეხის შედგმის აღმზრდელობითი გავლენა სრულიადაც არაა გადამწყვეტი – თუმცაღა იგი, ბუნებრივია, გარკვეულ როლს თამაშობს – ეს გაცხადდება იმაში, რომ იგივე მოვლენა იჩენს თავს იქაც – ვთქვათ, სოფლის მეურნეობაში – სადაც საქმიანობის წესი ზუსტად ისეთივეა როგორც სამშობლოში და მოხეტიალე მუშათა ბანაკებში დაბინავება და ა.შ., ცხოვრების წესის დონის იმგვარ დაქვეითებას იწვევს, რასაც სამშობლოში ვერსოდეს აიტანდნენ. ჩვეულისაგან სრულიად განსხვავებულ გარემოში მუშაობის თავად ფაქტი ამსხვრევს ტრადიციონალიზმს და „აღმზრდელობით“ ფაქტორად იქცევა. აქ იმის ხსენებაც კი ზედმეტია, თუ რამდენად ეფუძნება ამერიკის ეკონომიკური განვითარება ამგვარ გავლენას. ძველ დროში ებრაელთათვის ბაბილონური ტყვეობის ანალოგიური მნიშვნელობა, შეიძლება ითქვას წარწერებში ხელშესახებადაც კი აშკარაა, იგივე მდგომარეობაა პარსებთანაც. – მაგრამ როგორც ამას ახალი ინგლისის პურიტანული კოლონიებისა და კათოლიკური მერილენდის, ეპისკოპალისტური სამხრეთისა და ინტერკონფესიონალისტური როდ-აილენდის ეკონომიკურ თავისებურებებში უდაო განსხვავება მოწმობს, პროტესტანტებისათვის მათი რელიგიური თავისებურების გავლენა სრულიად ცალსახად დამოუკიდებელი ფაქტორის როლს თამაშობს, მსგავსად იმისა, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ვთქვათ, ინდოეთში ჯაინების შემთხვევაში.

21) ის, როგორც ცნობილია, თავისი გამოვლინების უმრავლეს ფორმაში მეტ-ნაკლებად გაზომიერებულ კალვინიზმს ან ცვინგლიანიზმს წარმოადგენს.

22) თითქმის მთლიანად ლუთერანულ ჰამბურგში ერთადერთი დიდი ქონება, რომელიც დასაბამს XVII საუკუნიდან იღებს, ცნობილ რეფორმირებულ ოჯახს ეკუთვნის (ამაზე გულისხმიერად მიმითითა პროფესორმა ა. ვალიმ).

23) ამრიგად, „ახალია“ არა ის, რომ აქ დასტურდება იმ კავშირის არსებობა, რომლის შესახებაც ჯერ კიდევ ლავლი, მეტიუ არნოლდი და სხვები მსჯელობდნენ, არამედ პირიქით, ამ მსჯელობის სისწორეში სრულიად დაუსაბუთებელი ეჭვის შეტანა. და სწორედ ეს უნდა იქნას ახსნილი.

24) ეს ცხადია, არ გამორიცხავს იმას, რომ ოფიციალური პიეტიზმი, ისევე როგორც სხვა რელიგიური მიმდინარეობები, მოგვიანებით, პატრიარქალური განწყობილებიდან გამომდინარე, კაპიტალისტური მეურნეობის გარკვეულ „პროგრესს“ – მაგალითად, საოჯახო ინდუსტრიიდან ფაბრიკის სისტემაზე გადასვლას – დაუპირისპირდა. უფრო მკვეთრადაა ურთიერთგასამიჯნი, რასაც შემდგომში კიდევ ხშირად ვნახავთ, ის, თუ რას ელტვოდა რომელიმე რელიგიური მიმდინარეობა როგორც იდეალს და ის, თუ რა გამოიწვია ამ რელიგიის მიმდევართა ცხოვრების წესზე ამ მიმდინარეობის გავლენამ. (ერთ-ერთი ვესტფალიური ფაბრიკის პიეტისტი მუშების სპეციფიკურ შრომის უნართან დაკავშირებით ჩემს მიერ აღნუსხული მაგალითები მოყვანილია ჩემს ნაშრომში: Zur

Psychophysik der gewerblichen Arbeit. – „Archiv für Sozialwissenschaft“, 1909, Bd. 28, S. 263 f.).

25) დასკვნითი ნაწილი შრომიდან: Necessary hints to those that would be rich (დაიწერა 1736 წელს), დანარჩენი კი ნაშრომიდან: Advice to a young tradesman (1748), Works ed. Sparks Vol. II, p. 87.

26) იხ.: Kürnberger F. Der Amerikamüde, Frankfurt, 1855. „ამერიკა მოყირჭებული“, როგორც ცნობილია, ლენაუს ამერიკული შთაბეჭდილებების მხატვრულ პერეფრაზს წარმოადგენს. ეს წიგნი, როგორც ხელოვნების ნაწარმოები, დღეს დიდ ტკობას ვეღარ მოგვანიჭებს, მაგრამ ესაა გერმანული და ამერიკული მსოფლადქმის (დღეს უკვე გაფერმკრთალებული) დაპირისპირების დოკუმენტი; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იმ შინაგანი ცხოვრების დოკუმენტი, რაც შუა საუკუნეების მისტიკიდან მოყოლებული, გერმანულ კათოლიკეებსა და პროტესტანტებს ყველაფრის მიუხედავად საერთო დარჩათ და რასაც პურიტანულ-კაპიტალისტური ზეაქტივობა ვერც კი შეედრება. ფრანკლინის ტრაქტატის კიორნბერგისეული ცოტა თავისუფალი თარგმანი აქ ორიგინალის მიხედვითაა შესწორებული.

27) ზომბარტმა ეს ციტატა „კაპიტალიზმის გენეზისის“ მონაკვეთს დევიზად წარუმძღვარა (იხ.: Der moderne Kapitalismus; I. Aufl. Band I, S. 193 cf. das. S. 390).

28) რაც ცხადია, არც იმას ნიშნავს, რომ იაკობ ფუგერი ზნეობრივად ინდიფერენტული ან არარელიგიური კაცი იყო, და არც იმას, რომ ბენჯამინ ფრანკლინის ეტიკა მთლიანად ამ ფრაზებით ამოიწურება. ნამდვილად არ უნდა გამხდარიყო ბრენტანოს ციტატები საჭირო (იხ.: Brentano L. Die Anfänge des modernen Kapitalismus, München, 1916, S. 150 f), რათა ეს საყოველთაოდ ცნობილი ფილანტროპი იმ უგულვებელყოფისაგან დაგვეცვა, რასაც ბრენტანო მე მომაწერს. პრობლემა უმალ ისაა, თუ როგორ შეეძლო ასეთ ფილანტროპს სწორედ ამგვარი ფრაზების (რომელთა განსაკუთრებით ნიშანდობლივი ფორმის გადმოცემას ბრენტანო მოერიდა) წარმოთქმა მორალისტის სტილით.

29) ამას ეფუძნება ჩვენს მიერ პრობლემის სხვაგვარად დასმა, ვიდრე ეს ზომბარტანაა. განსხვავების ძალზე სერიოზული პრაქტიკული მნიშვნელობა მოგვიანებით გამოიკვეთება. ოღონდ უკვე აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ზომბარტს კაპიტალისტური მეწარმეობის ეტიკური მხარე სულაც არ დაუტოვებია უყურადღებოდ. მაგრამ ეს უკანასკნელი მის მსჯელობაში კაპიტალიზმით გამოწვეული ჩანს, მაშინ, როცა ჩვენ ჩვენი მიზნებისთვის სწორედ საპირისპირო ჰიპოთეზას წამოვაყენებთ. საბოლოო პოზიციის დაკავება მხოლოდ გამოკვლევის დასასრულსაა შესაძლებელი. ზომბარტის მსჯელობაში (იხ.: cf. a.a.O. Bd.I, S. 357, 380 და ა.შ.) მისეული აზრთა მსვლელობა უკავშირდება ზიმელის „ფულის ფილოსოფიის“ (უკანასკნელი თავი) ბრწყინვალე

ხატებს. მის „ბურჟუაში“ ჩემს წინააღმდეგ მიმართულ პოლემიკას შემდეგ შევეხებით. აქ ჯერჯერობით თავი უნდა ავარიდოთ ყოველგვარ საფუძვლიან კრიტიკულ განხილვას.

30) თარგმანში: „მე საბოლოოდ დავრწმუნდი, რომ სიმაღლე, პატიოსნება და გულწრფელობა ადამიანის ადამიანთან ურთიერთობაში ჩვენი ბედნიერი ცხოვრებისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანია და იმ მომენტიდან გადავწყვიტე და ამ გადაწყვეტილების შესახებ ჩემს დღიურშიც ჩავწერე, რომ მთელი ცხოვრების მანძილზე მივდიო მათ. ღვთიურ გამოცხადებას, როგორც ასეთს, ჩემთვის არამც თუ დიდი წონა არა აქვს, არამედ მე უმალ იმ აზრზე ვდგავარ, რომ გარკვეული ქმედებები ცუდია მარტო იმიტომ კი არა, რომ მათ გამოცხადებული მოძღვრება კრძალავს, ან კარგია იმიტომ, რომ ეს უკანასკნელი მათ დაგვიწესებს, არამედ – ყველა გარემოების გათვალისწინებით – სრულიად დასაშვებია, რომ გარკვეული ქმედებები იმიტომაც გვეკრძალება, რადგან ისინი თავისი ბუნებით ჩვენთვის საზიანოა, ხოლო გარკვეული ქმედებები კი დაგვიწესდება იმის გამო, რომ ისინი სასიკეთოა.“

31) „მე რამდენადაც შესაძლებელი იყო, ჩრდილში ვრჩებოდი და ამას“ – იგულისხმება ფრანკლინის ინიციატივით ბიბლიოთეკის დაარსება – „მეგობართა ჯგუფის“ წამოწყებად ვასაღებდი, რომლებმაც ვითომცდა მთხოვეს მივმდგარ-მოვმდგარიყავი და წინადადებით მიმემართა იმ ადამიანებისათვის, ვისაც ისინი კითხვის მოყვარულებად მიიჩნევდნენ. ამრიგად ჩემი საქმიანობა უფრო შეუბრკოლებლად აეწყო და ამის შემდეგ მსგავს შემთხვევებში ამ ხერხს მუდამ მივმართავდი და მრავალრიცხოვანი წარმატებების საფუძველზე ამის გულწრფელად რჩევა სხვისთვისაც შემძლია. თავმოყვარეობის მიერ წამიერად გაღებული უმნიშვნელო მსხვერპლი, მოგვიანებით გულუხვად მიგვეზღო. თუკი რაღაც დროის მანძილზე უცნობი დარჩება, თუ ვის ეკუთვნის ჭეშმარიტი დამსახურება, ვინმე, ვინც უფრო პატივმოყვარეა, გაბედავს ეს დამსახურება მიიწეროს; ამის შემდეგ კი თავად ყველაზე შურიანიც კი მოიწადინებს სამართლიანობა აღადგინოს იმის მიმართ, ვინც პატივს იმსახურებს და თვითმარქვიას დიდების გვირგვინს მოგლეჯს და მის კანონიერ მფლობელს დაუბრუნებს“.

32) ბრენტანო ამ შენიშვნას საბაზად იყენებს, რათა შემდგომ გააკრიტიკოს მსჯელობა „რაციონალიზებისა და დისციპლინირების“ შესახებ, რაც საერო ასკეზამ ადამიანს მოუტანა, თითქოსდა ეს „ცხოვრების ირაციონალურად წარმართვის რაციონალიზება“ ყოფილიყოს. ეს მართლაც ასეა. „ირაციონალურია“ ყოველთვის რაღაც არა თავისთავად, არამედ გარკვეული „რაციონალური“ თვალსაზრისიდან გამომდინარე. არარელიგიური ადამიანისათვის ნებისმიერი რელიგიური, ჰედონისტისთვის ნებისმიერი ასკეტური ცხოვრების წესია „ირაციონალური“, თუნდაც ის თავის ფასეულობრივ განზომილებაში „რაციონალიზებას“ წარმოადგენდეს. თუკი ამ ნაშრომს რამის ხელშეწყობა სურს, ესაა

პირველ რიგში მოჩვენებითად ერთმნიშვნელოვანი "რაციონალობის" ცნების მთელი მრავალმხრივობის გამოვლენა.

33) იგავნი სოლომონისა 22, 29. ლუთერი თარგმნის: „in seinem Geschäft“, უფრო ადრეულ ინგლისურ თარგმანებში გვაქვს „business“. ამის შესახებ იხ. ქვევით შენიშვნა N. 54.

34) ბრენტანოს (a.a.O. S. 150 f.) ვრცელ, მაგრამ არცთუ მთლად ზუსტ აპოლოგიასთან დაკავშირებით, რომელიც მიიჩნევს, რომ მე ფრანკლინის ეთიკური ღირსებები სათანადოდ ვერ დავაფასე, მხოლოდ იმ შენიშვნაზე მივუთითებ, რომელიც ჩემი აზრით საკმარისი იქნებოდა ამ აპოლოგიის საჭიროება რომ მოეხსნა.

35) ვსარგებლობ შემთხვევით, რათა რამოდენიმე „ანტიკრიტიკული“ შენიშვნა წინასწარ უკვე აქვე ჩავურთო. – სრულიად დაუსაბუთებელია მტკიცება, როცა ზომბარტი ირწმუნება (იხ.: Sombart W. Der Bourgeois. München - Leipzig, 1913), თითქოს ფრანკლინის „ეთიკა“ რენესანსის ეპოქის უნივერსალური გაქანების გენიოსის ლეონ ბატისტა ალბერტის მოსაზრებათა „სიტყვასიტყვით“ განმეორება ყოფილიყოს, რომელმაც მათემატიკის, ქანდაკების, მხატვრობის, (პირველ ყოვლისა) არქიტექტურისა და სიყვარულის (თავად ის ქალთმოძულე იყო) და აგრეთვე საოჯახო მეურნეობის შესახებაც (della famiglia) კი შექმნა ოთხწიგნიანი ნაშრომი. (წერის მომენტში სამწუხაროდ ამ შრომის მანჩინისეული კი არა, არამედ ბონუჩის უფრო გვიანდელი გამოცემა მაქვს ხელთ). – ფრანკლინისეული პასაჟი ხომ სიტყვასიტყვით იქნა ზევით გადმოხეჭდილი, – მაინც სად შეიძლება შესაბამისი ადგილების, განსაკუთრებით კი სათავეში მოქცეული მაქსიმის: „დრო ფულია“ და მისი მომდევნო შეგონებების, პოვნა ალბერტის შრომებში? ერთადერთი, სულ ოდნავ მიახლოებული ადგილი რამდენადაც ვიცი, არის დელლა ფამიგლია-ს პირველი წიგნის ბოლოში (ბონუჩის გამოცემა, ტ. 2, გვ. 353), სადაც სრულიად ზოგადი საუბარია ფულზე (ზუსტად ისე, როგორც ეს უკვე კატონის „De re rustica“-ში გვხვდება), როგორც საოჯახო მეურნეობის nervus rerum-ზე, რასაც, აქედან გამომდინარე, ძალზე წინდახედულად უნდა მოვექცეთ. ალბერტის, რომელიც განსაკუთრებულ აქცენტს ფლორენციის ერთ-ერთი ყველაზე დიდგვაროვანი ოჯახიდან საკუთარ წარმომავლობაზე აკეთებდა („nobilissimi cavalieri“: della famiglia p. 213, 228, 247 ბონუჩისეულ გამოცემაში), იმის გამო, რომ უკანონოდ შობილი იყო (რასაც არანაირად მისი დეკლასირება არ მოუხდენია), „სისხლადრეულ“, წარჩინებული გვარიშვილობის მიმართ ბოღმით აღვსილ კაცად, დიდგვაროვანთა წრიდან განდევნილ ბურჟუად წარმოჩენა ძირშივე მცდარია. ალბერტისათვის უთუოდ დამახასიათებელია მასშტაბურ საქმეთა კეთების რჩევა, რომლებიც nobile e onesta famiglia (დიდგვაროვანი და კეთილშობილი ოჯახისთვის) და libero e nobile animo (თავისუფალი და ამაღლებული სულისთვის) ერთადერთ ღირსეულ საქმიანობას წარმოადგენს და ნაკლებ შრომატევადია (შდრ. „Del governo della famiglia“, IV, p. 55; შესაბამისად

პანდოლფინისათვის გაკეთებულ რედაქციაში გვ. 116; ამიტომაცაა საუკეთესო შალისა და აბრეშუმის შესყიდვის საქმე!); ნიშანდობლივია აგრეთვე მისი რჩევა საოჯახო მეურნეობის მოწესრიგებულად და მომჭირნედ წარმართვის ანუ შემოსავლის შესატყვისად გასავლის შეფარდების თაობაზე. ეს კი უპირატესად საოჯახო მეურნეობის გაძლოლის პრინციპია და არა მოგების მიღების (რაც ზომბარტს ნამდვილად არ უნდა გამოჰპარვოდა) – ზუსტად ისევე, როგორც ფულის არსის შესახებ გამართული დისკუსიის დროს (იქვე) საქმე პირველ რიგში ფულის დაბანდებას (ფული ან possessioni) და არა კაპიტალის ათვისებას ეხება – ესაა „სანტა მასსერიზია“, რისი დაცვაც ჯიანოტოს პირით ხდება. „ფორტუნას“ არამდგრადობისაგან თავდასაცავად რეკომენდირებულია მუდმივი (della famiglia, პ. 73-74), ამავდროულად მარადიული სიჯანსაღის ერთადერთი შემანარჩუნებელი in cose magnifiche e ample /p. 192/ (შესანიშნავ და ფართო გაქანების საქმეში) მოღვაწეობის ჩვევის ახალგაზრდობიდანვე გამომუშავება და საზოგადოებაში საკუთარი პოზიციის შენარჩუნებისთვის საზიანო უქნარობის გვერდის ავლა; აქედან გამომდინარე, ნაგულისხმებია აგრეთვე მოსალოდნელ ცვლილებათა შემთხვევისათვის საკუთარი წოდების შესაფერისი ხელობის გულმოდგინე შესწავლა (მაგრამ ყოველგვარი ოპერა მერცენარია წოდებრიობის შეუფერებელია – della famiglia, I. I პ. 209) . ალბერტისეული „tranquillita“ dell’ animo“ (სულიერი სიმშვიდის) იდეალი და მისი მკვეთრად გამოხატული მიდრეკილება ეპიკურესეული მოწოდების „λαίε βίωσασ“ („vivere a se“ stesso – საკუთარი თავისათვის ცხოვრება, იქვე, გვ. 262) მიმართ, განსაკუთრებით კი ყოველგვარი თანამდებობის (იქვე, გვ. 258), როგორც შფოთვის, მტრობის, ბინძურ საქმეებში გახვევის პირველწყაროს უარყოფა, სოფლურ ვილაში ცხოვრების იდეალი, საკუთარი თავმოყვარეობის დაპურება წინაპრებზე ფიქრით და ოჯახის ღირსებისადმი დამოკიდებულება (რომელმაც თავისი ქონება ფლორენციელთა წესისამებრ მთლიანობაში, განუყოფლად უნდა შეინარჩუნოს), როგორც გადამწყვეტი საზომისა და მიზნისადმი: ყოველივე ეს ნებისმიერი პურიტანისათვის ცოდვიანი „ხელთქმნილის გაღმერთება“, ბენჯამინ ფრანკლინის თვალში კი მისთვის უცნობი არისტოკრატიული პათეტიკა იქნებოდა. აქვე ყურადღება უნდა მიექცეს ლიტერატურული მოღვაწეობის უდიდეს შეფასებასაც (ვინაიდან პირველ რიგში სამეცნიერო-ლიტერატურულ მოღვაწეობაზეა სწორედ „ინდუსტრია“, როგორც შრომისმოყვარეობა მიმართული, ისაა ადამიანისათვის ერთადერთი ღირსეული საქმიანობა და ძირითადად მხოლოდ უწიგნურ ჯიანოტოს ეკისრება masserizia-ს – „რაციონალური საოჯახო მეურნეობის“ გაგებით, როგორც სხვებისგან დამოუკიდებლად ცხოვრებისა და სილატაკის თავიდან აცილების საშუალების – დაცვა; ამავდროულად, ბერების ეთიკიდან /იხ. ქვევით/ წარმომდგარი ცნების წარმომავლობა მოხუც მღვდელს მიეწერება, გვ. 249). ეს ყოველივე დავაყენოთ როგორც ბენჯამინ ფრანკლინის ისე მისი პურიტანი წინაპრების ეთიკისა და ცხოვრების წესის გვერდით, ჰუმანისტი პატრიციებისათვის გამიზნული რენესანსის მწერალთა ნაწერები კი ბურჟუაზიული

საშუალო წოდების ფართო მასებისათვის, განსაკუთრებით კი commis-თათვის განკუთვნილი ფრანკლინისეული შრომების და პურიტანთა ტრაქტატებისა და ქადაგებების გვერდით, იმისათვის, რომ განსხვავების მთელი სიღრმე განვსაზღვროთ. ალბერტის ეკონომიკური რაციონალიზმი, ერთთავად ანტიკურობის ეპოქის ავტორთა ციტატებით გამყარებული, ეკონომიკური საკითხების განხილვისას თავისი არსით ყველაზე ახლოსაა ქსენოფონტეს, (რომელსაც იგი არ იცნობდა), კატონის, ვარონისა და კოლუმელას (რომელთაც იგი იმოწმებს) ნაშრომებთან, – ოღონდ აღსანიშნავია, რომ კატონთან და ვარონთან მოგება სრულიად სხვაგვარადაა წამოწეული წინა პლანზე, ვიდრე ალბერტისთან. მთლიანობაში კი ალბერტისეული მეტად ფრაგმენტული მსჯელობა *fattori*-ს გამოყენების, შრომის დანაწილებისა და დისციპლინის, გლეხთა არასაიმედოობის შესახებ და სხვა, მართლაც ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქოს პირდაპირ კატონისეული ცხოვრების სიბრძნე გადმოეტანოთ მონათმფლობელური მამულიდან თავისუფალი შრომის, საოჯახო ინდუსტრიისა და წვრილი მიწათმფლობელობის სფეროში. როდესაც ზომბარტი, (რომელიც გადაჭრით მცდარად ეყრდნობა სტოას ეთიკას) ეკონომიკურ რაციონალიზმს, უკვე კატონთან მიიჩნევს „უკიდურეს თანამიმდევრულობამდე მიყვანილად“, ეს სწორად გაგების შემთხვევაში, მთლად უმართებულო არ უნდა იყოს. მართლაც სავსებით შესაძლებელია, რომაელთა „*diligens pater familias*“ (ოჯახის მზრუნველი მამა) ალბერტისეული „*massajo*“ (პატრონის) იდეალთან ერთ კატეგორიაში მოექცეს. კატონთან პირველ რიგში ნიშანდობლივია ის, რომ ადგილ-მამული შეფასებული და მიჩნეულია როგორც ქონების „დაბანდების“ ობიექტი. ქრისტიანული ზეგავლენის წყალობით კი „*industria*“ (შრომისმოყვარეობის) ცნება სხვაგვარ შეფერილობას იძენს. და სწორედ აქ იჩენს თავს განსხვავება. ბერმონაზონთა ასკეზიდან მომდინარე და მწერალი ბერების მიერ განვითარებულ „*industria*“-ს კონცეფციაში იმგვარი „ეთოსის“ ჩანასახია ჩადებული, რომელიც სრულად იქნა განვითარებული პროტესტანტულ, ცალსახად, საერო „ასკეზაში“ (იხ. მოგვიანებით!) – აქედან გამომდინარეებს, (რაზეც ყურადღება კიდევ მრავალჯერ იქნება გამახვილებული) ორივე მათგანის ნათესაობა, რაც სხვათა შორის თომიზმის ოფიციალური საეკლესიო მოძღვრების მიმართ უფრო ნაკლებად ვლინდება, ვიდრე ფლორენციული თუ სიენის გლახაკურ ორდენთა ეთიკის მიმართ. კატონთან და საკუთრივ ალბერტისეულ მსჯელობაში ეს ეთოსი არ ჩანს, ვინაიდან ორივე შემთხვევაში საქმე ეხება ცხოვრებისეულ სიბრძნეს და არა ეთიკას. ფრანკლინთანაც უტილიტარიზმთან გვაქვს საქმე; ოღონდ, საქმე ისაა, რომ ახალგაზრდა ვაჭართა მიმართ ქადაგების ეთიკური პათეტიკა სრულიად თვალში საცემია და სწორედ ესაა არსებითი. ფულთან მიმართებაში რუდუნების ნაკლებობა მისთვის ერთგვარად კაპიტალის ემბრიონის „მოკვლას“ ნიშნავს და ამდენად ეთიკურ დეფექტს წარმოადგენს.

ორივეს (ალბერტისა და ფრანკლინის) შინაგანი ნათესაობა სინამდვილეში იმდენად არსებობს, რამდენადაც ალბერტი, ვისაც ზომბარტი „ღვთისმოსავს“ უწოდებს და რომელიც მართალია, სხვა მრავალი ჰუმანისტის მსგავსად, ხელდასხმული იყო მღვდლად და რომში მრევლიც ჰყავდა, თავის მხრივ, მის მიერ რეკომენდებულ ცხოვრების წარმართვის წესში საორიენტაციო მიზნებად რელიგიურ მოტივებს ჯერ კიდევ სრულიად უგულვებელყოფს (ორი სავსებით უღიმღამო პასაჟის გამოკლებით), ფრანკლინთან კი „ყაირათიანობისაკენ“ მოწოდება რელიგიურ კონცეფციასთან უკვე აღარავითარ კავშირს აღარ ავლენს. უტილიტარიზმს ეკუთვნის, თუნდაც ფორმალურად, გადამწყვეტი სიტყვა ამ სფეროში როგორც ერთ ისე მეორე ავტორთან, როგორც ალბერტის მიერ შალისა და აბრეშუმის შესყიდვის რჩევისას, ისე მერკანტილისტური სოციალუტილიტარიზმის (როცა „ბევრი ადამიანის დასაქმება ხდება“ – მით. შრომაში: გვ 292) შემთხვევაში. ამ სფეროს მიკუთვნებული ალბერტისეული მოსაზრებანი ასე ვთქვათ, იმანენტური ეკონომიკური „რაციონალიზმის“ მეტად შესატყვისი პარადიგმაა, რომელიც ეკონომიკური მდგომარეობის „არეკვლად“ მოგვევლინება წმინდად „საქმის ვითარებით“ დაინტერესებულ ავტორებთან ყველგან და ყველა დროში, როგორც ჩინურ კლასიციზმსა და ანტიკურობაში ისევე რენესანსსა და განმანათლებლობის ეპოქაში. ცხადია, ისევე როგორც ანტიკურობაში კატონთან, ვარონთან, კოლუმელასთან, ისევე ალბერტისა და მის მსგავსთა მოძღვრებაში, განსაკუთრებით „industria“-ს შესახებ, სამეურნეო რატიო ზედმიწევნითაა განხილული. მაგრამ ნუთუ შეიძლება დავიჯეროთ, რომ მწიგნობართა ასეთ მოძღვრებას ძალუძდა ცხოვრების იმგვარ ძირეულად გადამზრუნებელი ძალა შეეძინა, როგორც ვთქვათ, რელიგიურ რწმენას, რომელიც ცხოვრების გარკვეული (ამ შემთხვევაში მეთოდურ-რაციონალური) წესით წარმართვისას სულის ხსნის ჯილდოებს აწესებს? თუ როგორ გამოიყურება ამის საპირისპიროდ ცხოვრების წარმართვის (და ამასთან ერთად ვთქვათ, სამეურნეო ქცევის) რელიგიაზე ორიენტირებული „რაციონალიზება“, შეგვიძლია არა მარტო ყველა კონფესიური მიმართულების პურიტანთა მაგალითზე, არამედ ჯაინათა, ებრაელთა, შუა საუკუნეების გარკვეულ ასკეტურ სექტათა, უიკლიფის, ბოჰემიელ ძმათა (ჰუსიტური მოძრაობის ერთგვარი გამოძახილი), რუსეთში სკოპცებისა და შტუნდისტების და ბერების მრავალრიცხოვან ორდენთა ერთმანეთისაგან ძირეულად განსხვავებულ მაგალითებზეც თვალნათლივ დავინახოთ. ამ განსხვავებაში გადამწყვეტია (მოვლენებს რომ ოდნავ წინ გავუსწროთ) ის, რომ რელიგიაზე დაფუძნებული ეთიკა მის მიერ განსაზღვრული ქცევისათვის, სრულიად გარკვეულ და, ვიდრე რელიგიური რწმენა ცოცხლობს, მეტად ქმედითუნარიან (არა ეკონომიკური ხასიათის) ფსიქოლოგიურ ჯილდოებს აწესებს, როგორც ცხოვრების მხოლოდ ოსტატურად წარმართვის ვთქვათ, ალბერტისეულ მოძღვრებას არ გააჩნია. მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს ჯილდოები პირველ ყოვლისა (და ესაა სწორედ გადამწყვეტი) თეოლოგთა მოძღვრებისაგან (რომელიც თავის მხრივ, მხოლოდ და მხოლოდ „მოძღვრებაა“) ხშირად საგრძნობლად



დაცილებული მიმართულებით ახდენენ ზეგავლენას, სწორედ ასეთ შემთხვევაში იძენს რელიგიური ეთიკა თვითმმართველ გავლენას ცხოვრების წარმართვის წესზე და აქედან გამომდინარე, ეკონომიკაზე: დაბეჯითებით უნდა ვთქვა, რომ ზუსტად ამაშია ნაშრომის მთელი მარილი, რაც ჩემთვის მოულოდნელად, სრულიად შეუმჩნეველი დარჩა. ზომბარტის მიერ ასევე სავსებით მცდარად გაგებულ, „კაპიტალიზმისადმი შედარებით კეთილგანწყობილ“, გვიანი შუა საუკუნეების თეოლოგიურ ეთიკოსებს (ანტონინ ფლორენციელსა და ბერნარდინ სიენელს) მოგვიანებით სხვაგან შევხებით. ყოველ შემთხვევაში, ლ. ბ. ალბერტი ამ წრეს აბსოლუტურად არ განეკუთვნება. ბერმონაზვნურ იდეათა სამყაროს იგი მხოლოდ „industria“-ს ცნებას დაესესხა, კაცმა არ იცის რამდენი შუამავალი რგოლის გავლით. ალბერტი, პანდოლფინი და მათი მსგავსნი, გარეგნულად ყოველგვარი ოფიციალური მორჩილების მიუხედავად, შინაგანად ტრადიციული ეკლესიურობისაგან უკვე გათავისუფლებულნი არიან და გაბატონებული ქრისტიანული ეთიკისადმი სრული მიჯაჭვულობის მიუხედავად, მნიშვნელოვანწილად იმ ანტიკურ-„წარმართული“ მიმართულების განწყობილებებს წარმოადგენენ, რომელთა მნიშვნელობა თანამედროვე ეკონომიკური მოძღვრების (და აგრეთვე თანამედროვე ეკონომიკური პოლიტიკის) განვითარებისათვის, ბრენტანოს აზრით, ჩემს მიერ „იგნორირებულია“. ის ფაქტი, რომ ამ მიზეზ-შედეგობრივ მწკრივს არ შევხებივარ, სიმართლეს კი შეესაბამება, მაგრამ „პროტესტანტული ეთიკისა და კაპიტალიზმის სულისკვეთების“ შესახებ დაწერილ ნაშრომში ამის ადგილი ნამდვილად არ არის. შორს ვარ იმ აზრისაგან, რაც სხვა დროს კიდევ უკეთ გამოჩნდება, რომ უარყოფ ამ კაუზალური მწკრივის მნიშვნელობა, მე სავსებით გასაგები მიზეზების გამო მაინც იმ აზრზე ვრჩებოდი და ვრჩები, რომ ამ უკანასკნელის ზეგავლენის სფერო და ზეგავლენის მიმართულება სრულიად სხვაგვარი იყო, ვიდრე პროტესტანტული ეთიკისა (რომლის პრაქტიკული თვალსაზრისით არცთუ უმნიშვნელო წინამორბედნი იყვნენ სექტები და უიკლიფისტურ-ჰუსიტური ეთიკა). ხსენებულმა ანტიკურ-წარმართულმა იდეებმა არა (ჩამოყალიბების გზაზე მყოფი ბურჟუაზიის) ცხოვრების წესზე, არამედ სახელმწიფო მოღვაწეთა და თავადთა პოლიტიკაზე მოახდინეს ზეგავლენა და ეს ორი, მართალია ნაწილობრივ, მაგრამ არამცდარამც ყველაფერში თანმხვედომი კაუზალური მწკრივი ჯერჯერობით სრულიად ურთიერთგამიჯნულად უნდა დავტოვოთ. რაც შეეხება ბენჯამინ ფრანკლინს, ვისი კერძომეურნეობრივი ტრაქტატები, თავის დროზე ამერიკაში სასკოლო საკითხავ მასალად გამოიყენებოდა, ალბერტისეული ვრცელი ნაშრომების საპირისპიროდ, რომლებიც სწავლულთა წრეების ფარგლებს გარეთ თითქმის უცნობი რჩებოდა, უთუოდ ცხოვრებისეულ პრაქტიკაზე გავლენისუნარიან კატეგორიას უნდა მივაკუთვნოთ. მაგრამ ჩემს მიერ იგი დაბეჯითებით ციტირებულია, როგორც ადამიანი, რომელიც ამასობაში უკვე დრომოჭმული ცხოვრების პურიტანული რეგლამენტირების გაღმა დგას, ისევე როგორც საზოგადოდ ინგლისური „განმანათლებლობა“, რომლის კავშირ-ურთიერთობას პურიტანიზმთან უკვე ხშირად შევხებივართ.

36) სამწუხაროდ ბრენტანომაც (იქვე) მოგებისაკენ ყოველგვარი სწრაფვა (სულერთია საომარი თუ მშვიდობიანი გზით) ერთ ქვაბში ჩაყარა და ამის შემდეგ „კაპიტალისტური“ (ვთქვათ, ფეოდალურის საპირისპიროდ) მოგებისაკენ სწრაფვის სპეციფიკურ არსად მხოლოდ ფულზე (მიწის ნაცვლად) ოროენტირებულობა გამოაცხადა; ყოველგვარი შემდგომი გამიჯვნა, რასაც საერთოდ მკაფიო ცნებებამდე ჩვენი მიყვანა შეუძლია, მის მიერ არა მხოლოდ უარყოფილია, არამედ მან (გვ. 131) წინამდებარე გამოკვლევის მიზნებისათვის შექმნილი (თანამედროვე!) კაპიტალიზმის „სულისკვეთების“ ცნებასთან დაკავშირებით, ჩემთვის სრულიად გაუგებარი მოსაზრება წამოაყენა: თითქოს ეს ცნება თავის წინაპირობაში იმას მოიცავდეს, რაც ჯერ კიდევ დასამტკიცებელია.

37) შდრ. ზომბარტის ყველა თვალსაზრისით მეტად მოსწრებული შენიშვნები წიგნში: *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert*, S. 123. ალბათ სულაც არ მჭირდება იმის განსაკუთრებული ხაზგასმა – მიუხედავად იმისა, რომ მომდევნო გამოკვლევის ძირითადი მოსაზრებები გაცილებით უფრო ადრეულ შრომებში იქნა გამოთქმული – თუ რაოდენ უმაღლის ჩემს შრომებში ჩამოყალიბებული ფორმულირებები, თუნდაც მხოლოდ იმ ფაქტს, რომ არსებობს ზომბარტისეული დიდებული გამოკვლევები მთელი თავისი მკვეთრი ფორმულირებებით, მაშინაც კი და სწორედ მაშინ, როცა ჩვენი გზები იყრება. ისიც კი ვისაც ზომბარტისეული მოსაზრებები შეუპოვარი წინააღმდეგობისკენ უბიძგებს და ვინც მის ზოგიერთ დებულებას გადაჭრით უარყოფს, მოვალეა, მისი მნიშვნელობა გააცნობიეროს.

38) კითხვას, თუ სადამდე სწვდება ეს საზღვრები, ისევე ნაკლებად ჩავუღრმავდებით, როგორც თავდაპირველად ბრესის მიერ წამოყენებულ, ბრენტანოს მიერ თეორიულად, შულცე-გევერნიცის მიერ კი ერთდროულად ისტორიულად და კონსტრუქტიულად ჩამოყალიბებულ და გააზრებულ თეორიას მაღალი ანაზღაურებისა და მაღალი შრომის ნაყოფიერების ურთიერთმიმართების შესახებ. დისკუსიის განახლებას ბიძგი მისცა ჰასბახის ღრმააზროვანმა გამოკვლევებმა (*Schmollers Jahrbuch*, 1903, S. 385-391 und 417 f.) და იგი საბოლოოდ ჯერაც არ დასრულებულა. ჩვენთვის აქ ის ეჭვმიუტანელი და მართლაც უეჭველი ფაქტიც კმარა, რომ დაბალი ანაზღაურება და მაღალი მოგება, დაბალი ანაზღაურება და ინდუსტრიული განვითარების ხელსაყრელი შანსები ერთმანეთს პირდაპირ არ ემთხვევა და რომ უბრალო მექანიკურ ფულად ოპერაციებს არ მიყვავართ კაპიტალისტური კულტურის სულისკვეთებით „აღზრდამდე“ და შესაბამისად, კაპიტალისტური მეურნეობის შესაძლებლობამდე. ყველა შერჩეულ მაგალითს წმინდა საილუსტრაციო ხასიათი აქვს.

39) ამის გამო კაპიტალისტური მეწარმეობის დანერგვაც ხშირად იმიგრანტთა მძლავრი ნაკადის მოდენის გარეშე ძველი კულტურის რეგიონებიდან ვერ გახდებოდა შესაძლებელი. მართალია, სავსებით სწორია ზომბარტის შენიშვნები პიროვნული

„უნარ–ჩვევებისა“ და ოსტატის ხელობის საიდუმლოებათა დაპირისპირების შესახებ მეცნიერულად ობიექტივირებულ თანამედროვე ტექნიკასთან; ოღონდ კაპიტალიზმის წარმოშობის მომენტისათვის ეს განსხვავება თითქმის არ არსებობს, კაპიტალისტური მუშის ეგრეთ წოდებული ეთიკური ღირსებები (და გარკვეულწილად აგრეთვე მეწარმისაც) თავისი „იშვიათობრივი ფასეულობის“ გამო კი ხშირად უფრო მაღალია, ვიდრე ოსტატის საუკუნოვან ტრადიციონალიზმში გახევებული გაწაფულობა. დღევანდელი ინდუსტრიაც კი არ არის ბოლომდე სრულიად დამოუკიდებელი საწარმოთა ადგილმდებარეობის შერჩევისას მოსახლების მიერ ამგვარი ხანგრძლივი ტრადიციითა და აღზრდით შექმნილი ინტენსიული შრომის ჩვევებისაგან. დღევანდელ სამეცნიერო მოსაზრებათა ერთობლივ სპექტრს შეესაბამება ის, რომ სადაც მსგავსი დამოუკიდებელი მდგომარეობა ფიქსირდება, ამას მაშინვე შემკვიდრეობით მიღებულ რასობრივ თვისებებს და არა ტრადიციასა და აღზრდას მიაწერენ, რაც ჩემი აზრით, ფრიად საეჭვოა.

40) იხ. ზევით დამოწმებული შრომა (შენიშვ. 24).

41) წინამდებარე შენიშვნები შეიძლება მცდარად იქნეს გაგებული. გარკვეული ტიპის საქმოსანთა მისწრაფება სათავისოდ გამოყენებინათ გამოთქმა: „ხალხს რელიგია უნდა შეუნარჩუნდეს“, აგრეთვე უწინ, მეტადრე ლუთერანული სამღვდელოების ფართო წრეებში, ავტორიტარიზმის მიმართ მათი საზოგადო სიმპათიიდან გამომდინარე საყოველთაო მისწრაფება ქცეულიყვნენ „შავ პოლიციად“ იქ, სადაც კი საჭირო იყო გაფიცვა ცოდვად, პროფკავშირები კი „ანგარებიანობის“ გამღვივებლებად დაგმობილიყო – გახლავთ ის ფაქტები, რომლებთანაც იმ მოვლენებს, რაზეც აქაა საუბარი, არაფერი აქვთ საერთო. ტექსტში მოყვანილ მომენტებთან დაკავშირებით საქმე ეხება არა ერთეულ, არამედ მეტად გახშირებულ და, როგორც ვნახავთ, ტიპიურად ქცეულ ფაქტებს.

42) Der moderne Kapitalismus Band I, 1. Aufl., S. 62.

43) S. 195, a.a.O.

44) ცხადია, ვგულისხმობთ დასავლეთისთვის სპეციფიკურ თანამედროვე რაციონალურ წარმოებას და არა მსოფლიოში სამი ათასწლეულის მანძილზე გავრცელებულ მევახშეთა, ომის მომმარაგებელთა, თანამდებობებისა და გადასახადების მოიჯარე-შემსყიდველთა, დიდი სოვდაგრებისა და ფინანსურ მაგნატთა კაპიტალიზმს ჩინეთში, ინდოეთში, ბაბილონში, ელადამი, რომში, ფლორენციაში.

45) ჩვენ არავითარ შემთხვევაში – და ამას უნდა გაესვას აქ ხაზი – ა პრიორი არ მივიჩნევთ, თითქოს ერთი მხრივ, კაპიტალისტური საწარმოს ტექნიკისა და მეორე მხრივ, კაპიტალიზმისთვის მისი ექსპანსიური ენერჯის მიმნიჭებელი „პროფესიული

შრომის“ სულისკვეთების თავდაპირველ მკვებავ ნიადაგს ერთი და იგივე სოციალური ფენები წარმოადგენდნენ. შესაბამისი ვითარებაა რელიგიური ცნობიერების სოციალურ საფუძვლებთან დაკავშირებითაც. ისტორიული თვალსაზრისით კალვინიზმი იყო „კაპიტალისტური სულისკვეთებით“ აღზრდის ერთ-ერთი საყრდენი. მაგრამ სწორედ მსხვილი კაპიტალის მფლობელნი, მაგალითად, ნიდერლანდებში, იმ მიზეზების გამო, რომელთაც შემდგომში განვიხილავთ, მეტწილად კალვინიზმის უმკაცრესი წესების მიმდევრები კი არა, არამედ არმინიანელები იყვნენ. მეწარმეობისაკენ აღმავალ გზაზე დამდგარი საშუალო და წვრილი ბურჟუაზია იყო აქაც და სხვაგანაც კაპიტალისტური ეთიკისა და კალვინისტური ეკლესიურობის „ტიპური“ მატარებელი. მაგრამ სწორედ ეს გარემოება შეესატყვისება ყველაზე ზუსტად აქ გამოთქმულ მოსაზრებებს, რომ მსხვილი კაპიტალის მფლობელნი და ვაჭრები ყველა დროში არსებობდნენ, მაგრამ სამეწარმეო ბურჟუაზიული შრომის რაციონალურ ორგანიზაციას მხოლოდ შუა საუკუნეებიდან თანამედროვე ეპოქაზე გარდამავალ მიჯნაზე ვხვდებით.

46) ამის შესახებ იხ. ი. მალინიაკის ციურხში შექმნილი მშვენიერი დისერტაცია (1913).

47) მომდევნო სურათი სხვადასხვა აგდილებზე ცალკეული დარგების „იდეალურ-ტიპურ“ კომპილაციას წარმოადგენს; იმ საილუსტრაციო მიზნისთვის, რასაც ის ემსახურება, ბუნებრივია, არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, რომ არც ერთ მოხმობილ მაგალითში მოვლენები აბსოლუტურად ზუსტად ისე არ ვითარდება, როგორც ეს აქ იქნა აღწერილი.

48) ამ მიზეზით, შემთხვევითი არაა, რომ ახალფეხადგმული რაციონალიზმის ეს პირველი პერიოდი, გერმანული ინდუსტრიის პირველი ფრთის გაშლა, ყოველდღიური ყოფის მოთხოვნილების საგანთა სტილის სრულ რღვევასთან მიაბიჯებდა ხელიხელჩაკიდებული.

49) ეს არ ნიშნავს იმას, რომ კეთილშობილ მეტალთა მარაგის არამდგრადობას ჩვენ ეკონომიკური გულგრილობით ვეკიდებით.

50) ეს კი მხოლოდ იმას გულისხმობს, რომ საუბარია მეწარმის იმ ტიპზე, რომელიც ჩვენი დაკვირვების ობიექტად ვაქციეთ, და არა რაღაც ემპირიულ საშუალო ტიპზე („იდეალური ტიპის“ ცნებასთან დაკავშირებით იხ. ჩემი სტატია გამოცემაში: – Archiv für Sozialwissenschaft, Bd. XIX, Heft I).

51) აქ ალბათ შესაფერისი ადგილია ძალიან მოკლედ შევხვით შენიშვნებს ფ.კელერისეული უკვე ციტირებული ნაშრომიდან (იხ.: Heft 12 der Schriften der Görres-Gesellschaft) და მათთან უშუალოდ დაკავშირებულ ზომბარტისეულ შენიშვნებს (წიგნიდან „ბურჟუა“), იმდენად, რამდენადაც ისინი აქ განსახილველ საკითხთა ჯგუფს განეკუთვნებიან. როცა ავტორი ნაშრომს, რომელშიც ვახშის კანონიკური აკრძალვა

(ერთი გაკვრით გაკეთებული შენიშვნის გარდა და ისიც ერთიან არგუმენტაციასთან ყოველგვარი კავშირის გარეშე) საერთოდ არაა ნახსენები, იმის წინასწარი დაშვებით აკრიტიკებს, რომ სწორედ ეს ვახშის აკრძალვა – რასაც მსოფლიოს თითქმის ყველა რელიგიურ ეთიკაში მოეძებნება პარალელი! – მიუჩნევიათ გაკრიტიკებულ ნაშრომში კათოლიკური ეთიკისაგან რეფორმატორულის განმასხვავებელ ნიშნად, ნამდვილად სასერიო ამბავია, ვინაიდან გაკრიტიკება ხომ მხოლოდ იმ შრომების შეიძლება, რომლებიც ნამდვილად წაუკითხავთ ან რომელთა დებულებები, თუკი ისინი წაუკითხავთ, ჯერ არ დავიწყებიათ. ბრძოლა უსურარია პრივატის (მევახშეობის) წინააღმდეგ გასდევს XVI საუკუნის როგორც ჰუგენოტთა ისე ნიდერლანდური ეკლესიის ისტორიას. „ლომბარდიელები“ ანუ ბანკირები ზიარებაზე არ დაიშვებოდნენ (იხ. შენიშვ. 13). კალვინისეულმა ნაკლებ შემბოჭავმა თვალსაზრისმა (რამაც სხვათა შორის ხელი არ შეუშალა იმას, რომ ორდონანტების პირველი პროექტი მევახშეობის წინააღმდეგ გადაწყვეტილებებს ითვალისწინებდა) მხოლოდ სალმაზიუსის წყალობით მოიპოვა გამარჯვება. მაშასადამე, წინააღმდეგობა ამაში არ მდგომარეობდა: უმაღლეს პირიქით. – მაგრამ კიდევ უფრო სავალალოდაა საქმე საკუთრივ ავტორის მიერ მოხმობილ არგუმენტაციასთან დაკავშირებით, რაც მის მიერ ციტირებული (ჩემი აზრით, მისგან სათანადოდ დაუფასებელი) ფუნკისა და სხვა კათოლიკე სწავლულთა შრომების, აგრეთვე ენდემანის, დღეისათვის ცალკეულ ასპექტებში ერთგვარად მოძველებული, მაგრამ მაინც ფუძემდებლური გამოკვლევის ფონზე თავისი ზედაპირულობით ერთობ საჩოთიროდ გამოირჩევა. თუმცა იმგვარ ექსცესებს, რასაც ზომბარტისეულ შენიშვნებში ვხვდებით (იქვე, გვ. 321), რომელთა თანახმად, თითქოს „ღვთისმოსავი კაცების“ (ძირითადად იგულისხმებიან ბერნარდინ სიენელი და ანტონინ ფლორენციელი) მსჯელობიდან პირდაპირ იკვეთება, „თუ როგორ ცდილობდნენ ისინი ყველანაირად შეეგულიანებინათ სამეწარმეო სულისკვეთება“, რაც სახელდობრ იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი ვახშის აკრძალვის მსოფლიო პრაქტიკის შესაბამისად, ამ აკრძალვას იმგვარ ინტერპრეტაციას აძლევდნენ, რომ ხელშეუხებელი რჩებოდა (ჩვენი ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ) „მწარმოებლური“ კაპიტალდაბანდება – მართალია კელერმა თავი კი აარიდა; (ის, რომ ზომბარტთან რომაელები ერთი მხრივ, „გმირ ერებს“ განეკუთვნებიან, მეორე მხრივ კი თითქოს ეკონომიკურმა რაციონალიზმმა უკვე კატონთან მიაღწია „უკიდურეს ზღვარს“ (გვ. 267), რაც სხვა შემთხვევაში მისთვის შეურიგებელ დაპირისპირებას წარმოადგენს, გაკვრით მხოლოდ იმის ნიშნად გვინდა მოვიხსენიოთ, რომ ჩვენს წინაშეა „თეზისების წიგნი“ სიტყვის ყველაზე უარესი გაგებით); მაგრამ კელერმაც ასევე სრულიად დაამახინჯა (აქ დაწვრილებით განუხილავი, უწინ ხშირ შემთხვევებში გაზვიადებული, მოგვიანებით კი არასათანადოდ დაფასებული, ახლა კი კათოლიკე მულტიმილიონერების ხანაში, აპოლოგეტური მიზნებით, პირდაპირ თავდაყირა დაყენებული) ვახშის აკრძალვის მნიშვნელობა (რაც, როგორც ცნობილია, – ბიბლიური ფუნდამენტირების მიუხედავად! – მხოლოდ გასულ საუკუნეში გაუქმდა

წმინდა ტრაპეზის კონგრეგაციის დადგენილების საფუძველზე და თანაც მხოლოდ *temporum ratione habita* /დროის მოთხოვნილებათა შესაბამისობის/ გამო და ირიბად, კერძოდ კი იმის აკრძალვით, რომ სულიერი შვილები არ შეეწუხებინათ *usuraria privatis* შესახებ გამოკითხვებით, იმ პირობით, თუკი მათი მორჩილება აკრძალვის კვლავ ძალაში შესვლის შემთხვევაში გარანტირებული იქნებოდა). საქმე ისაა, რომ მას, ვინც მეტ-ნაკლებად ძირფესვიანად გამოიკვლია მევახშეობის საეკლესიო დოქტრინის უაღრესად დახლართული ისტორია, იმ უსასრულო კონტროვერსების გათვალისწინებით, ვთქვათ, რენტის შესყიდვის ნებადართულობის, თამასუქების აღრიცხვის და კიდევ მრავალი სხვაგვარი ხელშეკრულებითი დოკუმენტის (უწინარესად კი იმის გამო, რომ წმინდა ტრაპეზის კონგრეგაციის დადგენილება მუნიციპალურ სესხთან დაკავშირებით იქნა მიღებული) გარშემო რომ არსებობს, არა აქვს უფლება (გვ. 24) ამტკიცოს, თითქოს სესხის პროცენტული ვახშის აკრძალვა მხოლოდ და მხოლოდ გაჭირვების შემთხვევაში გაცემულ კრედიტებზე ვრცელდებოდა, თითქოს ეს აკრძალვა „კაპიტალის შენარჩუნების“ მიზანს ემსახურებოდა და რომ ის, თითქოს „კაპიტალისტური მეწარმეობის ხელშემწყობიც“ კი იყო (გვ. 25). ჭეშმარიტება კი ის არის, რომ ეკლესიას ვახშის აკრძალვა ხელმეორედ საკმაოდ გვიან გაახსენდა, და როცა ეს მოხდა, კაპიტალის დაბანდების წმინდა საქმიანი ჩვეულებრივი ფორმები მყარი პროცენტის საფუძველზე გასესხებული თანხები კი არა, არამედ *foenus nauticum*, *commenda*, *societas maris* და *dare ad proficuum de mari* (ანუ რისკის ხარისხის შესაბამისად მოგების ან წაგების წილის გათვალისწინებით დაწესებული სესხის ნიხრი) იყო (მეწარმისათვის გაცემული პროცენტის სესხის გათვალისწინებით ეს ასეც უნდა ყოფილიყო) ანუ ის ფორმები, რომელთაც აკრძალვა არ შეეხო (ან ეს მხოლოდ ცალკეული, უკიდურესად მკაცრი კანონისტის მხრიდან მოხდა); მაგრამ მას შემდეგ, რაც შესაძლებელი და საყოველთაოდ მიღებული შეიქნა მყარი პროცენტის გარანტიით კაპიტალის დაბანდება და აგრეთვე თამასუქების აღრიცხვა, მათ (შემდგომ პერიოდშიც) საგრძნობი სიძნელეები შეექმნათ ვახშის აკრძალვის საფუძველზე; სირთულეები, რომელთაც ყველა სახის უმკაცრესი ზომები მოსდევდა ვაჭართა გილდიის (შავი სიები!) მხრიდან; ოღონდ ვახშის აკრძალვის მიმართ კანონისტების დამოკიდებულება როგორც წესი, წმინდა იურიდიულ-ფორმალური იყო, ყოველ შემთხვევაში, ყოველგვარი „კაპიტალის დამცველი“ ტენდენციის გარეშე, რასაც მათ კელერი მცდარად მიაწერს. დაბოლოს, რამდენადაც საერთოდ შესაძლებელია კაპიტალიზმისადმი გარკვეული დამოკიდებულების რაობის დაგენა, ესაა ერთი მხრივ, კაპიტალის ძლევამოსილების მიმართ (როგორც ეს ჯერ კიდევ ლუთერისეულ გამონათქვამში აისახა ფუგერებისა და ფინანსური საქმიანობის შესახებ) ტრადიციონალისტური, უმეტესწილად ყრუდ შეგრძნობილი მტრული განწყობა, სულ უფრო და უფრო ფართო მასების მომცველი, უსახო და უსახელო და ამდენად ეთიკური გავლენისათვის ძნელად მისაწვდომი, მეორე მხრივ კი ახალ პირობებთან შეგუების განმსაზღვრელად ქცეული აუცილებლობა. – ოღონდ ეს პრობლემა წინამდებარე

გამოკვლევის ფარგლებს სცილდება, ვინაიდან როგორც უკვე ითქვა, ვახშის აკრძალვასა და მის შემდგომ ბედ-იღბალს ჩვენთვის უკეთეს შემთხვევაში მარტოდენ სიმპტომატური მნიშვნელობა აქვს და ესეც მხოლოდ მეტად შეზღუდული გაგებით.

სკოტის მიმდევარ და განსაკუთრებით კი კვატროჩენტოს ეპოქის მოწყალების მთხოვნელ ორდენტა თეოლოგების, პირველ რიგში ბერნარდინ სიენელისა და ანტონინ ფლორენციელის ანუ სპეციფიკურად რაციონალურ-ასკეტური ბერმონაზონი ავტორების სამეურნეო ეთიკა უსათუოდ ცალკე განხილვას მოითხოვს და ჩვენი ნაშრომის ფარგლებში მხოლოდ გაკვრით შეხებისას საკითხს ვერ ამოვწურავთ, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ანტიკრიტიკაში წინასწარვე უნდა მეთქვა ის, რის თქმასაც მხოლოდ მოგვიანებით, კაპიტალიზმისადმი კათოლიკური სამეურნეო ეთიკის პოზიტიური დამოკიდებულების წარმოჩენისას ვაპირებდი. ეს ავტორები ცდილობენ – და ამაში ისინი არაერთი იეზუიტის წინამორბედად გვევლინებიან – ვაჭრის სამრეწველო მოგება გაამართლონ როგორც მისი, ეთიკურად ნებადართული „industria“-ს (შრომისმოყვარეობის) საზღაური (ამაზე მეტის მტკიცება რა თქმა უნდა, კელერსაც არ შეუძლია).

ცხადია, საბოლოო ჯამში, „industria“-ს ცნება და მისი შეფასება ბერმონაზვნური ასკეზადანაა ნასესხები, ისევე როგორც masserizia-ს ცნება იქნა სასულიერო სფეროდან ალბერტისეულ სიტყვახმარებაში გადმოტანილი, რასაც იგი თავადვე გვამცნობს ჯიანოტოს პირით. ბერთა ასკეზის, როგორც პროტესტანტიზმის საერო ასკეტურ დენომინაციათა წინამორბედის შესახებ, უფრო დაწვრილებით მოგვიანებით იქნება საუბარი (მსგავსი კონცეფციების ჩანასახებს ვპოულობთ კინიკოსებთან ანტიკურობაში, გვიანელინისტური საფლავის ქვის წარწერებში და სრულიად განსხვავებული წინაპირობებიდან გამომდინარე, ეგვიპტეში). ის, რაც აქ მთლიანად აკლია, (ისევე როგორც ალბერტისთან) სწორედ ისაა ჩვენთვის გადამწყვეტი: კერძოდ კი როგორც ამას კიდევ დავინახავთ, ასკეტური პროტესტანტიზმისთვის დამახასიათებელი საკუთარი ხსნის, ცერტიტუდო სალუტის, ხელობაში დამკვიდრების კონცეფცია ანუ ის ფსიქოლოგიური ჯილდო, რომელსაც ეს რელიგიურობა „industria“-სთვის აწესებდა და რასაც კათოლიციზმი აუცილებლად მოკლებული უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან მისი ხსნის საშუალებები სრულიად სხვა სახის იყო. საბოლოო შედეგის მიხედვით, ამ ავტორებთან საქმე ეთიკურ მოძღვრებას ეხება და არა პრაქტიკულად ხსნის ინტერესებით განპირობებულ ინდივიდუალურ იმპულსებს და ამის გარდა აგრეთვე შეგუებას (რაც მეტად იოლი დასანახია) და არა ცენტრალური რელიგიური პოზიციებიდან არგუმენტაციას, როგორც ამას ადგილი აქვს საერო ასკეზაში. (სხვათა შორის, ანტონინსა და ბერნარდინს უკვე კარგა ხანია კელერისეულზე ბევრად უკეთესი გამოკვლევები მიეძღვნა). თავად ეს შემგუებლობა რჩებოდა დღევანდლამდე საკამათო. მიუხედავად ამისა, ამ ბერმონაზვნული ეთიკური კონცეფციების მნიშვნელობა

სიმპტომატური თვალსაზრისით არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იქნეს ნოლზე დაყვანილი. ხელობის თანამედროვე ცნებასთან ნაკადად შერწყმული რელიგიური ეთიკის ჭეშმარიტი „სათავეები“ სექტებსა და ერესშია საძიებელი, პირველ რიგში უიკლიფთან, რომლის მნიშვნელობა ბროდნიცმა (იხ.: Brodnitz, Englische Wirtschaftsgeschichte) ყველაფრის მიუხედავად მაინც ზედმეტად გაზვიადებულად შეაფასა იმის მტკიცებით, რომ უიკლიფის ზეგავლენა იმდენად დიდი იყო, რომ პურიტანიზმს ბევრი აღარაფერი დახვდა გასაკეთებელი. ყოველივე ამაზე შეუძლებელია (და არცაა საჭირო) დაწვრილებით შეჩერება, რადგან აქ გაკვირით, სასხვათაშორისოდ ვერ განვიხილავთ იმას, თუ როგორ და რამდენად შეუწყო სინამდვილეში ხელი შუა საუკუნეების ქრისტიანულმა ეთიკამ კაპიტალისტური სულისკვეთების წანამძღვრების ჩამოყალიბებას.

52) სიტყვები – „μηδεν απελίζοντες“ – (ლუკა, 6, 35) და მათი ვულგატასეული თარგმანი „nihil inde sperantes“ (არაფრის მოლოდინში) ა. მერქსის ვარაუდით, წარმოადგენს სიტყვების μηδενα απελίζουτες (=neminem desperantes=არავის ჩაგდება სასოწარკვეთაში) დამახინჯებას და ამგვარად შეიცავს მოწოდებას მიეცეს სესხი ნებისმიერ, თვით ღარიბ მოძმესაც კი პროცენტებზე ყოველგვარი ლაპარაკის გარეშე. ფრაზას – Deo placere vix potest – ახლა არიანული წარმომავლობა მიეწერება (რასაც საგნობრივად ჩვენთვის დიდი მნიშვნელობა არა აქვს).

53) თუ როგორ ახერხებდნენ ასეთ შემთხვევებში მევახშეობის აკრძალვასთან მორიგებას, ამას მაგალითად, Arte di Calimala-ს (კალიმალას საამქრო) წესდების წიგნი I, გვ. 65 გვასწავლის (მე ამ მომენტისათვის მხოლოდ Emiliani-Giuduci, Stor. dei Com. Ital. Ed. III, p. 246 იტალიური რედაქცია მაქვს ხელთ): Procurino i consoli con quelli frati, che parra loro, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l' amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l' anno presente e secundo che altra volta fatto fue. (კონსულებმა საერთო ენა უნდა გამოძებნონ იმ ბერებთან, ვისთანაც ჩათვლიან საჭიროდ, თუ როგორ შეიძლება ყველაზე უკეთ, საერთო ინტერესებიდან გამომდინარე, ცოდვათა მიტევების მიღება საჩუქრების, ძღვენის და მადლიერების ან პროცენტების სანაცვლოდ მიმდინარე წლის მანძილზე, როგორც ეს ადრეც ხდებოდა). ამრიგად, სახეზეა ამქრის მხრიდან თავისი წევრებისათვის ცოდვათა მიტევების მოპოვების ერთგვარად თანამდებობრივად დაკისრებული ვალდებულება და სუბმისიის გზები. კაპიტალის მოგების არაზნეობრივი ხასიათისთვის ნიშანდობლივია მომდევნო მითითებებიც, ისევე როგორც მაგალითად, უშუალოდ წამძღვარებული მოთხოვნა, ყველა პროცენტი და მოგება საბუღალტრო წიგნში აღრიცხული ყოფილიყო როგორც „საჩუქარი“. დღევანდელ საბირჟო შავ სიებს, შედგენილს მათ წინააღმდეგ, ვინც ფასიანი ქაღალდების კურსში განსხვავების გაუქმებას ითხოვენ, ხშირად შეესაბამებოდა



იმათთვის სახელის გატეხვა, ვინც საეკლესიო სასამართლოს ეხცეპტო უსურარიან პრივატატის (მევახშეობის წინააღმდეგ პროტესტით) მიმართავდა.

54) ანტიკური ენებიდან მხოლოდ ებრაულს აქვს მსგავსი შეფერილობის გამოთქმები. პირველ ყოვლისა სიტყვაში **חָכָמָה**: იგი ღვთისმსახურების ფუნქციათა აღსანიშნავად გამოიყენებოდა (გამ. 35, 21; ნეემ. 11, 22; I ნემტ. 9, 13; 23, 4; 26, 30), მეფის სამსახურში მყოფთა საქმიანობისთვის (განსაკუთრებით I სამ. 8, 16; I ნემტ. 4, 23; 29, 6), სამეფო მოხელის სამსახურისთვის (ესთ. 3, 9; 9, 3), სამუშაოთა ზედამხედველის (2. მეფ. 12, 12), მონის (რჯლ. 39, 11), მინდვრის სამუშაოების I ნემტ. 27, 26), ხელოსანთა (გამ. 31, 5; 35, 21; I მეფ. 7, 14), ვაჭართა (ფსალმ. 107, 23) და თითქმის ყველა „პროფესიული სამუშაოსათვის“ განსახილველ პასაჟში – zir. 11, 20. სიტყვა ნაწარმოებია ფუმიდან **חָכָם** = მივლენა, წარგზავნა ანუ თავდაპირველად ნიშნავს „დავალებას“. მომდევნო ციტატების თანახმად, აშკარაა მისი წარმომავლობა ეგვიპტური და ეგვიპტური ნიმუშის მიხედვით აგებული სოლომონისეული სახელმწიფოს საბეგარო და ლიტურგიულ-ბიუროკრატიულ ცნებათა სამყაროდან. როგორც ა. მერქსმა ამიხსნა, ამ ცნების ძირი აზრობრივად უკვე ძველ დროშივე დაიკარგა მთლიანად, ეს სიტყვა უკვე ნებისმიერ „სამუშაოს“ აღნიშნავდა და მართლაც ისე გაუფერულდა, როგორც ჩვენებური „Beruf“, რომლის ბედი ანუ ის, რომ თავდაპირველად სასულიერო ფუნქციათა აღსანიშნავად ყოფილიყო გამოყენებული, მანაც გაიზიარა. გამოთქმა **חָכָם** = „განსაზღვრული“, „მიჩენილი“, „პენსუმ“, რომელიც ასევე გვხვდება ზირაქ 11, 20 -ში და სექტუაგინტაში ითარგმნება როგორც „**διδασκαλία**“, ისევე საბეგარო ბიუროკრატიული ენიდან მოდის, როგორც **ἡ σοφία** (გამ. 5, 13, შდრ. გამ. 5, 14, სადაც სექტუაგინტა ასევე „**διδασκαλία**“-ს იყენებს „pensum“-ისთვის. ზირაქისეული 43, 10 სიტყვა სექტუაგინტაში **καμα**-დაა თარგმნილი). ზირაქის (11, 20) პასაჟში იგი აშკარად ღვთის მცნებათა აღსრულების მნიშვნელობითაა გამოყენებული, – ანუ ასევე ნათესაობას ავლენს ჩვენს „Beruf“-თან. ზირაქის პასაჟთან დაკავშირებით გვინდა მივუთითოთ სმენდის ცნობილ წიგნზე: Smend R. Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin, 1906, სადაც განხილულია მოხსენიებული მუხლები და ასევე მის „Index zur Weisheit des Jesus Sirach“ (Berlin 1907)-ზე, სადაც მოცემულია სიტყვების **διδασκαλία**, **εργον**, **ποιος** განმარტება. (ცნობილია, რომ ზირაქის წიგნის ებრაული ტექსტი დაიკარგა, მაგრამ შეხტერის მიერ იგი კვლავ იქნა აღმოჩენილი და ნაწილობრივ თალმუდისეული ციტატებით შევსებული. ლუთერს იგი ხელთ არ ჰქონდა და მის სიტყვათხმარებაზე არც ერთს ამ ებრაულ ცნებათაგან ზეგავლენა არ მოუხდენია: იხ. მოგვიანებით სოლომონის იგავებთან დაკავშირებით 22, 29). – ბერძნულში საერთოდ არ არსებობს გერმანული სიტყვის ეტიკური შეფერილობის შესატყვისი აღნიშვნა. იმ ადგილებს იესო ზირაქიდან (11, 20 და 21), რომელთაც ლუთერი მთლიანად ჩვენი სიტყვათხმარების შესატყვისად (იხ. ქვევით) თარგმნის, როგორც: „დარჩი შენს მოწოდებაში“, სექტუაგინტა ერთგან თარგმნის როგორც **εργον**, მეორეგან კი, აშკარად სრულიად დამახინჯებულ ნაწყვეტში (ებრაულ დედანში საუბარია ღვთის შეწევნის ამობრწყინებაზე!) როგორც **ποιος**. ჩვეულებრივ კი, ძველად **τα προκεκοντα** ზოგადი მნიშვნელობით „მოვალეობებს“ აღნიშნავდა. სტოიკოსთა ენაში დროდადრო **καματος** (რაზეც თავის დროზე ალბ. დიტრიხმა მიმაქცევინა ყურადღება) ავლენს მსგავს, ენობრივი წარმომავლობის თვალსაზრისით დაუდგენელ, აზრობრივ შეფერილობას. ყველა სხვა გამოთქმა (როგორც

ταξις და ა.შ.) არაა ზნეობრივად შეფერილი. – იმას, რასაც ჩვენ ვთარგმნით როგორც „Beruf“, ადამიანის შრომის დანაწილებითი უწყვეტი საქმიანობის მნიშვნელობით, რაც (წესისამებრ) მისთვის შემოსავლის წყაროს და ამით არსებობის მუდმივ ეკონომიკურ საფუძველს წარმოადგენს, ლათინურში, გარდა უფერული სიტყვისა „ოპუს“, გამოხატავენ გერმანული სიტყვის ეთიკური შინაარსის მსგავსი შეფერილობის სიტყვებით officium (opificium-იდან ე.ი. თავდაპირველად ეთიკურად უფერული, მოგვიანებით კი განსაკუთრებით სენეკასთან – De benef., IV, 18 მოწოდებად ქცეული) ან მოქალაქეთა ძველი სათემო ბეგარიდან ნაწარმოები სიტყვით munus ანდა, ბოლოს, სიტყვით პროფესიო, რომელიც ამ მნიშვნელობით ასევე საჯარო-სამართლებრივი მოვალეობებიდან, კერძოდ, მოქალაქეთა ძველი საგადასახადო დეკლარაციებიდან უნდა მომდინარეობდეს, მოგვიანებით კი „ლიბერალური პროფესიების“ (ასე მაგ. professio bene dicendi – ორატორული პროფესია) თანამედროვე მნიშვნელობით გამოიყენება და ამ უფრო ვიწრო სფეროში ჩვენებური სიტყვის „Beruf“ ყველა თვალსაზრისით მახლობელ მთლიან მნიშვნელობას იძენს (სიტყვის უფრო სიღრმისეულ მნიშვნელობასაც კი; ასე მაგალითად, როდესაც ციცერონი ვინმეზე ამბობს: non intelligit quid profiteatur იგი გულისხმობს: „მას თავისი ჭეშმარიტი მოწოდება ვერ შეუცვნია“), – ოღონდ აქ ცხადია სრულიად სააქაოზე ორიენტირებულად, ყოველგვარი რელიგიური შეფერილობის გარეშე მოიაზრება. ცხადია, ეს კიდევ უფრო მეტად ეხება სიტყვას „ars“, რომელიც ცეზარიანიზმის ეპოქაში „ხელობას“ აღნიშნავდა. ვულგატა იესო ზირაქიდან ზემოთ მოხმობილ ადგილებს ერთ შემთხვევაში თარგმნის როგორც „opus“, მეორე შემთხვევაში კი როგორც (ვ. 21) „locus“, რაც აქ დაახლოებით „სოციალური მდგომარეობის“ მნიშვნელობას იძენს. ისეთი ასკეტისაგან, როგორც ჰიერონიმუსი იყო, მოდის დამატება „mandaturam tuorum“ (იმის შესაბამისად, რაც განგესაზღვრება), რაზეც სავსებით მართებულად მიანიშნებს ბრენტანო, ოღონდ (ჩვეულებისამებრ) იმის გაუთვალისწინებლად, რომ სწორედ ესაა ცნების ასკეტური – რეფორმაციამდე არასაერო, რეფორმაციის შემდეგ კი საერო – წარმომავლობისთვის დამახასიათებელი. სხვათა შორის დაუზუსტებელია, თუ რომელი ტექსტის მიხედვითაა ჰიერონიმუსისეული თარგმანი; სიტყვის **מְלָכָה** ძველი ლიტურგიული მნიშვნელობის ზეგავლენა გამორიცხული არ უნდა იყოს. – რომანული ენებიდან მხოლოდ სასულიერო წოდებისგან მომდინარე ესპანურ „vocation“-ს აქვს რალაციადმი შინაგანი „მოწოდების“ გაგებით, გერმანული სიტყვის მნიშვნელობის ნაწილობრივ შესატყვისი შეფერილობა, მაგრამ ის არასოდეს არ აღნიშნავს „პროფესიას“ გარეგნული მნიშვნელობით. ბიბლიის რომანულ თარგმანებში ესპანური vocation, იტალიური vocazione და chiamamento აქვე განსახილველი ლუთერისეული და კალვინისტური სიტყვათხმარების ნაწილობრივ შესატყვისი მნიშვნელობით ჩვეულებისამებრ გამოიყენება მხოლოდ ახალადთქმისეული κλησις-ის, ანუ სახარებისეული სულის მარადიული ხსნისკენ მოწოდების სათარგმნელად, რის შესატყვისს ვულგატაში „vocatio“ წარმოადგენს. (უცნაურია ადრე მითითებულ ნაშრომში ბრენტანოს მსჯელობა იმის შესახებ, თითქოს ეს, ჩემს მიერ საკუთარი მოსაზრების გასამყარებლად მოხმობილი გარემოება იმის დადასტურებას წარმოადგენდეს, რომ „მოწოდების“ ცნება მისი რეფორმაციისშემდგომი მნიშვნელობით ადრეც არსებობდა. მაგრამ საუბარი ხომ ამაზე არ არის: κλησις უნდა ყოფილიყო თარგმნილი სიტყვით „vocatio“, მაგრამ სად და როდის იხმარებოდა ის შუა საუკუნეებში

ჩვენი გაგებით? ამ თარგმანის არსებობის ფაქტი და სიტყვის საერო მნიშვნელობის არარსებობა, თავად თარგმანის არსებობის ფაქტის მიუხედავად, წარმოადგენს სწორედ ჩვენი მოსაზრების დადასტურებას). მაგალითად, „chiamamento“-ს იყენებს ამ წესით XV საუკუნის ბიბლიის იტალიური თარგმანი, რომელიც დაბეჭდილია გამოცემაში: *Collezione di opere e rare, Bologna, 1887*, „vocazione“ - ესთან ერთად, რომელსაც ბიბლიის თანამედროვე იტალიური თარგმანები იყენებენ. ამის საპირისპიროდ, გერმანული სიტყვის „Beruf“, შემოსავლის მიღების მიზნით რეგულარული საქმიანობის გარეგნულ, საერო მნიშვნელობით გამოყენებული სიტყვები რომანულ ენებში, როგორც ლექსიკური მასალიდან, ისე ჩემი ძვირფასი მეგობრის პროფესორ ბაისტის (ფრაიბურგი) საფუძვლიანი გამოკვლევებიდანაც გამომდინარეობს, არანაირ რელიგიურ ანაბეჭდს არ ატარებენ, განურჩევლად იმისა, აქვთ თუ არა მათ სიტყვების *ministerium* ან *officium* მსგავსად, თავდაპირველი გარკვეული ეთიკური შეფერილობა, თუ მსგავსად სიტყვებისა *ars, professio, implicare (impiego)* ამგვარ მოვლენას იმთავითვე არ იცნობდნენ. იესო ზირაქიდან დასაწყისში მოხსენიებული ადგილები, რომელთაც ლუთერი თარგმნის როგორც „Beruf“, ფრანგულად ითარგმნება როგორც *v. 20 office, v. 21 laueur* (კალვინისტური თარგმანი), ესპანურად *v. 20 obra, v. 21 lugar* (ვულგატას მიხედვით), ახალ თარგმანებში: „posto“ (პროტესტანტული). რომანული ქვეყნების პროტესტანტებმა, მათი მცირერიცხოვანების გამო, ვერ მოახერხეს, თუმცა მათ ეს არც კი უცდიათ, ისეთი სიტყვათშემოქმედებითი ზეგავლენა მოეხდინათ ენაზე, როგორც ეს ლუთერმა მოახდინა ჯერ კიდევ ნაკლებად აკადემიურად რაციონალიზირებულ გერმანულ კანცელიარიათა ენაზე.

55) აუგსბურგის აღმსარებლობაში ეს ცნება მხოლოდ ნაწილობრივ განვითარდა და იმპლიციტურადაა მოცემული. როცა მუხლი XVI (იხ. კოლდეს გამოცემა გვ.43) მოგვიწოდებს: „ვინაიდან სახარება ... კი არ ანადგურებს საერო მმართველობას, პოლიციას და ქორწინებას, არამედ სურს, რომ ეს ყველაფერი შენარჩუნებული იქნეს როგორც ღვთიური წესრიგი და მის ფარგლებში ყოველმა ადამიანმა დაამტკიცოს ქრისტიანული სიყვარული და ქმნას კეთილი საქმეები, მისი პროფესიის შესაბამისად“ (ლათინურად ეს ასე ჟღერს: „*et in talibus ordinationibus exercere caritatem*“ eod. S. 42), აქედან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ გვმართებს ზემდგომთა მორჩილება, და რომ „Beruf“ ცნება აქ პირველ რიგში ობიექტურ წესრიგად მოიაზრება I კორ. 7, 20-ის გაგებით. ხოლო მუხლი XXVII (კოლდესთან გვ. 83 ქვევით) „Beruf“-ზე (ლათინურად: *in vocatione sua*) საუბრობს მხოლოდ ღვთის მიერ დაწესებულ წოდებებთან კავშირში: სამღვდელეობა, მმართველნი, თავადთა და ბატონთა წოდება და მსგავსი; ოღონდ ამას გერმანულად მხოლოდ კონკორდანსის წიგნი შეიცავს, მაშინ, როდესაც პირველ გერმანულ გამოცემაში ეს ფრაზა არ შესულა.

მხოლოდ მუხლი XXVI (კოლდე გვ. 81) ფრაზაში ... „ხორცის გვემა ღვთის წყალობის მოპოვებას კი არ უნდა ემსახურებოდეს, არამედ ხორცის ისე მარჯვე ყოფას, რომ მან არ შეუშალოს ხელი იმაში, რაც ადამიანს მისი მოწოდების თანახმად (ლათინურად: *juxta*

vocationem suam) აქვს ნაბრძანები“, – გამოიყენება ეს სიტყვა ჩვენი დღევანდელი ცნების მომცველი მნიშვნელობით.

56) ბიბლიის ლუთერისეულ თარგმანამდე, როგორც ამას მოწმობს ლექსიკონები და კოლეგებიც ბატონები ბრაუნე და ჰოლანდიურად: „beroeop“, ინგლისურად: „calling“, დანიურად: „kald“, შვედურად: „kallelse“, არც ერთ ენაში, რომლებიც მას ახლა შეიცავენ, არ გვხვდება ჩვენი დღევანდელი საერო მნიშვნელობით. სიტყვა „Beruf“-ის მსგავსი ჟღერადობის საშუალო ზემოგერმანული, საშუალოქვემოგერმანული და საშუალონიდერლანდური სიტყვები აღნიშნავენ „Ruf“-ხმობას მისი დღევანდელი გერმანული მნიშვნელობით, აგრეთვე სიტყვის „Berufung“ (=Vokation) ჩათვლით, რაც გვიანი შუა საუკუნეების ეპოქაში უფლებამოსილი პირის მიერ კანდიდატის „მოხმობას“ გულისხმობდა სასულიერო თანამდებობაზე – ესაა ის სპეციფიკური შემთხვევა, რომელიც სკანდინავიური ენების ლექსიკონებშიც გამორჩეულადაა აღნიშნული. სიტყვის ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით იყენებს მას დროდადრო ლუთერიც. ოღონდ რაც არ უნდა სასიკეთოდ წასდგომოდა ამ სიტყვის სპეციფიკური გამოყენება მის გვიანდელ ინტერპრეტაციას, თანამედროვე „მოწოდების“ - ცნების („Beruf“) შემოქმედად (ენობრივი თვალსაზრისითაც) ბიბლიის თარგმანები რჩება და მხოლოდ ტაულერთან (+1361) შეიძლება იმ წანამძღვრების პოვნა, რაზეც მოგვიანებით იქნება საუბარი. ყველა ენამ, რომელმაც ბიბლიის პროტესტანტული თარგმანის გავლენა განიცადა, შექმნა ეს სიტყვა, ხოლო იმ ენებში, რომელთაც ეს არ განუცდიათ, (მსგავსად რომანული ენებისა) ამგვარი სიტყვა ან საერთოდ არ გვხვდება ან თუ გვხვდება, მას არა აქვს დღევანდელი მნიშვნელობა.

ლუთერი სიტყვით „Beruf“ თარგმნის ორ თავდაპირველად სრულიად განსხვავებულ ცნებას. პირველ შემთხვევაში ესაა პავლე მოციქულისეული κλεισις ღვთის მიერ მარადიული ხსნისკენ მოწოდების მნიშვნელობით. ამას განეკუთვნება: I კორ. 1: 26; ეფეს. 1: 18; 4: 1–4; 2თეს. 1: 11; ებრ. 3: 1; 2. პეტრ. 1:10. ყველა ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს მოწოდების იმ რელიგიურ ცნებასთან, რომელიც ღვთის მიერ მოციქულის მეშვეობით გაცხადებული სახარებით ხდება, და ცნებას κλεισις იოტისოდენადაც არაფერი აქვს საერთო საერო „პროფესიებთან“ დღევანდელი გაგებით. ლუთერისეული გერმანული ბიბლიები ამ შემთხვევაში იყენებენ სიტყვას „ruffunge“ (მაგალითად, ჰაიდელბერგის ბიბლიოთეკის ყველა ინკუნაბულაში) ან გამოთქმის: „von Gott geruffet“ ნაცვლად იყენებენ გამოთქმას „von Gott gefordert“. – მეორე შემთხვევაში, როგორც ადრევე აღვნიშნეთ, წინა შენიშვნაში მოყვანილი იესო ზირაქის ძის სიტყვებს სეპტუაგინტასეულ თარგმანში: εν τώ εργω σου παλαιωθι και εμμενευμ τώ ποσω σου იგი თარგმნის როგორც „დამკვიდრდი შენს ხელობაში“ და „დარჩი შენს ხელობაში“, ნაცვლად: დარჩი შენს სამუშაოსთან, და შემგომი პერიოდის (ავტორიზირებული) ბიბლიის კათოლიკური თარგმანები (მაგალითად, ფლამიზიუცისეული, ფულდა 1781) ამ შემთხვევაში (ისევე

როგორც ახალი აღთქმისეულ პასაჟებში) მას უბრალოდ ემყარებიან. ამ ზირაქისეული პასაჟის ლუთერის თარგმანი, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, პირველი შემთხვევაა, როცა გერმანული სიტყვა „Beruf“ მთლიანად მისი დღევანდელი წმინდა საერო მნიშვნელობითაა გამოყენებული. (წინამორბედ შეგონებას - V. 20: – σῆμι εν διαθηκη σου იგი თარგმნის როგორც „დარჩი ღვთის სიტყვაში“, მიუხედავად იმისა, რომ ზირაქისეული ადგილები 14: 1 და 43: 10 აჩვენებენ, რომ – ებრაული გამოთქმის იქ, რომელსაც (თალმუდის ციტატების მიხედვით) ზირაქი იყენებს, შესაბამის – διαθηκη-ს სინამდვილეში ჩვენი „Beruf“ (ხელობის) მსგავსი, კერძოდ „ხვედრის“ ან „დაკისრებული სამუშაოს“ მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს). სიტყვა „Beruf“ გვიანდელი და დღევანდელი მნიშვნელობით, როგორც აღვნიშნეთ, მანამდე არ არსებობდა გერმანულ ენაში, არც, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, ბიბლიის ძველი მთარგმნელებისა და მქადაგებლების ლექსიკაში. ლუთერამდელი გერმანული ბიბლიები ზირაქისეულ ადგილს თარგმნიან როგორც „საქმეს“ (Werk). ბერტოლდ რეგენსბურგელი თავის ქადაგებებში, ყველგან, სადაც ჩვენ „მოწოდებას“ ვიტყვით, ახსენებს სიტყვას „სამუშაო“ (Arbeit). ამრიგად სიტყვათხმარების წესი იგივეა, როგორც ანტიკურობაში. პირველი, ჯერჯერობით ჩემთვის ცნობილი ნაწყვეტი, სადაც მართალია არა „Beruf“, არამედ „Ruf“ (როგორც κλεισι თარგმანი) გამოიყენება წმინდა საერო საქმიანობისთვის, გვაქვს ტაულერის მშვენიერ ქადაგებაში ევეს. 4 შესახებ (ბაზელის გამოცემა. 117 V): რომელიც გლეხებზე მოგვითხრობს, ნიადაგში „ნაკელი რომ შეაქვთ“ და ტაულერი თვლის, რომ ისინი ხშირად უფრო სწორად იქცევიან „რამეთუ უბრალოდ თავიანთ მოწოდებას მისდევენ, ვიდრე სასულიერო პირნი, რომლებიც თავიანთ მოწოდებას არად აგდებენ“. ამ სიტყვას ამ მნიშვნელობით საერო ენაში არ შეუღწევია. და იმის მიუხედავად, რომ დასაწყისში ლუთერისეული სიტყვათხმარება (იხ. Werke, Erl. Ausg. 51, S. 51) მერყეობს „Ruf“-სა და „Beruf“-ს შორის, უშუალოდ ტაულერისეული ზეგავლენა მთლად უეჭველი არაა, თუმცადა სწორედ ამ ქადაგებაზე ზოგიერთი მინიშნება, მაგალითად, „ქრისტიანის თავისუფლებაშიც“ მოგვეპოვება. საქმე ისაა, რომ წმინდა საერო მნიშვნელობით ტაულერისაგან განსხვავებით ლუთერს ეს სიტყვა თავდაპირველად არ გამოუყენებია (ასე მიგვაჩნია, დენიფლის მოსაზრების საწინააღმდეგოდ, ლუთერი, გვ. 163).

ცხადია ზირაქისეული რჩევა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ღვთისადმი რწმენის ზოგად შეგონებას, სეპტუაგინტასეულ ვარიანტში არ შეიცავს საერო „პროფესიული“ საქმიანობის არავითარ სპეციფიკურ რელიგიურ შეფასებას (გამოთქმა πονος, ჯაფა, დამახინჯებულ მეორე ნაწყვეტში უმაღლესი ამის საპირისპირო მოვლენა იქნებოდა, დამახინჯებული რომ არ ყოფილიყო). რასაც იესო ზირაქი ამბობს, უბრალოდ ფსალმუნის (ფსალმ. 37: 3) შეგონებას: „დაემკვიდრე ქვეყანაზე და მწყემსე სიმართლე“ – შეესატყვისება, ისევე როგორც ეს ნათლად ვლინდება გაფრთხილებაშიც (მუხლი 21), არ დააბრმავებინო თავი უღვთოთა საქმეებს, რადგან ღვთისთვის იოლია დატაკის

გამდიდრება. მხოლოდ დასაწისში გაკეთებული გაფრთხილება იერ-ში დარჩენის შესახებ (მუხლი 20), ავლენს გარკვეულ ნათესაობას სახარებისეულ კლესი-თან, მაგრამ სწორედ აქ არ გამოიყენა ლუთერმა (ბერძნული διαθηκη-სთვის) სიტყვა „Beruf“. სიტყვა „მოწოდების“ ამ ორ, აშკარად სრულიად ჰეტეროგენულ გამოყენებას შორის შემაერთებელ ხიდს ლუთერთან წარმოადგენს ნაწყვეტი კორინთელთა მიმართ პირველი ეპისტოლედან და მისი თარგმანი.

ლუთერთან (გავრცელებულ თანამედროვე გამოცემებში) ის. ნაწყვეტი, სადაც ეს ადგილი გვხვდება, ასე ჟღერს: (I კორ. 7: 17) „... ყველა მოიქცეს ისე, როგორც იგი იხმო უფალმა... (18) „წინადაცვეთილად იხმო ვინმე? ნუ ემსგავსება წინადაუცვეთელს; წინადაუცვეთლად იხმო ვინმე? ნუ წინადაიცვეთს. (19) წინადაცვეთილობა არაფერია და წინადაუცვეთელობაც არაფერია; მხოლოდ ღმრთის მცნებათა დაცვაა ყველაფერი. (20) ყველა დარჩეს იმად, რადაც იქნა ხმობილი (εν τη κλησει η εκκληθη, – ეს, როგორც საიდუმლო მრჩეველმა ა.მერქსმა მითხრა, უდაო ჰებრაიზმია, – ვულგატაში: in qua vocatione vocatus est). (21) მონად ხარ ხმობილი? ნუ სწუხარ. მაგრამ თუ შეგიძლია მოიპოვო თავისუფლება, უმაღვე ისარგებლე ამით. (22) რადგანაც მონა, უფლის მიერ ხმობილი, თავისუფალია უფლისა, ისევე როგორც თავისუფლად ხმობილი – ქრისტეს მონაა. (23) სასყიდლითა ხართ ნაყიდნი. ნუ გახდებით მონები კაცთა. (24) ვინც რა წოდებით არის ხმობილი, იმადვე დარჩეს, ძმანო, ღმრთის წინაშე. 29-ე მუხლში შემდეგ მოდის მითითება იმაზე, რომ დრო „ცოტალა დარჩა“, რასაც მოსდევს კარგად ნაცნობი, ესქატოლოგიური მოლოდინით (მუხლი 31) მოტივირებული მითითებები, რომ ცოლიანები ისე იყვნენ, როგორც უცოლონი, და მყიდველნი, როგორც არას მქონენი და ა.შ. 20-ე მუხლში ლუთერმა ძველ გერმანულ თარგმანებზე დაყრდნობით ჯერ კიდევ 1523 წელს ამ თავის ეგზეგეზში კლესი-თარგმნა როგორც „Ruf“ (Erl. Ausgabe, Bd. 51 S. %1) და განმარტა იგი როგორც „მდგომარეობა“.

მართლაც ნათელია, რომ ამ ადგილზე – და მხოლოდ ამ ადგილზე – სიტყვა კლესი-მეტ-ნაკლებად შეესატყვისება ლათინურ „status“ და გერმანულ „Stand“-ს - მდგომარეობა - (ოჯახური მდგომარეობა, მონის მდგომარეობა და ა.შ.). (მაგრამ ნამდვილად არა „Beruf“-ს თანამედროვე გაგებით, როგორც ბრენტანო მიიჩნევს მისი ციტირებული შრომის 137 გვერდზე. ძნელი წარმოსადგენია, რომ ბრენტანოს თავად ეს ნაწყვეტი ან ის, რასაც მე ამის შესახებ ვწერ, დაკვირვებით წაეკითხოს). ეს სიტყვა, გარკვეულწილად მიმსგავსებული მნიშვნელობით, თავისი ფუძით εκκλησια-სთან, „მოხმობილ თავყრილობასთან“ დანათესავებული, ბერძნულ ლიტერატურაში, რამდენადაც ლექსიკური მასალა მოწმობს, ერთადერთხელ გვხვდება დიონისიუს ჰალიკარნასელთან, სადაც ის ლათინურ ცლასსის, ბერძნულ ნასესხობას, „მოხმობილ“, გაწვეულ მოქალაქეთა ქვედანაყოფს შეესატყვისება. თეოფილაქტოსი (XI / XII საუკუნეები) I კორ. 7: 20-ს ადგილს ასე განმარტავს: εν οια βίω και εν οια ταγματι και πολιτευματι ων επιστευσειν

(ბატონმა კოლეგა დაისმანმა მიმაქცევინა ამაზე ყურადღება). – ჩვენს დღევანდელ „Beruf“-ს არც ამ ადგილზე შეესაბამება κλεισι. მას შემდეგ, რაც ლუთერმა ესქატოლოგიურად მოტივირებულ შეგონებაში, რომ ყველა თავის ამჟამინდელ წოდებაში დარჩენილიყო, κλεισι თარგმნა როგორც „Beruf“, მოგვიანებით, აპოკრიფების თარგმნისას, იესო ზირაქის ტრადიციონალისტურად და ანტიქრემატისტულად მოტივირებულ რჩევაში, რომ ყველა თავის ხელობაში დარჩენილიყო, რჩევა-დარიგების უკვე თვით ფაქტობრივი მსგავსების გამო აგრეთვე ποσει ზუსტად ისევე თარგმნა როგორც „Beruf“. (სწორედ ესაა გადამწყვეტი და ნიშანდობლივი. ადგილი I კორ. 7: 17 საერთოდ არ მოითხოვს κλεισι თარგმნას „Beruf“-ის მნიშვნელობით = მოღვაწეობის შემოსაზღვრული სფერო). ამასობაში (ან შეიძლება იმავდროულადაც) 1530 წელს აუგსბურგის კონფესიაში დადგინდა პროტესტანტული დოგმა კათოლიკეთა მიერ საერო ზნეობრიობის უგულვებელყოფის უსარგებლობის შესახებ და ამასთან მიმართებაში გამოყენებული იქნა გამოთქმა „ყოველს მისი ხელობის მიხედვით“ (იხ. წინამდებარე შენიშვნა). ეს გარემოება და სწორედ 30-იან წლებში ლუთერის მიერ წესრიგის სიწმინდის სულ უფრო მზარდი დაფასება, რომელშიც ცალკეული ინდივიდია ჩაყენებული, რაც ცხოვრებისეულ ცალკეულ წვრილმანებშიც კი ღვთიური განგებისადმი მისი სულ უფრო მკვეთრად გამოხატული რწმენიდან გამომდინარეობდა, ამასთანავე ღვთის სურვილის თანახმად სამყაროს წესრიგის, როგორც შეუცვლადის, მიღებისადმი მისი მზარდი მზაობა, პოულობს ასხვას აქ, ლუთერისეულ თარგმანში. „Vocatio“ შუა საუკუნეების ლათინურში ნიშნავდა წმინდა ცხოვრებისადმი ღვთის მიერ მოწოდებულობას, განსაკუთრებით მონასტერში და სასულიერო პირთათვის და ეს შეფერილობა მიიღო ლუთერისათვის, ხსენებული დოგმის ზეწოლით, საერო „პროფესიულმა“ საქმიანობამაც. ვინაიდან ახლა ის სიტყვებს ποσει და επισει იესო ზირაქის ტექსტში თარგმნის როგორც „Beruf“, რისთვისაც უწინ მხოლოდ ბერების თარგმანიდან მომდინარე (ლათინური) ანალოგია მოიპოვებოდა, მაშინ, როდესაც რამდენიმე წლით ადრე ჯერ კიდევ სოლომონისეულ იგავებში 22: 29 ებრაულ מלאכה-ს, რომელიც იესო ზირაქის ბერძნული ტექსტის სიტყვას επισει ედო საფუძვლად და გერმანული სიტყვის Beruf, სკანდინავიური kald, kallelse-ს მსგავსად უპირატესად სასულიერო „მოწოდებიდან“ გამომდინარეობს, თარგმნის, ისევე როგორც სხვა ადგილებშიც (დაბ. 39, 11), სიტყვით „Geschäft“, (LXX: επισει, vulgata: opus, ინგლისური ბიბლიები: business, შესაბამისად აგრეთვე სკანდინავიური და ყველა ჩემთვის ხელმისაწვდომი თარგმანი). ამრიგად მის მიერ ჩვენი დღევანდელი მნიშვნელობით სიტყვის „Beruf“ შექმნა თავდაპირველად სრულიად ლუთერანული რჩებოდა. კალვინისტები აპოკრიფებს არაკანონიკურად მიიჩნევდნენ. ლუთერისეული მოწოდების ცნება მათ მხოლოდ იმ განვითარების გზის დასასრულს აღიარეს და ხაზგასმით გამოკვეთეს, რომელმაც „ღირსად თვითგამოვლენის“ ინტერესი წამოსწია წინა პლანზე. პირველ (რომანულ) თარგმანებში კი მათ შესაბამისი სიტყვა არც

მოეპოვებოდათ და არც იმის ძალა შესწევდათ, რომ ის, უკვე სტერეოტიპულად ჩამოყალიბებული, ენის სიტყვათხმარებაში შემოეტანათ.

„მოწოდების“ ცნება თავისი დღევანდელი მნიშვნელობით უკვე XVI საუკუნის არასაკლებსიო ლიტერატურაში იმკვიდრებს ადგილს. ლუთერამდე ბიბლიის მთარგმნელები სიტყვისთვის κλησις იყენებდნენ ცნებას Berufung (მაგალითად, 1462 / 1466, 1485 წლების ჰაიდელბერგის ინკუნაბულები), 1537 წლის ეკისეულ ინგოლშტადტურ თარგმანში ნათქვამია: „in dem Ruf, worin er beruft ist“. შემდგომი პერიოდის კათოლიკური თარგმანები ძირითადად უშუალოდ ლუთერს მიჰყვებიან. ინგლისში ყველაზე პირველად უიკლიფისეულ ბიბლიის თარგმანში (1382) ვხვდებით სიტყვას „cleping“ (ძველინგლისური სიტყვა, რომელიც მოგვიანებით ნასესხები სიტყვით „calling“ შეიცვალა), – ანუ სიტყვა, რომელიც შეესაბამებოდა გვიანი რეფორმაციის სიტყვათხმარებას, რაც დამახასიათებელია ლოლარდთა ეთიკისათვის. ამის საპირისპიროდ 1534 წლის ტინდალისეული თარგმანი იდეის წოდებრივ ინტერპრეტაციას შეიცავს: „in the same state wherein he was called“, ისევე, როგორც 1557 წლის ჟენევის თარგმანი. 1539 წლის ოფიციალურმა კრანმერისეულმა თარგმანმა „state“ შეცვალა სიტყვით „calling“, თუმცა ნიშანდობლივია, რომ ვულგატაზე დაყრნობით, 1582 წლის (კათოლიკური) რეიმის ბიბლია ისევე, როგორც ელისაბედის ეპოქის საკარო ანგლიკანური ბიბლიები უბრუნდებიან სიტყვას „vocation“. ის, რომ ინგლისისთვის ბიბლიის კრანმერისეული თარგმანი იქცა პურიტანული ცნების „calling“ წყაროდ პროფესიის = trade მნიშვნელობით, ჯერ კიდევ მერეიმ (იხ. ზევით) შენიშნა მეტად ზუსტად. უკვე XVI საუკუნის შუა წლებში გამოიყენება calling ამ მნიშვნელობით, უკვე 1588 წელს საუბრობდნენ „unlawful callings“ (უკანონო პროფესიების) შესახებ, 1603 წელს „greater callings“ „უმაღლესი“ პროფესიების მნიშვნელობით და ა.შ. (იხ. მერეი). (მეტად უცნაურია ბრენტანოს მოსაზრება (იქვე, გვ. 139), რომ შუა საუკუნეებში სიტყვას „vocation“ არ თარგმნიდნენ როგორც „profesias“ და ამ ცნებას არც იცნობდნენ, რადგან მხოლოდ თავისუფალთ შეიძლება ჰქონდეთ „პროფესია“, ხოლო თავისუფალი ადამიანები მაშინ – სამოქალაქო პროფესიებში – არ არსებობდნენ. ვინაიდან შუასაუკუნეობრივი მეწარმეობის მთელი საზოგადოებრივი აგებულება ანტიკურობის საპირისპიროდ თავისუფალ შრომაზე იყო დაფუძნებული და პირველ რიგში ვაჭრები თითქმის ყველანი თავისუფალნი იყვნენ, ჩემთვის ამგვარი მსჯელობა მთლად გასაგები არ არის).

57) ამასთან დაკავშირებით შდრ. კ. კრეგერის მეტად ყურადსაღები გამოკვლევა: „Die Anschauung Luthers vom Beruf“ (Gießen 1900), რომლის ალბათ ერთადერთ ხარვეზს, ისევე როგორც ყველა ღვთისმეტყველ ავტორთან, წარმოადგენს ცნების „lex naturae“ (ბუნებრივი წესრიგი) ანალიზის არასაკმარისი სიცხადე. (ამასთან დაკავშირებით იხ. ე. ტროელჩის რეცენზია ზეებერგის წიგნზე / Seeberg, Dogmengeschichte, Gött. Gel. Anz. 1902



/ და განსაკუთრებით შესაბამისი ნაწილები მისი ქრისტიანული ეკლესიის „სოციალური მოძღვრებებიდან“).

58) ვინაიდან, როდესაც თომა აკვინელი ადამიანთა წოდებრივ და პროფესიონალურ დაყოფას წარმოაჩენს, როგორც ღვთიური განგების ნამოღვაწარს, ამით საზოგადოების ობიექტური კოსმოსი იგულისხმება. ის, რომ ცალკეული ინდივიდი ერთ განსაზღვრულ კონკრეტულ „ხელობას“ (ჩვენი ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, თომა აკვინელი კი ამას *ministerium* ან *officium*-ს უწოდებს) ირჩევს, ამის მიზეზი „*causea naturales*“ („ბუნებრივ მიზეზებშია“) საძიებელი. *Quaest. quodlibetal. VII art. 17 c.*: „*Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit, ... secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia ...*“ („ადამიანთა დაყოფა სხვადასხვა პროფესიის მიხედვით ჯერ ერთი, განპირობებულია ღვთიური განგებით ... მეორე კი ბუნებრივი მიზეზებით, რომელთაც განსაზღვრეს ის, რომ სხვადასხვა ადამიანები სხვადასხვა პროფესიებისადმი არიან მიდრეკილნი...“) ზუსტად ასევე გამოდის მაგალითად, პასკალიც იმ დებულებიდან, რომ შემთხვევითობა განაპირობებს პროფესიის არჩევანს (შდრ. პასკალის შესახებ: A. Köster, *Die Ethik Pascals*, 1907). „ორგანული“ რელიგიური ეთიკებიდან ამ თვალსაზრისით მხოლოდ ყველაზე ჩაკეტილ ინდურ ეთიკაშია სხვაგვარი მდგომარეობა. პროფესიის თომისტური გაგების დაპირისპირებულობა პროტესტანტულ (და იმთავითვე ახლო მონათესავე უფრო გვიანი პერიოდის ლუთერანულ) გაგებასთან, მეტადრე განგების ფაქტორის გამორჩეულად აქცენტირებისას იმდენად აშკარაა, რომ ამჯერად საკმარისია ზემოთმოყვანილ ციტატას დავჯერდეთ. თომა აკვინელის შესახებ იხ.: Maurenbrecher, *Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1898. იქ, სადაც ცალკეულ შემთხვევებში ლუთერის პოზიცია თითქოსდა თომა აკვინელისეულს ემთხვევა, საქმე უმაღლეს საზოგადოებრივ სქოლასტიკურ მოძღვრებას ეხება, ვიდრე კონკრეტულად თომა აკვინელის გაგლებს. რადგანაც დენიფლის დასაბუთებიდან ჩანს, რომ იგი თომა აკვინელს მართლაც მთლად კარგად არ იცნობდა (იხ.: Denifle, *Luther und Luthertum*, 1903, S. 501 და *amasTan dakavSirebiT Köhler, Ein Wort zu Denifles Luther*, 1904, S. 25 f.).

59) „ქრისტიანის თავისუფლებაში“ საუბარია 1. ადამიანის „ორგვარ ბუნებაზე“ საერო მოვალეობების *lex naturae* (აქ =სამყაროს ბუნებრივი წესრიგის) მნიშვნელობით, (*Erl. Ausg. 27 S. 188*) რაც გამომდინარეობს იქედან, რომ ადამიანი ფაქტიურად თავის სხეულზე და სოციალურ გარემოზეა მიჯაჭვული. 2. ამასთან უშუალოდაა დაკავშირებული მეორე დასაბუთება, რომ ამ სიტუაციაში მიიღებს ადამიანი, თუკი ის მორწმუნე ქრისტიანია, გადაწყვეტილებას (გვ. 196), რომ წმინდა სიყვარულიდან მომდინარე ღვთიური მადლის შეწევნას მოყვასის სიყვარულით მიუზღოს. „რწმენისა“ და „სიყვარულის“ ამ მეტად არამყარ კავშირს გადაეხედა 3. (გვ. 190) ძველი ასკეტური

დასაბუთება, რომლის თანახმადაც შრომა არის ის საშუალება, რომელიც „შინაგან“ ადამიანს ხორცზე ბატონობას მოაპოვებინებს. – 4. აქედან გამომდინარე, შრომა ყოფილა, – ასე გრძელდება ამასთან დაკავშირებით მსჯელობა და აქ კვლავ იჩენს თავს სახეცვლილი ფორმით *lex naturae*-ს იდეა (აქ = ბუნებრივი ზნეობრიობა), – ჯერ კიდევ ადამისთვის (ცოდვით დაცემამდე) დამახასიათებელი, ღვთის მიერ მისთვის შთანერგილი ინსტიქტი, რასაც იგი „მხოლოდ ღვთის საამებლად“ აჰყვამ. – და ბოლოს 5. (გვ. 161 და 199) მათეს სახარებაზე (7: 18) დაყრდნობით ჩნდება იდეა, რომ გამრჯე პროფესიული შრომა ყოფილა და კიდევაც უნდა ყოფილიყო რწმენით სულშთაბერილი ახალი ცხოვრების შედეგი, ოღონდ ისე, რომ მის საფუძველზე კალვინიზმისთვის გადამწყვეტი „ღირსად თვითგამოვლენის“ იდეა არ განვითარებულა. – იმ მგზნებარე სულისკვეთებით, რომლითაც გამსჭვალულია ეს ტექსტი, აიხსნება ეგზომ ჰეტეროგენული ცნებითი ელემენტების გამოყენება.

60) „ყასბის, ხაბაზის ან გლეხის კეთილგანწყობილებაზე კი არ ვამყარებთ ჩვენი სადილის მიღების იმედებს, არამედ მათი მხრით მოგებით დაინტერესებზე; ჩვენ აპელირებას ვახდენთ არა მათ მოყვასისადმი სიყვარულის გრძნობაზე, არამედ მათ თავკერძობაზე, და არასოდეს ველაპარაკებით მათ ჩვენს მოთხოვნილებებზე, არამედ მუდამ მათ მოგებაზე.“ (W. of N. I, 2.)

61) *Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissima quaque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt.* (Exegese der Genesis, Op. lat. exeg. ed. Elspeger VII, 213). „ყველაფერი ხომ შენი (ღვთის) ნების თანახმად ხდება. ძროხასაც წველიან და ყველაზე უმნიშვნელო საქმეს ასრულებენ, და ყველა საქმე, როგორც დიადი, ისე უმცირესი, თანაბარია შენს წინაშე“. ლუთერამდე ამ აზრს ვხვდებით ტაულერთან, რომელიც სასულიერო და საერო „მოწოდებას“ ღირებულებრივი თვალსაზრისით პრინციპულად ათანასწორებს. თომიზმისადმი დაპირისპირებულობა გერმანული მისტიკისა და ლუთერისათვის საერთო მახასიათებელია. ცალკეულ ფორმულირებებში ეს იმგვარად ვლინდება, რომ თომა აკვინელი – მეტადრე მჭვრეტელობის ზნეობრივი ღირებულების შესანარჩუნებლად, მაგრამ ამავედროულად მოკალმასე ბერის პოზიციიდან – იძულებული შეიქნა პავლე მოციქულისეული ფრაზის: „ვინც არ მუშაობს, მან არც უნდა ჭამოს“, იმგვარი ინტერპრეტაცია მოეხდინა, რის თანახმადაც შრომა, რომელიც *lege naturae* უცილობელია, კაცთა მოდგმას ეკისრება საზოგადოდ და არა ყოველ ცალკეულ ადამიანს. შრომის შეფასებაში გლეხთა „*opera servilia*“-დან (მდაბალი მოვალეობანი) მოყოლებული აღმამიმართული გრადაცია არის ის, რაც დაკავშირებულია მატერიალური მიზეზების გამო ქალაქზე, როგორც საცხოვრებელ ადგილზე, მიჯაჭვული მოწყალების მთხოვნელი ბერმონაზვნობის სპეციფიკურ ხასიათთან და იგი ისევე უცხოა გერმანელი მისტიკოსებისათვის, როგორც ლუთერისთვის, რომლებიც პროფესიათა თანაფარდი შეფასებისას წოდებრივი დაყოფის

ღვთისთვის სასურველობას უსვამდნენ ხაზს. – ამასთან დაკავშირებული ყველაზე დამახასიათებელი თომა აკვინელისეული ადგილები იხ. მაურენბრეხერთან წიგნში: Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit (Leipzig 1898, S. 65 f.).

62) მით უფრო გასაკვირია, რომ ცალკეულ მკვლევარს ჰგონია, თითქოს ამგვარ სიახლეს ადამიანთა ქცევისათვის უკვალოდ შეუძლია ჩაიაროს. უნდა ვაღიარო, რომ ეს არ მესმის.

63) „პატივმოყვარეობა ისე ღრმადაა ადამიანთა გულებში ფესვგადგმული, რომ მეჯინიბე, მზარეულის ხელის ბიჭი, კურტნის მუშაც კი ტრაბახით თავს იწონებს და თაყვანისმცემლებს ეძებს...“ (Fauge res Ausgabe I, 208, vgl. Köster a.a.O. 17, S. 136 ff.). პორ-როიალისა და იანსენიზმის პრინციპული დამოკიდებულების შესახებ „პროფესის“ მიმართ, რასაც მოგვიანებით მოკლედ კვლავ შევეხებით, უდრ. ამ ეტაპზე დოქტორ პაულ ჰონიგსჰაიმის შესანიშნავი ნაშრომი (Dr. Paul Honigsheim) „Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert“ (Heidelberger historische Dissertation 1914, ესაა „საფრანგეთის განმანათლებლობის წინაისტორიის“ შესახებ („Vorgeschichte der französischen Aufklärung“) ვრცელი ნაშრომის ნაწილი. განს. უდრ. გვ. 138 და შემდგ.).

64) ფუგერებთან დაკავშირებით იგი ამბობს: „როცა ერთი ადამიანის სიცოცხლეში ასეთი დიდი და მეფური ქონების მოხვეჭა ხდება, ეს მთლად წესიერი და ღვთისნიერი გზით არ უნდა ხდებოდეს“. ესაა თავისი არსით გლეხური უნდობლობა კაპიტალის მიმართ. ასევე ზნეობრივად საეჭვოდ მიაჩნია მას იჯარა-შესყიდვაც, ვინაიდან ეს „ახალი, სულ ახლახან გამოგონილი საქმეა“ (Gr. Sermon v. Wucher, Erl. Ausg. 20 S. 109), – რადგან ეს ეკონომიკური თვალსაზრისით მისთვის ისევე გაუმჭვირვალა, როგორც თანამედროვე სასულიერო პირისთვის საკრედიტო-სავაჭრო გარიგებები.

65) ეს წინააღმდეგობრიობა ზედმიწევნით ზუსტადაა გაშუქებული ჰ. ლევის ნაშრომში (H. Levy, „Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft“, Jena 1912). უდრ. აგრეთვე, მაგალითად, კრომველის ჯარში შემავალ ლეველერთა 1653 წლის პეტიცია მონოპოლიებისა და კომპანიების წინააღმდეგ წიგნში: Gardiner. History of the Commonwealth, 1894-1901, II, პ. 179. ლოდის რეჟიმი კი ამის საპირისპიროდ ისწრაფვოდა მეფისა და ეკლესიის მიერ მართული „ქრისტიანულ-სოციალური“ სამეურნეო ორგანიზაციისაკენ, საიდანაც მეფე პოლიტიკურ და ფისკალურ-მონოპოლისტურ სარგებელს მოელოდა. სწორედ ამის წინააღმდეგ იყო პურიტანთა ბრძოლა მიმართული.

66) თუ რა იგულისხმება ამით, ამის განმარტება ირლანდიელთა მიმართ იმ მანიფესტის მაგალითზე შეიძლება, რომლითაც კრომველმა 1650 წლის იანვარში მათი გამანადგურებელი ომი წამოიწყო და რომელიც ირლანდიური (კათოლიკური) სამღვდლოების 1649 წლის 4 და 13 დეკემბრის კლონმაკნოიზის მანიფესტების პასუხს

წარმოადგენდა. ძირითადი დებულებები შემდეგია: „Englishmen had good inheritances which many of them purchased with their money ... they had good leases from Irishmen for long time to come, great stocks thereupon, houses and plantations erected at their cost and charge ... You broke the union ... at a time when Ireland was in perfect peace and when through the example of English industry, through commerce and traffic, that which was in the nations hands was better to them if all Ireland had been in their possession .. Is God, will God be with you? I am confident he will not.“ (ინგლისელები /ირლანდიაში/ კარგ მამულებს ფლობდნენ, მრავალი მათგანი ფულითაა შეძენილი... ისინი გრძელვადიანი იჯარით ფლობდნენ ირლანდიელთა მიწებს, სახლებსა და მინდვრებს, შექმნილს მათ ხარჯზე და მათი სახსრებით. თქვენ დაარღვიეთ კავშირი ... იმ მომენტში, როდესაც ირლანდიაში მშვიდობა სუფევდა და როდესაც ინგლისელთა მიზაძვით, ვაჭრობისა და ალებ-მიცემობის წყალობით ირლანდიელმა ხალხმა იმაზე დიდ სიკეთეს მიაღწია, ვიდრე ამას მთელ ირლანდიაზე ბატონობა მოუტანდა მას ... თქვენთან არს კი ღმერთი, იქნება კი თქვენთან ღმერთი? დარწმუნებული ვარ, რომ არა.) ეს მანიფესტი, ბურების წინააღმდეგ ომის პერიოდის მოწინავე წერილს რომ მოგვაგონებს, იმიტომ კი არ არის ნიშანდობლივი, რომ აქ ინგლისელთა კაპიტალისტური „ინტერესი“ ომის სამართლებრივ მიზეზადაა წარმოჩენილი, – ეს ბუნებრივია, შეიძლებოდა, ვთქვათ, აღმოსავლეთში ინტერესთა სფეროს განვრცობასთან დაკავშირებით ვენეციასა და გენუას შორის წარმართულ მოლაპარაკებებშიც ასევე სავსებით დასაშვებ არგუმენტად ყოფილიყო გამოყენებული (რასაც ბრენტანო გვ. 142 – მიუხედავად იმისა, რომ ამაზე ყურადღება მე თავად გავამახვილე – სრულიად გასაოცრად ჩემს საწინააღმდეგო არგუმენტად აყენებს). არამედ ამ დოკუმენტის თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ კრომველი – და ნებისმიერმა, ვინც კი მის ხასიათს იცნობს, იცის, თუ რაოდენ ღრმა სუბიექტური დარწმუნებულობით – ირლანდიელთა მიმართ მათი დაპყრობის ზნეობრივ გამართლებას ღვთის სახელის მოხმობით იმ გარემოებაზე აფუძნებს, რომ ინგლისურმა კაპიტალმა ირლანდიელებს შრომის უნარი ჩამოუყალიბა. – (ეს მანიფესტი კარლაილის წიგნის გარდა დაბეჭდილი და გაანალიზებულია გარდინერის შრომის History of the Commonwealth, I, p. 163 ნაწყვეტშიც და მისი პოვნა ასევე შესაძლებელია კრომველის შესახებ ჰიონიგის წიგნის გერმანულ თარგმანშიც).

67) ამ საკითხის უფრო მეტად განვრცობისათვის ამის ადგილი აქ ჯერ არ არის. უდრ. ორი კომენტარის გამოტოვებით ციტირებული ავტორები.

68) იხ. იულიხერის მშვენიერი წიგნის Gleichnisreden Jesu, Band II S. 636, S. 108 f. კომენტარები.

69) მომდევნო საკითხთან დაკავშირებით უდრ...: პირველ რიგში კვლავ ეგერისეული გამოკვლევა მითითებულ ნაშრომში. უკვე აქვე უნდა იქნეს მითითებული

შნეკენბურგერის ნაშრომზე (Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes, herausgegeben von Güder, Stuttgart 1855), რომელიც დღესაც არ მოძველებულა. (ლუთარდტისეული ლუთერის ეთიკის, გვ.84, პირველი გამოცემა, რომელიც მე ხელთ მქონდა, განვითარების ჭეშმარიტ სურათს არ იძლევა). შემდეგ შდრ. Seeberg, Dogmengeschichte Bd. II, S. 262 ქვევით. – არანაირი ღირებულება არ გააჩნია სტატიას „Beruf“ გამოცემაში: Realenzyklopädie f. protestantische Theologie und Kirche, რომელიც ცნებისა და მისი გენეზისის მეცნიერული ანალიზის ნაცვლად ათასგვარ საკმაოდ ზერელე შენიშვნებს შეიცავს ნაირ-ნაირ, ვთქვათ ქალებთან დაკავშირებულ და მისთანა საკითხებზე. – ლუთერის შესახებ ნაციონალურ-ეკონომიკური ლიტერატურიდან დასახელებული უნდა იქნას შემდეგი შრომები: Schmoller, Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit, Zeitschrift für Staatswissenschaft. XVI, 1860; Wiskemann, Preisschrift (1861); G. Ward, Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben, Conrads Abhandlung, XXI, Jena 1898. რეფორმაციის საიუბილეო თარიღთან დაკავშირებით შექმნილი გარკვეული თვალსაზრისით შესანიშნავი გამოკვლევები ლუთერზე, თუ არ ვცდები, ამ განსაკუთრებული საკითხის შესახებ არაფერ არსებითად ახალს არ შეიცავს. ლუთერისეულ (და ლუთერანულ) სოციალურ ეთიკასთან მიმართებაში, ცხადია, პირველ რიგში მოსაძიებელია შესაბამისი ადგილები ტროლჩისეული „სოციალური მოძღვრებიდან“.

70) კორინთელთა მიმართ პირველი ეპისტოლეს მეშვიდე თავის ინტერპრეტაცია (Erl. Ausg. 1523, 51 S. I f.) . აქ ლუთერი „ყველა ხელობის“ თავისუფლების იდეას ტექსტის ამ ადგილთან დაკავშირებით ჯერ კიდევ იმგვარად განმარტავს, რომ ამის საფუძველზე 1. უარყოფილ უნდა იქნას ყოველგვარი ადამიანური განჩინება (ბერმონაზვნული აღთქმა, შერეული ქორწინების აკრძალვა და ა.შ.) 2. დაბეჯითებით შთანერგილ უნდა იქნეს (ღვთის წინაშე თავისთავად ინდიფერენტული) მოყვასის მიმართ ნაკისრი საერო ვალდებულებების შესრულება, როგორც მოყვასისადმი სიყვარულის მცნების აღსრულება. სინამდვილეში კი ყველაზე ნიშანდობლივ განსჯაში იხ. მაგ. გვ. 55, 56 საქმე ეხება lex naturae-ს დუალიზმს ღვთიური სამართლიანობის წინაშე.

71) შდრ. ზომბარტის მიერ სრულიად მართებულად „ხელოსნური სულისკვეთების“ (= ტრადიციონალიზმი) საკუთარი გამოკვლევისათვის ეპიგრაფად წამმღვარებული ადგილი ლუთერის ტექსტიდან Von Kaufhandlung und Wucher („ვაჭრობისა და მევახშეობის შესახებ“ 1524): „ამიტომაც უნდა ესწრაფოდე, რომ ამგვარ ვაჭრობაში საზრდოს გარდა სხვას არაფერს ეძიებდე, ამის მიხედვით ანგარიშობდე და გამოითვლიდე ხარჯს, ჯაფას, შრომას და რისკს, და ამრიგად, საქონელსაც ამის მიხედვით ადებდე, აუწევდე ან აკლებდე ფასს, რათა ამგვარი შრომისა და გარჯის საზღაური მიიღო“. ეს პრინციპი სრულიად თომისტური აზრითაა ჩამოყალიბებული.

72) უკვე 3. ფონ შტერნბერგისადმი მიწერილ წერილში, რომელშიც 1530 წელს ლუთერი ამ უკანასკნელს 117-ე ფსალმუნის მისეულ ეგზეგეზას უძღვნის, (დაბალი) არისტოკრატის „წოდება“ მისი ზნეობრივი გადაგვარებულობის მიუხედავად ღვთის მიერ განჩინებულად მიიჩნევა (Erl. Ausg. 40 S. 282 ქვევით). ამ წერილიდან (გვ. 282 ზევით) ნათლად ჩანს, თუ რაოდენ გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა მსგავსი აზრის ჩამოყალიბებისათვის მიუნცერის მიერ მართული მასების მღელვარებებს. შდრ. აგრეთვე ეგერის მოხსენიებული ნაშრომი გვ. 150.

73) ასევე 111-ე ფსალმუნის მუხლი 5 და 6 (Erl. Ausg. 40 S. 215 და 216) ინტერპრეტაციისას 1530 წელს ამოსავალ პუნქტად აღებულია პოლემიკა საერო წესრიგის მიმართ მონასტრებისათვის უპირატესობის მინიჭების წინააღმდეგ. ოღონდ ამჯერად ლეხ ნატურაე (კაიზერისა და იურისტთა მიერ შეკოწიწებული პოზიტიური სამართლის საპირისპიროდ) უშუალოდ „ღვთიური სამართლიანობის“ იდენტურია: ის ღვთის მიერაა დადგენილი და, პირველ ყოვლისა, ხალხის წოდებრივ დაყოფას მოიცავს (გვ. 215 აბზაცი 2), თუმცადა, ამავდროულად, დაბეჯითებით ხაზგასმულია ღვთის წინაშე წოდებათა თანასწორობა.

74) როგორც ამას პირველ რიგში „Von Konzilien und Kirchen“ („საეკლესიო კრებათა და ეკლესიათა შესახებ“, 1539) და „Kurzes Bekenntnis vom Heiligen Sakrament“ („მოკლე აღსარება წმინდა შემოწირულებათა შესახებ“, 145) გვასწავლის.

75) თუ რაოდენ უკანა პლანზე რჩება ლუთერთან ჩვენთვის ესოდენ მნიშვნელოვანი, კალვინიზმის გამსჭვალავი, ქრისტიანის მიერ პროფესიულ საქმიანობასა და ქცევაში ღირსად თვითგამოვლენის იდეა, ამას მოწმობს ადგილი ტექსტიდან „Von Konzilien und Kirchen“ (Erl. Ausg. 25 S. 376 ქვევით): „იმ შვიდი ძირითადი მახასიათებლის გარდა“ (რომელთა მიხედვითაც ჭეშმარიტი ეკლესია შეიცნობა) არის კიდევ გარეგნული ნიშნები, რომელთა მეშვეობითაც წმინდა ქრისტიანული ეკლესია შეიცნობა, ... თუკი ჩვენ არა ვართ გარყვნილნი და ლოთები, ამპარტავანნი, ქედმაღალნი, ფუფუნების მოყვარულნი, არამედ ვართ უბიწონი, ზნეკეთილნი, ფხიზელნი“. ეს ნიშნები ლუთერის თანახმად იმიტომაც არ არიან ისე უტყუარნი, როგორც „ის პირველნი“ (წმინდა მოძღვრება, ლოცვა და სხვ.), „რადგან მრავალი წარმართი ამ საქმეებში კარგადაა გაწაფული და ზოგჯერ უფრო წმინდანადაც კი გამოიყურება, ვიდრე ქრისტიანები“. – კალვინის პიროვნული თვალსაზრისი, როგორც ამას შემდგომ განვიხილავთ, დიდად განსხვავებული არ იყო, პურიტანიზმისა კი ნამდვილად განსხვავდებოდა. ქრისტიანი ლუთერთან ღმერთს უდაოდ „in vocatione“ (თავის მოწოდებაში) და არა „per vocationem“ (მოწოდების მეშვეობით) ემსახურება (იხ.: Eger. S. 117 ff.). – სწორედ ღირსად თვითგამოვლენის იდეის (მართალია, უმაღლესი პიეტისტური, ვიდრე კალვინისტური ვერსიის) თუნდაც ცალკეული წანამძღვრების პოვნა შეიძლება გერმანელ მისტიკოსებთან (იხ. მაგ.

ზეებერგის „დოგმათა ისტორიაში“ /Seeberg, Dogmengeschichte/, S. 195 ზევით ციტირებული ზოიზესეული ადგილი, ასევე ადრე ციტირებული ტაულერისეული გამონათქვამები), თუმც ეს ყველაფერი წმინდა ფსიქოლოგიური შეფერილობისაა.

76) მისი საბოლოო თვალსაზრისი, როგორც ჩანს, ჩამოყალიბებულია დაბადების წიგნის რიგ განმარტებებში (Op. lat. exeget. ed. Elsperger): Vol. IV p. 109: Neque haec fuit levis tentatio, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum ... Paucissimi sunt, qui sua sorte vivunt contenti ... (p. III eod.) Nostrum autem est, ut vocanti Deo pareamus ... (p.112) Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque maneat in sua vocatione et suo dono contentus vivat, de aliis autem non sit curiosus. (ტ. 4, გვ. 109: „არაა იოლი გამოცდა, მისდით შენს მოწოდებას და ყოველივე სხვა დანარჩენს ყურადღება არ მიაქციო ... ძალიან ცოტაა ისეთი, ვინც თავისი ხვედრით კმაყოფილია...“; გვ. 111: „მაგრამ ჩვენი საქმეა – დავემორჩილოთ ღვთის სიტყვას ...“; გვ. 112: „ამრიგად, დაცული უნდა იქნას წესი: დაე, ყოველი ადამიანი დარჩეს თავის მოწოდებაში და იცხოვროს იმით დაკმაყოფილებულმა, რაც ნაბოძები აქვს, სხვა ყველაფრის მიმართ გულგრილად განწყობილმა.“) საბოლოო ჯამში ეს საკვებით შეესაბამება ტრადიციონალიზმის თომა აკვინელისეულ განმარტებას (th. V, 2 gen. 118 art. I c): Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo ... quaerit habere exteriores divitas, prout sunt necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum mundum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam. („აქედან გამომდინარეობს, რომ სიკეთე ადამიანისთვის მდგომარეობს ზომიერებაში, სანამ ადამიანი მისწრაფვის მატერიალური სიკეთეებისკენ, რამდენადაც ისინი აუცილებელია იმ ცხოვრების წესისთვის, მის მდგომარეობას რომ შეესაბამება. ამიტომაც ზღვარს გადასვლა ცოდვაა, ვინაიდან ადამიანი მიილტვის უფრო მეტის მოპოვების ან შენარჩუნებისკენ, ვიდრე ეს მისთვის აუცილებელია, რასაც სიძუნწემდე მიყვავართ“). საკუთარი წოდების შესაბამისი მოთხოვნილებით განსაზღვრული მოგებისაკენ სწრაფვის მასშტაბის ცოდვიან გადამეტებას თომა აკვინელი ასაბუთებს გამომდინარე lex naturae-დან, როგორც ეს მატერიალური სიკეთეებისაკენ სწრაფვის მიზანში (ratio) ვლინდება, ხოლო ლუთერი კი ღვთის განგებით. რწმენისა და პროფესიის ურთიერთმიმართების შესახებ ლუთერთან იხ. აგრეთვე ვ. VII პ. 225: ... quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. Tanta res est fides ... Verum est quidem, placere Deo etiam in impiis sedultatem et industriam in officio (ამგვარი აქტივობა პროფესიულ საქმიანობაში წარმოადგენს სათნოებას lege naturae). Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei (კალვინისტურ განსჯათა თანახმიერად) ... Merentur igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua (წინააღმდეგობრივობა ავგუსტინესეული „vita specie virtutum palliata“-ს მიმართ) sed non

numerantur, non colliguntur in altero. („თუკი შენ გწამს, ღვთისთვის ფიზიკურად სასურველია და სულიერად, ყველაფერი, რაც კი სამსახურებრივი მოვალეობის მიზნით კეთდება; ჭამ თუ სვამ, ფხიზლობ თუ გძინავს, ყველაფერი, რაც კი დაკავშირებულია ხორცთან თუ სულთან. ამგვარია რწმენა .. მართალია, ღმერთისთვის სასურველია თუ უკეთურნიც მონდომებითა და რუდუნებით ასრულებენ თავიანთ მოვალეობებს; ოღონდ ურწმუნობა და ამპარტავნობა მათ აბრკოლებს ღვთის სადიდებლად კეთილი საქმეების კეთებაში. უკეთურთა კეთილ საქმეებსაც მიეზღობა ჯილდო, მაგრამ მხოლოდ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, ისე, რომ მათ არ მოაქვთ ხსნა საიქიოს“).

77) საეკლესიო ქადაგებათა კრებულში (Erl. Ausg. 10, S. 233, 235/6) ნათქვამია: „თითოეული ადამიანი რაიმე მოწოდებისთვისაა მოწოდებული“. ამ მოწოდებას (236 გვერდზე „ბრძანებაზეც“ კია საუბარი) უნდა ელოდოს იგი და ამით ღმერთს ემსახუროს. ღმერთს ახარებს არა ნაღვაწი, არამედ მორჩილების გამოვლინება.

78) ამ გარემოების შესაბამისია – იმის საპირისპიროდ, რაც ზევით პიექტიზმის გავლენის შესახებ ითქვა მუშა ქალების მწარმოებელუნარიანობაზე – დროდადრო თანამედროვე მეწარმეთა განცხადებები იმის თაობაზე, რომ მაგალითად, მკაცრად ეკლესიური ლუთერანი შინამრეწველები, ვთქვათ, ვესტფალიაში, არც თუ იშვიათად უკიდურესად ტრადიციონალისტურად აზროვნებენ, შრომის წესის ცვლილების მიმართ – მაშინაც კი როცა საქმე არ ეხება ფაბრიკულ სისტემაზე გადასვლას – შემოსავლის მოსალოდნელი გაზრდის მაცდუნებელი პერსპექტივის მიუხედავად უარყოფითად არიან განწყობილნი და ამის დასასაბუთებლად საიქიოზე მიუთითებენ, სადაც ყველაფერი ხომ ისედაც გათანაბრდება. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ თავისთავად ეკლესიურობისა და მორწმუნეობის ფაქტი ცხოვრების წესისათვის მთლიანობაში გადამწყვეტი არაა: უმაღლესად უფრო კონკრეტული რელიგიური შინაარსით დატვირთულმა სიცოცხლის საზრისის ზეგავლენამ ითამაშა გადამწყვეტი როლი კაპიტალიზმის ჩამოყალიბებისას, რაც – უფრო შეზღუდული ფორმით – დღესაც თამაშობს გარკვეულ როლს.

79) შდრ. Tauler, Basler Ausg. Bl. 161 f.

80) შდრ. უჩვეულო ზეაწეული განწყობით გამსჭვალული ტაულერისეული ქადაგება (a.a.O., Fol. 17. 18 v. 20).

81) ვინაიდან ეს ამ ადგილას წარმოადგენს ლუთერის შესახებ მოცემული შენიშვნების ერთადერთ მიზანს, უნდა დავჯერდეთ ასეთ მწირ ნაუცბათევ მონახაზს, რაც, ბუნებრივია, ლუთერის სრულყოფილი შეფასების თვალსაზრისით ვერასგზობით დამაკმაყოფილებელი ვერ იქნება.

82) ცხადია, ვინც ისტორიის აგების ლეველურთა წესს გაიზიარებდა, ნამდვილად ხელსაყრელ მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდა, რათა ეს ყველაფერი კვლავაც რასობრივ



განსხვავებულობამდე დაეყვანა: მათ (ლევლერებს), როგორც ანგლოსაქსთა წარმომადგენლებს, სწამდათ, რომ თავიანთ „birthright“ (პირმშობის უფლებას) იცავდნენ ვილჰელმ დამპყრობლის ჩამომავლებთან და ნორმანებთან დაპირისპირებაში. პირდაპირ განსაცვიფრებელია, ამ დრომდე როგორ არავინ შეეცადა პლებები „roundheads“ (მრგვალთავიანები) ჩვენთვის ანთროპომეტრული გაგებით „მრგვალთავიანებად“ წარმოეჩინა.

83) პირველ რიგში, ინგლისელთა ეროვნული სიამაყე, Magna Charta (დიდი ქარტიისა) და დიადი ომების შედეგი. ლამაზი უცხოელი გოგონას დანახვისას წარმოთქმული დღეისათვის ასეთი ტიპიური გამოთქმა: „She looks like an English girl“ („ის ინგლისელ გოგონას ჰგავს“) უკვე XV საუკუნიდან იღებს დასაბამს.

84) ეს განსხვავებები, ბუნებრივია, ინგლისშიც შენარჩუნებული იქნა. სახელდობრ „squirearchie“ („სკვაერობა“) დარჩა ჩვენს დღევანდელობამდე „merry old England“ („მხიარული ძველი ინგლისის“) განსახიერებად და რეფორმაციიდან მოყოლებული მთელი პერიოდი შეიძლება გააზრებული იქნეს, როგორც ინგლისელობის ორივე ტიპის ურთიერთჭიდილი. ამ პუნქტში მე ვეთანხმები მ.ჯ. ბონის შენიშვნებს („ფრანკფურტერ ცაიტუნგში“) ბრიტანული იმპერიალიზმის შესახებ ფ. შულცე-გევერნიცის მშვენიერ წიგნთან დაკავშირებით. შდრ. H. Levy, Archiv für Soz.-Wiss. 46, 3.

85) მიუხედავად წინამდებარე და შემდგომი, უცვლელად დარჩენილი, ჩემი აზრით, საკმაოდ გარკვეული შენიშვნებისა, სრულიად გასაოცრად სწორედ ამას მახვევენ თავს კვლავინდებურად.

## II. ასკეტური პროტესტანტიზმის პროფესიული ეთიკა

შინაარსი:

### 1. საერო ასკეზის რელიგიური საფუძვლები

## 2. ასკეზა და კაპიტალისტური სულისკვეთება

1

ასკეტური პროტესტანტიზმის (ცნების აქ გამოყენებული მნიშვნელობით) ისტორიული მატარებლები ძირითადად ოთხგვარია: 1. კალვინიზმი იმ სახით, რომელიც მან მისი ბატონობის ძირითად დასავლეთევროპულ რეგიონებში, განსაკუთრებით, XVII საუკუნის მანძილზე შეიძინა; 2. პიეტიზმი; 3. მეთოდიზმი; 4. ანაბაპტისტური მოძრაობიდან აღმოცენებული სექტები 1). ამ მიმდინარეობათაგან არც ერთი არ იყო დანარჩენებისგან აბსოლუტურად გამოცალკევებული და არაასკეტური რეფორმატორული ეკლესიებისგან გამოცალკევებაც ასევე არაა ბოლომდე მკაცრად გატარებული.

მეთოდიზმი მხოლოდ XVIII საუკუნის შუა პერიოდში წარმოიშვა ინგლისური სახელმწიფო ეკლესიის წიაღში და, მისი დამაარსებლების ჩანაფიქრით, არც იმის სურვილი ჰქონდა, რომ ახალი ეკლესია ყოფილიყო და არც იმისი, რომ ასკეტური სულისკვეთების აღორძინებად ქცეულიყო ძველი ეკლესიის ფარგლებში, და მხოლოდ მისი განვითარების პროცესში, განსაკუთრებით კი ამერიკაში გადანაცვლების შემდეგ, ჩამოსცილდა იგი ანგლიკანურ ეკლესიას. პიეტიზმი თავდაპირველად ინგლისში და განსაკუთრებით ჰოლანდიაში კალვინიზმის ნიადაგზე აღმოცენდა და სრულიად შეუმჩნეველი არხებით ორთოდოქსობასთან დაკავშირებული რჩებოდა, და სადღაც XVII საუკუნის მიწურულისთვის სპენერის მეცადინეობით მოხდა, დოგმატურად ნაწილობრივ შეცვლილი საფუძვლებით, მისი გადასვლა ლუთერანობაში. იგი მიმდინარეობად რჩებოდა ეკლესიის შიგნით და მხოლოდ ცინცენდორფთან დაკავშირებული, მორავიულ სამშობოში ჰუსიტური და კალვინისტური გავლენის გამოძახილით აღბეჭდილი („ჰერნჰუტერთა“) განშტოება შეიქმნა იძულებული, მეთოდიზმის მსგავსად, მისი ნება-სურვილის საწინააღმდეგოდ თავისებური სახის სექტა ჩამოეყალიბებინა. თავისი განვითარების საწყის ეტაპზე კალვინიზმი და ანაბაპტიზმი ერთმანეთისგან მკვეთრად იყვნენ გამიჯნულნი, მაგრამ XVII საუკუნის მიწურულს ისინი ერთმანეთთან მჭიდრო შეხებაში აღმოჩნდნენ და ჯერ კიდევ ინგლისისა და ჰოლანდიის ინდეპენდენტურ სექტებში იმავე საუკუნის დასაწყისში ეს გარდამავლობა საფეხურებრივად ხორციელდებოდა. როგორც პიეტიზმის მაგალითიდან ჩანს, ლუთერანობაზე გადასვლაც თანდათანობითია; ზუსტად ასეთივე ურთიერთმიმართებაა კალვინიზმსა და ანგლიკანურ ეკლესიას შორის, თავისი

გარეგნული ხასიათითა და მისი ყველაზე თანმიმდევრულ აღმსარებლთა სულისკვეთებით კათოლიციზმს რომ ენათესავება. იმ ასკეტურმა მიმდინარეობამ, რომელსაც „პურიტანიზმი“ ეწოდა, 2) ამ არაერთმნიშვნელოვანი სიტყვის ყველაზე ფართო გაგებით, მის მიმდევართა და განსაკუთრებით კი მის ყველაზე თავგამოდებულ დამცველთა ფართო ფენების ცნობიერებაში იერიში, მართალია, ანგლიკანიზმის საფუძვლებზე მიიტანა, მაგრამ აქაც წინააღმდეგობები მხოლოდ თანდათანობით, ბრძოლის მსვლელობაში გამძაფრდა. და თუკი ამ ეტაპზე მოწყობისა და ორგანიზაციის ჩვენთვის ნაკლებად საინტერესო საკითხებს დროებით გვერდზე გადავდებთ, მაშინ მით უმეტეს იგივე რჩება საქმის ვითარება. დოგმატური განსხვავებანი, თვით ყველაზე მნიშვნელოვანნიც კი, როგორცაა მოძღვრება პრედესტინაციისა და რწმენისმიერი გამართლების შესახებ, მრავალფეროვან კომბინაციებში ერთმანეთში გადადიოდნენ და უკვე XVII საუკუნის დასაწყისისთვის, როგორც წესი, აფერხებდნენ საეკლესიო ერთიანობის შენარჩუნებას, თუმცა ამას გამონაკლისების გარეშე არ ჩაუვლია. და პირველ ყოვლისა: ცხოვრების ზნეობრივი წარმართვის წესის ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი მომენტები ერთნაირად იჩენენ თავს სრულიად განსხვავებული, ზემოთ დასახელებული ოთხი წყაროდან ერთ-ერთის ან რამდენიმე მათგანის კომბინაციიდან წარმომდგარი დენომინაციის მიმდევართა შორის. ჩვენ კიდევ ვნახავთ, რომ მსგავსი ეთიკური დებულებები შეიძლება განსხვავებულ დოგმატურ საფუძვლებთან იყოს დაკავშირებული. ასევე, სულის ხსნისათვის გამიზნული დიდი გავლენის მქონე დამხმარე ლიტერატურული საშუალებანი, მეტადრე სხვადასხვა კონფესიათა კაზუისტური კომპენდიები, დროთა განმავლობაში ზეგავლენას ახდენდნენ ერთმანეთზე და მათ შორის შეიძლება დიდი მსგავსების პოვნა ცხოვრების წარმართვის აშკარად განსხვავებული პრაქტიკის მიუხედავად. იქნებ მოგვჩვენებოდა კიდევ, რომ ყველაზე სწორად ვითომ მაშინ მოვიქცეოდით, თუკი დოგმატურ საფუძვლებს, ისევე როგორც ეთიკურ თეორიას, სრულიად უგულვებელყოფდით და წმინდა ზნეობრივ პრაქტიკას დავეყრდნობოდით, რამდენადაც მისი დადგენა შესაძლებელი იქნებოდა. – ოღონდ ეს ასე მაინც არ არის. ასკეტური ზნეობრიობის ერთმანეთისაგან განსხვავებული დოგმატური ძირები, ცხადია, ჩაკვდა გააფთრებული ბრძოლების შედეგად. მაგრამ იმ დოგმებზე ოდინდელმა მიჯაჭვულობამ წარუშლელი კვალი არა მარტო გვიანდელ „არადოგმატურ“ ეთიკას დაატყო, არამედ სწორედ პირვანდელი აზრობრივი შინაარსის ცოდნამ გახადა გასაგები, თუ რაოდენ მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ეს ზნეობრიობა იმ დროის ყველაზე ღრმა ადამიანების ერთიანად გამსჭვალავ საიქიოს იდეასთან, რომლის ყოვლისმომცველი ძალის გარეშე მაშინ, ცხოვრებისეულ პრაქტიკაზე სერიოზული გავლენის მქონე ვერანაირი ზნეობრივი სიახლე ვერ განხორციელდებოდა. თავისთავად ცხადია, რომ ჩვენთვის გადამწყვეტია არა ის, რაც ვთქვათ, იმ ეპოქის ეთიკურ კომპენდიებში თეორიულად და ოფიციალურად ისწავლებოდა 3) – თუმცაღა ამასაც ჰქონდა ეკლესიური დისციპლინის, სულის ხსნისათვის ზრუნვისა და ქადაგების

გავლენით, პრაქტიკული მნიშვნელობა, – არამედ სრულიად სხვა რამ: კერძოდ კი რელიგიური რწმენისა და რელიგიური ცხოვრების მიერ შექმნილი იმ ფსიქოლოგიური მამოძრავებელი ძალების გამოვლენა, რომელთაც ცხოვრების წარმართვის წესს გეზი მისცეს და ინდივიდს მიზნად მისი დაცვა დაუსახეს. ეს მამოძრავებელი ძალები კი უმეტესწილად ასევე რელიგიური მრწამსის თავისებურებებიდან გამომდინარეობდნენ. იმდროინდელი ადამიანი მოჩვენებითად აბსტრაქტულ დოგმებზე თავს ისეთი ინტენსივობით იმტვრევდა, რისი გაგებაც თავის მხრივ, მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუკი ჩვენ პრაქტიკულ-რელიგიურ ინტერესებთან ამ დოგმების კავშირს ჩავწვდებით. თავს ვერ ავარიდებთ იმ ზოგიერთ დოგმატიკურ დაკვირვებას 4), რომლებიც თეოლოგიურად გაუწაფავ მკითხველს ისევე ძნელად აღსაქმელად უნდა მოეჩვენოს, როგორც თეოლოგიურად განსწავლულს ნაჩქარევად და ზედაპირულად. ამასთან ერთად, ბუნებრივია, შესაძლებელია, რელიგიური იდეები მხოლოდ იმგვარი „იდეალურ-ტიპურად“ კომპილირებული თანამიმდევრულობით წარმოვადგინოთ, როგორსაც იშვიათად შევხვდებით ისტორიულ რეალობაში. ვინაიდან სწორედ იმის გამო, რომ შეუძლებელია ისტორიულ სინამდვილეში მკვეთრი მიჯნების გავლება, იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ მის სპეციფიკურ გამოვლინებას მხოლოდ ყველაზე მკაფიოდ გამოხატული ფორმების განხილვისას გადავაწყდებით.

აღმსარებლობა 5), რომლის გამოც XVI და XVII საუკუნეებში მაღალგანვითარებულ კაპიტალისტურ ქვეყნებში: ნიდერლანდებში, ინგლისში, საფრანგეთში დიდი პოლიტიკური და კულტურული ბრძოლები იყო გაჩაღებული და რომელსაც ამ მიზეზით პირველ რიგში ვუთმობთ ყურადღებას, იყო კალვინიზმი 6). მის ყველაზე დამახასიათებელ დოგმად მაშინაც და, საზოგადოდ, დღესაც ითვლება მოძღვრება მადლით რჩეულობის შესახებ. თუმცაღა, იმაზეც ბევრს დავობდნენ, წარმოადგენდა თუ არა ის რეფორმირებული ეკლესიის „ყველაზე არსებით“ დოგმას, თუ მხოლოდ „დანამატს“. ისტორიული მოვლენის არსებითობის შესახებ განსჯა ან ღირებულებრივი და აღმსარებლობითია – კერძოდ, იმ შემთხვევაში, თუკი ამით მოვლენის ერთადერთი „ინტერესის აღმძვრელი“ და მუდმივად „ღირებული“ ფაქტორი იგულისხმება; ან, თუკი სხვა ისტორიულ პროცესებზე მისი გავლენის კაუზალური რელევანტურობა იგულისხმება, მაშინ საქმე იმგვარ განსჯას ეხება, როცა ხდება ისტორიული მნიშვნელობის მინიჭება. თუკი განზრახვისამებრ, ამ უკანასკნელი თვალსაზრისიდან ამოვალთ და კითხვას იმ მნიშვნელობის შესახებ დავსვამთ, რომელიც ხსენებულ დოგმას მისი კულტურულ-ისტორიული გავლენის შესაბამისად, უნდა განესაზღვროს, მაშინ ამ გავლენას უთუოდ მაღალი შეფასება უნდა მიეცეს 7). ბრძოლამ, რომელსაც ოლდენბარნეველდტი აწარმოებდა, მარცხი განიცადა; იაკობ I-ის მეფობის პერიოდში განხეთქილება ინგლისის ეკლესიაში გადაულახავი შეიქნა მას შემდეგ, რაც სამეფო ძალაუფლება და პურიტანიზმი დოგმატურადაც – სწორედ ამ მოძღვრებასთან

დაკავშირებით – ვერ შეთანხმდნენ, და საერთოდაც კალვინიზმში უწინარესად ეს უკანასკნელი მოიაზრებოდა სახელმწიფო საფრთხედ და ხელისუფლების მიერ იდევენებოდა 8). XVII საუკუნის დიდი სინოდები, პირველ ყოვლისა დორდრეხტისა და ვესტმინსტერის, მათ გვერდით კი მრავალი უფრო მომცრონიც, თავიანთი საქმიანობის მთავარ მიზნად ამ მოძღვრების კანონიკურ რანგში აყვანას ისახავდნენ. იგი „ecclesia militans“ (მებრძოლი ეკლესიის) ურიცხვ გამირთათვის მტკიცე საყრდენს წარმოადგენდა და როგორც XVIII, ისევე XIX საუკუნეებში საეკლესიო განხეთქილებები გამოიწვია, ხოლო დიადი განახლებებისას საბრძოლო ყიჟინად იქცა. მას გვერდს ვერ ავუვლით და მის შინაარსს, – ვინაიდან დღეს ძნელი დასაშვებია, რომ იგი რომელიმე განათლებული ადამიანისთვის იყოს ცნობილი, – 1647 წლის „ვესტმინსტერის აღსარებათა“ აუტენტური ტექსტიდან გავეცნობით, რომლის დებულებები ამ პუნქტთან დაკავშირებით უბრალოდ მეორდება, როგორც ინდეპენდისტური, ისე ბაპტისტური აღმსარებლობის მიერ 9):

თავი 9. (თავისუფალი ნების შესახებ) №3: ადამიანმა თავისი შეცოდებით სრულიად დაკარგა რაიმე სულიერად სასიკეთოსა და ნეტარების მომტანის მიმართ საკუთარი ნების წარმართვის ყოველგვარი უნარი, თანაც იმდენად, რომ ბუნებრივი ადამიანი, როგორც სიკეთის მიმართ სრულიად ზურგმუქცეული და ცოდვაში მკვდარი, უუნაროა თავად მოექცეს ან თუნდაც ამისათვის საკუთარი თავი მაინც შეამზადოს .

თავი 3. (ღვთის მარადიული გადაწყვეტილების შესახებ) №3: უფალმა თავისი სიდიადის გასაცხადებლად საკუთარი გადაწყვეტილებით ზოგიერთი ადამიანი მარადიული სიცოცხლისთვის განსაზღვრა წინასწარ (predestineated), სხვანი კი მარადიული სიკვდილისთვის განაწესა (foreordained). №5: ისინი, ვინც კაცთა მოდგმიდან სიცოცხლისთვის არიან განჩინებულნი, უფალმა, ვიდრე სამყაროს საფუძველი ჩაეყრებოდა, საკუთარი მარადიული და უცვლელი განზრახვლებით და იდუმალი გადაწყვეტილებით და საკუთარი შეუზღუდავი ნებით ქრისტეს მიერად რჩეული მარადიული ბრწყინვალეებისთვის განაწესა, და მან ეს მოიმოქმედა თავისუფალი წმინდა მადლითა და სიყვარულით, და არა ისე, თითქოს ამისკენ მისთვის ადამიანურ არსებებში რწმენის ან კეთილ საქმეთა განჭვრეტას, ან მათგან ერთ-ერთში გამოჩენილ სიბეჯითეს ან კიდევ სხვა რამეს, როგორც წინაპირობას ან მიზეზს, ებიძგებინოს, არამედ ყოველივე მისი ბრწყინვალე მადლის განსადიდებლად მოხდა. №7: და ეამა უფალს, მისი ნების ამოუცნობი რჩევის თანახმად, რომლის შესაბამისად, საკუთარი სურვილისამებრ, იგი მადლს მოჰფენს ან წარსტაცებს მის ქმნილებებზე თავისი შეუზღუდავი ძალაუფლების სადიდებლად, კაცთა მოდგმიდან დანარჩენებს მიბრუნებოდა და ისინი მათი ცოდვებისათვის სირცხვილისა და მრისხანებისთვის გაეწირა, საკუთარი ბრწყინვალე სამართლიანობის სადიდებლად.

თავი 10. (ქმედითი მოწოდების შესახებ) №1: საამურია უფლისთვის, რომ ყველა, ვინც კი მან სიცოცხლისთვის განაწესა, და მხოლოდ ისინი, მის მიერ დადგენილ და მისთვის ხელსაყრელ დროს თავისი სიტყვითა და სულით ქმედითად მოიხმოს ... ის მათ ამოაცლის ქვის გულს და გადაუნერგავს ხორციელ გულს, მათ ნებას განუმტკიცებს და თავისი ყოვლისშემძლე ძალით სიკეთისთვის განაწყობს.

თავი 5. (განგების შესახებ) №6: რაც შეეხება ბოროტ და უღვთო ადამიანებს, ვისაც უფალი, როგორც სამართლიანი მსაჯული ძველ ცოდვათა გამო დააბრმავებს და გაასასტიკებს, იგი მათ მხოლოდ საკუთარ მადლს კი არ წარსტაცებს, რომლითაც შესაძლებელი იქნებოდა, რომ მათ გონება განათებოდათ და გულებიც აღვსებოდათ, არამედ ხანდახან მათ იმ ნიჭსაც ართმევს, რომელსაც ისინი ფლობდნენ, და იმგვარ მოვლენებთან მოჰყავს შეხებაში, რომლებიც მათი ზნედაცემულობის წყალობით ცოდვისათვის ხელსაყრელ პირობებს ქმნიან. იგი მათ საკუთარ ავხორცობას, ამქვეყნიურ ცთუნებებსა და სატანის ძალაუფლებას მიანდობს, და, ბოლოს ხდება ისე, რომ მათ ის საშუალებებიც კი სასტიკს ხდის, რასაც ღმერთი სხვების მოსალაბობად იყენებს 10).

„მირჩევნია უმაღლესი ჯოჯოხეთში მოვხვდე, ვიდრე ამგვარმა ღმერთმა მისი თაყვანისცემა მაიძულოს“ – ასეთი იყო როგორც ცნობილია, მილტონის აზრი ამ მოძღვრების შესახებ 11). მაგრამ ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია არა დოგმის შეფასება, არამედ მისი ისტორიული როლი. მხოლოდ მცირე ხნით შევყოვნდებით კითხვაზე, თუ როგორ წარმოიშვა ეს მოძღვრება და კალვინისტური თეოლოგიის იდეათა რომელ წრეს განეკუთვნება იგი. მასთან მისვლა ორი გზითაა შესაძლებელი. სწორედ იმ ყველაზე თავგამოდებულ და მგზნებარე დიად მლოცველთა ცნობიერებაში, რომელთაც ქრისტიანობის ისტორია ჯერ კიდევ ავგუსტინედან მოყოლებული იცნობს, რელიგიური ხსნის განცდის ფენომენი იმის ურყევ შეგნებას უკავშირდება, რომ ყველაფერს მხოლოდ ობიექტური ძალის ქმედებას უნდა ვუმაღლოდეთ და არავითარ შემთხვევაში, თუნდაც იოტისოდენადაც კი, საკუთარ ღირსებას. უსაფრთხოების ყოვლისმომცველი ლაღი განცდა, რომელშიც მათი ცოდვის შეგრძნების გაუსაძლისი კრუნჩხვა ჰპოვებს შევებას, როგორც ჩანს, ყოველგვარი გაშუალების გარეშე ატყდება მათ თავს და ანადგურებს იმის წარმოდგენის ნებისმიერ შესაძლებლობას, რომ მადლის ეს არნახული ძღვენი რამენაირად საკუთარ ძალისხმევას მიეწეროს ან საკუთარი რწმენისა და ნების ღვაწლთან ან ღირსებასთან იქნას დაკავშირებული. იმ უმაღლესი რელიგიური გენიალობის პერიოდში, როცა ლუთერს „ქრისტიანის თავისუფლების“ დაწერის უნარი შესწევდა, უფლის „საიდუმლო გადაწყვეტილება“ მისთვისაც ურყევად, საკუთარი რელიგიური მადლმოსილების აბსოლუტურ, ერთადერთ უსაფუძვლო წყაროს წარმოადგენდა 12). ფორმალურად მას იგი მოგვიანებითაც არ დაუთმია, მაგრამ ამ იდეას მასთან არამცთუ ცენტრალური ადგილი არ მოუპოვებია, არამედ იგი სულ უფრო და უფრო იწევდა უკანა პლანზე, რაც უფრო მეტად იძულებით „პოლიტიკურად რეალისტი“

ხდებოდა ლუთერი, როგორც საეკლესიო პოლიტიკაზე პასუხისმგებელი. მელანხტონმა სრულიად შეგნებულად აარიდა თავი ამ „საშიში და ბნელი“ მოძღვრების აუგსბურგულ აღმსარებლობაში შეტანას და ლუთერანობის ეკლესიის მამათათვის დოგმატურად სავსებით დადგინდა, რომ მადლი, შესაძლოა, დაიკარგოს (ამისსიბილის) და მონანიებისთვის მზადმყოფი მორჩილებითა და ღვთის სიტყვისადმი და საკრამენტებისადმი მორწმუნეობრივი ნდობით იქნას ხელახლა მოპოვებული. სწორედ ამის საპირისპიროდ, მოძღვრების მნიშვნელობის სულ უფრო საგრძნობი ზრდით წარიმართა ეს პროცესი კალვინთან 13), მის დოგმატურ მოწინააღმდეგეებთან პოლემიკური კამათის მანძილზე. იგი სრული სისავსით მხოლოდ მისი „Institutio“-ს მესამე გამოცემაში გაიშალა და ცენტრალური ადგილი მხოლოდ posthum (სიკვდილის შემდეგ) დაიკავა დიადი რელიგიური ბრძოლების პერიოდში, რომელთა დასრულებისკენ ისწრაფოდნენ დორდრეხტისა და ვესტმინსტერის კრებები. კალვინთან „decretum horribile“ (საშინელი დადგენილება) ლუთერის მსგავსად განცდილი კი არა, გააზრებულია და ამიტომაც მისი მნიშვნელობა იზრდება კონცეფციის ლოგიკური თანამიმდევრულობის ზრდასთან ერთად, მისი მთლიანად ღმერთზე და არა ადამიანზე ორიენტირებული ინტერესის მიმართულებით 14). არა ღმერთია ადამიანთათვის, არამედ ადამიანები არიან ღვთისთვის, და ყოველგვარი ხდომილება – ანუ კალვინისათვის ასევე უეჭველი ჭეშმარიტებაც, რომ ადამიანთა მხოლოდ მცირე ნაწილი შეიძლება იყოს ნეტარებისთვის განჩინებული – აზრს იძენს მხოლოდ როგორც გარკვეული მიზნის ანუ ღვთის სიდიადის თვითგამობრწყინების საშუალება. მისი სუვერენული განკარგვის მიმართ მიწიერი „სამართლიანობის“ მასშტაბების მისადაგება უაზრობაა და მის დიდებულებას შეურაცხყოფს 15), ვინაიდან ის და მხოლოდ ის არის თავისუფალი ანუ არც ერთ კანონს არ ექვემდებარება და მისი გადაწყვეტილებები ჩვენთვის მხოლოდ იმდენად შეიძლება იყოს გასაგები და უბრალოდ ცნობილიც კი, რამდენადაც იგი სასიკეთოდ მიიჩნევს, რომ მათ შესახებ გვამცნოს. მარადიული ჭეშმარიტების ამ ფრაგმენტებს უნდა ჩავეჭიდოთ, ხოლო სხვა დანარჩენი ანუ ჩვენი ინდივიდუალური ბედისწერის საზრისი, იდუმალების წყვდიადითაა მოცული, რისი გამოკვლევა შეუძლებელი და დაუშვებელია. თუკი უარყოფილნი საკუთარ დაუმსახურებელ ხვედრზე წუწუნს მოჰყვებოდნენ, ეს ცხოველების ჩივილს ემგვანებოდა, ადამიანებად რომ არ გაჩნდნენ. ვინაიდან ყოველი ქმნილება უფლისგან გადაულახავი უფსკრულითაა დაცლებული და მისგან მხოლოდ მარადიულ სიკვდილს იმსახურებს, ვინმე მას საკუთარი სიდიადის გამოსაბრწყინებლად სხვაგვარი გადაწყვეტილება არ მიუღია. ჩვენ მხოლოდ ის ვიცით, რომ ადამიანთა ერთ ნაწილს ნეტარება უწერია, მეორეს კი მარადიული წყევლა. იმის დაშვება, რომ ადამიანურ დამსახურებას ან შეცოდებას მისი ბედისწერის განსაზღვრაში რამე წვლილი მიუძღვის, იმის აღიარების ტოლფასი იქნებოდა, რომ ოდითგანვე დადგენილ, უფლის აბსოლუტურად თავისუფალ გადაწყვეტილებებში ცვლილებების შეტანა გახდებოდა

შესაძლებელი ადამიანური ჩარევის შედეგად – ეს სრულიად წარმოუდგენელი მოსაზრებაა. ახალი აღთქმის „ზეციური მამიდან“, რომელსაც ყოველი ცოდვილის შემობრუნება ისე ახარებს, როგორც დედაკაცს კაპიციანის პოვნა, ის ყოველგვარი ადამიანური გაგებისთვის მიუწვდომელ ტრანსცენდენტულ არსებად იქცა, რომელიც დასაბამიდანვე, სრულიად გამოუცნობი გადაწყვეტილებების თანახმად, ნებისმიერ ადამიანს მის ხვედრს არგუნებს და კოსმოსში უმცირეს ნაწილაკზეც კი თავის ბატონობას ავრცელებს 16). ვინაიდან უფლის გადაწყვეტილებები ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილია, მისი მაღლი ისევე არასოდეს დაიკარგება მათთვის, ვისზეც იგი გადმოვიდა, როგორც მიუწვდომელია მათთვის, ვისაც ის არ ეღირსა.

თავისი პათეტიკური არაადამიანურობით ხსენებულ მოძღვრებას იმ თაობის განწყობისათვის, რომელიც მის გრანდიოზულ შედეგებს დანებდა, პირველ რიგში, ერთი შედეგი უნდა ჰქონოდა: ცალკეული ინდივიდის გაუგონარი შინაგანი სიმარტოვის განცდა 17). რეფორმაციის პერიოდის ადამიანისათვის სასიცოცხლოდ გადამწყვეტ – მარადიული ნეტარების – საკითხთან მიმართებაში ადამიანი იმისათვის იყო განწირული, რომ ეულად გაეგლო თავისი გზა დაუსაბამობიდანვე დადგენილი ბედისწერის შესახვედრად. არავის შეეძლო მისი შველა. არც მოძღვარს, ვინაიდან მხოლოდ რჩეულს ძალუმს გაიგოს სპირიტუალიტერ (სულიერად) ღვთის სიტყვა. არც საკრამენტს (საიდუმლოს), ვინაიდან საკრამენტები მართალია, უფლის მიერ მისი დიდების აღსამატებლად დაწესებული და ამიტომაც მტკიცედ უნდა იქნენ დაცული, მაგრამ ეს ღვთის მაღლის მოსაპოვებელი საშუალება კი არაა, არამედ სუბიექტურად მხოლოდ რწმენის „externa subsidia“ (უკანასკნელ თავშესაფარს) წარმოადგენს. არც ეკლესიას, ვინაიდან მართალია, ძალაში რჩება ფრაზა „extra ecclesiam nulla salus“ (ეკლესიის გარეთ ხსნა არ არსებობს) იმ გაგებით, რომ ვინც ეკლესიას თავს არიდებს, მას ღვთის მიერ რჩეულთა რიგებში ყოფნა არ უწერია 18); მაგრამ (გარეგნულ) ეკლესიას განკვეთილნიც ეკუთვნიან და სწორედაც უნდა ეკუთვნოდნენ და მის მოსარჯულეულ ხერხებს უნდა დაექვემდებარონ, ოღონდ არა იმისთვის, რომ ამ გზით მარადიულ ნეტარებას ეზიარონ, – ეს შეუძლებელია, – არამედ იმიტომ, რომ მათაც ღვთის სადიდებლად მის მცნებათა დაცვა უნდა დაეკისროს იძულებით. და ბოლოს, არც ღმერთს, ვინაიდან ქრისტეც ხომ მხოლოდ რჩეულთათვის მოკვდა 19), ვის სახსნელადაც ღმერთმა იგი დაუსაბამობიდანვე მსხვერპლად შესაწირად გაიმეტა. საეკლესიო-საკრამენტული ხსნის ამგვარი აბსოლუტური (ლუთერანობაში ჯერ კიდევ მთელი თანამიმდევრულობით განუხორციელებელი) ელიმინირება წარმოადგენდა კათოლიციზმის მიმართ აბსოლუტურად გადამწყვეტ ფაქტორს. აქ ჰპოვა თავისი დასასრული სამყაროსათვის ჯადოს ახსნის 20) იმ დიდმა რელიგიურ-ისტორიულმა პროცესმა, დასაბამი ძველებრეულ წინასწარმეტყველებებში რომ დაედო და რომელმაც ელინურ მეცნიერულ აზროვნებასთან კავშირში სულის ხსნის ყოველგვარი მაგიური



საშუალებები დაგმო, როგორც ცრურწმენა და მკრეხელობა. ჭეშმარიტი პურიტანი უარყოფდა ყოველგვარ რელიგიურ ცერემონიას საფლავზე და თავის ახლობლებს უხმოდ და ჩუმად კრძალავდა, რათა არანაირი „superstition“ (ცრურწმენა), მაგიურ-საკრამენტური ხასიათის ხსნის საშუალებების მიმართ არანაირი ნდობა არ დაემვა 21). არამცთუ არანაირი მაგიური, არამედ საერთოდ არავითარი საშუალება არ არსებობდა, რათა ღვთის მადლი მათკენ მიმართულიყო, ვისაც უფლის გადაწყვეტილებით ამაზე უარი ეთქვა. ადამიანის ეს შინაგანი იზოლირებულობა, ღვთის უცილობელი სიშორისა და ყოველგვარი ხელთქმნილის უვარგისობის შესახებ პირქუშ მოძღვრებასთან კავშირში, შეიცავს, ერთი მხრივ, კულტურასა და სუბიექტურ რელიგიურობაში ყოველგვარი ვნებით-გრძნობითი ელემენტის მიმართ პურიტანიზმის იმ აბსოლუტურად ნეგატიური დამოკიდებულების მიზეზს, – რადგან ეს სულის ხსნისათვის უსარგებლოა და მხოლოდ სენტიმენტალურ ილუზიებსა და ხელთქმნილის გაღმერთების ცრურწმენას უწყობს ხელს, – და ამდენად, საზოგადოდ, მთელი გრძნობითი კულტურის პრინციპული უარყოფის მიზეზსაც 22); ხოლო, მეორე მხრივ კი, იგი წარმოადგენს იმ ილუზიებისგან დაცლილი და პესიმისტური ინდივიდუალიზმის ფესვებს 23), რაც დღესაც კი იჩენს თავს პურიტანული წარსულის მქონე ხალხების „ეროვნულ ხასიათსა“ და ინსტიტუტებში ესოდენ თვალში საცემი კონტრასტულობით იმ სრულიად სხვა ყაიდის სათვალეების მიმართ, რომლითაც მოგვიანებით „განმანათლებლობა“ შეჰყურებდა ადამიანს 24). მადლისმიერი რჩეულობის მოძღვრების ამ გავლენის კვალს ნათლად ვხედავთ ჩვენთვის საინტერესო ეპოქის ცხოვრების წესისა და მსოფლალქმის ელემენტარულ გამოვლინებებში და, კერძოდ, იქაც კი, სადაც მისი, როგორც დოგმის მნიშვნელობა გაქრობის პირას იყო. ეს მოძღვრება ხომ ღვთისადმი ნდობის იმ ექსკლუზიურობის ყველაზე ექსტრემალური ფორმა იყო, რომლის ანალიზიც ჩვენს ამოცანას წარმოადგენს. ამის მაგალითია ის საოცრად ხშირად გამეორებული გაფრთხილება, განსაკუთრებით, ინგლისურ პურიტანულ ლიტერატურაში ადამიანური შემწეობისა და ადამიანური მეგობრობის მიმართ ყოველგვარი ნდობისაგან თავის შეკავების შესახებ 25). ყველაზე ახლო მეგობრის მიმართაც კი უსაზღვრო უნდობლობას გვირჩევს თვით უწყინარი ბაქსტერიც, ხოლო ბეილი პირდაპირ მოგვიწოდებს, რომ არავის მივენდოთ და ჩვენს შესახებ არაფერი მაკომპრომატირებელი არ შევატყობინოთ: მხოლოდ ღმერთი უნდა იყოს ნდობით აღჭურვილი პირი 26). ლუთერანობასთან აშკარა წინააღმდეგობრიობა გამოვლინდა იმაში, რომ ამგვარი ცხოვრებისეული განწყობილების ფონზე პირადი აღსარება, რომლის მიმართ თავად კალვინს მხოლოდ მოსალოდნელი მცდარი საკრამენტული გაგების გამო ჰქონდა ეჭვი, იმ რეგიონებში, სადაც კალვინიზმმა სრულად მოიკიდა ფეხი, იგი კრინტის დაუძვრელად გაქრა: ეს უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენა იყო. პირველ ყოვლისა ეს იყო ამ რელიგიურობის თავისებური გავლენის სიმპტომი. გარდა ამისა, მისი ეთიკური პოზიციის ჩამოყალიბებისთვის ფსიქოლოგიური ბიძგის მიმცემიც. ელიმინირებული იქნა ემოციურად დატვირთული დანაშაულის

განცდისაგან 27) პერიოდული „განმუხტვის“ საშუალება. იმ შედეგების შესახებ, რაც ამას ყოველდღიური ცხოვრების ზნეობრივი პრაქტიკისათვის ჰქონდა, კიდევ იქნება საუბარი. სახეზე კი გვაქვს ადამიანთა რელიგიური მდგომარეობის შედეგები. ჭემმარიტი ეკლესიისადმი 28) სულის ხსნის აუცილებლობით განპირობებული კუთვნილების მიუხედავად, საკუთარ ღმერთთან კალვინისტის ურთიერთობა სრულ შინაგან იზოლაციაში ხორციელდებოდა. ვისაც ამ თავისებური ატმოსფეროს სპეციფიკური ზეგავლენის 29) შეგრძნება სურს, მან, სასურველია, პურიტანული ლიტერატურის ყველაზე პოპულარული წიგნი, ბენიანის „Pilgrims progress“ 30) (პილიგრიმის მოგზაურობა) წაიკითხოს, სადაც აღწერილია „ქრისტიანის“ საქციელი მას შემდეგ, რაც მან შეიგნო, რომ „გახრწნილების ქალაქში“ ცხოვრობდა და ხმამ მოუწოდა დაუყოვნებლივ ზეციური ქალაქისაკენ მოსალოცად დასდგომოდა გზას. ცოლი და შვილები ებლაუჭებიან მას, მაგრამ ის ყურებში თითებდაცობილი, „Life, eternal life!“ (სიცოცხლე, მარადიული სიცოცხლე!) სიტყვების ძახილით მიჰქრის უკან მოუხედავად. ვერანაირი უდახვეწილესი ღრმა ანალიზი ვერ გადმოსცემს იმაზე უკეთ ძირითადად მხოლოდ საკუთარი თავით დაკავებული, მხოლოდ საკუთარ ხსნაზე მზრუნველი მორწმუნე პურიტანის განწყობას, ვიდრე საპრობილემში მთხზველი მკალავის მიამიტი განცდები, რითაც მორწმუნეთა ასეთი მოწონება დაიმსახურა და რამაც მის თანამოაზრეებთან გზაში გამართულ იმ დათაფლულ საუბრებში ჰპოვა გამოხატულება, რადაცით გოტფრიდ კელერის „სამართლიან მეჯაგრისებს“ რომ მოგვაგონებენ. და მხოლოდ მას შემდეგ, რაც თავს დაცულად დაიგულებს, ებადება აზრი, რომ ურიგო არ იქნებოდა, თუკი საკუთარი ოჯახიც თან ეყოლებოდა. აქ იგივე მტანჯველი შიშია სიკვდილისა და საიქიოს წინაშე, ასეთი სიმძაფრით რომ შევიგრძნობთ ალფონს დე ლიგუორისთან, როგორც ის დიოლინგერმა აღგვიწერა; რა უსასრულოდ შორსაა ეს ყოველივე სააქაოზე მომართული იმ ამაყი სულისკვეთებისაგან, იმ ფლორენციელ მოქალაქეთა მაკიაველისეულ სადიდებელ ხოტბაში რომ ჰპოვა გამოხატულება, ვისთვისაც პაპისა და ინტერდიქტის წინააღმდეგ ბრძოლაში „მშობლიური ქალაქის სიყვარული უფრო მაღლა იდგა, ვიდრე საკუთარი სულის ხსნის გამო შიში“ და, ცხადია, კიდევ უფრო დაშორებულია ეს იმ განწყობისაგან, რასაც რიხარდ ვაგნერი ზიგმუნდს ათქმევინებს სასიკვდილო ორთაბრძოლის წინ: „ჩემი სალამი უძღვენი ვოტანს, ჩემი სალამი უძღვენი ვალჰალას ... ოღონდ ვალჰალის მიუწვდომელ განცხრომაზე ნურაფერს მეტყვი“. მაგრამ, ცხადია, ამ შიშის შედეგებია ესოდენ ნიშანდობლივად განსხვავებული ბენიანთან და ლიგუორისთან: იგივე შიში, რომელიც ერთს წარმოუდგენელი თვითდაკნინებისკენ უბიძგებს, მეორეს ცხოვრებასთან დაუცხრომელი და სისტემატური ბრძოლისაკენ წააქეზებს. მაინც საიდან მოდის ეს განსხვავებულობა?

ერთი შეხედვით, გამოცანად გვეჩვენება, თუ როგორაა შესაძლებელი წუთისოფლის იმ მჭიდრო მარწუხებისგან, რომლითაც მას ინდივიდი შეუბოროკავს, მისი შინაგანი თავის

დახსნის ტენდენციის დაკავშირება სოციალური ორგანიზაციის სფეროში კალვინიზმის უდავო უპირატესობასთან 31). მაგრამ, რამდენადაც უცნაური არ უნდა იყოს, ეს უპირატესობა სწორედ იმ სპეციფიკური შეფერილობიდან მომდინარეობს, რომელიც ქრისტიანულმა „მოყვასის სიყვარულმა“ ცალკეული ინდივიდის შინაგანი იზოლირების წნეხის ქვეშ კალვინისტური სარწმუნოების მეშვეობით შეიძინა. ეს აქედან, პირველ ყოვლისა, სრულიად დოგმატურად გამომდინარეობს 32). სამყარო იმისათვის და მხოლოდ იმისათვისაა შექმნილი, რათა ღვთის თვითგანდიდებას ემსახუროს; რჩეული ქრისტიანი იმისათვის და მხოლოდ იმისათვის არსებობს, რომ ამქვეყნად ღვთის მცნებათა აღსრულებით უფლის დიდებას თავისი წილი შეჰმატოს. უფლისათვის კი სასურველია ქრისტიანის სოციალური მოღვაწეობა, ვინაიდან მას სურს, რომ ცხოვრების სოციალური მოწყობა მის მცნებათა შესაბამისად და იმგვარად იყოს მოწყვსივებული, რომ ამ დასახულ მიზანს შეესატყვისებოდეს. საერო ცხოვრებაში კალვინისტის სოციალური 33) საქმიანობა არის საქმიანობა „in majorem gloriam Dei“ (ღვთის აღმატებული დიდებისათვის). შესაბამისად, ამავე ხასიათისაა პროფესიული საქმიანობაც, რომელიც ადამიანთა ერთობლიობის სააქაო ცხოვრების სამსახურში დგას. უკვე ლუთერთან ვპოულობთ შრომის დანაწილებითი პროფესიული საქმიანობის გამომდინარებას „მოყვასისადმი სიყვარულიდან“. ოღონდ ის, რაც მასთან წმინდა კონსტრუქტიულ-აზრობრივ ჩანასახად დარჩა, კალვინისტებთან მათი ეთიკური სისტემის ნიშანდობლივ ნაწილად იქცა. იმის გამო, რომ „მოყვასისადმი სიყვარული“ მხოლოდ ღვთის 34) და არა ქმნილების 35) სადიდებელი სამსახური შეიძლება იყოს, იგი პირველ რიგში, ვლინდება lex naturae (ბუნებრივი წესრიგით) დაკისრებული პროფესიული ვალდებულებების შესრულებაში და ამასთან ერთად, იძენს თავისებურ ობიექტურად უპიროვნო სამსახურის ანუ ჩვენი გარემომცველი საზოგადოებრივი კოსმოსის რაციონალურად მოწყობის ხასიათს. იმიტომ, რომ ამ კოსმოსის არაჩვეულებრივად მიზანშეწონილი აგება და მოწყობა, ბიბლიური გამოცხადებისა და ასევე საგანთა ბუნებაში წვდომის თანახმად, აშკარად იმისათვის გამიზნული, რომ კაცთა მოდგმისათვის „სარგებლის“ მოტანას ემსახუროს, დასაშვებს ხდის ამგვარი უპიროვნო საზოგადოებრივად სასარგებლო საქმის სამსახურში მოღვაწეობის, როგორც ღვთის დიდების ხელშემწყობისა და ღვთისთვის სასურველის განხილვას. თეოდიციის პრობლემისა და სამყაროს და სიცოცხლის „საზრისის“ შესახებ ყველა იმ საკითხის სრული გამოთიშვა, რაზეც სხვები იმტვრევდნენ თავს, პურიტანისთვის, ისევე როგორც – სხვა მიზეზების გამო – ებრაელისთვის, თავისთავად ცხადი რამ იყო; სხვათა შორის, გარკვეული აზრით, საერთოდ მთელი არამისტიკური ქრისტიანული რელიგიურობისთვისაც. ძალების ამგვარ ეკონომიას კალვინიზმში კიდევ ერთი ნიშანი დაემატა. უთანხმოება „ცალკეულ ადამიანსა“ და „ეთიკას“ (სიორენ კიერკეგარისეული გაგებით) შორის კალვინიზმისთვის არ არსებობდა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი რელიგიურ საკითხებში ცალკეულ ადამიანს მთლიანად საკუთარი თავის ანაბარა

ტოვებდა. აქ არ არის ამის მიზეზებისა და კალვინიზმის პოლიტიკური და ეკონომიკური რაციონალიზმისთვის ამ ასპექტების მნიშვნელობის გაანალიზების ადგილი. კალვინისტური ეთიკის უტილიტარისტული ხასიათის ძირი ამაში მდგომარეობს და პროფესიის კალვინისტური კონცეფციის მნიშვნელოვანი თავისებურებანიც აქედან მომდინარეობს 36). – აქ კიდევ ერთხელ მივუბრუნდებით სპეციალურად პრედესტინაციის მოძღვრების განხილვას.

ამრიგად, ჩვენთვის გადამწყვეტ პრობლემას წარმოადგენს შემდეგი: როგორ შეიძლება ასატანი ყოფილიყო ეს მოძღვრება 37) იმ ეპოქაში, რომლისთვისაც საიქიო არამცთუ უფრო მნიშვნელოვანი, არამედ მრავალი თვალსაზრისით უფრო სანდოც კი იყო, ვიდრე სააქაო ცხოვრების ყველა ინტერესი 38). ერთი კითხვა იმთავითვე უნდა დაბადებულიყო ნებისმიერი მორწმუნისათვის და მას ყველა სხვა ინტერესი უკანა პლანზე უნდა განედევნა: ვარ თუ არა მე რჩეული? და როგორ შემიძლია ჩემს რჩეულობაში დავრწმუნდე 39)? – თავად კალვინისთვის ეს პრობლემას არ წარმოადგენდა. იგი თავს „იარაღად“ აღიქვამდა და საკუთარ მადლმოსილებაში ეჭვი არ ეპარებოდა. შესაბამისად, იმ შეკითხვაზე, თუ რა გზით შეუძლია ცალკეულ ადამიანს საკუთარ რჩეულობაში დარწმუნდეს, მას ძირითადად ერთი პასუხი აქვს: უნდა დავჯერდეთ ცოდნას უფლის გადაწყვეტილების არსებობის შესახებ და ჭეშმარიტი რწმენით ბოძებულ მუდმივ სასოებას ქრისტეს მიმართ. ვარაუდს, რომ თითქოს შესაძლებელი ყოფილიყოს სხვების ქცევის მიხედვით იმის დადგენა, რჩეულნი არიან ისინი თუ განკიცხულნი, იგი პრინციპულად უარჰყოფდა, როგორც უფლის საიდუმლოებებში ჩაძიების კანდიერ მცდელობას. რჩეულნი ამ ცხოვრებაში გარეგნულად არაფრით განსხვავდებიან განკიცხულთაგან 40) და იმ ერთადერთი, „finaliter“ (საბოლოო) ურყევი რწმენით აღსავსე სასოების გამოკლებით, რჩეულთა ყველა სუბიექტური გამოცდილებაც ასევე მისაწვდომია „ludibria spiritus sancti“ (სულიწმინდის დაცინვის) სახით განკიცხულთათვისაც. ამრიგად, რჩეულნი უფლის უხილავ ეკლესიას წარმოადგენენ და ამაღვე რჩებიან კიდევ. სავსებით ბუნებრივია, რომ სხვაგვარი იყო ეპიგონთა – უკვე ბეზას – და პირველ ყოვლისა რიგით ადამიანთა ფართო ფენების პოზიცია. მათთვის „certitudo salutis“ (ხსნაში დარწმუნებულობა) მადლმოსილების შეცნობადობის აზრით აბსოლუტურად ყოვლისმომცველ მნიშვნელობამდე უნდა ამაღლებულიყო 41) და ამდენად, ყველგან, სადაც კი ფეხი მოიკიდა პრედესტინაციის მოძღვრებამ, კითხვასაც არ დაუყოვნებია იმის თაობაზე, არსებობს თუ არა დამახასიათებელი ნიშნები, რომელთა მეშვეობითაც „electi“ (რჩეულთა) წრისადმი კუთვნილება შეიცნობა. არა მხოლოდ რეფორმირებული ეკლესიის ნიადაგზე აღმოცენებული პიეტიზმის განვითარებისათვის ჰქონდა ამ კითხვას მუდმივად გადამწყვეტი მნიშვნელობა, რომელიც გარკვეული აზრით, მისთვის ძირეულიც კი ხდებოდა პერიოდულად, არამედ მას შემდეგ, რაც რეფორმირებულთა ზიარების

მოდღვრებისა და ზიარების პრაქტიკის უდიდეს პოლიტიკურ და სოციალურ მნიშვნელობას გავიაზრებთ, კიდევ მოგვიწევს იმის შესახებ საუბარი, თუ რა როლს ასრულებდა მთელი XVII საუკუნის მანძილზე პიეტიზმის ფარგლებს გარეთ ცალკეული ადამიანის მადლმოსილების დადგენადობა, ვთქვათ, მისი ზიარებაზე ანუ მონაწილეთა სოციალური მდგომარეობისთვის ცენტრალურ გადამწყვეტ საკულტო ცერემონიაზე დაშვების საკითხისათვის.

რამდენადაც საკუთარი მადლმოსილების შესახებ წამოიჭრებოდა კითხვა, ამდენად შეუძლებელი იყო ორთოდოქსული დოქტრინის მიერ არსებითად პრინციპულად ფორმალურადაც კი დაუძლეველი 42), კალვინისეული მითითებით დაკმაყოფილება 43), რომლის თანახმად ადამიანისთვის მადლით შთანერგილი რწმენის სიმტკიცეა საკუთარი რჩეულობის დამადასტურებელი. პირველ რიგში, ეს შეუძლებელი იყო სულის სახსნელად მოწოდებული პრაქტიკისათვის, რომელიც ყოველ ფეხის ნაბიჯზე მოძღვრების მიერ ჩაგონებულ ტანჯვას აწყდებოდა. ის ამ სიძნელეებს სხვადასხვა გზით ართმევდა თავს 44). თუკი საქმე არ ეხება მადლისმიერი რჩეულობის ახლებურ გადააზრებას, მის შერბილებას ან, საერთოდ სულაც უარყოფას 45), მაშინ ნიშანდობლივად წინა პლანზე იწევს სულის საცხონებელი რჩევა-დარიგების ორი ურთიერთდაკავშირებული ტიპი. ერთი მხრივ, ადამიანს მოვალეობად ეკისრება, თავი რჩეულად მიიჩნიოს და ამაში ნებისმიერი დაეჭვება განდევნოს, როგორც ემშაკისეული ცთუნება 46), ვინაიდან საკუთარ ხსნაში დარწმუნებულობის ნაკლებობა რწმენის უკმარისობის ანუ მადლის უკმარისობის შედეგია. ამრიგად, მოციქულის შეგონება საკუთარი მოწოდების „განმტკიცების“ შესახებ აქ მოიაზრება როგორც ყოველდღიურ ბრძოლაში თვითგამართლებისა და საკუთარ რჩეულობაში სუბიექტური დაჯერებულობის მოპოვების მოვალეობა. ქედმოდრეკილ ცოდვილთა ნაცვლად, რომელთაც ლუთერი მადლის გარდმოსვლას აღუთქვამს, თუკი ისინი მონანიე რწმენით ღმერთს მიანდობენ თავს, ხდება თავის ხსნაში იმ გულდაჯერებულ „წმინდანთა“ გამოწრთობა 47), რომელთაც კაპიტალიზმის ჰეროიკული ეპოქის ფოლადისებრ პურიტან ვაჭართა შორის და ცალკეული ეგზემპლარების სახით დღესაც კი ვაწყდებით. მეორე მხრივ კი, საკუთარ ხსნაში გულდაჯერებულობის მოსაპოვებლად საუკეთესო საშუალებად დაუცხრომელი პროფესიული შრომა ცხადდება 48). ის და მხოლოდ ის განდევნის რელიგიურ ეჭვს და იძლევა საკუთარ მადლმოსილებაში დარწმუნებულობას.

საერო პროფესიულ საქმიანობას რომ ამგვარი უნარი მიეწერებოდა, – ის, რომ იგი განიხილებოდა, როგორც, ასე ვთქვათ, რელიგიური შიშის გრძნობის განმუხტვისათვის შესაფერი საშუალება – ამის მიზეზი რეფორმირებულ ეკლესიაში გამეფებული რელიგიური განწყობის იმ სიღრმისეულ თავისებურებებში ძევს, რომლებიც ლუთერანობასთან დაპირისპირებულობაში ყველაზე ნათლად რწმენისმიერი თვითგამართლების არსის შესახებ მოძღვრებაში იჩენს თავს. ეს განსხვავებები ისე

მოხდენილად და ყოველგვარი შეფასებითი განსჯის გვერდის ავლით, ისე წმინდად ობიექტურადაა გაანალიზებული 49) შნეკენბურგერის მშვენიერ ლექციათა ციკლში, რომ მომდევნო მოკლე შენიშვნები არსებითად უბრალოდ მის მოსაზრებებს ეხმიანება.

უმალესი რელიგიური განცდა, რომლისკენაც მიისწრაფვის ლუთერისეული ღვთისმოსაობა, იმ სახით, როგორც ის, ვთქვათ, XVII საუკუნის განმავლობაში ჩამოყალიბდა, არის „Unio mystica“ (მისტიკური შერწყმა) უფალთან 50). როგორც უკვე თავად დასახელება მიანიშნებს, რომელიც ამგვარი სახით რეფორმატორული მოძღვრებისათვის უცნობია, აქ საქმე გვაქვს ღვთის სუბსტანციალურ განცდასთან: მორწმუნე სულში ღვთაებრივი საწყისის რეალური შეღწევის შეგრძნებასთან, რაც თვისობრივად გერმანელ მისტიკოსთა მჭვრეტელობის ანალოგიურია და გამოირჩევა თავისი პასიური, ნანატრი სიმშვიდის ღმერთში მოპოვებისკენ სწრაფვით და შინაგანი განწყობის წმინდა სულიერებით. როგორც ფილოსოფიის ისტორიიდან ცნობილია, მისტიკური ყაიდის რელიგიურობა არამცთუ მშვენივრად შეთავსებადია ემპირიული მოცემულობის სფეროში სინამდვილის გამოკვეთილად რეალისტურ აღქმასთან და დიალექტიკურ დოქტრინათა უარყოფის გამო ხშირად მის უშუალო საყრდენადაც კი გვევლინება; არამედ შესაძლებელია აგრეთვე, რომ მისტიკა გაშუალებულად ცხოვრების რაციონალურ წარმართვას სულაც სასიკეთოდ წაადგეს. და მაინც მის დამოკიდებულებას სამყაროსთან, ბუნებრივია, აკლია გარეგნული ქმედების დადებითი შეფასება. ამას გარდა, ლუთერანობაში „Unio mystica“ ერწყმის საკუთარი ცოდვისმიერი უღირსობის იმ ღრმა განცდას, რომელსაც სათუთად უნდა დაეცვა ცოდვების მიტევებისთვის აუცილებელ მორჩილებასა და მიამიტ სიალალეზე დაფუძნებული ლუთერანი მორწმუნის „poenitentia quotidiana“ (ყოველდღიური მონანიება). ამის საპირისპიროდ, სპეციფიკურად რეფორმირებული რელიგიურობა ისევე იმთავითვე უარყოფითად იყო განწყობილი რეალობისგან პასკალის კვიეტისტური გაქცევის მიმართ, როგორც ის, მთლიანად ინდივიდის შინაგან ბუნებაში გადმოტანილი წმინდა სულიერი განწყობილების ლუთერანული ღვთისმოსავობის მიმართ. ნებისმიერი ქმნილების მიმართ უფლის აბსოლუტური ტრანსცენდენტულობის გამო სრულიად გამორიცხულია ღვთაებრივი საწყისის ადამიანის სულში რეალური შეღწევა: „finitum non est capax infiniti“ (სასრულს არ გააჩნია უსასრულოს აღქმის უნარი). ღვთის კავშირი მის მადლმოსილებთან მხოლოდ იმგვარად შეიძლება დადამყარებულიყო და გაცნობიერებულიყო, რომ ღმერთი მათში მოქმედებს („operatur“) და რომ მათ ეს გაცნობიერებული აქვთ კიდევ, – რომ ამგვარად მათი ქმედება ღვთის მადლით შთანერგილი რწმენიდან მომდინარეობს, ხოლო ეს რწმენა კი, თავის მხრივ, თვითლეგიტიმაციას ღვთის მიერ გამოწვეული ქმედების ხარისხის მეშვეობით ახდენს. სიღრმისეული, საზოგადოდ, ნებისმიერი პრაქტიკული რელიგიურობის კლასიფიკაციისთვის დამახასიათებელი საკუთარი წმინდანობის მდგომარეობის 51)

აღქმაში არსებითი განსხვავებები ჰპოვებს აქ თავის გამოხატულებას: რელიგიურ ვირტუოზს თავის მადლმოსილებაში დარწმუნება შეუძლია საკუთარი თავის, როგორც ღვთიური ძალის ჭურჭლად, ან მის იარაღად აღქმის გზით. პირველ შემთხვევაში მისი რელიგიური ცხოვრება მისტიკური გრძნობადი კულტურისკენ იხრება, მეორე შემთხვევაში კი ასკეტური ქმედებისკენ. ხსენებულ პირველ ტიპს ლუთერი უახლოვდება, მეორეს კი კალვინიზმი განეკუთვნება. მარადიული ნეტარების მოპოვება რეფორმირებულებსაც ეწადათ „sola fide“ (ოდენ რწმენის) მეშვეობით. მაგრამ, ვინაიდან უკვე კალვინის თვალთახედვით, ყველანაირი ცარიელი გრძნობები და განწყობები, რაც არ უნდა ამაღლებულად გვეჩვენებოდეს ისინი, მაინც თავგზის ამბნეცია 52), რწმენამ თავი ობიექტური შედეგებით უნდა დაამტკიცოს, რათა certitudo salutis მყარი საფუძველი შეუქმნას. იგი „fides efficax“ (ქმედითი რწმენა) 53), ხსნისკენ მოწოდება „effectual calling“ (ქმედითი მოწოდება) /სავოის დეკლარაციის გამოთქმა/ უნდა იყოს. და თუკი შემდეგ კითხვას დავსვამთ, თუ რომელია ის ნაყოფი, რომლის მეშვეობითაც რეფორმირებულს შეუძლია ჭეშმარიტი რწმენა უტყუარად შეიცნოს, ამაზე პასუხი იქნება: მისი, როგორც ქრისტიანის, ცხოვრების წესით, რომელიც ღვთის სახელის განდიდებას ემსახურება. თუ რა არის ამისათვის აუცილებელი, ამის თვალნათლივ დანახვა უშუალოდ ბიბლიაში ღვთის მიერ საკუთარი ნების გაცხადებიდან ან გაშუალებულად მის მიერ შექმნილი სამყაროს მიზანშეწონილი წესრიგიდან (ლევ ნატურაე) 54) შეიძლება. კონკრეტულად, საკუთარი სულიერი მდგომარეობის იმ მდგომარეობასთან შედარების გზით, რაც ბიბლიის თანახმად რჩეულთ, მაგალითად, პატრიარქებს ახასიათებდა, შესაძლებელია საკუთარი მადლმოსილების შემოწმება 55). მხოლოდ რჩეულს აქვს ნამდვილად ფიდეს ეფფიცაბ 56), მხოლოდ მას შესწევს უნარი ხელახალი დაბადების (regeneratio) მეშვეობით და აქედან გამომდინარე მთელი მისი ცხოვრების განწმენდით (sanctificatio) ღვთის სახელი ჭეშმარიტად და არა მოჩვენებითად კეთილი საქმეებით განადიდოს. და რამდენადაც იგი გააცნობიერებს, რომ მისი საქციელი – ყოველ შემთხვევაში თავისი ძირეული ხასიათით და უცვლელი განზრახვლებით (propositum oboedientiae) /„პრინციპამდე აყვანილი მორჩილება“/ – მასში ჩადებულ ღვთის დიდების აღსამატებელ ძალას 57) ემყარება, მაშასადამე, არა მხოლოდ ღვთისთვის სასურველი, არამედ, პირველ ყოვლისა, ღვთის ნამოქმედარია 58), მიაღწევს იგი იმ უმაღლეს სიკეთეს, რისკენაც რელიგიურობა მიილტვოდა, ანუ მადლმოსილებაში დარწმუნებულობას 59). და რომ იგი მოსაპოვებელია, ამ აზრს კორინთელთა მიმართ მეორე ეპისტოლეც (13, 5) განამტკიცებს 60). რაგინდ აბსოლუტურად გამოუსადეგარი არ უნდა იყოს კეთილი საქმეები, როგორც მარადიული ნეტარების მისაღწევი საშუალება – ვინაიდან თვით რჩეულიც ქმნილებად რჩება და ყოველივე, რასაც ის აკეთებს ღვთის მოთხოვნებს უსასრულოდ სცილდება, – ისინი მაინც აუცილებელია, როგორც რჩეულობის ნიშანი 61). ისინი ტექნიკურ საშუალებას წარმოადგენენ არა იმისთვის, რათა სულის ცხონება შეისყიდონ, არამედ, რათა ამ

ცხოვნების გამო შიში დაძლიონ. ამ გაგებით, მათ ზოგჯერ პირდაპირ „ცხოვნებისთვის აუცილებელ საჭიროებად“ მოიხსენიებენ 62) ან მათ „possesio salutis“ (მადლის ფლობას) უკავშირებენ 63). ეს კი, პრინციპში, პრაქტიკულად ნიშნავს შემდეგს: ღმერთი შველის მას, ვინც თავს თვითონვე შველის 64), იმას, რომ კალვინისტი, რასაც ხელსაყრელ დროს კიდევ გავაშუქებთ, საკუთარ სულის ხსნას – უფრო ზუსტი იქნებოდა თუკი ვიტყოდით, მასში დარწმუნებულობას – თავად „ქმნის“ 65), ოღონდ ეს ქმნა კათოლიციზმისგან განსხვავებით ცალკეულ დამსახურებათა თანდათანობით დაგროვებაში კი არ მდგომარეობს, არამედ მუდმივი ალტერნატივის: – რჩეული თუ განკიცხული? – წინაშე მყოფ სისტემატურ თვითკონტროლში. ამით ჩვენი დაკვირვებების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პუნქტს მივაღწეით.

როგორც ცნობილია, რეფორმირებულ ეკლესიებსა და სექტებში სულ უფრო მკვეთრად 66) ჩამოყალიბებულ აზრთა მსგელობას ლუთერის მხარე დაჟინებით „სინერგიზმს“ საყვედურობდა 67). და უდაოდ სრულიად სამართლიანადაც, თუკი ამით რეფორმირებული რიგითი ქრისტიანის ყოველდღიური ცხოვრებისთვის განმსაზღვრელი პრაქტიკული შედეგები იქნებოდა ნაგულისხმევი 68), რაგინდ მართებულაც არ უნდა ყოფილიყო მოპასუხე მხარის პროტესტი მათი დოგმატური პოზიციის კათოლიკურ მოძღვრებასთან გაიგივების გამო. ვინაიდან ალბათ მანამდე არასოდეს არ არსებულა ზნეობრივი საქციელის რელიგიურად შეფასების იმაზე უფრო ინტენსიური ფორმა, ვიდრე ის, რომელიც კალვინიზმმა თავის მიმდევრებს ჩამოუყალიბა. ოღონდ ამ სახის „სინერგიზმის“ პრაქტიკული მნიშვნელობისთვის გადამწყვეტია, პირველ რიგში, იმ ხარისხობრივ თვისებათა შეცნობა, რომლებიც მის შესატყვის ცხოვრების წესს ახასიათებს და მას შუა საუკუნეების რიგითი ქრისტიანის ყოველდღიური ცხოვრებისგან განასხვავებს. შესაძლებელია მათი დაახლოებით ამგვარად ფორმულირება ვცადოთ: შუა საუკუნეების ნორმალური კათოლიკე ერისკაცი 69) ეთიკური თვალსაზრისით გარკვეულწილად ცხოვრობდა პრინციპით: „ხვალემ იკითხოს ხვალისა“. იგი პირველ ყოვლისა კეთილსინდისიერად ასრულებდა ტრადიციულ მოვალეობებს. მისი „კეთილი საქმეები“ კი, რომლებიც ამ ფარგლებს სცილდებოდნენ, როგორც წესი, არ ჰქმნიდნენ აუცილებლად ურთიერთდაკავშირებულ, ყოველ შემთხვევაში აუცილებლობით ნაკარნახევ სასიცოცხლო სისტემაში გამთლიანებულ ცალკეულ ქმედებათა რაციონალურ მწკრივს; იგი მათ საჭიროებისამებრ იქმნოდა, ვთქვათ, კონკრეტულ ცოდვათა გამოსასყიდად ან სულის ხსნაზე ზრუნვის გავლენით, ან მისი ცხოვრების მოახლოებული დასასრულისას ერთგვარი სადაზღვევო ჯილდოს სახით. რაღა თქმა უნდა, კათოლიკური ეთიკა „მრწამსის“ ეთიკა იყო. მაგრამ ცალკეული ქმედების კონკრეტული „intentio“ (განზრახულობა) გადამწყვეტი იყო მისი შეფასებისთვის. ხოლო ცალკეული – კარგი ან ცუდი – საქციელი მის ჩამდენს მიეწერებოდა და გავლენას ახდენდა მის წარმავალ თუ სამარადისო ხვედრზე. ეკლესია



სრულიად რეალისტურად ითვალისწინებდა იმას, რომ ადამიანი აბსოლუტურად ცალსახად განსაზღვრულ და შესაფასებელ ერთიანობას კი არ წარმოადგენს, არამედ მისი ზნეობრივი ცხოვრება (წესისამებრ) საპირისპირო მოტივებით გამოწვეული ხშირად მეტად წინააღმდეგობრივი ქცევისგან შედგება. ცხადია, ეკლესიაც მისგან, როგორც იდეალისგან ცხოვრების პრინციპულად შეცვლას ითხოვდა. მაგრამ ამ მოთხოვნას იგი არბილებდა (საშუალო დონის უმრავლესობისთვის) მისი უმნიშვნელოვანესი ძალაუფლებისა და აღზრდის საშუალებით: მონანიების საიდუმლოებით, რომლის ფუნქცია კათოლიკური რელიგიურობის ძირეულ თავისებურებასთან იყო სიღრმისეულად დაკავშირებული.

სამყაროსათვის „ჯადოს ახსნა“ ანუ მაგიის, როგორც ხსნის საშუალების, გამოთიშვა 70) კათოლიკურ ღვთისმოსაობაში იმგვარი თანმიმდევრობით არ განხორციელებულა, როგორც პურიტანულ (და მანამდე მხოლოდ იუდეველურ) რელიგიურობაში. კათოლიკეს 71) საკუთარი არასრულყოფილების დაძლევის საშუალებად მისი ეკლესიის საიდუმლოებათა მადლი აქვს: მღვდელი ის გრძნეული მაგი იყო, ვინც გარდასახვის სასწაულს ახდენდა და ვისაც ხელთ გასადების ძალაუფლება ეპყრა. სინანულით აღვსილ და მონანიე მორწმუნეს შეეძლო მისთვის მიემართა, ის კი მას ცოდვათა გამოსყიდვისა და მადლის გარდმოსვლის იმედს, მიტევების რწმენას უწერავდა და, ამგვარად, იმ საზარელ დამაბულობას უხსნიდა, რომელიც კალვინისტის ცხოვრების უცილობელი ხვედრი იყო, რასაც ვერაფერი შეამსუბუქებდა. მისთვის მსგავსი გულითადი და ადამიანური ნუგეში არ არსებობდა და კათოლიკეს ან, თუნდაც, ლუთერანისგან განსხვავებით, მას იმის იმედიც ვერ ექნებოდა, რომ სისუსტისა და ფუქსავატობის წუთების გადაფარვა მოძალებული კეთილი ნების წუთებით გახდებოდა შესაძლებელი. კალვინისტის ღმერთი თავისიანებისგან ცალკეულ „კეთილ საქმეებს“ კი არ ითხოვდა, არამედ სისტემის რანგში აყვანილ საქმეთა წმინდა უზენაესობას 72). ცოდვის, სინანულის, მონანიების, მიტევების, ახალი ცოდვის კათოლიკურ, ჭეშმარიტ ადამიანურ აღმავალ-დაღმავალ ურთიერთმონაცვლეობაზე ან დროებითი სასჯელის მეშვეობით გამოსასყიდ, მადლის მოსაპოვებელი საეკლესიო საშუალებებით მთელი ცხოვრების დასაბალანსებელ საღვთოზე აქ საუბარიც კი არ იყო. რიგითი ადამიანის ეთიკური პრაქტიკა გათავისუფლებული იქნა ყოველგვარი უგეგმობისა და უსისტემობისგან და მთელი ცხოვრების წარმართვის თანამიმდევრულ მეთოდად გარდაიქმნა. შემთხვევითი არ არის, რომ „მეთოდისტების“ სახელი ისევე შერჩათ XVIII საუკუნეში პურიტანული იდეების უკანასკნელი დიადი აღორძინების წარმომადგენელთ, როგორც მათი სულიერი წინაპრები მოიხსენიებოდნენ XVII საუკუნეში აზრობრივად სრულიად იგივეობრივი სახელწოდებით - „პრეციზისტები“ 73). ვინაიდან მხოლოდ მთელი ცხოვრების აზრის ყოველ წუთს და ყოველ ქმედებაში 74) გამოვლენილ ძირეულ გარდაქმნაში შეძლებდა ადამიანის სტატუს ნატურაე (ბუნებრივი მდგომარეობიდან) სტატუს გრატიაე

(მადლმოსილების მდგომარეობაში) ამამაღლებელი მადლის ძალა თვითდამკვიდრებას. „წმინდანის“ ცხოვრება ერთადერთი ტრანსცენდენტული მიზნისკენ: სულის ცხოვრებისკენ იყო მიმართული, მაგრამ სწორედ ამის გამო მისი სააქაო არსებობა ზედმიწევნით რაციონალიზებული და ერთთავად დედამიწაზე ღვთის დიდების აღმატების მისწრაფებით იყო გამსჭვალული; – და იდეას „omnia in maiorem dei gloriam“ მანამდე არც არასოდეს არ მოჰკიდებიათ ასეთი უკიდურესი სერიოზულობით 75). მხოლოდ მუდმივი რეფლექსიის გზით წარმართული ცხოვრება შეიძლებოდა სტატუს ნატურალის დაძლევად ჩათვლილიყო: დეკარტეს „cogito ergo sum“ (ვაზროვნებ, ესე იგი ვარსებობ) ამგვარი ეთიკური გადააზრებით იქნა ათვისებული მისი თანამედროვე პურიტანების მიერ 76). ამ რაციონალიზებამ კი რეფორმირებულთა ღვთისმოსაობას სპეციფიკური ასკეტური იერი მიანიჭა და საფუძვლად დაედო როგორც კათოლიციზმთან მის შინაგან ნათესაობას 77), ისე მასთან სპეციფიკურ დაპირისპირებულობას. რადგანაც ცხადია, მსგავსი რამ კათოლიციზმისთვისაც უცხო არ იყო.

ქრისტიანული ასკეზა თავის თავში უდაოდ უკიდურესად სხვადასხვაგვარ ელემენტებს მოიცავდა, როგორც გარეგნული გამოვლინების, ისე შინაარსის მიხედვით. დასავლეთში კი იგი თავის უმაღლეს გამოვლინების ფორმებში ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში და ცალკეულ გამოვლინებებში უკვე ანტიკურობაშიც კი რაციონალურ ხასიათს ატარებდა. ამას ეფუძნება დასავლეთში ბერმონაზვნური ცხოვრების წესის მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობა, აღმოსავლური ბერმონაზვნობის, – არა მისი ერთობლიობის, არამედ მისი ზოგადი ტიპის – საპირისპიროდ. ის პრინციპში უკვე წმინდა ბენედიქტის წესდებაში, უფრო მეტად კლუნიელებთან, კიდევ უფრო მეტად ცისტერციელებთან და, ბოლოს, ყველაზე მეტად იეზუიტებთან იყო საერო ცხოვრებიდან უმიზნო გაქცევისა და ვირტუოზული თვითგვემისაგან გათავისუფლებული. იგი ცხოვრების რაციონალურად წარმართვის სისტემატურად ჩამოყალიბებულ მეთოდად იქცა, რათა, status naturae დაეძლია, ირაციონალური ინსტინქტების ძალაუფლებისგან და ნივთიერი სამყაროსა და ბუნებაზე მიჯაჭვულობისაგან დაეხსნა, გეგმაზომიერი წადილის უზენაესობისთვის დაემორჩილებინა ადამიანი 78), მისი ქმედებანი მუდმივი თვითკონტროლისათვის, ხოლო მათი ეთიკური მნიშვნელობა აწონ-დაწონილი შეფასებისათვის დაექვემდებარებინა და, ამრიგად, ბერი – ობიექტურად – ღვთის საუფლოს სამსახურში ჩამდგარ მუშად აღეზარდა, ამ გზით კი იგი ახლა უკვე სუბიექტურად, მისი სულის ხსნის შესაძლებლობაში დაერწმუნებინა. ამგვარი – აქტიური – თავდაჭერილობა იყო, როგორც წმინდა ignaciusis exercitia (სულიერი ვარჯიშებისა) და საერთოდაც ბერმონაზვნური რაციონალური სათნოების უმაღლეს ფორმათა მიზანი 79), ისე პურიტანიზმის უმთავრესი პრაქტიკული ცხოვრების იდეალი 80). უკვე იმ უსაზღვრო ზიზღში, რომელიც გამოსჭვივის პურიტან მარტვილთა დაკითხვის ქრონიკებში

პურიტანიზმის მიმდევართა დარბაისლურ სიმშვიდესთან დიდგვაროვან პრელატთა და მოხელეთა თავშეუკავებელი ლანძღვა-გინების დაპირისპირებისას 81), ავლენს თავს თავდაჭერილი თვითკონტროლის ის მაღალი შეფასება, ინგლისელი და ანგლოამერიკელი „gentleman“-ის საუკეთესო ტიპს დღემდე რომ ახასიათებს 82). ჩვენთვის გასაგებ ენაზე ეს ასე იჟღერებდა 83): პურიტანული – ისევე, როგორც ნებისმიერი „რაციონალური“ – ასკეზა იმისათვის იღწვის, რომ ადამიანს „აფექტებზე“ უპირატესობა მოაპოვებინოს და თავი დაამკვიდრებინოს მის „კონსტანტურ მოტივებს“, მეტადრე მათ, რომლებიც მას თავადვე „შთაუწერგა“: – ანუ იმისათვის, რომ იგი „პიროვნებად“ აღზარდოს, სიტყვის ამ ფორმალურ-ფსიქოლოგიური მნიშვნელობით. ზოგიერთი გავრცელებული წარმოდგენის საპირისპიროდ, ასკეზის მიზანი იყო ფხიზელი შეგნებული აუმღვრეველი ცხოვრების წარმართვა, – ცხოვრებით ინსტინქტური ტკბობის შეუზღუდაობის დაძლევა მისი გადაუდებელი ამოცანა, – მის მიმდევართა ცხოვრების ნირის მოწესრიგება კი მისი უმნიშვნელოვანესი საშუალება. ყველა ეს ძირითადი დებულება ისევე გამოკვეთილად პოულობს ასახვას კათოლიკური ბერმონაზვნობის წესდებებში 84), როგორც კალვინისტის ცხოვრების წარმართვის წესის პრინციპებში 85). ორივე მათგანის სოფლისმძლეველი ძალა ერთიანად მთელი ადამიანის ამგვარ მეთოდურ მოცვას ეფუძნება, განსაკუთრებით კი კალვინიზმის, როგორც „ecclesia militans“-ის უნარი, განსხვავებით ლუთერანობისაგან, უზრუნველყო პროტესტანტიზმის არსებობა.

მეორე მხრივ კი, სავსებით ნათელია, თუ რაში მდგომარეობდა კალვინისტური ასკეზის შუასაუკუნეობრივთან დაპირისპირებულობა: ეს იყო „consilia evangelica“ (ევანგელურ რჩევათა) უგულვებელყოფა და ამ გზით მისი წმინდა საერო ასკეზად გარდაქმნა. ოღონდ ეს იმას კი არ ნიშნავს, თითქოს კათოლიციზმში „მეთოდური“ ცხოვრება მონასტრის სენაკით შემოიფარგლებოდა. ეს არავითარ შემთხვევაში არ იყო ასე არც თეორიულად და არც პრაქტიკულად. უკვე მრავალგზის აღინიშნა, რომ მიუხედავად კათოლიციზმის არც ისე დიდი მორალური მომთხოვნელობისა, ეთიკური თვალსაზრისით უსისტემო ცხოვრება ვერ სწვდება იმ უმაღლეს იდეალებს, რომლებიც მან – ასევე საერო ცხოვრებისთვისაც – დასახა 86). მაგალითად, წმინდა ფრანცისკის მიერ ტერტიარიელთა ორდენის დაფუძნება ყოველდღიური ცხოვრების ასკეტიზმით განმსჭვალვის გაბედულ და როგორც ცნობილია, არა ერთადერთ მცდელობას წარმოადგენდა. ცხადია, ქმნილებები, როგორცაა „ქრისტეს მიმდევარნი“, სწორედ მათი ძლიერი ზეგავლენის წყალობით თვალსაჩინოს ხდიან, თუ როგორ აღიქმებოდა მათში ნაქადაგები ცხოვრების წესი უმაღლეს ზნეობრიობად ყოველდღიური ცხოვრების ზნეობრიობისათვის საკმარის მინიმუმთან შედარებით, და რომ ეს უკანასკნელი სულაც არ იზომებოდა იმ მასშტაბებით, რომელთაც პურიტანიზმი ფლობდა. და გარკვეულ საეკლესიო ინსტიტუციათა, პირველ ყოვლისა, ცოდვათა მიტევების პრაქტიკას, რომელიც

რეფორმაციის ეპოქაში ამიტომაც აღიქმებოდა არა უბრალოდ უმნიშვნელო დარღვევად, არამედ უმთავრეს ძირეულ ზიანად, გამუდმებით სისტემატური საერო ასკეზის წანამდღვრებთან შეჯახება უწყევდა. ოღონდ გადამწყვეტი ის იყო, რომ რელიგიური თვალსაზრისით მეთოდურად მცხოვრები ადამიანი პარ ეხცელენცე (უპირატესად) სწორედ მხოლოდ ბერი იყო და ბერი რჩებოდა ანუ, რაც უფრო ინტენსიურად იპყრობდა ცალკეულ ადამიანს ასკეზა, მით უფრო რიყავდა მას ყოველდღიური ცხოვრებისაგან, ვინაიდან სწორედ საერო ზნეობრიობის დაჯახებაში 87) მდგომარეობდა სპეციფიკურად წმინდა ცხოვრება. თავდაპირველად ეს ლუთერმა გადალახა და კერძოდ არა როგორც რაღაც „განვითარების ტენდენციის“ განმახორციელებელმა, არამედ სრულიად პირადული გამოცდილების საფუძველზე, სხვათა შორის, საწყის ეტაპზე ჯერ კიდევ მერყევად, შემდგომში კი პოლიტიკური სიტუაციის სულ უფრო მძლავრი ბიძგით, ხოლო კალვინიზმმა კი ეს უბრალოდ მისგან აითვისა 88). მართლაც მისი რელიგიურობის ფორმის განსაზღვრისათვის უშუალოდ საკითხის არსში ჩაწვდომას ნიშნავდა, როცა ჯერ კიდევ სებასტიან ფრანკმა რეფორმაციის მნიშვნელობა იმაში დაინახა, რომ ამიერიდან ნებისმიერი ქრისტიანი მთელი მისი სიცოცხლის მანძილზე ბერი უნდა ყოფილიყო. ყოველდღიური საერო ცხოვრებიდან ასკეზის გადინებას ჯგბირი გადაელობა და ის, მგზნებარე სიდინჯით შინაგანად ჩაღრმავებული ბუნების პიროვნებები, რომლებიც იმ დრომდე თავის საუკეთესო წარმომადგენელთ ბერობისთვის ამწყსებდნენ, ამიერიდან იმისათვის იყვნენ მოწოდებულნი, რომ საერო პროფესიული ცხოვრების ფარგლებში ასკეტური იდეალები განეხორციელებინათ. კალვინიზმმა კი თავისი განვითარების მანძილზე ამას რაღაც დადებითი: საერო პროფესიულ საქმიანობაში რწმენის დადასტურების აუცილებლობის იდეა 89), შეჰმატა. მან ამით რელიგიურად ორიენტირებულ პიროვნებათა ფართო ფენებს ასკეზისაკენ დადებითი ბიძგი მისცა და ეთიკის პრედესტინაციის მოძღვრებაზე მისი დაფუძნების შედეგად ბერმონაზონთა სასულიერო არისტოკრატის ადგილი ქვეყნიერების მიღმა და მის ზემოთ ღვთის მიერ უკუნითი უკუნისამდე პრედესტინირებულმა წმინდანთა არისტოკრატამ დაიკავა ამ ქვეყნად 90), რომელიც თავისი character ინდელებილის (უცოდველობის) წყალობით სამარადისოდ შერისხული კაცობრიობისაგან პრინციპულად გადაულახავი და თავისი უხილაობის გამო კიდევ უფრო შემზარავი უფსკრულით იყო დაცილებული 91), ვიდრე გარეგნულად ქვეყნიერებისაგან განმდგარი შუა საუკუნეების ბერი, – ეს იყო უფსკრული, რომელიც მთელი თავისი სიმძაფრით აღიბეჭდა ნებისმიერ სოციალურ მსოფლადქმაში. ვინაიდან რჩეულთა და, ამდენად, წმინდანთა ამგვარ მადლმოსილებას მოყვასის ცოდვათა მიმართ საკუთარი სისუსტის გაცნობიერებით გულისხმიერი თანადგომა კი არ შეესაბამებოდა, არამედ მის მიმართ სიძულვილი და ზიზღი, როგორც მარადიული განკიცხვით დაღდასმული ღმერთის მტრისადმი 92). მსგავს აღქმის წესს იმგვარად გამძაფრების უნარი შესწევდა, რომ გარკვეულ ვითარებაში შეიძლებოდა სექტების შექმნამდე მისულიყო საქმე. ამას ადგილი

ჰქონდა მაშინ, როცა – მსგავსად იმისა, როგორც ეს XVII საუკუნის „ინდეპენდისტურ“ მიმართულებებში მოხდა – ოდინდელ კალვინისტურ რწმენას, რომ ღვთის დიდება ეკლესიის მიერ სჯულის კანონისადმი განკიცხულთა დაქვემდებარებას მოითხოვს, სჯაბნიდა იმაში დარწმუნებულობა, რომ უფლის აბუჩად აგდება იქნებოდა, თუკი მის სამწყსოში აუღორძინებელი აღმოჩნდებოდა და ეკლესიის საიდუმლოათა თანაზიარი ან სულაც, როგორც ღვთის მსახური, მათი განმგებელი გახდებოდა 93). ანუ, ერთი სიტყვით, მაშინ, როცა ეკლესიის დონატისტური გაგება ღირსად თვითგამოვლენის იდეის ნაყოფად წარმოჩნდებოდა, როგორც ამას კალვინისტ ბაპტიტებთან ჰქონდა ადგილი. იქაც, სადაც სრული თანამიმდევრობით არ განხორციელებულა „წმინდა“ ეკლესიის, როგორც ღირსად თვითგამოვლენილ აღორძინებულთა ერთობლიობის მიერ წამოყენებული სექტების შექმნის მოთხოვნა, ეკლესიის მოწყობის მრავალგვარი სახეცვლა მოჰყვა შედეგად იმის მცდელობას, რომ ერთმანეთისგან გაემიჯნათ აღორძინებული და აუღორძინებელი, ეკლესიის საიდუმლოთათვის მოუმწიფებელი ქრისტიანები, რომ საეკლესიო მმართველობა პირველთ დათმობოდათ ან საერთოდაც მათ გამორჩეული მდგომარეობა შეჰქმნოდათ და ღვთისმსახურებაში მხოლოდ აღორძინებულნი დაეშვათ 94).

ამრიგად, ეს ასკეტური ცხოვრების წარმართვის წესი თავის მყარ ნორმას, რომელზეც მას მუდმივად ორიენტირება შეეძლებოდა და რომელიც მას უსათუოდ ესაჭიროებოდა, ბუნებრივია, ბიბლიის მეშვეობით იძენდა. და კერძოდ, მრავალგზის აღწერილ კალვინიზმის „ბიბლიოკრატიაში“ ჩვენთვის უმნიშვნელოვანესია ის, რომ ახალი აღთქმის მსგავსად ასევე უფლის მიერ სულშთაბერილი ძველი აღთქმის მორალურ მითითებათა ღირსება აქ სავსებით გათანაბრებულია ახალთან, თუკი ისინი აშკარად მხოლოდ იუდეველთა ისტორიულ ურთიერთობებს არ განსაზღვრავენ ან ქრისტეს მიერ არ არიან დაბეჯითებით უარყოფილნი. სწორედ მორწმუნეთათვის წარმოადგენდა კანონი იდეალად მიჩნეულ ნორმას, რომლის სრულად მიღწევა ვერასოდეს იქნებოდა შესაძლებელი 95), მაშინ, როდესაც ლუთერი პირიქით – თავდაპირველად – კანონთა მონობისაგან თავისუფლებას ასხამდა ხოტბას, როგორც მორწმუნეთა ღვთიურ პრივილეგიას 96). ღრმად რელიგიური და მაინც სრულიად ფხიზელი ებრაული ცხოვრებისეული სიბრძნის გავლენა, რომელიც პურიტანთა უსაყვარლეს წიგნებში: სოლომონის იგავებსა და მთელ რიგ ფსალმუნებშია ჩამოყალიბებული, იგრძნობა მთელ მათ ცხოვრებისეულ განწყობილებაში. კალვინიზმის სპეციფიკურად რაციონალური ხასიათი ანუ რელიგიურობის მისტიკური და, საერთოდ, გრძნობითი საწყისის დათრგუნვა სრულიად მართებულად დაუკავშირა ჯერ კიდევ სანფორდმა 97) ძველი აღთქმის გავლენას. თავისთავად, ამგვარი ძველადღებულისეული რაციონალიზმი როგორც ასეთი, არსებითად წვრილბურჟუაზიულ ტრადიციონალისტური ხასიათისაა და არა მხოლოდ წინასწარმეტყველთა და მრავალრიცხოვან ფსალმუნთა მძლავრი პათოსი იყო

მასში, არამედ ის შემადგენელი ნაწილებიც, რომლებიც სპეციფიკური გრძნობადი რელიგიურობის განვითარებისათვის უკვე შუა საუკუნეებში იქცნენ ამოსავალ წერტილად. საბოლოო ჯამში ეს მაინც ისევ საკუთრივ კალვინიზმის არსებითი, კერძოდ, სწორედ ასკეტური ხასიათი იყო, რომელიც მისი კონგენიალური ძველადთქმისეული ღვთისმოსაობის ელემენტების ამოკითხვასა და ასიმილირებას ლამობდა.

ცხოვრების ზნეობრივად წარმართვის ამგვარი სისტემატიზება, რაც კალვინისტური პროტესტანტიზმის ასკეზას კათოლიკურ ორდენტა ცხოვრების რაციონალურ ფორმებთან აქვს საზიარო, უკვე გარეგნულადაც იმაში მჟღავნდება, თუ როგორ გამუდმებით აკონტროლებდა საკუთარი მადლმოსილების მდგომარეობას „ასოკირკიტა“ პურიტანი ქრისტიანი 99). მართალია, რელიგიური დღიური, რომელშიც ცოდვები, ცდუნებები და მადლის მოსაპოვებლად წინ გადაგმული ნაბიჯები თანამიმდევრულად ანდა სულაც ცხრილის სახით იყო აღნუსხული, ერთნაირად მისაღები იყო, როგორც, პირველ რიგში, იეზუიტების მიერ შექმნილი თანამედროვე-კათოლიკური ღვთისმოსაობისთვის (სახელდობრ საფრანგეთის), ისე ყველაზე თავგადადებული რეფორმირებული საეკლესიო წრეებისთვის 100); მაგრამ მაშინ, როდესაც ის კათოლიციზმში აღსარების სისრულის მიზანს ემსახურებოდა ან „directeur de l'âme“ (სულიერ მოძღვარს) მის მიერ ქრისტიანის ან (უმეტესად) ქრისტიანი ქალის მიმართ გაწეული ავტორიტარული ხელმძღვანელობის საფუძველს უქმნიდა, რეფორმირებული ქრისტიანი „თავად ისინჯავდა“ მისი მეშვეობით „მაჯისცემას“. იგი მოხსენიებულია ყველა მნიშვნელოვანი მორალისტი თეოლოგის მიერ, სათნოების ასპარეზზე მიღწეული საკუთარი წარმატებების ჯერ კიდევ ბენჯამინ ფრანკლინისეული ტაბულარულ-სტატისტიკური აღნუსხვა იძლევა ამის კლასიკურ ნიმუშს 101). მეორე მხრივ კი, ძველი შუასაუკუნეობრივი (უკვე ანტიკურობისთვისაც ცნობილი) ღვთის მიერ წარმოებული ხარჯთაღრიცხვის ხატი ბენიანთან იმგვარ დამახასიათებელ უგემოვნებობამდეა მიყვანილი, რომ ცოდვილის და ღმერთის ურთიერთობა მუშტრისა და სპოპკეპერ (მედუქნის) ურთიერთობასთანაა შედარებული: ვინც ერთხელ მაინც დაიდებს ვალს, იგი მთელი თავისი გარჯის შემოსავლით დიდი-დიდი მზარდ პროცენტებს, მაგრამ ვერასოდეს თავნს ვერ გაისტუმრებს 102). როგორც საკუთარ ქცევას, ღვთისასაც ისევე აკონტროლებდა გვიანი ეპოქის პურიტანი და თვლიდა, რომ მისი ცხოვრების ყოველ ცალკეულ მოვლენაში უფლის ხელი ერია. და აქედან გამომდინარე, კალვინისეული ოდინდელი მოძღვრებისაგან განსხვავებით, ზუსტად იცოდა, თუ რატომ გამოიტანა ღმერთმა ესა თუ ის განჩინება. ამრიგად, ცხოვრების განსპეტაკებას შეეძლო საქმიანი წარმოების ხასიათი შეეძინა 103). მთელი ყოფიერების ძირეული ქრისტიანიზება იყო ცხოვრების ზნეობრივად წარმართვის ამგვარი მეთოდის შედეგი, რასაც კალვინიზმმა ლუთერანობისაგან განსხვავებით მიაღწია. კალვინიზმის გავლენის ხასიათის სწორი გაგებისათვის მუდამ უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს მეთოდიკა ცხოვრებაზე ზეგავლენის

მოსახდენად გადამწყვეტ მომენტს წარმოადგენდა. აქედან, ერთი მხრივ, ნათელი ხდება, თუ რატომ შეძლო სწორედ აღმსარებლობის ამ ფორმამ მსგავსი ზეგავლენის მოხდენა, ხოლო, მეორე მხრივ კი, თუ რატომ უნდა ემოქმედათ სხვა კონფესიებს იმავე მიმართულებით, თუკი მათი ზნეობრივი იმპულსები ღირსად თვითგამოვლენის იდეის ამ გადამწყვეტ პუნქტში იგივეობრივი იყო.

ამ დრომდე ჩვენ კალვინისტური რელიგიურობის ნიადაგზე ვრჩებოდით და, შესაბამისად, პრედესტინაციის მოძღვრებას პურიტანული ზნეობრიობის მეთოდურ საფუძვლად განვიხილავდით ცხოვრების მეთოდურად რაციონალიზებული ეთიკური წარმართვის წესის გაგებით. ეს იმიტომ მოხდა, რომ ხსენებული დოგმა სინამდვილეში რეფორმირებული მოძღვრების ქვაკუთხედად იქნა მიჩნეული იმ რელიგიური პარტიის ანუ „პრესბიტერიანელთა“ წრეების ფარგლებს გარეთაც, რომელიც ყველა თვალსაზრისით მკაცრად კალვინისტური საფუძვლების მიმდევარი რჩებოდა: მას შეიცავდა არა მხოლოდ 1658 წლის ინდეპენდენტური სავოის დეკლარაცია, არამედ აგრეთვე 1689 წლის ბაპტისტური Hanserd Knollys confession და ასევე მეთოდიზმის ფარგლებში ამ მოძრაობის უდიდესი ორგანიზატორული ტალანტი, ჯონ უესლი, მართალია, მაღლის უნივერსალობის იდეის დამცველი იყო, მაგრამ მეთოდისტთა პირველი თაობის უდიდესი აგიტატორი და მისი ყველაზე თანამიმდევრული მოაზროვნე უაიტფელდი კი ლედი ჰანთინგდონის გარშემო შეკრებილი, გარკვეული დროის მანძილზე საკმაოდ გავლენიანი წრის მსგავსად „მაღლის პარტიკულარიზმს“ ემხრობოდა. სწორედ ეს მოძღვრება იყო, რომელიც XVII საუკუნის უმნიშვნელოვანესი მოვლენებით აღსავსე ეპოქაში, თავისი გრანდიოზული შეკრულობის წყალობით „წმინდა ცხოვრების“ მეზრძოლ დამცველთ იმის რწმენას უღვივებდა, რომ ისინი ღვთის იარაღი და მისი პროვიდენციური განგების განმახორციელებელი იყვნენ 104) და სწორედ ის აფერხებდა მხოლოდ სააქაოზე ორიენტირებულ წმინდა უტილიტარისტულ სინერგიზმად ნაადრევ გადაგვარებას, რომელსაც ირაციონალური და იდეალური მიზნებისათვის ამგვარი გაუგონარი მსხვერპლის გაღების უნარი არასოდეს არ ექნებოდა. ხოლო რწმენის დაკავშირება აბსოლუტური დეტერმინიზმითა და ზეგრძნობადის სრული ტრანსცენდენტულობით გამორჩეულ აუცილებელ მოქმედ ნორმებთან, რასაც ეს მოძღვრება მისთვის დამახასიათებელი გენიალური ფორმით ახორციელებდა, ამავედროულად – პრინციპში – გაცილებით უფრო „თანამედროვე“ იყო, ვიდრე გრძნობისათვის უფრო მისაღები ლმობიერი მოძღვრება, რომელიც ღმერთსაც კი ზნეობრივი კანონისადმი დაქვემდებარებულს ხდიდა. უპრიანი იქნებოდა, რომ ჩვენი დაკვირვებებისათვის ესოდენ ფუნდამენტური (რაც ისევ და ისევ ნათლად გამოჩნდება) ღირსად თვითგამოვლენის იდეა, როგორც მეთოდური ზნეობრიობის ფსიქოლოგიური ამოსავალი წერტილი, სწორედ მაღლის რჩეულობასთან და ყოველდღიური ცხოვრებისათვის მის მნიშვნელობასთან მიმართებაში ყოფილიყო „წმინდა სახის

კულტურად“ შესწავლილი, და რომ ჩვენ ამ მოძღვრებიდან ამოვსულიყავით, როგორც ყველაზე თანამიმდევრული ფორმიდან, ვინაიდან ეს იდეა რწმენისა და ზნეობრიობის ურთიერთკავშირის სქემის სახით შემდგომში განსახილველ დენომინაციებშიც ზუსტად თანაზომიერად მეორდება. ის შედეგები, რომლებიც ამ იდეის პირველ მიმდევართა მიერ ცხოვრების ასკეტურად წარმართვას უნდა მოჰყოლოდა, პროტესტანტიზმის ფარგლებში იქცნენ ლუთერანობის (შედარებითი) ზნეობრივი უძღურების უპრინციპიალურეს ანტითეზად. ლუთერისეული „gratia amissibilis“ (ღვთის წყალობა, რომელიც შეიძლება დაიკარგოს), მაგრამ სინანულით აღსავსე მონანიებით კვლავ შეიძლება მოპოვებული იქნას, სჩანს, თავისთავად იმისათვის არანაირ სტიმულს არ შეიცავდა, რაც ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია, როგორც ასკეტური პროტესტანტიზმის ნაყოფი: ანუ მთელი ეთიკური ცხოვრების სისტემატურად რაციონალური მოწყობისათვის (105). ამრიგად, ლუთერანული ღვთისმოსაობა ნაკლებად თრგუნავდა ინსტინქტური ქმედების შეუზღუდავ ვიტალურობასა და მიამიტ მგრძნობიარობას, მას აკლდა მუდმივი თვითკონტროლისა და, ამდენად, საზოგადოდ საკუთარი ცხოვრების გეგმაზომიერი რეგლამენტირების ის სტიმული, რომელსაც კალვინიზმის პირქუში მოძღვრება შეიცავდა. ისეთი რელიგიური გენიოსი, როგორც ლუთერი იყო, ამ თავისუფალ, სამყაროსადმი გახსნილობის ატმოსფეროში ლაღად ცხოვრობდა და სადამდეც მისი ფრთების ძალა სწვდებოდა, მას „status naturalis“ მდგომარეობაში ჩაძირვის საფრთხე არ ემუქრებოდა. და იმ სადა, დახვეწილი და თავისებური განწყობით გამსჭვალული ღვთისმოსაობის ფორმის, რომელიც ლუთერანობის საუკეთესო წარმომადგენლებს ამკობდა ისევე, როგორც მათი კანონისაგან თავისუფალი ზნეობრიობის პარალელები, უფრო იშვიათად მოიძებნება ჭეშმარიტი პურიტანიზმის ნიადაგზე, ვიდრე ვთქვათ, ჰუკერის, ჩილინგსფორტის და სხვათა, ლმობიერი ანგლიკანიზმის წიაღში. ოღონდ რიგითი ლუთერანისთვის, თუნდაც ზედმიწევნით მართლმორწმუნისთვის, არაფერი იყო იმაზე გარდუვალი, ვიდრე ის, რომ სტატუს ნატურალის - ბუნებრივი მდგომარეობიდან – მისი გამოხსნა მხოლოდ დროებითი იყო ანუ სანამდეც ცალკეული აღსარების ან ქადაგების ზეგავლენა გასტანდა. ცნობილია, თუ რაოდენ თვალშისაცემი იყო თანამედროვეთათვის განსხვავება რეფორმირებულ მთავართა კარისა და ხშირად ლოთობისა და ავციობის ჭაობად ქცეულ ლუთერან (106) მთავართა კარის ზნეობრივ ნორმებს შორის; ისევე, როგორც წმინდა მოძღვრების მქადაგებელი ლუთერანული სამღვდელეოების უსუსურობა ბაპტიზმის ასკეტურ მიმდინარეობებთან შედარებით. ის, რაც გერმანულ ხასიათში „უდრტვინველობად“ და „ბუნებრიობად“ აღიქმება, ანგლოამერიკული ცხოვრების ატმოსფეროს საპირისპიროდ, დღემდე – თვით ადამიანთა ფიზიოგნომიკაშიც კი – „status naturalis“ შეუბოჭაობის ძირფესვიანად განადგურების ანაბეჭდს რომ ატარებს და რასაც გერმანელები ათვალწუნებით, როგორც წესი, ამ უკანასკნელის შეზღუდულობად, თავისუფლების ნაკლებობად და შინაგან შებოჭილობად მიიჩნევენ, – ცხოვრების წარმართვის წესში იმ წინააღმდეგობებს



წარმოადგენენ, რომლებიც სრულიად არსებითად კალვინიზმისაგან განსხვავებით ლუთერანობის მიერ ცხოვრების ნაკლებად ასკეტური გამსჭვალვიდან წარმოსდგებიან. ამგვარ ემოციებში მჟღავნდება „სამყაროს ლალი პირმშოს“ ანტიპათია ასკეტურის მიმართ. ლუთერანობას, კერძოდ, მისი მადლის შესახებ მოძღვრებიდან გამომდინარე, აკლდა სწორედ ცხოვრებისეული ქცევის სისტემატიზების ის ფსიქოლოგიური სტიმული, რომელიც ამ ქცევის მეთოდურ რაციონალიზებას იწვევს. ეს სტიმული, რომელიც ღვთისმოსაობის ასკეტურ ხასიათს განაპირობებებს, თავის მხრივ, უდაოდ შეიძლებოდა სხვადასხვა სახის რელიგიური მოტივებით ყოფილიყო გამოწვეული, რასაც სულ მალე კიდევ დავინახავთ: კალვინიზმისეული პრედესტინაციის მოძღვრება სხვადასხვა შესაძლებლობათაგან ერთ-ერთი იყო. მაგრამ უთუოდ უნდა დავრწმუნებულიყავით იმაში, რომ იგი არა მარტო სრულიად განუმეორებელი თანამიმდევრულობით, არამედ ასევე სრულიად თანდაყოლილი ფსიქოლოგიური ზემოქმედების უნართაც გამოირჩეოდა (107). ამის შესაბამისად, არაკალვინისტური ასკეტური მიმდინარეობები, თუკი ამ უკანასკნელთ მათი ასკეზის წმინდა რელიგიური მოტივაციის თვალსაზრისით დავაკვირდებით, კალვინიზმის შინაგანი თანამიმდევრულობის შესუსტებად აღიქმება.

ისტორიულ სინამდვილეშიც საქმე, თუ ყოველთვის არა, უმეტესად მაინც იმგვარად იყო, რომ ასკეზის რეფორმირებული სახე დანარჩენი ასკეტური მიმდინარეობებისთვის ან მისაბადი იყო ან მათ მიერ საკუთარი, რეფორმირებული ასკეზიდან გადახრილი, ანდა, მასზე აღმატებული პრინციპების ჩამოყალიბებისას, შედარებისა და შევსების მიზნით იყო გამოყენებული. იქ, სადაც სხვაგვარი რელიგიური ფუნდამენტირების მიუხედავად, მაინც იგივე ასკეტური თანამიმდევრულობა იჩენდა თავს, ეს, როგორც წესი, საეკლესიო მოწყობის შედეგი იყო, რაზეც სხვა კონტექსტში კიდევ იქნება საუბარი (108).

ყოველ შემთხვევაში, ისტორიული თვალსაზრისით, მადლისმიერი რჩეულობის მოძღვრება ამოსავალი წერტილი იყო ჩვეულებრივ „პიეტიზმად“ წოდებული ასკეტური მიმდინარეობისთვის. რამდენადაც ეს მიმდინარეობა რეფორმირებული ეკლესიის ფარგლებში რჩება, თითქმის შეუძლებელია პიეტისტ და არაპიეტისტ კალვინისტებს შორის მკვეთრი მიჯნის გატარება (109). პურიტანიზმის თითქმის ყველა სახელგანთქმულ წარმომადგენელს პიეტისტთა რიგებს მიაკუთვნებდნენ და სრულიად დასაშვებია მოსაზრება, რომლის თანახმად, ყველა ის ურთიერთკავშირი პრედესტინაციისა და ღირსად თვითგამოვლენის იდეას შორის, რომელსაც სუბიექტური „certitudo salutis“ (ხსნაში დარწმუნებულობის) მოპოვების ინტერესი უდევს საფუძვლად, როგორც ეს ზევით იქნა წარმოჩენილი, უბრალოდ კალვინიზმის პირველადი მოძღვრების პიეტისტურ გადამუშავებად განიხილება. რეფორმირებულ გაერთიანებათა წიაღში ასკეტურ „რევივალს“ (აღორძინებათა) წარმოშობა მეტადრე ჰოლანდიაში, როგორც წესი, დაკავშირებული იყო დროდადრო მივიწყებას მიცემული ან

შესუსტებული მადლისმიერი რჩეულობის იდეის ხელახლა გაცოცხლებასთან. ამიტომაც ინგლისთან დაკავშირებით ცნება „პიეტიზმი“ უმეტესად არც კი გამოიყენება 110). მაგრამ კონტინენტური რეფორმირებული (ნიდერლანდურ-ქვემორაინული) პიეტიზმიც, სულ ცოტა, თავისი არსით მაინც, ზუსტად ისევე, როგორც ბეილის რელიგიურობა თავდაპირველად უბრალოდ რეფორმირებული ასკეზის გამმაფრებას წარმოადგენდა. იმდენად ძლიერი აქცენტი კეთდებოდა „praxis pietatis“ (ღვთისმოსავ პრაქტიკაზე), რომ ამის გამო დოგმატური მართლმორწმუნეობა უკანა პლანზე იწევდა, დროდადრო კი პირდაპირ უმნიშვნელოდაც კი გამოიყურებოდა. პრედესტინირებულთ ხომ ისევე შეეძლოთ დოგმატური შეცდომების დაშვება, როგორც სხვა ცოდვების ჩადენა, და გამოცდილებამ აჩვენა, რომ მრავალი, სასკოლო ღვთისმეტყველებაში სრულიად გაუწაფავი ქრისტიანი რწმენის აშკარა ნაყოფს ამჟღავნებდა, მაშინ, როდესაც მეორე მხრივ, ნათელი ხდებოდა, რომ მხოლოდ თეოლოგიურ ცოდნას არამც და არამც არ მოჰქონდა საკუთარი საქციელით განმტკიცებული რწმენისმიერი დაჯერებულობა 111). ამრიგად, თეოლოგიური ცოდნით რჩეულობა სრულიადაც ვერ დამტკიცდება 112). ამიტომაც დაიწყო პიეტიზმმა, რომელიც ღრმა ურწმუნობით იყო გამსჭვალული თეოლოგთა ეკლესიის 113) მიმართ, თუმცა ოფიციალურად მას ეკუთვნოდა – ესაა მისი ერთ-ერთი მახასიათებელი ნიშანი – „praxis pietatis“ მომხრეთა შეგროვება ქვეყნიერებისგან განდგომილ „რელიგიურ წრეებში“ 114). წმინდანთა უხილავი ეკლესიის დედამიწაზე ჩამოყვანით მას უნდოდა იგი ხილული გაეხადა ისე, რომ ამას შედეგად სექტების შექმნა არ მოჰყოლოდა, ამ ერთობლიობას თავშეფარებული ესწრაფვოდა მიწიერი ცხოვრების ყველა გავლენას განრიდებოდა, უკანასკნელ წვრილმანებშიც კი ღვთის ნებაზე ორიენტირებული ცხოვრებით ეცხოვრა და ამ გზით ცხოვრებისეული ქცევის თვით ყოველდღიურ გარეგნულ ნიშნებშიც საკუთარ აღორძინებაში დარწმუნებულიყო. ჭეშმარიტად მოქცეულთა (თემს) „ecclesiola“ ამგვარად სურდა – ესეც ასევე საერთოა ნებისმიერი სპეციფიკური პიეტიზმისთვის – სულიერი ასკეზის გზით უკვე სააქაოში ეგემა ღმერთთან თანაზიარობის ნეტარება. ამ უკანასკნელ მისწრაფებას რაღაც შინაგანი ნათესაობა ჰქონდა ლუთერისეულ „unio mystica“-სთან და მას ძალზე ხშირად რელიგიის გრძნობადი მხარის იმაზე მეტად გაძლიერება მოსდევდა, ვიდრე ეს ჩვეულებრივ რეფორმირებულ ქრისტიანობას ახასიათებდა. თუკი ჩვენი თვალსაზრისი ანგარიშგასაწევია, სწორედ ეს უნდა იქნეს რეფორმირებული ეკლესიის წიაღში „პიეტიზმის“ არსებით მახასიათებელ ნიშნად განხილული. ვინაიდან, თავდაპირველად კალვინისტური ღვთისმოსაობისათვის მთლიანობაში უცხო, სამაგიეროდ შუასაუკუნეობრივი რელიგიურობის გარკვეული ფორმების შინაგანად მონათესავე, გრძნობითი მომენტი წარმართავდა პრაქტიკულ რელიგიურობას მოპოვებული ხსნით ამქვეყნიური ტკბობისაკენ, ასკეტური ბრძოლის ნაცვლად საიქიო მომავლისათვის მის მოსაპოვებლად. ამასთან, გრძნობას იმგვარი სიმძაფრე შეიძლება შეეძინა, რომ მოსალოდნელი იყო რელიგიურობას პირდაპირ ისტერიული ხასიათი

მიეღო და შემდეგ ამას მოჰყოლოდა უთვალავი მაგალითებიდან ცნობილი, ნევროპათიულად დადგენილი, თითქმის ვნებიანი რელიგიური ალტკინების მდგომარეობის ნერვული მოდუნებულობის პერიოდებთან ურთიერთმონაცვლეობა, რაც „ღმერთთან დაშორებულობად“ აღიქმებოდა, – შედეგი პირდაპირ საპირისპირო იყო იმ ფხიზელი და მკაცრი დისციპლინისა, რომლის დაქვემდებარებაშიც აქცევდა პურიტანის სისტემატიზირებული წმინდა ცხოვრება ადამიანს: ეს იყო იმ „შებრკოლებათა“ შესუსტება, რომლებიც კალვინისტის რაციონალურ პიროვნებას „აფექტებისაგან“ იცავდა 115). ამასთან, ქმნილების განწირულობის კალვინისტურ იდეასაც ასევე შეეძლო ემოციონალურად – მაგ., „მატლად თვითშეგრძნების“ ფორმით – აღქმულს, პროფესიულ საქმიანობაში აქტივობის ჩაკვლა გამოეწვია 116). ასევე პრედესტინაციის იდეასაც შეეძლო ფატალიზმად ქცეულიყო, თუკი იგი – კალვინისტური რაციონალური რელიგიურობის ჭეშმარიტი ტენდენციების საპირისპიროდ – განწყობისა და გრძნობისმიერი ათვისების საგანი გახდებოდა 117). დაბოლოს, სამყაროსაგან განდგომისაკენ წმინდანთა ლტოლვას გრძნობათა მომეტებული გამძაფრებისას შეეძლო ერთგვარი ნახევრადკომუნისტური ხასიათის სამონასტრო ერთობლიობის ორგანიზებამდეც მიეყვანა საქმე, როგორც ამას არაერთგზის და თვით რეფორმირებულ ეკლესიაშიც კი ახდენდა პიეტიზმი 118). ოღონდ სანამ ეს უკიდურესი, სწორედ ხსენებული გრძნობიერებით განპირობებული ეფექტი მიღწეული არ იქნებოდა ანუ რეფორმირებული პიეტიზმი საერო პროფესიული საქმიანობის ფარგლებში ხსნაში დარწმუნებულობას ესწრაფვოდა, პიეტისტური პრინციპების პრაქტიკული შედეგი მხოლოდ პროფესიული საქმიანობის ფარგლებში ცხოვრების წესის იმაზე კიდევ უფრო მკაცრი კონტროლი და პროფესიული ეთიკის იმაზე კიდევ უფრო მეტად განმტკიცება იყო, ვიდრე ამის განხორციელება „ამაღლებული“ პიეტისტების მიერ მეორე ხარისხის ქრისტიანობად მიჩნეულ, რიგითი რეფორმირებული ქრისტიანების „ზნეკეთილობას“ ძალუძდა. წმინდანთა რელიგიური არისტოკრატია, რომელიც ნებისმიერი რეფორმირებული ასკეზის განვითარებაში მით უფრო აშკარად იკვეთებოდა, რაც უფრო სერიოზულად იყო იგი აღქმული, მოგვიანებით – როგორც ეს ჰოლანდიაში მოხდა – ვოლუნტარისტულად ჩამოყალიბდა ეკლესიის შიგნით რელიგიური წრეების სახით, მაშინ, როცა ინგლისურ პურიტანიზმში ის ეკლესიის მოწყობის ფარგლებში ნაწილობრივ აქტიური და პასიური ქრისტიანების ნამდვილი ურთიერთგამიჯვნისკენ, ნაწილობრივ კი – უკვე ადრე თქმულის თანახმად – სექტების შექმნისაკენ უბიძგებდა.

შპენერის, ფრანკეს, ცინცენდორფის სახელებთან დაკავშირებული, ლუთერანობის საფუძველზე მდგომი გერმანული პიეტიზმის განვითარება პრედესტინაციის მოძღვრების ნიადაგს გვაშორებს. მაგრამ ამით არამცდარაამც არ გვაშორებს იმ იდეათა სფეროს, რის ლოგიკურ დაგვირგვინებასაც ის წარმოადგენს, ისე, როგორც ვთქვათ, ინგლისურ-ნიდერლანდური პიეტიზმის ზეგავლენა შპენერზე მის მიერვე დასტურდება

და, მაგალითად, მის პირველ რელიგიურ წრეებში ბეილის შრომების კითხვისას იჩენს თავს 119). ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისიდან გამომდინარე, პიეტიზმი უბრალოდ არაკალვინისტური რელიგიურობის სფეროებშიც მეთოდურად დახვეწილი და კონტროლირებული ანუ ასკეტური ცხოვრების წესის შეღწევას ნიშნავს 120). ლუთერანობას კი ეს რაციონალური ასკეზა უცხო სხეულად უნდა აღეჭვა და გერმანული პიეტისტური დოქტრინის არასაკმარისი თანამიმდევრულობაც აქედან წარმომდგარი სირთულეების შედეგი შეიქნა. სისტემატური რელიგიური ცხოვრების წესის დოგმატური ფუნდამენტირებისთვის შპენერთან ლუთერისეული იდეები შეხამებულია კეთილი საქმეების, როგორც ასეთის, სპეციფიკურ რეფორმატორულ მახასიათებელ ნიშანთან, რომელთაც „ღვთისთვის პატივის მიგების განზრახვით“ სჩადიან 121) და ასევე რეფორმირებული ჟღერადობის მქონე რწმენასთან, რაც აღორძინებულთათვის შედარებითი ქრისტიანული სრულყოფილების მიღწევის შესაძლებლობას გულისხმობს 122). არადა, თეორიას სწორედ თანამიმდევრულობა აკლდა: ქრისტიანული ცხოვრების წესის სისტემატური ხასიათი, რომელიც მისი პიეტიზმისთვისაც ნიშანდობლივია, მისტიკოსების ძლიერი გავლენის ქვეშ მყოფ 123) შპენერთან საკმაოდ გაურკვეველ, მაგრამ არსებითად ლუთერანულ ყაიდაზეა უმაღლესი აღწერილი, ვიდრე დასაბუთებული, „certitudo salutis“ გამოიყვანება არა განსპეტაკებიდან, არამედ ღირსად თვითგამოვლენის იდეის ნაცვლად ამ ფენომენტთან მისადაგებულია ლუთერისთვის დამახასიათებელი, ადრე მოხსენიებული, რწმენასთან საკმაოდ არამდგრადი კავშირის დამყარება 124). მაგრამ, რაც უფრო მეტად ჯაბნინდა პიეტიზმში რაციონალურ-ასკეტური ელემენტი გრძნობით მხარეს, მით უფრო მყარად შედიოდა ძალაში ჩვენი თვალთახედვისთვის არსებითად მნიშვნელოვანი დებულებები, სახელდობრ კი ის, რომ: 1) საკუთარი განსპეტაკების მეთოდური სრულქმნა სულ უფრო მაღალი, კანონით კონტროლირებადი განმტკიცებისა და სრულყოფილების მიმართულებით, მადლმოსილების ნიშანს უნდა წარმოადგენდეს 125) და რომ 2) ღვთიური განგება უნდა იყოს ის, რაც ამგვარად სრულქმნილთ ამოძრავებს, რაც იმაში ვლინდება, რომ უფალი მათ მოთმინებით ლოდინისა და მეთოდური განსჯისას თავის ნიშანს აძლევს 126). პროფესიული საქმიანობა ა. ჰ. ფრანკესთვისაც ასკეტურ საშუალებას პარ ეხცელენცე წარმოადგენს 127); რომ ღმერთი შრომით მიღწეული წარმატებით თავისიანებს აკურთხებს, მისთვისაც ისევე უტყუარი იყო, როგორც ამას მოგვიანებით პიეტისტებთანაც ვნახავთ. პიეტიზმმა კი „ორმაგი დეკრეტის“ სუროგატად თავისთვის ის წარმოადგენები შექმნა, რომლებიც არსებითად იგივე, მაგრამ უფრო ფერმკრთალი ფორმით დამკვიდრდა, ვიდრე მოძღვრება ღვთის გამორჩეულ მადლზე დაფუძნებულ აღორძინებულთა არისტოკრატიის შესახებ 128) იმ ყველა ფსიქოლოგიური შედეგით, კალვინიზმთან დაკავშირებით რომ იქნა ზემოთ აღწერილი. მათ რიცხვს განეკუთვნება, მაგალითად, პიეტიზმის მოწინააღმდეგეთა მიერ (ცხადია, სრულიად უსამართლოდ) მისთვის დაბრალებული ეგრეთ წოდებული „ტერმინიზმი“ 129) ანუ იმის დაშვება, რომ მადლი,

მართალია, საზოგადოდ ყველას გარდმოველინება, ოღონდ თითოეულს – ან ერთადერთხელ მისი ცხოვრების სრულიად განსაზღვრულ მომენტში ან ოდესმე, უკანასკნელ წამს 130). ვინც ეს მომენტი ხელიდან გაუშვა, მაშასადამე, მას ვეღარ დაეხმარა ყველასათვის ხელმისაწვდომი მაღლის უნივერსალიზმი: კალვინისტური მოძღვრების თანახმად, იგი ღვთის მიერ უგულვებელყოფილის მდგომარეობაშია. საბოლოო ჯამში, ამ თეორიას საკმაოდ უახლოვდება, მაგალითად, ფრანკეს მიერ პირადად განცდილის საფუძველზე აბსტრაქტიზებული და პიეტიზმში მეტად გავრცელებული, – შეიძლება გაბატონებულიც კი – მოსაზრება იმის შესახებ, რომ მაღლს მხოლოდ განსაკუთრებულ ერთადერთ და განუმეორებელ ვითარებაში, კერძოდ, წინამორბედი „მონანიებითი ჭიდილის“ შემდეგ ძალუმს „გამოდწევა“ 131). ოღონდ, რადგან ამგვარი განცდისადმი, პიეტისტების აზრით, ყველა ვერ იქნებოდა მიდრეკილი, ნებისმიერი ადამიანი, ვისაც, პიეტისტური მითითების შესაბამისად, მის გამოსაწვევად გამოყენებული ასკეტური მეთოდის მიუხედავად, ეს განცდა თავად არ დაუფლებია, აღორძინებულთა თვალში ერთგვარ პასიურ ქრისტიანად რჩებოდა. მეორე მხრივ, „მონანიებითი ჭიდილის“ გამოსაწვევად მეთოდის შექმნით, საბოლოო ჯამში, ღვთიური მაღლმოსილების მიღწევაც რაციონალური ადამიანური ძალისხმევის ობიექტად იქცეოდა. კერძო პირთა აღსარების მიმართ, მართალია, არა ყველას – (მაგ., არა ფრანკეს მიერ) – მაგრამ მაინც მრავალი პიეტისტის მიერ გაზიარებული ეჭვები, აღსარების ძირფესვიანად ამოძირკვას ლუთერანობაშიც რომ უწყობდა ხელს, მეტადრე კი (როგორც ამას შპენერისთვის არაერთგზის დასმული შეკითხვებიც მოწმობს), სწორედ პიეტისტ სულიერ მოძღვართა ეჭვები, სათავეს ამ მაღლისმიერი არისტოკრატიზმიდან იღებს: უმწიკვლო ქცევაში გამოვლენილ მონანიებით მიღწეულ მაღლის ხილულ შედეგს ხომ ცოდვათა მიტევების დაშვებულობის საკითხი უნდა გადაეჭრა, ამდენად შეუძლებელი იყო მის მოსაპოვებლად მხოლოდ „contritio“ (სინანულს) დასჯერებოდნენ 132). –

ცინცენდორფისეული რელიგიური თვითშეფასება, თუმცაღა არცთუ მაინცდამაინც მდგრადი ორთოქსიის შემოტევათა მიმართ, ნიადაგ ღვთის „საჭურვლის“ იდეამდე დაიყვანებოდა. მაგრამ სხვაფრივ, ცხადია, ამ უცნაური, რიჩლის თქმით, „რელიგიური დილეტანტის“, იდეური პოზიცია ჩვენთვის მნიშვნელოვან პუნქტებთან დაკავშირებით ძნელად თუ იქნება ცალსახად გააზრებული 133). იგი თავს დაჟინებით არა „პიეტისტურ-იაკობისტური“, არამედ კანონზე დაფუძნებული „პავლიანურ-ლუთერანული ტროპის“ მომხრედ აცხადებდა. ხოლო თავად რელიგიური სამმო და მისი პრაქტიკული საქმიანობა, რასაც ცინცენდორფი საკუთარი, მის მიერ არაერთგზის აღნიშნული ლუთერანობის ერთგულების მიუხედავად 134) დასაშვებად მიიჩნევდა და ხელსაც უწყობდა, უკვე მის 1729 წლის 12 აგვისტოს ნოტარიალურ ოქმში იმ პოზიციაზე იდგა, რომელიც მრავალი თვალსაზრისით სავსებით შეესატყვისებოდა წმინდანთა არისტოკრატიის კალვინისტურ იდეას 135). 1741 წლის 12 ნოემბერს ქრისტესთვის

საძმოს თავკაცის თანამდებობის მრავალგზის განხილული გადაბარება გარეგნულადაც რაღაც მსგავსის გამოხატულებას წარმოადგენდა. ამასთან ერთად, რელიგიური საძმოს სამი „ტროპიდან“ – კალვინისტური და მორავიული – იმთავითვე არსებითად მოწოდების რეფორმატორულ ეთიკაზე იყო ორიენტირებული. ჯონ უესლისთან საუბარში ცინცენდორფმა სავსებით პურიტანულ ყაიდაზე გამოთქვა მოსაზრება, რომ თუკი რწმენისმიერად გამართლებული თავად ვერ შეძლებდა საკუთარი გამართლებულობის შეცნობას, ამას სხვები მაინც შეძლებდნენ მისი ქცევის წესიდან გამომდინარე 136). მაგრამ მეორე მხრივ, სპეციფიკურ ჰერრნჰუტულ ღვთისმოსაობაში გრძნობითი მომენტი მეტად ძლიერადაა წინა პლანზე წამოწეული და თავად ცინცენდორფი ნიადაგ იმას ესწრაფვოდა, რათა საკუთარ საძმოში პურიტანული გაგებით ასკეტური განსპეტაკების ტენდენცია შეესუსტებინა 137) და სინერგიზმი ლუთერანულ ყაიდაზე მოექცია 138). ამასთან ერთად, რელიგიური წრეების უარყოფის გავლენით და აღსარების ინსტიტუტის შენარჩუნებით, წარმოიშვა არსებითად ლუთერისეულად გააზრებული რწმენა საკრამენტთა, როგორც ხსნის საშუალებათა მიმართ. გარდა ამისა სპეციფიკურად ცინცენდორფისეული დებულებაც, თითქოს რელიგიური აღქმის ბავშვურობა მისი ჭეშმარიტების საწინდარს, ისევე, როგორც წილისყრა ღვთის ნების გამოცხადების საშუალებას უნდა წარმოადგენდეს, ისე ძლიერ ეწინააღმდეგებოდა ცხოვრების წარმართვის წესის რაციონალიზმს, რომ მთლიანობაში, სადამდეც კი ამ გრაფის გავლენა სწვდებოდა 139), ანტირაციონალური, ემოციური ელემენტები ჰერრნჰუტულ ღვთისმოსაობაში ბევრად უფრო ჭარბობდა, ვიდრე ეს ჩვეულებრივ პიეტიზმისთვის იყო დამახასიათებელი 140). შპარნბერგერის "Iდეა ფიდეი ფრატრუმ"-ში ზნეობრიობისა და ცოდვათა მიტევების ურთიერთდაკავშირება ისევე არამყარია 141), როგორც ლუთერანობაში საზოგადოდ. მეთოდისტური სრულყოფილებისაკენ სწრაფვის ცინცენდორფისეული უარყოფა – აქაც ისევე, როგორც ყველგან – შეესაბამება მის არსებითად ევდემონისტურ იდეალს, ემოციურად უკვე აწმყოში 142) განაცდევინოს ადამიანებს ნეტარება (მისი სიტყვებით: „Glückseligkeit“), ნაცვლად იმისა, რომ რაციონალური შრომის მეშვეობით ისინი საიქიოსათვის ამ ნეტარებაში დარწმუნებულობის მოსაპოვებლად შეამზადოს 143). მეორე მხრივ, აქაც ცოცხალი რჩება იდეა, რომ რელიგიური საძმოს არსებითი მნიშვნელობა სხვა ეკლესიების საპირისპიროდ ქრისტიანული ცხოვრების აქტივობაში, მისიასა და – ამასთან დაკავშირებულ – პროფესიულ საქმიანობაში 144) მდგომარეობს. არადა, მარგებლობის თვალსაზრისით ცხოვრების პრაქტიკული რაციონალიზება ხომ ასევე სრულიად არსებითი შემადგენელი ნაწილია ცინცენდორფის მსოფლმხედველობისაც 145). იგი მისთვის – ისევე, როგორც პიეტიზმის სხვა წარმომადგენლებისთვის – ერთი მხრივ, რწმენისათვის სახიფათო ფილოსოფიური გონებაჭვრეტის გადაჭრით უარყოფიდან და ამის შესაბამისად კონკრეტული ემპირიული ცოდნისადმი კეთილგანწყობიდან 146), მეორე მხრივ კი ცხოვრებით გამობრძმედილი პროფესიონალი მისიონერის ალღოდან მომდინარეობს.

რელიგიური სამშო, როგორც მისიის ცენტრი, ამავდროულად საქმიანი წამოწყებაც იყო და ამგვარად წარმართავდა იგი თავის წევრებს იმ საერო ასკეზის გზით, რომელიც ცხოვრებაშიც ყველგან პირველ რიგში დასახულ „ამოცანებს“ ეძებს და ცხოვრებასაც მათ შესაბამისად ფხიზლად და გეგმაზომიერად აწყობს. დაბრკოლებად კი აქ კვლავ ღვთის მიერ „მადლმოსილებით“ გამორჩეული „მოწაფეების“ წრეში 147) იდეალად ქცეული მოციქულთა მისიონერული ცხოვრებიდან მომდინარე, მოციქულთა უპოვარობის ქარიზმის განდიდება აღიმართება, რაც საბოლოო ჯამში, „consilia evangelica“ (სახარებისეულ რჩევა-დარიგებათა) ნაწილობრივ აღდგენას ნიშნავდა. ამით, მართალია, ფერხდებოდა კალვინისტური ტიპის რაციონალური პროფესიული ეთიკის შექმნა, თუმცა – როგორც ბაპტისტთა მოძრაობის გარდაქმნის მაგალითმა აჩვენა – არ გამოირიცხებოდა; უფრო მეტიც, ის უმაღლეს შინაგანად მზადდებოდა მხოლოდ „მოწოდების მიზნით“ შრომის იდეის წყალობით.

მთლიანობაში, თუკი გერმანულ პიეტიზმს ჩვენთვის საყურადღებო თვალსაზრისიდან განვიხილავთ, მისი ასკეზის რელიგიურად დაფუძნების პროცესში მერყეობისა და ყოყმანის კონსტატირება მოგვიწევს, რომელიც კალვინიზმის რკინისებრი თანამიმდევრულობისგან საგრძნობლად განსხვავდება და ნაწილობრივ ლუთერანული გავლენით, ნაწილობრივ კი მისი რელიგიურობის ემოციური ხასიათითაა განპირობებული. ვინაიდან, მართალია, უკიდურესი ცალმხრივობაა ლუთერანობის საპირისპიროდ, ამ გრძნობითი ელემენტის პიეტიზმის სპეციფიკურ მახასიათებლად წარმოჩენა 148), მაგრამ კალვინიზმთან შედარებით, ცხოვრების რაციონალიზების ინტენსივობა უცილობლად ნაკლები უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან დღენიადაგ გამოსავლენი და მარადიული მომავალი ცხოვრების საწინდარად ქცეული მადლმოსილების იდეის შინაგანი იმპულსი ემოციურად აწმყოზე იყო გადმოტანილი, ხოლო საკუთარ ხსნაში დაჯერებულობას, რასაც პრედესტინირებული დაუღალავი და წარმატებული პროფესიული საქმიანობით განუხრელად ესწრაფვოდა, პიროვნების იმგვარი ქედმოდრეკილობა და დათრგუნულობა ჩაენაცვლა 149), რაც, ნაწილობრივ, წმინდად შინაგან განცდებზე მიმართული ემოციური აღგზნების, ნაწილობრივ კი პიეტიზმის მხრივ მრავალგზის ეჭვშეტანილი, მაგრამ მაინც უმეტესად მოთმენილი ლუთერისეული აღსარების ინსტიტუტის შედეგი იყო 150). რადგან ყოველივე ამაში გაცხადებულია სულის ხსნის ძიების სწორედ ის სპეციფიკურად ლუთერისეული წესი, რომლისთვისაც გადამწყვეტია არა პრაქტიკული განსპეტაკება, არამედ „ცოდვათა მიტევება“. მომავალი (საიქიო) ნეტარების შესახებ უტყუარი ცოდნის მისაღებად და შესანარჩუნებლად გეგმაზომიერი რაციონალური სწრაფვის ადგილს აქ იკავებს იმის მოთხოვნილება, რომ ღმერთთან შერიგება და თანაზიარობა ახლა (სააქაოში) იქნეს განცდილი. და როგორც ეკონომიკის სფეროში უწევს აწმყოში ტკბობისაკენ მიდრეკილებას ჭიდილი „მეურნეობის“ რაციონალურ მოწყობასთან, რომელიც

მომავლისათვის ზრუნვაზეა დაფუძნებული, – გარკვეული აზრით, იგივე ვითარებაა, რელიგიური ცხოვრების სფეროშიც. სრულიად ნათელია, რომ რელიგიური მოთხოვნილებების აწმყოში შინაგან გრძნობით აფექტებზე მიმართვა საერო მოღვაწეობის რაციონილიზების ნაკლებ იმპულსს შეიცავდა, ვიდრე რეფორმირებულ „წმინდანთა“ მხოლოდ საიქიოზე მიმართული ღირსად თვითგამოვლენის მოთხოვნილება, მაშინ, როდესაც ამ მიმართულებას, ორთოდოქსი ლუთერანის ტრადიციონალისტურად სიტყვასა და საკრამენტებზე მიჯაჭვულ მორწმუნეობასთან შედარებით, რელიგიურად ცხოვრების კიდევ უფრო მეთოდურად გამსჭვალვა ძალუძდა. მთლიანობაში პიეტიზმი, მოყოლებული ფრანკედან და შპენერიდან, ვიდრე ცინცენდორფამდე გრძნობითი მხარის სულ უფრო მზარდი აქცენტრებით ვითარდებოდა. ოღონდ ეს რაღაც მისთვის იმანენტური „განვითარების ტენდენცია“ კი არ იყო, მასში რომ ჰპოვებდა გამოხატულებას; არამედ ეს განსხვავებები მომდინარეობდა იმ რელიგიური (და სოციალური) წრის წინააღმდეგობებიდან, რომელსაც წარმოშობით ეკუთვნოდნენ პიეტიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენლები. აქ ამას ვერ შევხებით, ისევე, როგორც ვერ ვისაუბრებთ იმაზე, თუ როგორ იჩენს თავს გერმანული პიეტიზმის თავისებურება მისი სოციალური და გეოგრაფიული განვრცობისას 151). აქ კიდევ ერთხელ უნდა გავიხსენოთ, რომ პურიტან წმინდანთა ცხოვრების წესის საპირისპიროდ, პიეტიზმის ამგვარი გრძნობიერი შეფერვა, ბუნებრივია, სრულიად თანდათანობითი გარდამავლობის გზით ხდებოდა. თუკი ამ განსხვავების პრაქტიკული შედეგი თუნდაც სავარაუდოდ მაინც უნდა დახასიათდეს, მაშინ ის სიქველენი, პიეტიზმმა რომ აღმოაცენა, ალბათ უმაღლეს იმისთვის უნდა შეგვეფარდებინა, რაც ერთი მხრივ, „პროფესიის ერთგულ“ მოხელეებთან, მოსამსახურეებთან, მუშებთან და შინამრეწველებთან 152), ხოლო მეორე მხრივ კი არსებითად პატრიარქალურად განწყობილ დამსაქმებელთა ღვთის მამებელ სამადლო მოწყალებაში (ცინცენდორფისეულ ყაიდაზე) შეიძლებოდა გამოვლენილიყო. მათთან შედარებით, კალვინიზმი უფრო ბურჟუაზიულ-კაპიტალისტური მეწარმის მკაცრად სამართლებრივ და აქტიურ ხასიათთან დანათესავებულად გვეჩვენება 153).

დაბოლოს, წმინდა გრძნობითი პიეტიზმი, რაზეც უკვე რიჩლმა მიანიშნა 154), წარმოადგენს „leisure classes“ (უსაქმურთა კლასების) რელიგიურ გასართობ თამაშობებს. რაც არ უნდა ნაკლებად ამომწურავი იყოს ეს დახასიათება, მას დღემდე მაინც შეესაბამება გარკვეული განსხვავებები თვით ეკონომიკურ თავისებურებაშიც კი იმ ხალხებისა, რომლებმაც ამ ორი ასკეტური მიმდინარეობიდან ერთ-ერთის გავლენა განიცადეს. –

გრძნობისმიერი და ამავედროულად მაინც ასკეტური რელიგიურობის შეხამება კალვინისტური ასკეზის დოგმატური საფუძვლების სულ უფრო მზარდ უგულვებელყოფასთან ანდა უარყოფასთან კონტინენტალური პიეტიზმის ანგლო-



ამერიკულ სახესხვაობას: მეთოდიზმსაც ახასიათებს 155). უკვე მისი სახელწოდებაც კი აჩვენებს, თუ რა ესახებოდათ მის მიმდევართა განსაკუთრებულ თავისებურებად მათ თანამედროვეთ: ანუ ცხოვრების წესის „მეთოდური“ სისტემატიზება ცერტიტუდო სალუტის მოპოვების მიზნით, ვინაიდან აქაც იმთავითვე სწორედ ამას ეხებოდა საქმე და ის რჩებოდა რელიგიური მისწრაფების ცენტრად. უამრავი განსხვავების მიუხედავად, ამ მიმართულების მაინც უეჭველი ნათესაობა გერმანული პიეტიზმის გარკვეულ მიმდინარეობებთან 156) პირველ ყოვლისა იმაში ვლინდება, რომ ეს მეთოდიკა საგანგებოდ გადატანილი იქნა „მოქცევის“ გრძნობითი აქტის გამოწვევაზე. კერძოდ კი – ჯონ უესლისთან ჰერნჰუტერულ-ლუთერანული გავლენით გამოწვეულმა – გრძნობისმიერებამ, განსაკუთრებით ამერიკულ ნიადაგზე შეიძინა მძაფრად ემოციური ხასიათი, რადგან მეთოდიზმი იმთავითვე მასებში მისიონერული მოღვაწეობისთვის იყო გამიზნული. რიგ შემთხვევებში შემზარავ ექსტაზამდე მისულ მონანიებით ჭიდილს, რის განცდასაც ამერიკაში „შიშის მერხზე“ ამჯობინებდნენ, საქმე დაუმსახურებელ ღვთის მადლის რწმენამდე და ამით იმავდროულად უშუალოდ გამართლებულობისა და შერიგების შეგნებამდე მიჰყავდა. ეს ემოციური რელიგიურობა არანაკლები შინაგანი სირთულეებით უჩვეულო კავშირურთიერთობას ამყარებდა პურიტანიზმის მიერ ერთხელ და სამუდამოდ დალდასმულ ასკეტურ ეთიკასთან. უწინარესად, განსხვავებით კალვინიზმისგან, რომელიც ყოველგვარ გრძნობისმიერებას საეჭვო თვალთმაქცობად თვლიდა, აქ certitudo salutis-ის ერთადერთ უტყუარ საფუძვლად მიჩნეული იქნა პრინციპულად მხოლოდ გრძნობითად განცდილი, უშუალოდ სულიერი აღქმიდან მომდინარე, მადლმოსილის აბსოლუტური დაჯერებულობა – ამასთან, წესისამებრ, ამ დაჯერებულობის გაჩენის დღე და საათიც კი დადგენილი უნდა ყოფილიყო. ამდაგვარად აღორძინებულს, უესლის იმ მოძღვრების თანახმად, რომელიც განსპეტაკების დოქტრინის თანამიმდევრულ გაძლიერებას, მაგრამ მისი ორთოდოქსული გააზრებიდან არსებით გადახვევას წარმოადგენს, უკვე ამ ცხოვრებაში ძალუმს მასზე მადლის გარდმოსვლის წყალობით მეორე, როგორც წესი, იზოლირებულად დაწყებული და ასევე ხშირად მყისიერი შინაგანი აქტის, „განსპეტაკების“, გზით მიაღწიოს სრულყოფილების შეგნებას უცოდველობის გაგებით. რაც არ უნდა ძნელი იყოს ამ მიზნის მიღწევა – ეს უმეტესად მხოლოდ სოცოცხლის ბოლოს ხერხდება –, მისკენ სწრაფვა მაინც აუცილებელია, ვინაიდან იგი ცერტიტუდო სალუტის-ის საწინდარია და კალვინისტის „კუმტ“ შეფიქრიანებულობას უდარდელი დაჯერებულობით ჩაანაცვლებს 157) – და ყოველ შემთხვევაში, ჭეშმარიტად მოქცეულმა საკუთარ თავსაც და სხვებსაც ის მაინც უნდა დაუმტკიცოს, რომ ცოდვას „მასზე ძალაუფლება აღარა აქვს“. ამიტომაც, გრძნობის მოწმობის გადმწყვეტი მნიშვნელობის მიუხედავად, მაინც ძალაში რჩებოდა კანონზე ორიენტირებული უმწიკვლო ქმედების მოთხოვნა. როდესაც უესლი მის ეპოქაში გამეფებული კეთილი საქმეებით განსპეტაკების რწმენის წინააღმდეგ იბრძოდა, ის ამით უბრალოდ აცოცხლებდა ძველ

პურიტანულ იდეას, რომ კეთილი საქმეები მადლმოსილების არა რეალურ საფუძველს, არამედ მისი შეცნობის საფუძველს წარმოადგენენ, და ისიც მხოლოდ მაშინ, თუკი მათ ოდენ ღვთის სადიდებლად სჩადიან. მხოლოდ უზადო საქციელით ეს ვერ მიიღწეოდა – როგორც უესლიმ საკუთარ თავზეც გამოსცადა – ამას მადლმოსილების შეგრძნებაც ზედ უნდა დართოდა. კეთილ საქმეებს იგი დროდადრო მადლის „წინაპირობად“ მოიხსენიებდა და 1771 წლის 9 აგვისტოს დეკლარაციაშიც (158) აღნიშნავდა, რომ ვინც კეთილ საქმეებს არ იქმს, ის ჭეშმარიტი მორწმუნეც არ არის, და მეთოდისტებიც ნიადაგ იმას უსვამდნენ ხაზს, რომ ისინი ოფიციალური ეკლესიისაგან მოძღვრებით კი არა, არამედ ღვთისმოსაობის ფორმით განსხვავდებიან. რწმენის „ნაყოფის“ მნიშვნელობა უმეტესად იოანეს სახარებით (I. 3, 9) საბუთდებოდა და უმწიკვლო საქციელი აღორძინების აშკარა ნიშნად ცხადდებოდა. ამ ყველაფრის მიუხედავად სირთულეები მაინც გაჩნდა (159). იმ მეთოდისტებისთვის, ვინც პრედესტინაციის მოძღვრების მიმდევარნი იყვნენ, თავად ასკეტური ცხოვრებიდან გამომდინარე განუხრელად ღირსად თვითგამოვლენით მოპოვებული მადლმოსილების შეგნების ნაცვლად, certitudo salutis-ის უშუალოდ მადლისა და სრულყოფილების შეგრძნებაში (160) გადატანას – ვინაიდან ერთჯერად მონანიებით ჭიდილს „პერსევერანტია“ (მადლმოსილების მდგრადობაში) დარწმუნებულობა უკავშირდებოდა –, ორიდან ერთი მნიშვნელობა ჰქონდა: ერთი მხრივ, ამას სუსტი ბუნების პიროვნებებთან „ქრისტიანული თავისუფლების“ ანტინომისტური ინტერპრეტაცია ანუ მეთოდური ცხოვრების წესის დარღვევა მოსდევდა, ხოლო იმ შემთხვევებში კი, როცა ამგვარი განსჯის თანამიმდევრულობა უარყოფილი იყო, ამას შედეგად წმინდანის თავბრუდამხვევ სიმალემდე ატაცებული თვითდაჯერებულობა (161): ანუ პურიტანულ ყაიდაზე ფორმირებული ტიპის ემოციურობის გამძაფრება მოჰყვებოდა. ამგვარ შედეგებს, მოწინააღმდეგეთა თავდასხმების ფონზე, ერთი მხრივ, ბიბლიის ნორმატიული მნიშვნელობისა და ღირსად თვითგამოვლენის გარდუვალი აუცილებლობის მომეტებული ხაზგასმით ცდილობდნენ წინ აღდგომოდნენ (162), მეორე მხრივ კი, ამ მოვლენებს, წარმატების შემთხვევაში, მოძრაობის შიგნით ანტიკალვინისტური, მადლის დაკარგვადობის მქადაგებელი უესლისეული მიმდინარეობის გაძლიერება მოსდევდა. ძლიერმა ლუთერისეულმა ზეგავლენებმა, რომელთაც რელიგიური საძმოს გაშუალებით უესლი განიცდიდა (163), გააძლიერეს განვითარების ეს ტენდენცია და გაზარდეს მეთოდისტური ზნეობრიობის რელიგიური ორიენტაციის გაურკვეველობა (164). ამის შედეგად, ბოლოსდაბოლოს, აუცილებელი ფუნდამენტის სახით, არსებითად მხოლოდ „regeneration“-ის ცნება ანუ უშუალოდ რწმენის ნაყოფად წარმოდგენილი, ხსნაში გრძნობისმიერი დაჯერებულობა და მადლმოსილების დამადასტურებელი განსპეტაკება იქნა თანამიმდევრულად შენარჩუნებული, მისი, (ყოველ შემთხვევაში ვირტუალურად მაინც) ცოდვის ძალაუფლებისაგან გათავისუფლების შედეგითურთ და შესაბამისად, შემცირდა ხსნის გარეგანი საშუალებების, მეტადრე საკრამენტების, მნიშვნელობა.

ნებისმიერ შემთხვევაში, მეთოდიზმის თანამდევნი „general awakeng“ (საყოველთაო გამოფხიზლება) ყველგან, მაგალითად, ახალ ინგლისშიც, მადლისა და რჩეულობის მოძღვრების გაძლიერებას გულისხმობდა 165).

ამდენად, ჩვენს თვალთახედვას ეთიკურ ასპექტში მეთოდიზმიც ისეთივე არამყარად დასაბუთებულ წარმონაქმნად ესახება, როგორც პიეტიზმი. მაგრამ მისთვისაც პრედესტინაციის მოძღვრების ერთგვარ სუროგატს განასახიერებდა სწრაფვა „higher life“ (უფრო მაღალი ცხოვრებისაკენ), „ხელმეორე კურთხევისაკენ“ და ინგლისის ნიადაგზე აღმოცენებული მისი პრაქტიკული ეთიკა მთლიანად იქაური რეფორმირებული ქრისტიანობის პრაქტიკულ ეთიკაზე იყო ორიენტირებული, რომლის „revival“ (აღორძინება) მას სურდა, რომ ყოფილიყო. მეთოდურად ხორციელდებოდა მოქცევის ემოციური აქტის გამოწვევა. და მას შემდეგ, რაც ეს მიიღწეოდა, ღმერთთან თანაზიარობით გამოწვეულ ღვთისმოსავ ტკბობას კი არ ჰქონდა ადგილი ცინცენდორფისეული ემოციონალური პიეტიზმის ყაიდაზე, არამედ გაღვიძებული გრძნობა მყისვე სრულყოფილებისაკენ რაციონალური სწრაფვის კალაპოტში აღმოჩნდებოდა ჩაგდებული. ამდენად, რელიგიურობის ემოციურ ხასიათს გერმანული პიეტიზმის ტიპის შინაგან გრძნობიერ ქრისტიანობამდე არ მიჰყავდა საქმე. ეს, რომ (ნაწილობრივ მოქცევის სწორედ ემოციონალური ხასიათის გამო) ცოდვის შეგრძნების უფრო ნაკლებად მწვავე განცდას უკავშირდებოდა, უკვე შნეკენბურგერმა წარმოაჩინა და მეთოდიზმის კრიტიკაში იგი უცვლელ შემადგენლად დარჩა. აქ კვლავ გადამწყვეტი იყო რელიგიური აღქმის ძირეული რეფორმირებული ხასიათი. ემოციონალური მღელვარება მხოლოდ დროდადრო იძენდა (მაგრამ მაშინ უკვე) „კორიბანტებისებრ“ აღტკინებული ენთუზიაზმის ხასიათს, რაც მთლიანობაში არაცდარამც არ ვნებდა ცხოვრების წესის რაციონალურ ხასიათს 166). ამრიგად, მეთოდიზმის „რეგენერაციამ“ მხოლოდ წმინდა სინერგიზმის დამატება შექმნა: ანუ მოახდინა ასკეტური ცხოვრების წესის რელიგიურად დაფუძნება მას შემდეგ, რაც უარი ითქვა პრედესტინაციის მოძღვრებაზე. გარდაქმნის მახასიათებელი ნიშნები, აუცილებელი, ჭეშმარიტი მოქცევის გადასამოწმებლად, უესლის სიტყვებით, მისი „წინაპირობა“, აქაც ზუსტად იმდაგვარია, როგორც კალვინიზმში. მეთოდიზმი, როგორც დაგვიანებული მოვლენა 167), შემდგომში მოწოდების იდეის განხილვისას, რომლის განვითარებისთვის მას არაფერი ახალი არ შეუმატებია 168), შეგვიძლია არსებითად განზე გადავდოთ.

ევროპული კონტინენტის პიეტიზმი და ანგლოსაქსონური ერების მეთოდიზმი, როგორც მათი იდეური არსით, ისე მათი ისტორიული განვითარების თვალსაზრისით, მეორად მოვლენებს წარმოადგენენ 169). მათ საპირისპიროდ, პროტესტანტული ასკეზის მეორე დამოუკიდებელ მატარებლად კალვინიზმის გვერდით გადანათვლის მოძღვრება და XVI-XVII საუკუნეების მანძილზე უშუალოდ მისგან ან მისი რელიგიური ნააზრევის ათვისების შედეგად წარმომდგარი სექტები გვევლინება 170), რომელთაც ბაპტისტები,

მენონიტები და პირველ რიგში კვეკერები 171) განეკუთვნებიან. ისინი იმ რელიგიურ ერთობებს წარმოადგენენ, რომელთა ეთიკა რეფორმირებული მოძღვრების პრინციპულად საპირისპირო, ჰეტეროგენულ საფუძველს ეყრდნობა. მომდევნო ნარკვევი, რომელშიც წინა პლანზე ჩვენთვის მნიშვნელოვანი მომენტებია წამოწეული, ვერანაირად ვერ ახერხებებს ამ მრავალწახნაგოვანი მიმდინარეობის შესახებ სრული წარმოდგენის შექმნას. ბუნებრივია, ძირითადი აქცენტი კვლავ განვითარების პროცესზე კეთდება ადრეული კაპიტალიზმის ქვეყნებში. ისტორიული და პრინციპული თვალსაზრისით, ყველა ამ ერთობის უმთავრეს იდეას, რომლის მნიშვნელობა კულტურის განვითარებისათვის, ცხადია, მხოლოდ სხვა კონტექსტში შეიძლება გახდეს სრულიად ნათელი, ჩვენ, წანამძღვრების სახით, ადრე უკვე შევხვედრივართ, ესაა: „believers' church“ (მორწმუნეთა ეკლესია) 172). ეს კი ნიშნავს იმას, რომ რელიგიური ერთობა ანუ, რეფორმატორული ეკლესიების ტერმინოლოგიით, „ხილული ეკლესია“ 173) უკვე გაიაზრებოდა არა როგორც საიქიოსათვის გამიზნული ერთგვარი ფიდეიკომისი, არა როგორც სავალდებულო წესით, უბიწოთა და ბიწიერთა ერთნაირად მომცველი დაწესებულება – იქნება ეს ღვთის დიდების აღსამატებლად (კალვინისტურ ყაიდაზე), თუ ადამიანთათვის ხსნის საშუალებათა გადასაცემად (კათოლიკურ და ლუთერანულ ყაიდაზე), – არამედ გამონაკლისის გარეშე, მხოლოდ და მხოლოდ როგორც პირადად მორწმუნეთა და აღორძინებულთა ერთობლიობა ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი მოიაზრებოდა არა როგორც „ეკლესია“, არამედ როგორც „სექტა“ 174). მარტოოდენ ამის სიმბოლიზაციას წარმოადგენდა თავისთავად წმინდად გარეგნული პრინციპი, რომ მოენათლათ მხოლოდ და მხოლოდ ზრდასრული ადამიანები, რომელთაც რწმენა შინაგანად პირადად მოიპოვეს და აღიარეს 175). ამ რწმენის მეშვეობით „გამართლება“ კი ხელახლა მონათლულებთან, როგორც ისინი ყოველი რელიგიური საუბრისას დაბეჯითებით იმეორებდნენ, რადიკალურად განსხვავდებოდა ქრისტეს დამსახურებათა „გარეგნული“ აღიარების იდეისაგან, რომლიც გაბატონებული იყო ძველი პროტესტანტიზმის ორთოდოქსულ დოგმატიკაში 176). იგი უმაღლესი ქრისტესეული ცხონების მომნიჭებელი ღვაწლის შინაგან გათავისებაში მდგომარეობდა. ეს კი ინდივიდუალური ზემთაგონებით ანუ ყოველ ცალკეულ ადამიანში მხოლოდ და მხოლოდ ღვთიური სულის ამოქმედებით ხორციელდებოდა. ეს ზემთაგონება ნებისმიერისთვის ხელმისაწვდომი ხდებოდა და საკმარისი იყო ღვთიური სულის მოთმინებით ლოდინი, რათა სააქაოზე ცოდვიანი ჩაბლაუჭებით მის გარდმოსვლას ხელი არ შეშლოდა. ამრიგად, სრულიად უკანა პლანზე გადაიწია რწმენის მნიშვნელობამ ეკლესიის მოძღვრების ცოდნისა და ასევე მონანიებრივი მზაობით ღვთის მადლის მოპოვების გაგებით და დაიწყო – ბუნებრივია, დიდი გარდაქმნების მომტანი – ადრექრისტიანულ პნევმატურ-რელიგიურ იდეათა რენესანსი. სექტას, რომლისთვისაც მაგალითად, მენო სიმონსმა თავის „Fundamentboek“-ში (1539) პირველმა შექმნა დასრულებული მოძღვრების მსგავსი რამ, ისევე, როგორც სხვა ხელახლა მონათლულთა

სექტებს, სურდა ჭეშმარიტი უმწიკვლო ქრისტეს ეკლესია ყოფილიყო ანუ პირვანდელ ქრისტიანთა თემის მსგავსად მარტოოდენ უფლის მიერ პირადად გამოღვიძებულთა და მოწოდებულთაგან ყოფილიყო შემდგარი. მხოლოდ და მხოლოდ აღორძინებულნი არიან ქრისტეს ძმები, რადგან ისინიც მაცხოვრის მსგავსად, სულიერად უშუალოდ ღვთის მიერ არიან შექმნილნი (177). ანაბაპტისტთა პირველი გაერთიანებებისთვის აქედან მომდინარეობდა „საერო ცხოვრებისათვის“ ანუ აუცილებელი საჭიროების ფარგლებს მიღმა ერისკაცებთან ყოველგვარი ურთიერთობისათვის თავის არიდება, უმკაცრეს ბიბლიოკრატიასთან კავშირში, რაც ქრისტიანთა პირველი თაობის ცხოვრების მისაბამ ნიმუშად ქცევას გულისხმობდა, და საერო ცხოვრებისათვის თავის არიდების ეს პრინციპი მანამდე არ გამქრალა მთლიანად, ვიდრე ძველი სულისკვეთება სიცოცხლეს ინარჩუნებდა (178). ამ, მათი დასაბამის გამსჭვალავი მოტივებიდან ანაბაპტისტურმა სექტებმა უცვლელ მოცემულობად გადაიღეს ის პრინციპი, რომელსაც ჩვენ – მართალია, ცოტა სხვაგვარად დასაბუთებულს, – უკვე კალვინიზმში გავეცანით და რომლის ფუნდამენტური მნიშვნელობა მუდმივად იჩენს თავს, ესაა: ყოველგვარი „ხელთქმნილის გაღმერთების“, როგორც მხოლოდ ღვთისათვის მისაგები მოწიწების დაკნინების, უპირობო უარყოფა (179). ბიბლიურ წესზე ცხოვრების წარმართვა პირველ შვეიცარულ-ზემოგერმანულ ანაბაპტისტთა თაობაში ისევე რადიკალურად მოიაზრებოდა, როგორც ოდესღაც წმინდა ფრანცისკთან. ეს გულისხმობდა, ამქვეყნიურ სიამეთათვის მტკიცედ ზურგის შექცევას და მკაცრად მოციქულთა ნიმუშის მიბაძვით ცხოვრებას. და მართლაც, მათი მრავალი პირველი წარმომადგენლის ცხოვრება წმინდა ეგიდიუსისას მოგვაგონებს. ოღონდ, ბიბლიის კანონთა ამგვარი უმკაცრესი დაცვა (180) რელიგიურობის სულიწმინდით ზემთაგონებული (პნევმატური) ხასიათის ფონზე მთლად მყარად ვერ იდგა ფეხზე. რაც ღმერთის მიერ წინასწარმეტყველთა და მოციქულთათვის იქნა გაცხადებული, სულაც არ მოიცავდა ყველაფერს, რისი გაცხადებაც მას საერთოდ შეეძლო ან სურდა. პირიქით, სიტყვის, არა როგორც წერილობითი საბუთის, არამედ მორწმუნეთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში როგორც სულიწმიდის, ნებისმიერს რომ მიმართავს, ვისაც მისი გაგონება სურს, მოქმედი ძალის ზეგავლენის გაგრძელება წარმოადგენდა პირვანდელ ქრისტიანულ თემთა მოწმობის თანახმად, ჭეშმარიტი ეკლესიის ერთადერთ მახასიათებელ ნიშანს, როგორც ამას ჯერ კიდევ ლუთერის წინააღმდეგ მოკამათე შვენკფელდი, ხოლო მოგვიანებით კი პრესბიტერიანელების წინააღმდეგ გალაშქრებული ფოქსი გვასწავლიდა. ამ უწყვეტი გამოცხადების იდეიდან წარმოდგა ცნობილი, შემდგომში კვეკერებთან თანამიმდევრულად ჩამოყალიბებული მოძღვრება გონებისა და სინდისის მიერ აღქმული სულიწმინდის შინაგანი მოწმობის საბოლოო გადამწყვეტი მნიშვნელობის შესახებ. ამით, მართალია, არა ბიბლიის მნიშვნელობა, არამედ მისი აბსოლუტური ბატონობა მოისპო და ამავდროულად დასაბამი დაედო იმგვარ განვითარებას, რომელმაც ხსნის საეკლესიო მოძღვრების ყველა გადმონაშთს და, დასასრულ,

კვეკერებთან ნათლობასა და ზიარებასაც კი სრულიად რადიკალურად მოულო ბოლო 181). ანაბაპტისტური დენომინაციები პრედესტინაციონისტებთან, პირველ რიგში კალვინისტებთან ერთად, ახორციელებდნენ საკრამენტთა, როგორც ხსნის საშუალებათა, უკიდურესად რადიკალურ გაუფასურებას და ასე ზედმიწევნითი თანამიმდევრულობით ახდენდნენ სამყაროს რელიგიურ „განჯადოებას“. მხოლოდ უწყვეტი გამოცხადების „შინაგანი შუქი“ უწყობდა საერთოდ ხელს ღვთის ბიბლიური გამოცხადების ჭეშმარიტ გაგებას 182). მეორე მხრივ, მისი ზეგავლენა, კვეკერების მოძღვრების თანახმად მაინც, რომლებმაც ამ შემთხვევაში აბსოლუტური თანამიმდევრულობა გამოიჩინეს, შეიძლებოდა იმ ადამიანებზეც გავრცელებულიყო, რომელთაც ბიბლიური ფორმით გამოცხადება არასოდეს განუცდიათ. დებულება „extra ecclesiam nulla salus“ (ეკლესიის გარეთ არაა ხსნა), ძალაში რჩებოდა მხოლოდ სულიწმინდის მიერ გაცისკროვნებულთა ამ უხილავი ეკლესიისათვის. შინაგანი ნათელის გარეშე ბუნებრივი ადამიანი, ბუნებრივი გონიერებით მართულიც 183) კი, მართოდენ ქმნილებად რჩებოდა, რომლის უფლისაგან დაშორებულობას ბაპტისტები, ისევე როგორც კვეკერები, თითქმის კიდევ უფრო მწვავედ აღიქვამდნენ, ვიდრე კალვინისტები. მეორე მხრივ, აღორძინებას, რომელსაც იქმს სულიწმინდა, თუკი მას მოთმინებით დაველოდებით და შინაგანად მივენდობით, ძალუძს, ვინაიდან ის უფლის ნამოქმედარია, ცოდვის ძალაუფლების იმგვარი სრული დაძლევის მდგომარეობა გამოიწვიოს 184), რომ პირვანდელ ყოფაში დაბრუნება ან სულაც მადლმოსილების დაკარგვა ფაქტიურად შეუძლებელი ხდება, თუმცადა, როგორც მოგვიანებით მეთოდისმში, ამ მდგომარეობის მიღწევა არ ითვლებოდა წესად და უმაღლესი ცალკეული ადამიანის სრულყოფილების დონე მიიჩნეოდა განვითარებას დაქვემდებარებულად. ყველა ბაპტისტურ ერთობლიობას კი სურდა ყოფილიყო „წმინდა“ თემი, მის წევრთა უზადო ყოფაქცევის მნიშვნელობით. ქვეყნიერებისა და მისი ინტერესებისაგან შინაგანი განდგომა და სინდისის მეშვეობით ჩვენთან მოსაუბრე ღმერთის ბატონობისადმი უპირობო მორჩილება წარმოადგენდა ჭეშმარიტი აღორძინების ერთადერთ უტყუარ ნიშანს, ხოლო შესატყვისი ყოფაქცევა კი ნეტარების აუცილებელ წინაპირობას. მისი დამსახურება კი არ ხდებოდა, არამედ ის ღვთიური მადლის ძღვენი იყო; ოღონდ მხოლოდ მას შეუძლია თავი აღორძინებულად ჩათვალოს, ვინც საკუთარი სინდისის კარნახით ცხოვრობს. „კეთილი საქმეები“ ამ გაგებით წარმოადგენდნენ „causa sine qua non“ (აუცილებელ პირობას). როგორც ვხედავთ, ბერკლისეულ იდეათა ეს ბოლო მწკრივი, რომელსაც ჩვენ ვეყრდნობოდით, პრაქტიკულად რეფორმირებულ მოძღვრებას უტოლდებოდა და უდაოდ ჯერ კიდევ კალვინისტური ასკეზის გავლენით იქნა განვითარებული, რომელიც ინგლისსა და ნიდერლანდებში ბაპტისტურმა სექტებმა განიცადეს და რომლის სერიოზულად და სიღრმისეულად ათვისების ქადაგებას დაეთმო ჯ. ფოქსის მისიონერული მოღვაწეობის მთელი პირველი პერიოდი.

ფსიქოლოგიურად კი ბაპტისტური ზნეობრიობის სპეციფიკურად მეთოდური ხასიათი ეფუძნებოდა – რადგან პრედესტინაცია უარყოფილ იქნა – პირველ რიგში, სულიწმინდის ზემოქმედების „მოთმინებით ლოდინის“ იდეას, რომელიც კვეკერთა „meeting“-ს დღესაც თავის დამდას ასვამს და ბერკლის მიერ მშვენივრად იქნა გაანალიზებული: ამ მდუმარე მოლოდინის მიზანია ყოველგვარი ინსტინქტურისა და ირაციონალურის, „ბუნებრივი“ ადამიანის ვნებებისა და სუბიექტურობის დაძლევა: იგი უნდა დადუმდეს, რათა ამ გზით სულში დაისადგუროს იმ აუცილებელმა სიღრმისეულმა სიჩუმემ, რომელშიც შესაძლებელია ღვთის სიტყვის გაჟღერება. ცხადია, ამგვარი „მოთმინებით ლოდინი“ შეიძლება ისტერიის მდგომარეობაში, წინასწარმეტყველებასა და, ვიდრემდის ესქატოლოგიური იმედი არსებობდა, გარკვეულ შემთხვევებში თვით ქილიასტური ენთუზიაზმის აფეთქებაშიც კი გადაზრდილიყო, როგორც ეს ღვთისმოსაობის ყველა ანალოგიურად ფუნდამენტირებულ სახეობებშია მოსალოდნელი და რაც მიუნსტერში განადგურებულ მოძრაობაში კიდევაც მოხდა. მაგრამ ნორმალურ საერო პროფესიულ საქმიანობაში ბაპტიზმის შეღწევასთან ერთად იდეა, რომ ღვთის სიტყვა გაისმის იქ, სადაც ქმნილება დუმს, აშკარად ქმედების მშვიდად აწონდაწონვის ჩვევის გამომუშავებას და ამ ქმედების საკუთარი სინდისის რუდუნებით ანალიზზე ორიენტირებას ნიშნავდა 185). ეს მშვიდი, ფხიზელი, არაჩვეულებრივად კეთილსინდისიერი ხასიათი შემდგომში კიდევაც შეიძინა გვიანი პერიოდის ბაპტისტურ გაერთიანებათა, გამორჩეულად კი კვეკერთა ცხოვრებისეულმა პრაქტიკამ. სამყაროსათვის რადიკალური ფორმით ჯადოს ახსნა საერო ასკეზის გარდა შინაგანად არანაირ სხვა გზას არ ტოვებდა. იმ ერთობებისთვის, რომელთაც პოლიტიკურ ძალებთან და მათ საქმიანობასთან არაფერი საერთო არ უნდოდათ ჰქონოდათ, ამ ასკეტურ სიქველეთა პროფესიულ საქმიანობაში შეღწევა გარეგნულადაც კი განხორციელდა. მაშინ, როდესაც ყველაზე ადრეული ბაპტისტური მოძრაობის წინამძღოლნი თავიანთ ქვეყნიერებისადმი განდგომილობაში ანგარიშგაუწევლად რადიკალურები იყვნენ, ბუნებრივია, ბაპტისტთა უკვე პირველ თაობაში მკაცრად მოციქულებრივი ცხოვრების წესი აღორძინებულობის გამოსავლენად ყველასათვის აუცილებლად სავალდებულო აღარ იყო. უკვე ამ თაობას განეკუთვნებოდნენ შეძლებული ბურჟუაზიული ელემენტები და ჯერ კიდევ მენოზე ადრე, რომელიც მთლიანად საერო პროფესიული სიქველისა და კერძო საკუთრების წესრიგის აღიარების ნიადაგზე იდგა, პრაქტიკულად რეფორმირებული ეთიკის მიერ გაკვალულ გზას მიუბრუნდა ბაპტისტთა ზნეობრიობის პირქუში სიმკაცრე 186), ვინაიდან ლუთერის შემდეგ, რომელსაც ამ საკითხში ბაპტისტებიც ეთანხმებოდნენ, ასკეზის საერო ცხოვრების მიღმური, ბერმონაზვნური ფორმით განვითარება გამორიცხული იყო, როგორც ბიბლიასთან შეუთავსებელი და სინერგისტული. თუმცაღა – თუ მხედველობაში არ მივიღებთ აქ განუხილავად დარჩენილ ადრეული ეპოქის ნახევრად კომუნისტურ ერთობებს – განათლებასა და საარსებო აუცილებლობის ფარგლებს

გადასულ ყოველგვარ ქონებაზე უარს დღემდე არა მარტო ეგრეთ წოდებულ „ტუნკერთა“ (domplelaers, dunckards) ბაპტისტური სექტა ამბობდა, არამედ პროფესიისადმი ერთგულება, მაგალითად, ბერკლისთანაც გააზრებულია არა კალვინისტურ ან თუნდაც მხოლოდ ლუთერანულ, არამედ უმაღლეს თომისტურ ყაიდაზე, როგორც „naturali ratione“ (ბუნებრივი მიზეზების გამო) მორწმუნის სააქაო ცხოვრებაში ჩაბმულობის შეუქცევადი შედეგი 187). თუ ამ მოსაზრებებში მოწოდების კალვინისტური კონცეფციის იმგვარივე შესუსტება ჩანს, როგორც შპენერისა და გერმანელი პიეტისტების მრავალ გამონათქვამში სამაგიეროდ, მეორე მხრივ, სხვადასხვა მომენტების წყალობით, საგრძნობლად მატულობს ბაპტისტურ სექტებში ეკონომიკური პროფესიული ინტერესის ინტენსივობა – ნაწილობრივ, თავდაპირველად ამ ქვეყნიერებისგან განდგომიდან გამომდინარე, სახელმწიფო თანამდებობებზე რელიგიურ მოვალეობად გაგებული უარის თქმის გამო, რაც მისი, როგორც პრინციპის, უარყოფის შემდეგაც კი, ყოველ შემთხვევაში, მენონიტებთან და კვეკერებთან მაინც, თავის პრაქტიკულ არსებობას აგრძელებდა იარაღის გამოყენებასა და საბრძოლო ფიცზე მტკიცე უარის შედეგად, რაც მათთვის ოფიციალური თანამდებობების დაკავებას შეუძლებელს ხდიდა. ამას განუყრელად თან სდევდა ყველა ბაპტისტური დენომინაციის გამსჭვალავი დაუძინებელი მტრობა ნებისმიერი სახის ცხოვრების არისტოკრატიული სტილის მიმართ, რაც ნაწილობრივ, როგორც კალვინისტების შემთხვევაში, ხელთქმნილის განდიდების აკრძალვის შედეგს, ნაწილობრივ კი ზემოხსენებული აპოლიტიკური და თუნდაც ანტიპოლიტიკური პრინციპების შედეგს წარმოადგენს. ამ გზით ბაპტისტური ცხოვრების წესის ფხიზელი და კეთილსინდისიერი მეთოდიკა მთლიანად აპოლიტიკური პროფესიული საქმიანობის კალაპოტში იქნა მოქცეული. ამასთან, ის უზარმაზარი მნიშვნელობა, რასაც სულის ხსნის ბაპტისტური მოძღვრება სინდისისმიერ კონტროლს, როგორც ღვთის ინდივიდუალურ გამოცხადებას ანიჭებდა, პროფესიულ საქმიანობაში მისი გამოვლინების ხასიათს იმგვარ ნიშანს ასვამდა, რის უდიდეს მნიშვნელობას კაპიტალისტური სულისკვეთების არსებითი ასპექტების განვრცობისათვის ჩვენ უფრო ახლოს ოდენ მოგვიანებით და თანაც მხოლოდ იმდენად შევეხებით, რამდენადაც ეს პროტესტანტული ასკეზის მთელი პოლიტიკური და სოციალური ეთიკის განხილვის გარეშეა შესაძლებელი. მაშინ ჩვენ – ეს მაინც რომ ითქვას წინასწარ – დავინახავთ, რომ ის სპეციფიკური ფორმა, რომელიც საერო ასკეზამ ბაპტისტებთან, კერძოდ კი, კვეკერებთან შეიძინა 188), უკვე XVII საუკუნისათვის დამახასიათებელი განსჯის თანახმად, კაპიტალისტური „ეთიკის“ იმ უმნიშვნელოვანესი პრინციპის პრაქტიკულ თვითდამკვიდრებაში გამოვლინდა, რომელიც ფორმულირებულია როგორც: „honesty is the best policy“ (პატიოსნება – საუკეთესო პოლიტიკაა) 189) და რომელმაც საკუთარი კლასიკური დოკუმენტი ფრანკლინისეული ადრე ციტირებული ტრაქტატის სახით ჰპოვა. სანაცვლოდ, კალვინიზმის გავლენა უფრო მეწარმეობის კერძომეურნეობრივი ენერჯის განთავისუფლებაში უნდა ვივარაუდოთ, ვინაიდან მიუხედავად "წმინდანის"



სრული ფორმალური ლეგალურობისა, საბოლოო ჯამში, კალვინისტისთვისაც არცთუ იშვიათად ძალაში რჩებოდა გოეთესეული ფრაზა: „ვინც მოქმედებს, ის ყოველთვის უსინდისოა, სინდისი დამკვირვებლის გარდა არავის გააჩნია“ (190).

კიდევ ერთი ყურადსაღები ელემენტი, რომელიც ბაპტისტური დენომინაციების საერო ასკეზის ინტენსივობას სასიკეთოდ წაადგა, თავისი სრული მნიშვნელობით ასევე მხოლოდ სხვა კონტექსტში შეიძლება იქნეს განხილული. თუმცაღა ამასთან დაკავშირებითაც უპრიანი იქნებოდა ზოგიერთი შენიშვნის წამდღვარება აქ წარმოდგენილ აზრთა მსვლელობის არჩევანის დასაბუთების მიზნით. აქ ჯერჯერობით სრულიად განზრახ ძველპროტესტანტული ეკლესიების ობიექტური სოციალური ინსტიტუციებიდან და მათი ეთიკური ზეგავლენებიდან, განსაკუთრებით კი ესოდენ მნიშვნელოვანი საეკლესიო დისციპლინიდან კი არ ამოვდივართ, არამედ იმ ზემოქმედებიდან, რასაც ცალკეული ადამიანის მიერ ასკეტური რელიგიურობის სუბიექტური გათავისება ახდენდა ცხოვრების წესზე. ეს არა მარტო იმის გამო მოხდა, რომ მოვლენის ამ მხარეს დღემდე ყველაზე ნაკლები ყურადღება ეთმობოდა, არამედ იმიტომაც, რომ საეკლესიო დისციპლინის ზემოქმედება არამცდაარამც არ ხორციელდებოდა ყოველთვის ერთი მიმართულებით. ცალკეული ადამიანის ცხოვრების ეკლესიურ-პოლიციურ კონტროლს, რაც კალვინისტური სახელმწიფოებრივი ეკლესიის რეგიონებში ლამის ინკვიზიციის ზღვარს აღწევდა, შეეძლო უმაღლეს მანერე უკუქმედება მოეხდინა იმ ინდივიდუალური ენერჯის გათავისუფლებაზე, რომელიც ხსნის მეთოდურად მოპოვების ასკეტური სწრაფვით იყო განპირობებული და გარკვეულ შემთხვევებში იგი ამას კიდევ ახდენდა. ზუსტად ისევე, როგორც სახელმწიფოს მერკანტილისტურ რეგლამენტირებას ძალუძდა გამოეწრო, ვთქვათ, ინდუსტრია, თუნდაც ცალკე აღებული, მაგრამ არა კაპიტალისტური „სულისკვეთება“, – რომელსაც ის ყველგან, სადაც კი იგი პოლიციურ-ავტორიტარულ ხასიათს იძენდა, უმაღლეს პირადაპირ თრგუნავდა კიდევ, – ანალოგიურად იგივე ზემოქმედება შეიძლებოდა წამოსულიყო ასკეზის ეკლესიური რეგლამენტირებიდანაც, თუკი ის ზედმეტად პოლიციურ ყაიდაზე წარიმართებოდა: ამით იგი იძულების წესით ნერგავდა განსაზღვრულ გარეგნული ქცევის წესს. სამაგიეროდ, გარკვეულ შემთხვევებში თრგუნავდა ცხოვრების მეთოდურად წარმართვის სუბიექტურ იმპულსებს. ამ საკითხის განხილვისას (191) მუდამ გასათვალისწინებელია ის დიდი განსხვავება, რომელიც სახელმწიფო ეკლესიათა ავტორიტარული ზნეობრივი პოლიციისა და ნებაყოფლობით მორჩილებაზე დაფუძნებული სექტების ზნეობრივი პოლიციის ზემოქმედებას შორის არსებობდა. ის ფაქტი, რომ ბაპტისტურმა მოძრაობამ თავის ყველა დენომინაციაში პრინციპულად „სექტების“ და არა „ეკლესიების“ შექმნას შეუწყო ხელი, სულ ცოტა მისი ასკეზის ინტენსივობისთვის მაინც ისევე ხელსაყრელი გამოდგა, როგორც ამას – განსხვავებული სიმდაფრით – იმ კალვინისტურ, პიეტისტურ, მეთოდისტურ

გაერთიანებებშიც ჰქონდა ადგილი, რომლებიც ფაქტიურად იძულების წესით დაადგნენ ვოლუნტარისტული ერთობების შექმნის გზას 192).

ახლა კი თვალი უნდა მივადევნოთ პროფესიული მოწოდების პურიტანული იდეის ზეგავლენას სამეწარმეო საქმიანობაზე, მას შემდეგ, რაც წინამდებარე ნარკვევი მისი რელიგიური დასაბუთების ჩამოყალიბებას შეეცადა. მიუხედავად ყველა ცალკეული გადახვევისა და განსხვავებულობისა, აქცენტის დასმისას სხვადასხვა ასკეტურ რელიგიურ ერთობებში ჩვენთვის არსებითად მნიშვნელოვან ასპექტებზე რომ ეცემა, ამ უკანასკნელთა არსებობა და გავლენიანობა მაინც ყველა ამ ერთობაში იჩენდა თავს 193). უნდა გავიხსენოთ, რომ ჩვენი დაკვირვებებისთვის გადამწყვეტი მუდამ იყო ყველა დენომინაციის მიერ რელიგიური „მადლმოსილების მდგომარეობის“, ერთთავად როგორც იმგვარი მდგომარეობის (status) გააზრება, რომელიც ადამიანს ხელთქმნილის ბიწიერებას, „ამქვეყნიურობას“, განარიდებს 194), რისი მოპოვებაც – განურჩევლად იმისგან, თუ როგორ მიიღწეოდა ის მოცემული დენომინაციის დოგმატიკის თანახმად, – შეიძლებოდა გარანტირებული ყოფილიყო არა რაღაც მაგიურ-საკრამენტალური საშუალებებით ან აღსარების გზით ცოდვისაგან განტვირთვით ანდა კიდევ ცალკეული ღვთისნიერი საქმეების მეშვეობით, არამედ მხოლოდ „ბუნებრივი“ ადამიანის ცხოვრების სტილისაგან ცალსახად განსხვავებული სპეციფიკური ხასიათის ქცევაში ღირსად თვითგამოვლენით. აქედან მომდინარეობდა ცალკეული ადამიანისთვის ცხოვრების წესში მისი მადლმოსილების მდგომარეობის მეთოდური კონტროლისა და ამდენად, ცხოვრების წესის ასკეტურად გამსჭვალვის სტიმული. ცხოვრების ამგვარი ასკეტური სტილი კი, როგორც ვნახეთ, გულისხმობდა მთელი ყოფიერების ღვთის ნებაზე ორიენტირებულ რაციონალურ მოწყობას. და ეს ასკეზა უკვე opus supererogationis (გადამეტებულ საქმეს) კი აღარ წარმოადგენდა, არამედ იმგვარი საქმიანობა იყო, რომელიც ყველას უნდა შეძლებოდა, ვისაც სურდა ყოფილიყო საკუთარ ხსნაში დარწმუნებული. ეს რელიგიურად მოთხოვნილი, „ბუნებრივი“ ცხოვრებისგან განსხვავებული წმინდანთა გამორჩეული ცხოვრება ამქვეყნიურობის ფარგლებს გარეთ ბერმონაზვნურ ერთობებში კი აღარ წარიმართებოდა, არამედ – ესაა სწორედ გადამწყვეტი – საერო ცხოვრების ფარგლებსა და წესრიგში. საიქიოს გათვალისწინებით, ცხოვრების წესის ამგვარი რაციონალიზება საერო ცხოვრების ფარგლებში, წარმოადგენდა ასკეტური პროტესტანტიზმის პროფესიული მოწოდების კონცეფციის შედეგს. –

ქრისტიანული ასკეზა, თავდაპირველად საერო ცხოვრებიდან სიმარტოვეს თავშეფარებული, უკვე მონასტრიდან მისგან გარიდებული ეკლესიურად გაბატონდა საერო ცხოვრებაზე. მაგრამ ამასთან ერთად მან საერო ყოველდღიურ ცხოვრებას მთლიანობაში შეუნარჩუნა მისი ბუნებრივი, შეუბოჭავი ხასიათი. ახლა კი იგი ცხოვრების სარბიელზე გამოვიდა, მონასტრის კარი გამოიჯახუნა და საერო

ყოველდღიური ცხოვრების საკუთარი მეთოდით გაჟღერებას და მის ამქვეყნიურობაში, თუმც მინც არამქვეყნიურ ანდა საამქვეყნიო რაციონალურ ცხოვრებად გარდაქმნას შეუდგა. თუ რა შედეგებით, ამის ჩვენებას ჩვენი შემდგომი გამოკვლევებით შევეცდებით.

## 2

იმისათვის, რათა ეკონომიკური ყოველდღიური ცხოვრების ნორმებთან ასკეტური პროტესტანტიზმის ძირეული რელიგიური დებულებების კავშირი დავინახოთ, პირველ რიგში, საჭიროა, იმგვარი თეოლოგიური ნაწერების მოხმობა, რომლებიც ამკარად სულის ხსნის პრაქტიკის ფარგლებს გასცდნენ. ვინაიდან ისეთ ეპოქაში, როცა საიქიო ყველაფერს ნიშნავდა, ქრისტიანის სოციალური მდგომარეობა კი დამოკიდებული იყო იმაზე, დაიშვებოდა თუ არა ის ზიარებაზე, როცა სასულიერო პირის ჩარევა სულის ხსნის, ეკლესიური დისციპლინისა და ქადაგების საკითხებში იმგვარ ზეგავლენას ახდენდა, რის შესახებაც ჩვენ, თანამედროვე ადამიანებს, უბრალოდ წარმოდგენაც კი არ შეგვიძლია შევიქმნათ – ამაში დასარწმუნებლად ისეთი ნაწერებისთვის, როგორიცაა „consilia“ (რჩევები), „casus conscientiae“ (სინდისის საკითხები) და ა.შ. ერთი თვალის გადავლებითაც ცხადია, რომ – „ეროვნული ხასიათის“ ძირითად შემოქმედად სწორედ ამ პრაქტიკაში ფეხმოკიდებული რელიგიური იდეები გვევლინება.

ამ მონაკვეთში მოცემული მსჯელობისას, შემდგომი მსჯელობებისაგან განსხვავებით, ჩვენ ასკეტურ პროტესტანტიზმს, როგორც რაღაც ერთიანს განვიხილავთ. მაგრამ, ვინაიდან კალვინიზმიდან აღმოცენებული ინგლისური პურიტანიზმი პროფესიული მოწოდების იდეის ყველაზე თანამიმდევრულ ფუნდამენტირებას გვთავაზობს, ჩვენი პრინციპის თანახმად, მთელ ყურადღებას მის ერთ-ერთ წარმომადგენელს მოვაპყრობთ. რიჩარდ ბაქსტერი პურიტანული ეთიკის მრავალი სხვა ლიტერატურული წარმომადგენლისაგან, პირველ რიგში, გამოკვეთილად პრაქტიკული და მშვიდობისმოყვარე პოზიციით და ამავდროულად მისი, არაერთგზის ხელახლა გამოცემული და თარგმნილი შრომების საყოველთაო აღიარებით გამოირჩევა. პრესბიტერიანელი და ვესტმინსტერის სინოდის აპოლოგეტი, ამასთან – ისევე, როგორც ეპოქის მრავალი საუკეთესო წარმომადგენელი – დოგმატურად თანდათან მკაცრ კალვინიზმს ჩამოცილებული, როგორც ყოველგვარი რევოლუციის, სექტანტობისა და „წმინდანთა“ ფანატიკური გზების მგმობელი, შინაგანად კრომველის უზურპაციის მოწინააღმდეგე, არადა, გარეგნული უჩვეულო თავისებურებების მიმართ

დიდსულოვნებით, ხოლო მოწინააღმდეგის მიმართ ობიექტურობით გამორჩეული, თავისი მოღვაწეობის ასპარეზს იგი არსებითად ეკლესიურ-ზნეობრივი ცხოვრების პრაქტიკულ ხელშეწყობაში ეძებდა, და ეს ერთ-ერთი ყველაზე წარჩინებული სულიერი მოძღვარი, ვისაც კი ისტორია ოდესმე იცნობდა, საპარლამენტო მთავრობის, ასევე კრომველისა და რესტავრაციის საქმიანობის სამსახურში მანამდე იდგა 195), ვიდრე ამ უკანასკნელის მმართველობის პერიოდში, ჯერ კიდევ „ბართლომეს დღემდე“, თანამდებობიდან არ გადადგა. მისი „Christian Directory“ პურიტანული მორალის თეოლოგიის ყველაზე ყოვლისმომცველ კომპენდიუმს წარმოადგენს და ამავდროულად ყველგან საკუთარი სულის ხსნის პრაქტიკულ გამოცდილებაზეა ორიენტირებული. – გერმანული პიეტიზმის ნიმუშად აღებული შპენერისეული „თეოლოგიური განსჯანი“, კვეკერობის ნიმუშად – ბერკლის „აპოლოგია“ და მათ გვერდით ასკეტური ეთიკის სხვა წარმომადგენლები 196), ადგილის დაზოგვის მიზნით შეძლებისდაგვარად შენიშვნებში შესადარებლადაა მოხმობილი 197).

თუკი ხელში ავიღებთ ბაქსტერის „წმინდანთა მარადიულ სიმშვიდეს“ და მის „Christian Directory“-ს ანდა კიდევ სხვა მათ მონათესავე ნაშრომებს 198), მსჯელობაში სიმდიდრისა 199) და მისი მოპოვების შესახებ, იმთავითვე თვალში გვეცემა ახალაღმოჩენილი გამოცხადების სწორედ ებიონიტური ელემენტები 200). სიმდიდრე, როგორც ასეთი, დიდი საფრთხეა, მისი ცთუნებანი უსასრულოა, მისკენ სწრაფვა 201) არა მარტო უაზრობაა ღვთის საუფლოს აღმატებულ მნიშვნელობასთან შედარებით, არამედ ზნეობრივად საეჭვოცაა. აქ ასკეზა წარმავალ სიკეთეთა მოპოვებისაკენ ყოველგვარი სწრაფვის წინააღმდეგ გაცილებით უფრო მწვავედაა მიმართული, ვიდრე კალვინთან, რომელიც სასულიერო პირთა სიმდიდრეში მათი მოღვაწეობისათვის დაბრკოლებას კი არა, პირიქით, მათი დაფასების მეტად სასურველ ზრდას ხედავდა და მათ ნებას რთავდა, უსიამოვნების თავიდან აცილების ერთადერთი პირობით, ქონება მომგებიანად დაეხანდებინათ. პურიტანული ნაწერებიდან ფულისა და ქონების მოხვეჭისაკენ სწრაფვის მგომბელი ნებისმიერი რაოდენობის მაგალითების დახვავება და მათი, ამ მხრივ, ბევრად უფრო უდარდელ გვიანშუასაუკუნეობრივ ეთიკურ ლიტერატურასთან დაპირისპირება შეიძლება. ამ ეჭვებს კი მთელი სერიოზულობით ეკიდებოდნენ, – ოღონდ უფრო გულდასმით დაკვირვებაა საჭირო, რათა მათი ჭეშმარიტი ეთიკური აზრი და მიმართება შევნიშნოთ. ზნეობრივად მართლაც დასაძრახია ვთქვათ, დაგროვილ ქონებაზე დასვენება 202), სიმდიდრით ტკობა, შედეგად უქნარობა და ავხორცობა რომ მოჰყვება, მაგრამ პირველ რიგში კი „უბიწო“ ცხოვრებისაკენ ლტოლვის შენელება. და რადგანაც ქონებას თან ამგვარი ნებივრობის საფრთხე მოაქვს, მხოლოდ იმიტომაა ის საეჭვო. ვინაიდან „წმინდანთა მარადიული სიმშვიდე“ საიქიოშია, დედამიწაზე კი ადამიანმაც, თავის მადლმოსილებაში რომ დარწმუნდეს, უნდა „იმისი საქმენი ქმნას, ვინც იგი წარმოგზავნა, ვიდრემდის არსებობს დღე“. არა მუქთახორობა და განცხრომა,

არამედ მხოლოდ საქმიანობა ემსახურება, უეჭველად გაცხადებული ღვთის ნების თანახმად, მისი დიდების მატებას 203). მაშასადამე, ყველა ცოდვათაგან დროის ფლანგვაა პირველი და პრინციპულად უმძიმესი. სიცოცხლის მონაკვეთი უსასრულოდ მოკლე და ძვირფასია იმისათვის, რათა საკუთარი მოწოდებულობა „დადგინდეს“. ზნეობრივად აბსოლუტურად საგმობია დროის ფლანგვა გართობაში, „ფუჭ ლაყბობაში“ (204), ფუფუნებაში (205) და თვით იმაზე მეტ – ექვსიდან მაქსიმუმ რვა საათამდე – ძილში, ვიდრე ჯანმრთელობისთვისაა საჭირო (206). აქ ჯერ კიდევ ფრანკლინისეულ ყაიდაზე არ თქმულა, რომ: „დრო ფულია“, მაგრამ ეს ფრაზა ძალაში გარკვეულწილად სულიერი მნიშვნელობით შედის: დრო უსასრულოდ ძვირფასია, ვინაიდან ყოველი დაკარგული საათი ღვთის დიდების აღსამატებელი სამსახურის საქმიანობას აკლდება (208). აქედან გამომდინარე, ფუჭი და ზოგჯერ პირდაპირ დასაგმობიც კია მჭვრეტელობითი უმოქმედობა იმ შემთხვევაში მაინც, როცა ეს პროფესიული საქმიანობის ხარჯზე ხდება (209). რადგან ის ღვთისთვის იმაზე ნაკლებად საამურია, ვიდრე პროფესიულ საქმიანობაში მისი ნების აქტიური განხორციელება (210). გარდა ამისა, კვირა დღეც ხომ ამისთვის არსებობს და, ბაქსტერის თანახმად, მუდამ სწორედ ის ხალხი უსაქმურობს თავის პროფესიაში, ვისაც არც უფლისთვის რჩება დრო, როდესაც საამისო წუთი დგება (211).

ამრიგად, ბაქტერის მთავარ ნაშრომს განუხრელად გასდევს არაერთგზის განმეორებული თავდაუზოგავი, განუწყვეტელი, ფიზიკური თუ გონებრივი შრომის, რიგ შემთხვევებში, ლამის მგზნებარე ქადაგება (212). აქ ორი მომენტის თანხვედრაა (213). პირველ რიგში, შრომა, ის კარგად ნაცადი ასკეტური საშუალებაა, რომელიც დასავლეთის ეკლესიაში, არა მარტო აღმოსავლეთთან, არამედ მთელი მსოფლიოს (214) თითქმის ყველა ბერმონაზვნურ წესდებებთან მწვავე დაპირისპირებაში, ოდითგანვე დაფასებული იყო (215). სახელდობრ, შრომაა ის სპეციფიკური პრევენტიული საშუალება ყველა იმ საცდურის წინააღმდეგ, რასაც პურიტანიზმმა „unclean life“ (უწმინდური ცხოვრების) ცნებაში მოუყარა თავი, – და რომლის როლი არცთუ მთლად უმნიშვნელოა. სექსუალური ასკეზა პურიტანიზმში ბერმონაზვნულისგან ხომ მხოლოდ ხარისხით და არა ფუძემდებლური პრინციპით განსხვავდება და ვინაიდან იგი ცოლქმრულ ცხოვრებაზეც ვრცელდება, ამიტომ ის უფრო მეტის მომცველია, ვიდრე ბერმონაზვნული ასკეზა. რადგანაც სქესობრივი ურთიერთობა ქორწინებაშიც მხოლოდ ღვთისთვის სასურველი საშუალებაა მისი დიდების აღსამატებლად, და დასაშვებია აღთქმის შესაბამისად: „იქმენით ნაყოფიერნი და გამრავლდით“ (216). როგორც რელიგიური ექვებისა და სკრუპულოზური თვითგვემის საწინააღმდეგოდ, ასევე ყოველგვარი სექსუალური ცთუნებებისაგან თავის დასაცავად – ზომიერი დიეტის, მცენარეული საკვებისა და ცივი აბაზანების გვერდით – ძალაშია დანიშნულება: „იმრომე დაუზოგავად შენს სარბიელზე“ (217).

ოღონდ, შრომა, ამას გარდა და უწინარეს ყოვლისა, ხომ ღვთის მიერ განწესებული ცხოვრების თვითმიზანია საერთოდ 218). პავლე მოციქულისეული სიტყვები: „ვინც არ მუშაობს, ის არც უნდა ჭამდეს“ ძალაშია უპირობოდ და ყველასათვის 219). შრომის დაზარება მადლმოსილების მდგომარეობის უქონლობის ნიშანია 220).

აქ აშკარად გამოიკვეთება საკითხისადმი შუასაუკუნეობრივი დამოკიდებულებისაგან გადახრა. ამ ფრაზის ინტერპრეტაცია თომა აკვინელმაც მოგვცა. მაგრამ მისი მოსაზრების თანახმად 221) შრომა მხოლოდ ნატურალი რატიონე (ბუნებრივი მიზეზების გამო) ცალკეული ადამიანის და ადამიანთა მოდგმის სიცოცხლის შესანარჩუნებლად და საჭირო. იქ, სადაც ეს მიზანი ქრება, ეს დანიშნულებაც ძალას კარგავს. იგი მხოლოდ კაცთა მოდგმას და არა ცალკეულ ადამიანს ეხება. იმაზე, ვისაც შრომის გარეშე თავისი ქონების წყალობით შეუძლია იცხოვროს, იგი არ ვრცელდება და, ბუნებრივია, უმოქმედო ჭკრეტაც, როგორც ღვთის საუფლოში მოღვაწეობის სულიერი ფორმა, სიტყვასიტყვით გაგებულ პავლე მოციქულისეულ აღთქმაზე უფრო მადლად დაყენებული. პოპულარული თეოლოგიისთვის ბერმონაზვნური „პროდუქტიულობის“ უმაღლეს ფორმას საბოლოოდ ხომ ლოცვისა და გუნდში გალობის მეშვეობით „thesaurus ecclesiae“ (ეკლესიის საგანძურის) გაზრდა წარმოადგენდა. ბაქსტერთან თავისთავად ცხადია, გამოირიცხება არა მარტო შრომის ზნეობრივი მოვალეობის ამგვარი დარღვევა, არამედ იგი უმძაფრესად უსვამს ხაზს იმ დებულებას, რომ არც სიმდიდრე არ ათავისუფლებს პავლე მოციქულისეული უპირობო განჩინებისგან 222). არც ქონების მფლობელი არ უნდა ჭამდეს უშრომელად, ვინაიდან საკუთარი მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად მას შრომა თუნდაც რომ არ ესაჭიროებოდეს, ღვთის განჩინება ხომ მაინც არსებობს, რომელსაც იგი ისევე უნდა დაემორჩილოს, როგორც ღარიბი 223). რადგანაც, განურჩევლად ყოველი ადამიანისათვის ღვთის განგებას მოწოდება (calling) აქვს გამზადებული, რომელიც პიროვნებამ უნდა შეიცნოს და მასში უნდა იშრომოს, ოღონდ ეს მოწოდება ლუთერანობის 224) მსგავსად ბედისწერა კი არ არის, რომელსაც უნდა შეურიგდე და დასჯერდე, არამედ ესაა თითოეული ადამიანისადმი გაცემული უფლის ბრძანება, რათა მან მის სადიდებლად იღვაწოს. ამ, ერთი შეხედვით, უმნიშვნელო ნიუანსს შორსმომავალი ფსიქოლოგიური შედეგები ჰქონდა და დაკავშირებული იყო ეკონომიკური კოსმოსის იმგვარი პროვიდენციალური ინტერპრეტაციის შემდგომ ჩამოყალიბებასთან, რომელიც ჯერ კიდევ სქოლასტიკოსებისთვის იყო ცნობილი.

საზოგადოებრივი შრომის დანაწილებისა და პროფესიული დაყოფის ფენომენი, ისევე, როგორც სხვებმა, თომა აკვინელმაც, ვისზე დაყრდნობაც ჩვენთვის ყველაზე მოსახერხებელია, გაიაზრა, როგორც უშუალოდ სამყაროს უფლისეული გეგმიდან გამომდინარე შედეგი. მაგრამ ადამიანთა ამ კოსმოსში ჩართვა ხდება ეხ ცაუსის ნატურალიზმს და შემთხვევით („contingent“, სქოლასტიკოსთა ტერმინოლოგიით).

ლუთერისათვის, როგორც ვნახეთ, ადამიანთა მოცემულ წოდებებსა და პროფესიებში ობიექტური ისტორიული წესრიგიდან გამომდინარე განწესება, უშუალოდ ღვთის ნების გამოვლინებად და, შესაბამისად, ცალკეული ადამიანის იმ ადგილზე და იმ ფარგლებში დარჩენა, ღმერთმა რომ მიუჩინა, რელიგიურ მოვალეობად იქცა 225). მით უფრო, რომ სწორედ ლუთერისეული ღვთისმოსაობის დამოკიდებულება „საერო ცხოვრებისადმი“ ისედაც თავიდანვე გაურკვეველი იყო და ასეთადვე რჩებოდა. ლუთერის იდეათა წრიდან, რომელიც „საერო ცხოვრების“ მიმართ პავლე მოციქულისეული ინდიფერენტულობისაგან არასოდეს ბოლომდე არ განთავისუფლებულა, საერო ცხოვრების მოსაწყობად ეთიკური პრინციპების გამოყვანა არ შეიძლებოდა და ამიტომაც, ის ისეთად უნდა ყოფილიყო მიღებული, როგორც იყო, ხოლო ამას კი რელიგიური მოვალეობის ბეჭედი უნდა დასმოდა. – თავის მხრივ, სულ სხვაგვარ შეფერილობას იძენს პურიტანულ მსოფლხედვაში კერძომეურნეობრივ ინტერესთა ურთიერთგადახლართულობის პროვიდენციალური ხასიათი. თუ რა წარმოადგენს პროფესიული ნიშნით დაყოფის პროვედენციალურ მიზანს, ამას ჩვენ, პურიტანული პრაგმატული განმარტების სქემის თანახმად, მისი ნაყოფის მიხედვით შევიცნობთ. ამასთან დაკავშირებით ბაქსტერი ისეთ მსჯელობას იწყებს, რაც არაერთ პუნქტში უშუალოდ ადამ სმითისეულ შრომის დანაწილების ცნობილ აპოთეოზს მოგვაგონებს 226). პროფესიათა სპეციალიზაცია, უწყობს რა ხელს მშრომელის გაწაფვას (skill), იწვევს შრომის ნაყოფიერების რაოდენობრივ და ხარისხობრივ ზრდას და იმ საზოგადო კეთილდღეობას ემსახურება (common best), რომელიც, რაც შეიძლება, მრავალი ადამიანის კეთილდღეობის ტოლფასია. თუ ამ ეტაპზე მოტივაცია ჯერჯერობით წმინდად უტილიტარისტულია და იმ ეპოქის საერო ლიტერატურის ზოგიერთ უკვე გავრცელებულ თვალსაზრისს 227) ენათესავება, მყისვე იჩენს თავს ესოდენ დამახასიათებელი პურიტანული შეფერილობა, როგორც კი ბაქსტერი თავისი მსჯელობის სათავეში შემდეგ მოტივს აქცევს: „განსაზღვრული პროფესიის ფარგლებს გარეთ ადამიანის შრომითი საქმიანობა მხოლოდ დროებითი შემთხვევითი სამუშაოა და ის სიზარმაცეში მეტ დროს ატარებს, ვიდრე შრომაში“. და როცა შემდეგნაირად დაასრულებს: „იგი (გარკვეული პროფესიის მშრომელი) თავის სამუშაოს დალაგებულად ასრულებს, მაშინ, როდესაც სხვა მარადიულ დაბნეულობაშია და მისმა საქმემ არ იცის არც დრო და არც ადგილი 228) ... ამიტომაც წარმოადგენს გარკვეული პროფესია („certain calling“, სხვა ადგილას ნათქვამია „stated calling“) უმაღლეს სიკეთეს ნებისმიერი ადამიანისთვის“. შემთხვევითი სამუშაო, რომლის შესრულება ჩვეულებრივ მედლეურს იძულებით უწევს, ხშირად გარდაუვალი, მაგრამ არასასურველი შუალედური მდგომარეობაა. მათ ცხოვრებას, ვისაც „პროფესია არ აქვს“, აკლია სისტემატურ-მეთოდური ხასიათი, რასაც, როგორც ვნახეთ, საერო ასკეზა ითხოვს. კვეკერების ეთიკის თანახმადაც, ადამიანის პროფესიული საქმიანობა სათნოებაში თანამიმდევრულ ასკეტურ ვარჯიშს, მისი კეთილსინდისიერებით დამტკიცებულ მაღლმოსილების

ღირსად თვითგამოვლენას უნდა წარმოადგენდეს, რაც თავის გამოხატულებას ჰპოვებს იმ რუდუნებასა (229) და მეთოდში, რომლითაც ის თავის პროფესიულ საქმიანობას უძღვება. არა შრომას თავისთავად, არამედ რაციონალურ პროფესიულ საქმიანობას ითხოვს ღმერთი. პროფესიის პურიტანული იდეის შემთხვევაში აქცენტი მუდამ პროფესიული ასკეზის ამ მეთოდურ ხასიათზე ძვეს, განსხვავებით ლუთერისეული მოძღვრებისგან, რაც იმას გულისხმობს, რომ ადამიანი იმ ხვედრს უნდა დასჯერდეს, ღმერთმა მას ერთხელ და სამუდამოდ რომ არგუნა (230). ამის საფუძველზე პასუხი უდაოდ დადებითია არა მარტო კითხვაზე, შეუძლია თუ არა ადამიანს რამდენიმე მოწოდება (callings) ურთიერთშეთავსოს – თუკი ეს სახარბიელოა, როგორც საზოგადო, ისე საკუთარი კეთილდღეობისთვის (231) და არავისთვის არაა საზიანო და თუკი ეს არ იწვევს იმას, რომ ამ ურთიერთშეთავსებულ პროფესიათაგან ერთ-ერთში ადამიანმა არაკეთილსინდისიერება („unfaithful“) გამოავლინოს; არამედ არც პროფესიის შეცვლა მიიჩნევა საძრახისად, თუკი ეს დაუფიქრებლად კი არა, ღვთისთვის უფრო საამური (232) ანუ ზოგადი პრინციპის შესაბამისად, უფრო სასარგებლო პროფესიის დაუფლების მიზნით კეთდება. და უწინარეს ყოვლისა: პროფესიის გამოსადეგობა და, შესაბამისად, მისი ღვთისთვის სასურველობა, მართალია, პირველ რიგში, ზნეობრივი და შემდეგ „საზოგადოებრივი ერთიანობისთვის“ მასში წარმოებულ სიკეთეთა ღირებულებითი მასშტაბით იზომება, მაგრამ ამას მოსდევს მესამე და პრაქტიკული თვალსაზრისით ცხადია, უმნიშვნელოვანესი კრიტერიუმი: კერძომეურნეობრივი „მომგებიანობა“ (233). ვინაიდან, ის ღმერთი, ვისი ხელი პურიტანისთვის ცხოვრების ყველა გარემოებაში ურევია, როდესაც ერთ-ერთ მისიანს მოგების შანსს აძლევს, მას ამ შემთხვევაში საკუთარი ზრახვები აქვს. და ამრიგად, მორწმუნე ქრისტიანი ამ მოწოდებას უნდა გაჰყვეს და სასიკეთოდ უნდა გამოიყენოს მიცემული შესაძლებლობა (234). „ვინძლო ღმერთი თქვენ იმ გზაზე მიგითითებთ, რომლის მეშვეობითაც თქვენ საკუთარი სულის ან სხვებისათვის ყოველგვარი ზიანის გარეშე, კანონიერი წესით, იმაზე მეტს მოიპოვებთ, ვიდრე სხვა გზით, თქვენ კი ამას უარჰყოფთ და ნაკლებად მომგებიან გზას დაადგებით, ამით თქვენ თქვენი მოწოდების (calling) ერთ-ერთ მიზანს ეღობებით. თქვენ უარს ამბობთ გახდეთ ღვთის მოურავი (steward) და მიიღოთ მისი ძღვენი, რათა ამის გამოყენება მისთვისვე შეძლოთ, თუკი იგი ამას მოითხოვს. ცხადია, არა ხორციელი განცხრომისა და ცოდვის ჩადენის მიზნით, არამედ მხოლოდ ღმერთისთვის შეგიძლიათ იშრომოთ და გამდიდრდეთ“ (235). საძრახია სიმდიდრე, როგორც მხოლოდ უსაქმური დასვენებისა და ცოდვიანი განცხრომის საცდური და მისკენ მხოლოდ იმისათვის სწრაფვა, რათა მოგვიანებით კაცმა უზრუნველად და მხიარულად იცხოვროს. მაგრამ, როგორც პროფესიული მოვალეობის აღსრულება ის არა მხოლოდ ზნეობრივად არის ნებადართული, არამედ განჩინებულიც კია (236). იმ მონის არაკი, რომელიც განკიცხული იქნა იმის გამო, რომ მან მინდობილ ქონებას სარგებლის სარგებელი არ შეჰმატა, თითქოს პირდაპირ ლაპარაკობს ამის შესახებ (237). ღარიბად ყოფნის სურვილი, როგორც ხშირად



იყო არგუმენტირებული, ავად ყოფნის სურვილის ტოლფასი უნდა ყოფილიყო 238), ის გამოხატავს ღირსიანობას, როგორც სინერგიზმი და საზიანოა ღვთის დიდებისთვის. დაბოლოს, შრომისუნარიანი ადამიანის მათხოვრობა ცოდვაა არა მხოლოდ როგორც სიზარმაცე, არამედ მოციქულის სიტყვის თანახმად, მოყვასისადმი სიყვარულსაც ეწინააღმდეგება 239).

ისევე, როგორც მყარი პროფესიის ასკეტური მნიშვნელობის აქცენტირება ეთიკურად აიდეალურად თანამედროვე პროფესიონალურ სპეციალიზაციას, ისევე აიდეალურად მოგების შანსების პროვიდენციალური გააზრება საქმიან ადამიანს 240). ასკეზისათვის ერთნაირად სამუდგელია როგორც სენიორის დიდგვაროვნული უდარდებლობა, ისე გააზრებული მდაბიორის ყოყლოზინობა. ამის საპირისპიროდ, სრულ ეთიკურ მოწონებას იმსახურებს ფხიზელი ბურჟუა სელფმადემან (კაცი, რომელმაც ყველაფერს თავად მიაღწია) 241): „God blesseth his trade“ – „ღმერთმა აკურთხოს მისი საქმე“, უცვლელ მიმართვად იმ წმინდანთათვის იქცა 242), რომლებიც დიდი წარმატებით დაჰყვნიან ღვთის განგებას; და ძველადღებულ დემონთა მთელი ძლევამოსილება, რომელიც მის რჩეულთ მათი ღვთისმოსაობისათვის სწორედ სააქაოში მიუზღავს 243), ამავე მიმართულებით უნდა ყოფილიყო წარმართული პურიტანისთვისაც, რომელიც ბაქსტერის რჩევით, საკუთარ მადლმოსილებას ბიბლიური გმირების სულიერ მდგომარეობასთან შეპირისპირებით აკონტროლებდა 244) და ამასთან ბიბლიისეულ გამონათქვამებს „სამართლის წიგნის პარაგრაფებით“ განმარტავდა. თავისთავად ძველი აღთქმისეული გამონათქვამები კი მთლად ერთმნიშვნელოვანი ნამდვილად არ იყო. უკვე ვნახეთ, რომ ენობრივად პირველად ლუთერმა გამოიყენა საერო გაგებით ცნება „Beruf“ იესო ზირაქის ძის წიგნის ერთი მონაკვეთის თარგმანისას. იესო ზირაქის ძის წიგნი კი იმ განწყობის გამო, რომლითაც ის არის გაჟღერებული, განცდილი ელინისტური ზეგავლენის მიუხედავად, მაინც (გაფართოებული) ძველი აღთქმის ტრადიციონალისტური შეფერილობის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს. ნიშანდობლივია, რომ გერმანულ ლუთერან გლეხებში ეს წიგნი ხშირად დღემდე გამორჩეული სიყვარულით სარგებლობს 245), ისევე, როგორც გერმანული პიეტეზმის ფართო დინებათა ლუთერანობით შეკრული ხასიათიც იესო ზირაქის ძის წიგნისთვის უპირატესობის მინიჭებაში ვლინდებოდა 246). პურიტანები აპოკრიფებს უარყოფდნენ, როგორც არაღვთივითაგონებულთ, მათ მიერ ღვთიურისა და ხელთქმნილის ალტერნატიულობის გადაჭრით აღიარების საფუძველზე 247). მით უფრო ძლიერი იყო კანონიკურ წიგნთა შორის იობის წიგნის ზემოქმედება მისი, ერთი მხრივ, უფლის აბსოლუტურად სუვერენული, ადამიანური მასშტაბებისთვის მიუწვდომელი სიდიადის ბრწყინვალე განდიდებით, კალვინისტურ მსოფლხედვას ესოდენ კონგენიალურად რომ ეხმიანებოდა, და, მეორე მხრივ, წიგნის დასასრულს გაჟღერებული, კალვინისტისთვის იმდენადვე მეორეხარისხოვანი, რამდენადაც პურიტანისთვის უმნიშვნელოვანესი,

დარწმუნებულობით, რომ ღმერთი თავის რჩეულთ სააქაო ცხოვრებაშიც და სწორედ – იობის წიგნის თანახმად: მხოლოდ! – აქ უბოძებს მატერიალური თვალსაზრისითაც წყალობას 248). აღმოსავლური კვიციზმი, რომელიც ფსალმუნების აღმაფრენით აღსავსე სტრიქონებსა და სოლომონის არაკებში გამოსჭვივის, ისევე უგულვებელყოფილი იქნა, როგორც ბაქსტერის მიერ მოწოდების – „Beruf“ – ცნებისთვის განმსაზღვრელი, კორინთელთა მიმართ I ეპისტოლეს ერთი პასაჟის ტრადიციონალისტური შეფერილობა. ამის სანაცვლოდ, მით უფრო მეტი აქცენტი კეთდებოდა ძველი აღთქმის იმ ადგილებზე, რომლებიც ფორმალურ პატიოსნებას ასხამდნენ ხოტბას, როგორც ღვთისთვის სასურველი ქცევის მახასიათებელ ნიშანს. თეორიამ, რომლის თანახმად, თითქოს მოსეს რჯულმა, ახალი კავშირის გამო, ძალა მხოლოდ იმდენად დაკარგა, რამდენადაც ის ებრაელი ხალხისთვის სარიტუალო ადათ-წესებითა და ისტორიულად განპირობებულ დანაწესებს შეიცავდა, სხვა მხრივ კი, როგორც „lex naturae“ (ბუნებრივი კანონის) გამოხატულებას, მნიშვნელობა ყოველთვის ჰქონდა და ინარჩუნებდა კიდევ მას 249), შესაძლებელი გახადა, ერთი მხრივ, იმგვარ დანაწესთა გაბათილება, რომლებიც თანამედროვე ყოფა-ცხოვრებასთან სრულიად შეუთავსებელი იყვნენ და, ამასთანავე, ძველადღებულ სწავლების მრავალრიცხოვანი მონათესავე ნიშნის მეშვეობით გზა გაუხსნა საკუთარ მართებულობაში დარწმუნებული და ფხიზელი ლეგალურობის იმ სულისკვეთების ძალუმად ზრდას, რომელიც პროტესტანტიზმის საერო ასკეზისთვის იყო დამახასიათებელი 250). ამრიგად, როცა თანამედროვენი თუ უფრო გვიანდელი ავტორები, სახელდობრ, ინგლისელ პურიტანთა ძირეულ ზნეობრივ განწყობას მრავალგზის „english hebraism“ (ინგლისურ ებრაიზმად) მოიხსენიებდნენ 251), ეს, სწორად გაგების შემთხვევაში, სინამდვილეს შეეფერება. ოღონდ, მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ არა ძველი აღთქმის ტექსტების წარმოშობის პერიოდის პალესტინური იუდაიზმი, არამედ ის იუდაიზმი, რადაც იგი მრავალსაუკუნოვანი ფორმალისტურ-კანონიკური და თალმუდის ზეგავლენის წყალობით თანდათანობით ჩამოყალიბდა, თუმცა ამ შემთხვევაშიც უკიდურესი სიფრთხილით უნდა მოვეკიდოთ პარალელებს. ძველი იუდაიზმის, მთლიანობაში სიცოცხლის, როგორც ასეთის, შეუზღუდავ დაფასებაზე მიმართული განწყობა მეტად დაშორებული იყო პურიტანიზმის სპეციფიკური თავისებურებისგან. ასევე განსხვავდებოდა მისგან – არც ეს არ უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან – შუა საუკუნეებისა და თანამედროვე იუდაიზმის სამეურნეო ეთიკა იმ ნიშნებით, რომლებიც გადამწყვეტი იყო ორივე მათგანის ადგილის განსაზღვრისათვის კაპიტალისტური ეთოსის ჩამოყალიბების პროცესში. იუდაიზმი პოლიტიკურად თუ სპეკულატიურად ორიენტირებული „ავანტურისტა“-კაპიტალიზმის მხარეზე იდგა: მისი ეთოსი, ერთი სიტყვით რომ ვთქვათ, პარიათა – კაპიტალიზმის იყო, პურიტანიზმი კი – რაციონალური ბურჟუაზიული წარმოებისა და

შრომის რაციონალური ორგანიზების ეთოსის მატარებელი. მან იუდაიზმის ეთიკიდან აიღო მხოლოდ ის, რაც ამ ფარგლებში ეტეოდა.

ცხოვრების ძველადექიმისეული ნორმებით გამსჭვალვის ქარაქტეროლოგიური შედეგების წარმოჩენა – მიმზიდველი ამოცანა, რომელიც საბოლოოდ ჯერ, საკუთრივ, იუდაიზმთან დაკავშირებითაც კი არ გადაჭრილა (252), ამ ნარკვევის ჩარჩოებში შეუძლებელი იქნებოდა. დასახელებული ურთიერთკავშირების გვერდით, პურიტანიზმის ერთიან შინაგან ჰაბიტუსთან მიმართებაში, პირველ ყოვლისა, მხდველობაში მისაღებია ის, რომ მასში გრანდიოზული ფორმით განიცადა აღორძინება ღმერთის რჩეული ერის რწმენამ (153). ისე, როგორც თვით ზომიერი ბაქსტერიც კი უფალს მადლობას სწირავდა, ინგლისში და ჭეშმარიტ ეკლესიაში რომ გააჩინა და არა სადმე სხვაგან, საკუთარი, ღვთის მადლით გამოწვეული უზადობისთვის, ამგვარივე მადლიერებით იყო გამსჭვალული პურიტანული ბურჟუაზიის სასიცოცხლო განწყობაც (254) და განაპირობებდა ფორმალისტურად კორექტულ მტკიცე ხასიათს, როგორც კაპიტალიზმის იმ ჰეროიკული ეპოქის წარმომადგენელთათვის იყო ნიშანდობლივი.

ჩვენ იმ განსაკუთრებული პუნქტების გარკვევასაც შევეცდებით, რომლებთან შეხებაშიც მოწოდების პურიტანულ გააზრებასა და ცხოვრების ასკეტურად წარმართვის მოთხოვნას უშუალო ზეგავლენა უნდა მოეხდინა კაპიტალისტური ცხოვრების სტილის ჩამოყალიბებაზე. როგორც ვნახეთ, ასკეზა მთელი ძალითა და ღონით, პირველ რიგში, უპირისპირდება ცხოვრებით შეუბოჭავ ტკბობას და ყველა იმ სიამეს რაც მას თან სდევს. ყველაზე ნიშანდობლივად ეს მომენტი „Book of sports“ (255) გართობების შესახებ წიგნის გამო ამტყდარ ბრძოლაში გამოვლინდა, რომელიც იაკობ პირველმა და ჩარლზ პირველმა სრულიად გამიზნულად პურიტანიზმის დასაძლევად კანონის რანგში აიყვანეს და რომლის წაკითხვა ამ უკანასკნელმა ყველა ეკლესიის კათედრიდან ბრძანა. როცა პურიტანები გაშმაგებით ეწინააღმდეგებოდნენ მეფის განკარგულებას, რომ კვირაობით, არასაეკლესიო დროს, გარკვეული სახალხო გართობები კანონით შეიძლებოდა ნებადართული ყოფილიყო, მათი გააფთრების მიზეზი მარტო შაბათის სიმშვიდის დარღვევა კი არა, წმინდანის მოწესრიგებული ცხოვრების წესიდან გადახვევაც იყო. და როდესაც მეფე ამ გართობათა კანონიერების ნებისმიერ ხელყოფას მძიმე სასჯელით ემუქრებოდა, ამის მიზანი სწორედ სახელმწიფოსათვის საშიში ანუ ანტიავტორიტარული ასკეტური მიმართულების მოსპობა იყო. ფეოდალურ-მონარქიული საზოგადოება „გართობის მოყვარულთ“ ბურჟუაზიის, ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი მორალისა და ავტორიტეტების მოძულე ასკეტური რელიგიური თემებისგან ისევე იცავდა, როგორც დღეს იცავს კაპიტალისტური საზოგადოება „შრომის მოსურნეთ“ მუშათა კლასობრივი მორალისა და ავტორიტეტების მოძულე პროფკავშირებისაგან. პურიტანები ამის საპირისპიროდ თავის არსებით თავისებურებას იცავდნენ: ცხოვრების ასკეტურად წარმართვის პრინციპს. ვინაიდან სპორტისადმი

პურიტანთა ანტიპათია თვით კვეკერებთანაც კი სულაც არ იყო პრინციპული. ოღონდ იგი ერთადერთ რაციონალურ მიზანს უნდა მომსახურებოდა: ფიზიკური შრომისუნარიანობის შესანარჩუნებლად საჭირო დასვენებას. მაგრამ როგორც დაუოკებელი ძალის მოჭარბებისაგან განმუხტვის შეუზღუდავი საშუალება, იგი პურიტანიზმისთვის საეჭვო ხდებოდა, ხოლო თუ წმინდა ტკობის საშუალებად იქცეოდა და სულაც აგონალურ პატივმოყვარეობას, უხემ ინსტინქტებსა და ნიძლავის ირაციონალურ წადილს აღვიძებდა, მაშინ ის, ცხადია, უბრალოდ გმობას იმსახურებდა. ამრიგად, ცხოვრებით ინსტინქტური ტკობა, რომელიც პროფესიული საქმიანობისგან ისევე მომცდენია, როგორც რელიგიური მოვალეობისგან, წარმოდგენდა სწორედ რაციონალური ასკეზის მოსისხლე მტერს, და სულ ერთია, იგი „სენიორთა“ სპორტული თამაშობების სახით მოგვევლინებოდა თუ უბრალო კაცის საცეკვაო მოედნებზე და სამიკიტნოებში დროს ტარების სახით 256).

აქედან გამომდინარე, უნდობლობით აღსავსე და ყოვლად მტრულია შესაბამისად დამოკიდებულებაც უშუალო რელიგიური ღორებულების არმქონე კულტურული ფასეულობების მიმართ. ოღონდ ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს პურიტანიზმის ცხოვრებისეული იდეალი შავზნელ, კულტურის მოძულე, უმეცრებას გულისხმობდა. ჭეშმარიტება უძალ სრულიად საპირისპიროა – ყოველ შემთხვევაში, საძულველი სქოლასტიკოსების გამოკლებით, მეცნიერებასთან მიმართებაში მაინც. გარდა ამისა, პურიტანული მოძრაობის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლები ღრმად არიან რენესანსულ განათლებაში ჩაფლულნი: მოძრაობის პრესბიტერიანული ფრთის ქადაგებები აჭრელებულია კლასიციზმებით 257) და თვით რადიკალებიც კი, მიუხედავად იმისა, რომ სწორედ მათ მისცეს ამგვარ მიმართულებას ბიძგი, არ უგულვებელყოფდნენ მსგავს განსწავლულობას თეოლოგიურ პოლემიკაში. აღბათ არც ერთი ქვეყანა არ იყო ისე გადაძებგილი „graduates“ (უძალლესი განათლების მქონე ხალხით), როგორც ახალი ინგლისი თავისი არსებობის პირველ თაობაში. მოწინააღმდეგეთა სატირის ამოსავალ წერტილად, როგორც მაგ., ბატლერის „ჰუდიბრასში“, სწორედ პურიტანთა კაბინეტური განსწავლულობა და გაწაფული დიალექტიკაა ქცეული: ეს ნაწილობრივ დაკავშირებულია ცოდნის რელიგიურ დაფასებასთან, რაც კათოლიკური „fides implicita“ (ფარული ცოდნის) მიმართ დამოკიდებულებიდან გამომდინარეობდა. – უკვე სრულიად სხვაგვარადაა საქმე, როგორც კი არასამეცნიერო ლიტერატურისა 258) და სახვითი ხელოვნების სფეროში გადავინაცვლებთ. აქ ასკეზა, ცხადია, სალტესავით შემოეჭდო მხიარულ ბებერ ინგლისს. და ეს არა მარტო საერო დღესასწაულებს შეეხო. პურიტანთა მძვინვარე სიძულვილი ყველაფრის მიმართ, რასაც ოდნავ მაინც „superstition“ (გრურწმენის) სუნი უდიოდა, მაგიური თუ ეკლესიური წესით მაძლის გარდმოსვლის ყოველგვარი რემინისცენციის წინააღმდეგ ამხედრებული, იგი ქრისტიანულ შობის ზეიმსაც ისევე დევნიდა, როგორც

მაისის ხეს 259) და შეუბოჭავ საეკლესიო ხელოვნებით ტკბობას. ის, რომ ჰოლანდიაში ადგილი დარჩა დიადი, ხშირ შემთხვევაში, მოურიდებლად რეალისტური ხელოვნების განვითარებისათვის (260), მხოლოდ იმას ადასტურებს, თუ რაოდენ ნაკლებ ეფექტური იყო იქაური ავტორიტარული წესით განხორციელებული ზნეობრივი რეგლამენტაცია სამეფო კარისა და რეგენტთა წოდების (რანტიეთა ფენის) გავლენასთან შედარებით, მაგრამ, ამავდროულად, გამდიდრებულ წვრილბურჟუაზთა სიცოცხლის ხალისთან შედარებით, მას შემდეგ, რაც კალვინისტური თეოკრატიის ხანმოკლე ბატონობა გაწონასწორებულ სახელმწიფოებრივ ეკლესიურობად გარდაიქმნა და ამით კალვინიზმს ასკეტური მიმზიდველობის ძალა შესამჩნევად გამოეცალა (261). პურიტანისთვის თეატრი საძულველი იყო (262), ხოლო შესაძლებლის ყოველგვარი ფარგლებიდან ეროტიკისა და სიშიშვლის განუხრელად ამოძრვით ლიტერატურაში, ისევე როგორც ხელოვნებაში რადიკალურ შეხედულებებს ადგილი აღარ დარჩა. ისეთ ცნებებს, როგორც „idle talk“ (ფუჭი ყბედობა), „superfluities“ (ზედმეტობები) (263), „vain ostentation“ (ამაო პატივმოყვარეობა) – ირაციონალური, უმიზნო, ამდენად არაასკეტური და შესაბამისად არა ღვთის სადიდებელი, არამედ ადამიანის სამსახურისთვის გამიზნული ქმედებების განსაზღვრებებს რომ წარმოადგენენ – წამდაუწუმ იშველიებდნენ, რათა ხელოვნების მოტივთა ნებისმიერ გამოყენებასთან შედარებით, ფხიზელი მიზანშეწონილობისთვის მიენიჭებინათ ცალსახა უპირატესობა. საბოლოოდ, ეს პიროვნების უშუალო მორთულობას, მაგალითად, მის ჩაცმულობასაც შეეხო (264). ცხოვრების სტილის უნიფიცირების იმ მძლავრ ტენდენციას, რომელსაც დღეს პროდუქციის „სტანდარტიზაციის“ კაპიტალისტური ინტერესი (265) უდგას მხარში, იდეალური საფუძველი „ხელთქმნილის გაღმერთების“ უარყოფაში ეძებნება (266). ამასთანავე ცხადია, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ პურიტანიზმი თავის თავში უზარმაზარ წინააღმდეგობებს მოიცავდა, რომ ხელოვნებაში ზედროული სიდიადისადმი ინსტინქტური სწრაფვით მისი წინამძღოლნი უფრო ძლიერ იყვნენ გაჟღენთილნი, ვიდრე „კავალერთა“ სულიერი განწყობა (267), და რომ ისეთი განუმეორებელი გენიოსი, როგორც რემბრანდტი იყო, რომლის „ყოფაქცევა“ პურიტანული ღმერთის თვალში ნამდვილად მადლოს არ იმსახურებდა, შემოქმედების მიმართულების თვალსაზრისით არსებითად საკუთარი სექტანტური გარემოცვით ბეჭედდასმული აღმოჩნდა (268). მაგრამ საერთო სურათს ეს არანაირად არ ცვლის, რამდენადაც პიროვნების ძალუმი თვითჩაღრმავებულობა, რომელიც პურიტანიზმის სულიერი ატმოსფეროდან მობერილ ნიავს შეიძლებოდა თან მოეტანა და სინამდვილეში მოჰყვა კიდევ, უპირატესად მხოლოდ ლიტერატურას და ისიც მხოლოდ შემდგომ თაობაში წაადგა სასიკეთოდ.

პურიტანიზმის მიერ ყველა ამ მიმართულებით მოხდენილი ზეგავლენის უფრო დაწვრილებით განხილვის გარეშე უნდა გავაცნობიეროთ, რომ წმინდა ესთეტიკური თუ სპორტული სიამოვნებისათვის გამიზნული კულტურული ღირებულებებით

გამოწვეული სიხარულის ნებადართულობა ყოველთვის ერთ ნიშანდობლივ ზღუდეს აწყდება: ისინი უფასო უნდა იყოს. ადამიანი ხომ მხოლოდ ღვთის წყალობით მიზარებული დოვლათის განმგებელია, ამიტომაც ბიბლიური მონის მსგავსად, ყოველ მინდობილ კაპიკზე ანგარიშვალდებულია 269) და უთუოდ საექვო იქნებოდა, აქედან რაიმეს იმ მიზნით დახარჯვა, რაც ღვთის დიდებისთვის კი არა, საკუთარი სიამოვნებისთვისაა განსაზღვრული 270). ნუთუ მას, ვისაც თვალეზი აქვს, ამ მოსაზრების დამცველნი ჩვენს დროშიც არ შეხვედრია? 271) ადამიანის მოვალეობის განცდა მინდობილი ქონების მიმართ, რომელსაც ის განმგებელივით ან სულაც მორჩილი „მოგების მომტანი მანქანასავით“ უნდა ემსახუროს, სულის გამყინავი სიმძიმით აწვება ცხოვრებას. რაც უფრო მატულობს ქონება, მით უფრო მძიმეა – იმ შემთხვევაში, თუკი ასკეტური სულიერი განწყობა გამოცდას გაუძლებს – პასუხისმგებლობა იმაზე, რომ ის ღვთის განსაზღვრულად იქნეს უკლებლივ შენარჩუნებული და თავდაუზოგავი შრომით გაზრდილი. ცხოვრების ამგვარი სტილის გენეზისის, ისევე, როგორც თანამედროვე კაპიტალისტური სულისკვეთების მრავალი შემადგენელი ელემენტის, ცალკეული ფესვებიც, შუა საუკუნეებშია საძიებელი 272), მაგრამ მხოლოდ ასკეტური პროტესტანტიზმის ეთიკაში ჰპოვა მან თავისი თანამიმდევრული ზნეობრივი საფუძველი. მისი მნიშვნელობა კაპიტალიზმის განვითარებისათვის დღესაც ნათელია 273).

საბოლოოდ, დასკვნის სახით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ საერო პროტესტანტული ეთიკა მთელი ძალითა და ღონით ეწინააღმდეგებოდა ქონებით უდარდელ ტკბობას, მან შეზღუდა მოხმარება, მეტადრე კი ფუფუნების საგანთა მოხმარება. ამის სანაცვლოდ, მან ფსიქოლოგიურად გაათავისუფლა მომხვეჭელობა ტრადიციონალისტური ეთიკის ზეწოლისაგან, ბორკილები ახსნა მოგებისაკენ ლტოლვას, რადგან არა მხოლოდ მისი ლეგალიზება მოახდინა, არამედ (განხილული მნიშვნელობით) უშუალოდ ღვთისთვის სასურველად გამოაცხადა. როგორც, პურიტანთა კვალად, კვეკერობის დიდი აპოლოგეტი, ბერკლიც, დაბეჯითებით ამტკიცებს, ბრძოლა ხორციელ სიამეთა და გარეგნულ სიკეთეთა წინააღმდეგ წარმოადგენდა ბრძოლას არა ქონების რაციონალური დაგროვების, არამედ ქონების ირაციონალური გამოყენების წინააღმდეგ. ამის არსი კი, უწინარეს ყოვლისა, ხელთქმნილის გაღმერთებად 274) შეჩვენებული ფუფუნების თვალის მომჭრელი ფორმების ღირებულებით შეფასებაში მდგომარეობს, რაც ესოდენ ახლოს იყო ფეოდალურ სულისკვეთებასთან, ქონების, ცალკეული ადამიანისა და მთელი საზოგადოების სასიცოცხლო მიზნებისათვის, ღვთისათვის სასურველი რაციონალური და უტილიტარისტული წესით გამოყენებას რომ უპირისპირდება. ასკეზა შეძლებულთაგან ხორცის მოკვდინებას 275) კი არა, საჭირო და პრაქტიკულად სასარგებლო საგნებისათვის ითხოვდა საკუთარი ქონების მოხმარებას. ცნება „comfort“ მეტად ნიშანდობლივად მოიცავს ქონების გამოყენების ეთიკურად დასაშვებ მიზანთა

წრეს და, ბუნებრივია, შემთხვევითი არ არის, რომ ცხოვრების იმგვარი სტილის ჩამოყალიბება, რომელიც ხსენებულ ცნებას უკავშირდება, ყველაზე ადრე და ყველაზე ნათლად სწორედ ამ მსოფლმხედველობის ყველაზე თანამიმდევრულ მომხრეებთან: კვეკერებთან, შეიმჩნევა. არამყარ ეკონომიკურ საფუძველზე მდგარი რაინდობის, ზომიერ სისადავეს გაცვეთილ ელეგანტურობას რომ ანაცვალებს, ყალბი ბრწყინვალეების მოჩვენებითობასა და ელვარებას, მათ ბურჟუაზიული „home“ (სახლის) სუფთა და სოლიდური მყუდროების იდეალი დაუპირისპირეს 276).

კერძომეურნეობრივი დოვლათის წარმოების დამცველი ასკეზა, არაკეთილსინდისიერებასაც ისევე ებრძოდა, როგორც ინსტინქტურ სიხარბეს, – ვინაიდან სწორედ ამას გამოხატავდა იგი, როგორც „covetousness“, როგორც „მამონიზმს“ და ა.შ. ანუ გამდიდრების საბოლოო მიზნით სიმდიდრისაკენ სწრაფვას. რადგან ქონება, როგორც ასეთი, ცთუნებას წარმოადგენდა. მაგრამ აქ კი ასკეზა უკვე იმ ძალად გარდაიქმნებოდა, „რომელსაც მუდამ სიკეთე უნდა და მუდამ ბოროტებას იქმს“ – ყოველ შემთხვევაში მისი გაგებით ბოროტებას ანუ ქონებას და მის ცთუნებებს. ვინაიდან საქმე მარტო ის კი არ იყო, რომ იგი, ძველ აღთქმასთან და „კეთილ საქმეთა“ ეთიკურ შეფასებასთან სრულ თანხმობაში, სიმდიდრისაკენ, როგორც მიზნისკენ, სწრაფვაში საძრახისი ქმედების მწვერვალს ხედავდა, ხოლო სიმდიდრის მოპოვებაში კი, როგორც პროფესიული საქმიანობის ნაყოფში – ღვთის კურთხევას; არამედ კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, რომ: დაუღალავი, გამუდმებული, სისტემატური, საერო პროფესიული საქმიანობის, როგორც უმაღლესი ასკეტური საშუალების და, ამავდროულად, ადამიანის აღორძინებულობისა და მისი რწმენის ჭეშმარიტების, ყველაზე უტყუარი და ხილული მტკიცებულების რელიგიური შეფასება ამგვარი მსოფლხედვის გავრცელებისთვის ის უმძლავრესი ბერკეტი უნდა ყოფილიყო, რასაც ჩვენ კაპიტალიზმის „სულისკვეთება“ ვუწოდებთ 277). და თუკი მოხმარების შეზღუდვას მომხვეჭელობისაკენ სწრაფვის გათავისუფლებასთან გავაერთიანებთ, მაშინ ამის ობიექტური შედეგი იძულებითი ასკეტური ხელმომჭირნეობის მეშვეობით კაპიტალის შექმნა იქნება 278). დაბრკოლებები, რომლებიც დოვლათის მომხმარებლურ ხარჯვას ეღობებოდა, კაპიტალდაბანდების სახით მის მწარმოებლურ გამოყენებას უნდა წასდგომოდა სასიკეთოდ. თუ რა სიძლიერის იყო ეს ზემოქმედება, ცხადია, არანაირ ზუსტ რიცხვობრივ განსაზღვრებას არ ექვემდებარება. ახალ ინგლისში ხსენებული ურთიერთკავშირი იმდენად ხელშესახებად იკვეთება, რომ ეს ისეთი შესანიშნავი ისტორიკოსის თვალს, როგორც დოილი იყო, არ გამოჰპარვია 279). არადა, ჰოლანდიაშიც, სადაც მკაცრი კალვინიზმის ბატონობამ სინამდვილეში მხოლოდ შვიდ წელს გასტანა, ჭეშმარიტად რელიგიურად განწყობილ წრეებში გამეფებულმა ყოფის სისადავემ უზარმაზარი სიმდიდრის ფონზე კაპიტალის დაგროვებისადმი გადამეტებული ლტოლვა გამოიწვია 280). გარდა ამისა, დღესავით ნათელია, რომ

ყველგან და ყოველთვის არსებულ და ჩვენთან დღემდე შემორჩენილ ბურჟუაზიული ქონების „გააზნაურების“ ტენდენციას ფეოდალური ცხოვრების ფორმების მიმართ, პურიტანიზმის ანტიპათიის, გამო საგრძნობი წინაღობა უნდა შექმნოდა. XVII საუკუნის ინგლისელი მერკანტილისტი-ავტორები ინგლისურ კაპიტალზე ჰოლანდიურის უპირატესობას იმით ასაბუთებდნენ, რომ ჰოლანდიაში, ინგლისისგან განსხვავებით, ნაკლებ ესწრაფვოდნენ, რომ ახლად შეძენილი ქონება, როგორც წესი, მიწაში დაეხანძებინათ და იგი – ესაა აქ უმთავრესი და არა მხოლოდ მიწის შესყიდვა თავისთავად – ფეოდალურ ცხოვრების წესზე გადაყვანით გააზნაურებინათ და ამ გზით კაპიტალისტური გამოყენების სფეროსთვის ჩამოეცილებინათ 281). სოფლის მეურნეობის, როგორც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი, ღვთისმოსაობისთვის ასევე გამორჩეულად ხელშემწყობი დარგის, პურიტანთა მიერაც გაზიარებული მაღალი შეფასება (მაგ., ბაქსტერთან), ლენდლორდებს კი არ ეხებოდა, არამედ იომენებსა და ფერმერებს, XVIII საუკუნეში კი არა – იუნკრებს, არამედ „რაციონალურ“ სოფლის მეურნეს 282). XVII საუკუნიდან ინგლისის საზოგადოებაში ჩნდება განხეთქილება „მხიარული ბებერი ინგლისის“ წარმომადგენლებს, „სკვადრებს“ და მეტად არამყარი საზოგადოებრივი ძალაუფლების მატარებელ პურიტანულ წრეებს შორის 283). ერთი მხრივ, შეურყეველი ალალი სიცოცხლის ხალისისა და, მეორე მხრივ კი, მკაცრად მოწესრიგებული და გაწონასწორებული თავდაჭერილობის და მიღებული ეთიკური ნორმებისადმი უპირობო მორჩილების ეს ორივე ნიშან-თვისება დღემდე ინგლისურ „ეროვნულ ხასიათში“ ერთმანეთის გვერდიგვერდ დგას 284). და ასევე მკვეთრი დაპირისპირებულობა ჩანს ჩრდილოამერიკული კოლონიზაციის უძველეს ისტორიაში – „adventurers“ (ავანტიურისტებს), რომლებიც „indented servants“ (ექსპლუატირებულ მონათა) შრომის ხარჯზე პლანტაციების გაშენებას და ბატონკაცურად ცხოვრებას ელტვოდნენ, და პურიტანთა სპეციფიკურად ბურჟუაზიულ განწყობას შორის 285).

სადამდეც კი პურიტანული მსოფლმხედველობის ძალაუფლება სწვდებოდა, ის ნებისმიერ შემთხვევაში – და ბუნებრივია, ეს იმაზე უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე კაპიტალის შექმნისათვის უბრალო ხელშემწყობა – სასიკეთოდ ადგებოდა ცხოვრების წარმართვის ბურჟუაზიული, ეკონომიკურად რაციონალური წესის დამკვიდრების ტენდენციას; ის იყო მისი უმთავრესი და, პირველ ყოვლისა, მისი ერთადერთი თანამიმდევრული გამტარებელი. მან დაარწია თანამედროვე „ეკონომიკური ადამიანის“ აკვანი. ცხადია, ცხოვრების ეს პურიტანული იდეალები ვერ უმკლავდებოდა პურიტანთათვისაც ესოდენ კარგად ნაცნობ სიმდიდრის მოძალეხულ „ცთუნებათა“ მძიმე გამოცდას. გამუდმებით ვაწყდებით პურიტანული სულისკვეთების ყველაზე ჭეშმარიტ მიმდევართ ალზევების გზაზე ახლად შემდგარი წვრილბურჟუაზიისა და ფერმერთა ფენის რიგებში 286) და თვით კვეკერთა შორისაც კი „beati possedentes“ (ქონებით ნეტართ), რომლებიც მზად არიან ხელი აიღონ ძველ იდეალებზე 287). აქ



კვლავ იგივე ხვედრი იყო, რომელსაც საერო ასკეზის წინამორბედი შუა საუკუნეების სამონასტრო ასკეზა, გამუდმებით ეწირებოდა, როგორც კი მეურნეობის რაციონალური მართვა ამ მკაცრად მოწესრიგებული ცხოვრებისა და მომჭირნეობის სავანეში სრულად გაიფურჩქნებოდა, მოპოვებული ქონების ან უშუალოდ – როგორც რწმენის გახლეჩამდე პერიოდში – ფეოდალიზება ხდებოდა ან სამონასტრო დისციპლინას სრული დაქცევა ემუქრებოდა და მაშინ საქმეში მრავალრიცხოვან „რეფორმათაგან“ ერთ-ერთის ჩარევის დრო დგებოდა. ორდენთა დანაწესების მთელი ისტორიაც ხომ გარკვეული აზრით, ქონების მასეკულარიზებელ ზეგავლენასთან მუდმივ განახლებად ჭიდილს წარმოადგენს. იგივე ითქმის გრანდიოზული მასშტაბით პურიტანიზმის საერო ასკეზაზეც. მეთოდის ძალუმი „revival“, რომელიც წინ უსწრებს XVIII საუკუნის მიწურულისთვის ინგლისური ინდუსტრიის აყვავებას, სავსებით შესაძლებელია ამგვარ სამონასტრო რეფორმასთან იქნას შედარებული. აქ მართებული იქნებოდა ადგილი მიგვეჩინა ჯონ უესლის ერთი პასაჟისთვის (288), რომელიც ყოველივე აქამდე ნათქვამისთვის ეპიგრაფად გამოდგებოდა. ვინაიდან მოწმობს იმას, თუ რაოდენ აბსოლუტურად ნათლად ჰქონდათ გააზრებული ასკეტურ მიმდინარეობათა მესვეურთ აქ განხილული, ერთი შეხედვით, ესოდენ პარადოქსული ურთიერთმიმართებები და თანაც სავსებით ჩვენებურ ყაიდაზე (289). იგი წერს:

„ვშიშობ, რომ ყველგან, სადაც კი სიმდიდრემ იმატა, იქ იმ წილადვე იკლო რელიგიურმა შემართებამ. ამდენად, საგანთა არსიდან გამომდინარე, ძნელად მესახება, თუ როგორ შეიძლება გახდეს შესაძლებელი ჭეშმარიტი რელიგიურობის ხანგრძლივი დროით აღორძინება. ვინაიდან რელიგიამ აუცილებლად უნდა წარმოშვას როგორც შრომისმოყვარეობა (industry), ისე მომჭირნეობა (frugality), ამას კი სხვა არაფერი მოსდევს, თუ არა სიმდიდრის წარმოქმნა. მაგრამ, როცა სიმდიდრე მატულობს, მაშინვე მატულობს ამპარტავნობა, ვნება და ამქვეყნიურ სიამეთა მიმართ სიყვარულიც მთელი მათი მრავალფეროვნებით. მაინც როგორ უნდა გამხდარიყო შესაძლებელი, რომ მეთოდისძი, ეს გულის რელიგია, თუნდაც ამ მომენტისათვის ამწვანებულ ხესავით აყვავებული, ამ დღეში აღმოჩენილიყო? მეთოდისტები ყველგან მუყაითობასა და მომჭირნეობას იჩენენ; შედეგად მატულობს მათი ბარაქაც. ამასთანავე იზრდება მათი სიამაყე, ხორციელ და ამქვეყნიურ სიამეთა მიმართ მათი მისწრაფებაც და ქედმაღლობა. ამრიგად, მართალია, რელიგიის ფორმა შენარჩუნებულია, მაგრამ სული თანდათან ქრება. ნუთუ არ არსებობს ამ წმინდა რელიგიის განუხრელი დაცემის შეჩერების გზა? ადამიანებს ხელი არ უნდა შევუშალოთ, გამრჯენი და მომჭირნენი რომ იყვნენ. ჩვენ ყველა ქრისტიანს უნდა შევაგონოთ, მოიპოვონ ის, რისი მოპოვებაც შეუძლიათ და დაზოგონ ის, რისი დაზოგვაც შეუძლიათ, საბოლოო ჯამში ეს ნიშნავს: გამდიდრდნენ“. (შემდეგ ამას მოსდევს შეგონება, რომ მათ, ვინც „ყველაფერს მოიპოვებენ, რაც შეუძლიათ და, ყველაფერს დაზოგავენ, რაც შეუძლიათ“ ასევე „რაც შეუძლიათ, ყველაფერი უნდა

გაცენ“, რათა იმატოს მათმა მადლმოსილებამ და ცათა შინა საუნჯე დააგროვონ). – როგორც ვხედავთ, აქ ცალკეულ წვრილმანებშიც კი თავის გამოხატულებას პოულობს ჩვენს მიერ განხილული ურთიერთმიმართებები 290).

თავისი სრული ეკონომიკური ზეგავლენა (ზუსტად ისე, როგორც ამას უესლი ამბობს), იმ მძლავრმა რელიგიურმა მოძრაობებმა, რომელთა მნიშვნელობა სამეურნეო განვითარებისათვის, პირველ რიგში, მათ ასკეტურ აღმზრდელობით უნარში მდგომარეობდა, როგორც წესი, მხოლოდ მას შემდეგ გაავრცელა, რაც წმინდა რელიგიური ენთუზიაზმის მწვერვალი უკვე გადალახული იქნა, რაც ღვთის საუფლოს ძიების კრუნჩხვა თანდათანობით ფხიზელ პროფესიულ სიქველედ იწყებდა გარდაქმნას და უტილიტარისტულ ამქვეყნიურობას უთმობდა ადგილს, – ანუ როდესაც, დოუდენის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ხალხურ ფანტაზიაში „რობინზონ კრუზო“, იზოლირებულმა ეკონომიკურმა ადამიანმა, რომელიც გარკვეულწილად მისიონერულ საქმიანობასაც ეწევა 291), „ამაოების ბაზრიდან“ ზეციური საუფლოსაკენ შინაგანად ეული მისწრაფებით დევნილი ბენიანისეული „პილიგრიმის“ ადგილი დაიკავა. თუკი ამის შემდეგ ფეხი: „to make the best of both worlds“ – „ორივე სამყაროს შესაძლებლობების საუკეთესოდ გამოყენების“ პრინციპმა მოიკიდა, მაშინ, ასევე დოუდენის შენიშვნის თანახმად, მშვიდი სინდისი კომფორტული ბურჟუაზიული ცხოვრების საშუალებათა მწკრივში უნდა მოქცეულიყო, რაც ასევე მოხდენილადაა გამოხატული გერმანულ ანდაზაში „რბილი სასთუმალის“ შესახებ. ის, რაც XVII საუკუნის რელიგიური თვალსაზრისით ბოხოქარმა ეპოქამ თავის უტილიტარისტულ მემკვიდრეს მზითევში გაატანა, იყო არაჩვეულებრივად მშვიდი – თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, ფარისევლურად მშვიდი – სინდისი სარფიანი საქმიანობისას, ოღონდ თუ მას კანონიერი ფორმა ჰქონდა. „Deo placere vix potest“ – „ეს ღმერთისთვის სასურველი როდი იქნება“ – ამის კვალიც კი გამქრალი იყო 292). წარმოიშვა სპეციფიკურად ბურჟუაზიული პროფესიული ეთოსი. იმის სრული შეგნებით, რომ ღვთის აბსოლუტური მადლი ჰვარავდა და მისგან ხილულად იყო კურთხეული, ბურჟუა-მეწარმეს, თუკი ის ფორმალური კორექტულობის ფარგლებში რჩებოდა, მისი ზნეობრივი საქციელი უზადო იყო, ხოლო მის მიერ საკუთარი სიმდიდრის გამოყენება გაკიცხვას არ იმსახურებდა, შეეძლო და ვალდებულიც კი იყო საკუთარი მოგების ინტერესების სასარგებლოდ ემოქმედა. ამას გარდა, რელიგიური ასკეზის წყალობით მის განკარგულებაში აღმოჩნდნენ ფხიზელი, კეთილსინდისიერი, უჩვეულოდ შრომისუნარიანი და შრომაზე როგორც ღვთისთვის სასურველ ცხოვრების მიზანზე მიჯაჭვული მშრომელები 293). ამასთანავე, ასკეზამ მას იმაში გულდაარხინებული დარწმუნებულობაც უბოძა, რომ ამქვეყნიურ სიკეთეთა არათანაბარი გადანაწილება ღვთის განგების განსაკუთრებულ ნამოქმედარს წარმოადგენს, რომელიც ამ განსხვავებებით ისევე, როგორც შერჩევითი მადლის გარდმოფენით ღვთის იდუმალ, ჩვენთვის მიუწვდომელ მიზნებს ახორციელებს

294). ჯერ კიდევ კალვინს ეკუთვნის ის ხშირად ციტირებული გამონათქვამი, რომ მხოლოდ სიღარიბეში დარჩენის შემთხვევაში იქნება „ხალხი“ ანუ მშრომელთა და ხელოსანთა მასა ღვთის მორჩილი (295). ნიდერლანდელებმა (პიტერ დე ლა კურმა და სხვებმა) ამის „სეკულარიზება“ შემდეგნაირად მოახდინეს: ადამიანთა მასა შრომობს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი მას გაჭირვება უბიძგებს და ამგვარად ფორმულირებული კაპიტალისტური მეურნეობის ლაიტმოტივი საბოლოოდ დაბალი ხელფასების „მწარმოებელუნარიანობის“ თეორიის ნაკადს შეუერთდა. აქაც, განვითარების იმ სქემის შესაბამისად, რომელსაც მუდმივად ვაწყდებოდით, იდეას, მისი რელიგიური ფესვების კვდომასთან ერთად, სრულიად შეუმჩნევლად უტილიტარული ელფერი ეძლეოდა. შუა საუკუნეების ეთიკა მათხოვრობას არა მარტო ითმენდა, არამედ მას მეროჭიკე ბერთა ორდენებში განადიდებდა კიდევ. საერო მათხოვრებიც, რომლებიც შეძლებულ ადამიანს მოწყალების მეშვეობით კეთილ საქმეთა ქმნის საშუალებას აძლევდნენ, ზოგჯერ „წოდებადაც“ კი იყვნენ მოხსენიებულნი და შეფასებულნი. ჯერ კიდევ სტუარტთა ანგლიკანური სოციალური ეთიკა იყო ამ პოზიციასთან ძალზე დაახლოებული. და მხოლოდ პურიტანულ ასკეზას ეწერა გადამწყვეტი როლი ეთამამა ღარიბთათვის იმ სასტიკი ინგლისური კანონმდებლობის შექმნაში, რომელმაც საფუძვლიანად შეცვალა საქმის ვითარება. და მან ეს კიდევ შეძლო, რადგან პროტესტანტული სექტები და მკაცრად პურიტანული ერთობები საკუთარ გარემოცვაში მათხოვრობას მართლაც არ იცნობდნენ (296).

მეორე მხრივ კი, საკითხს მშრომელთა პოზიციიდან თუ მივუდგებით, მაგ., პიეტიზმის ცინცენდორფისეული სახესხვაობა საკუთარი ხელობის ერთგულ იმ მუშაკს აიდეალებდა, რომელიც სარგებელს კი არ ესწრაფვის, არამედ მოციქულთა მაგალითის მიბადებით ცხოვრობს და, მამასადამე, ქრისტეს მოწაფეთა ქარიზმა აქვს (297). თავდაპირველად კიდევ უფრო რადიკალური ფორმით იყო ბაპტისტებთან მსგავსი თვალსაზრისი გავრცელებული. მართლაც, თითქმის ყველა აღმსარებლობის ასკეტური ლიტერატურა ერთიანად იმ აზრითაა გამსჭვალული, რომ პატიოსანი შრომა დაბალი ანაზღაურების შემთხვევაშიც კი იმის მხრიდან, ვისაც ცხოვრებამ სხვაფრივ არანაირი სხვა შანსები არ არგუნა, უფლისათვის უკიდურესად საამურ საქმეს წარმოადგენს. ამაში პროტესტანტულ ასკეზას საკუთრივ არანაირი სიახლე არ შეუტანია. მაგრამ მან არა მარტო უსაზღვროდ გააღრმავა ეს თვალსაზრისი, არამედ შეჰმატა არსებულ ნორმას ის, რაც საბოლოო ჯამში მის გავლენას განსაზღვრავდა: ფსიქოლოგიური იმპულსი, რომელიც ჩნდებოდა ამ შრომის, როგორც მოწოდების, როგორც საკუთარ მადლმოსილებაში დარწმუნებულობის საუკეთესო და საბოლოოდ ერთადერთი საშუალების გააზრების წყალობით (298). მეორე მხრივ კი, მან მოახდინა შრომის ამგვარი სპეციფიკური მოსურნეობის ექსპლუატაციის ლეგალიზება, რამდენადაც მეწარმის ფულის შოვნის მისწრაფებაც „მოწოდებად“ გამოაცხადა (299). დღესავით ნათელია, თუ

რაოდენ ძლიერად უნდა შეეწყო ხელი შრომის „პროდუქტიულობისთვის“ სიტყვის კაპიტალისტური გაგებით, ღვთის სასუფევლისკენ ერთადერთ სწრაფვას მოწოდებად გაგებული შრომითი მოვალეობის აღსრულების გზით და მკაცრ ასკეზას, რომელსაც ეკლესიური დისციპლინა, ბუნებრივია, სწორედ უპოვართა კლასს უქვემდებარებდა. შრომისადმი, როგორც „მოწოდებისადმი“, მიდგომა თანამედროვე მშრომელისთვის ისევე დამახასიათებელი იყო, როგორც მეწარმესათვის ქონების დაგროვების შესაბამისად გააზრება. ეს მაშინდელი საქმის ახლებური ვითარების ასახვას წარმოადგენდა, როდესაც ისეთი გამჭრიახი დამკვირვებელი, როგორც სერ უილიამ პეტტი იყო, XVII საუკუნის ჰოლანდიის ეკონომიკურ სიძლიერეს იმით ხსნიდა, რომ იქ მეტად დიდია „დისსენტერთა“ (კალვინისტებისა და ბაპტიტების) რიცხვი, რომლებიც „შრომასა და სამეწარმეო მუყაითობას ღვთის წინაშე თავიანთ მოვალეობად“ მიიჩნევენ. „ორგანულ“ სოციალურ მოწყობას მისი იმ ფისკალურ-მონოპოლისტური ფორმით, რომელიც მან ანგლიკანიზმში სტუარტების ხანაში, კერძოდ კი ლოდის კონცეფციაში, შეიძინა: – „მონოპოლისტებთან“ სახელმწიფოსა და ეკლესიის ქრისტიანულ-სოციალურ ნიადაგზე დამყარებულ ამგვარ კავშირს პურიტანიზმი, რომლის წარმომადგენელიც სახელმწიფოს მიერ პრივილეგირებული, ვაჭართა, შემსყიდველთა და კოლონიალისტთა ამ სახის კაპიტალიზმის მგზნებარე მოწინააღმდეგენი იყვნენ, უპირისპირებდა საკუთარ ფხიანობაზე და ინციატივაზე დაფუძნებულ ქონების რაციონალური ლეგალური დაგროვების ინდივიდუალურ იმპულსებს, რომლებიც – მაშინ, როდესაც ინგლისში სახელმწიფოს მიერ პრივილეგირებული მონოპოლისტური ინდუსტრიები მალე მთლიანად გაქრა – გადამწყვეტ როლს თამაშობდა ახლად წარმოქმნილი ინდუსტრიული დარგების ჩამოყალიბებაში სახელმწიფო ხელისუფალთა გარეშე, ნაწილობრივ მათ მიუხედავად ან სულაც საწინააღმდეგოდ 300). პურიტანები (პრინი, პარკერი), უარს აცხადებდნენ მსხვილკაპიტალისტური ყაიდის „კარისკაცებთან და პროჟექტორებთან“ როგორც ეთიკურად საეჭვო კლასთან ყოველგვარ თანამშრომლობაზე და ამაცობდნენ საკუთარი ბურჟუაზიული საქმოსნობის მორალის უპირატესობით, რასაც იმ დევნის ჭეშმარიტ მიზეზად მიიჩნევდნენ, რომელსაც ისინი ხსენებული წრეებისაგან განიცდიდნენ. ჯერ კიდევ დეფო აყენებდა წინადადებას, რომ დისსენტერთა წინააღმდეგ ბრძოლაში წარმატებისათვის საბანკო თამასუქების ბოიკოტისა და ანაბართა დენონსაციის გზით მიეღწიათ. ამ ორივე სახის კაპიტალისტური საქმიანობის დაპირისპირებულობა დიდწილად შეესატყვისებოდა მათ შორის არსებულ რელიგიურ დაპირისპირებულობას. ნონკონფორმისტთა მოწინააღმდეგენი მათ XVIII საუკუნეშიც კი კვლავ დაცინვით „spirit of shopkeepers“ (მედუქნის სულისკვეთების) მატარებლებად მოიხსენიებდნენ და დევნიდნენ როგორც ძველინგლისური იდეალების დამღუპველთ. ამაზე იყო აგრეთვე დაფუძნებული პურიტანული და იუდაისტური სამეურნეო ეთოსის დაპირისპირებულობაც და უკვე

თანამედროვეებმა (პრინი) იცოდნენ, რომ მათგან პირველი და არა მეორე, წარმოადგენდა ბურჟუაზიულ სანეურნეო ეთოსს 301).

თანამედროვე კაპიტალისტური სულისკვეთების და არა მხოლოდ მისი, არამედ თანამედროვე კულტურის ერთ-ერთი კონსტიტუტიური შემადგენელი ნაწილი: პროფესიული მოწოდების იდეაზე დაფუძნებული ცხოვრების რაციონალურად წარმართვა წარმოშობილია – ეს უნდა დაემტკიცებინა წინამდებარე გამოკვლევას – ქრისტიანული ასკეზის სულისკვეთებიდან. საკმარისია, ამ ნაშრომის დასაწყისში ციტირებული ფრანკლინისეული ტრაქტატის ხელახლა გადაკითხვა იმაში დასარწმუნებლად, რომ იქ „კაპიტალიზმის სულისკვეთებად“ მოხსნიებული აზროვნების წესის უმნიშვნელოვანესი ელემენტები სწორედ ისაა, რაც ჩვენ ზევით გამოვავლინეთ, როგორც პურიტანული პროფესიული ასკეზის შინაარსი 302), ოღონდ რელიგიური ფუნდამენტირების გარეშე, რაც ფრანკლინის დროს უკვე დრომოჭმული იყო. – ახალი არაა არც ის მოსაზრება, რომ თანამედროვე პროფესიულ საქმიანობას ასკეტიზმის ბეჭედი აზის. საკუთარი დარგობრივი საქმიანობით შემოფარგვლა, ფაუსტისეულ ადამიანურ ყოველმხრივობაზე (რაც ამ შემოფარგვლითაა განპირობებული) უარის თქმასთან ერთად თანამედროვე სამყაროში რომ საზოგადოდ ღირებული ქმედების წინაპირობას წარმოადგენს ანუ ის, რომ „საქმე“ და „თვითაღკვეთა“ დღეისათვის უცილობლად ურთიერთს განაპირობებენ: ბურჟუაზიული ცხოვრების სტილის ეს ძირეული მოტივი – თუკი მას სურს იყოს სტილი და არა სტილისგან დაცლილი რამ – უნდოდა ჩვენთვის განემარტა გოეთეს თავისი ცხოვრებისეული სიბრძნის მწვერვალზე, „მოგზაურობის წლებში“ და სიცოცხლის იმ დასასრულში, რომელიც მან თავის ფაუსტს არგუნა 303). გოეთესათვის ამის შეცნობა ნიშნავდა სრულყოფილი და მშვენიერი ადამიანურობის იმ ეპოქასთან რეზიგნირებულ გამომშვიდობებას, რომელიც ჩვენი კულტურული განვითარების პროცესში ისევე ვეღარ განმეორდება, როგორც ანტიკურობაში ათენის გაფურჩქვნის პერიოდი. პურიტანს სურდა პროფესიონალი ყოფილიყო, – ჩვენ უნდა ვიყოთ პროფესიონალები. ვინაიდან რამდენადაც ასკეზამ მონასტრის სენაკიდან პროფესიულ საქმიანობაში გადმოინაცვლა და საერო ზნეობას დაეპატრონა, თავის მხრივ, ხელი შეუწყო მექანიკურ-მანქანური პროდუქციის თანამედროვე ტექნიკურ და ეკონომიკურ წინაპირობებზე მიჯაჭვული სამეურნეო წესრიგის გრანდიოზული კოსმოსის აგებას, რომელიც დღეს ამ მამოძრავებელ მექანიზმში დაბადებიდანვე მომწყვდეული ნებისმიერი ცალკეული ადამიანის – და არა მხოლოდ უშუალოდ ეკონომიკურად დასაქმებულის – ცხოვრების სტილს გაუსაძლისი ზეწოლით განსაზღვრავს და ალბათ მანამდე იქნება ამის განმსაზღვრელი, ვიდრე არ ჩაიფერფლება საწვავის უკანასკნელი ცენტერი. მხოლოდ როგორც „მსუბუქი მოსასხამი, რომელიც ნებისმიერ წამს შეიძლება მოვიცილოთ“, უნდა ყოფილიყო გარეგნულ სიკეთეებზე ზრუნვა, ბაქსტერის აზრით, მის წმინდანთა მხრებზე

მოგდებული 304). ოღონდ ბედისწერამ მოსასხამი ფოლადისებრ ჯავშნად აქცია. რამდენადაც ასკეზა სამყაროს გარდაქმნას და მასზე ზემოქმედებას შეუდგა, ამქვეყნიურმა გარეგნულმა სიკეთეებმა ადამიანზე სულ უფრო მეტი და, საბოლოოდ, იმგვარი თავდაუღწეველი ძალაუფლება მოიპოვა, როგორც მანამდე არ ახსოვს ისტორიას. დღეს მისი სული – ვინ იცის საბოლოოდ თუ არა? – ამ გარსიდან გაქრა. ყოველ შემთხვევაში, გამარჯვებულ კაპიტალიზმს მას შემდეგ, რაც ის მექანიკურ საფუძველზე დამკვიდრდა, ეს საყრდენი აღარ ესაჭიროება. მისი მოცინარი მემკვიდრის: განმანათლებლობის, ვარდისფერი ოცნებებიც საბოლოოდ გაფერმკრდალდა და, როგორც ოდინდელ რელიგიურ რწმენათა შინაარსი, „პროფესიული მოვალეობის“ იდეა, მოჩვენებასავით დაეხეტება ჩვენს ცხოვრებაში. იქ, სადაც „პროფესიული მოვალეობის აღსრულება“ კულტურის უმაღლეს სულიერ ღირებულებებთან უშუალო კავშირში ვერ მოდის – ან თუ პირიქით, სუბიექტურად უბრალოდ ეკონომიკურ ზეწოლად არ უნდა იქნეს აღქმული –, ასეთ შემთხვევაში დღევანდელი ადამიანი, უმეტესწილად, საერთოდ ხელს იღებს მის არსში ჩაწვდომაზე. მისი აბსოლუტური გათავისუფლების სივრცეში, ამერიკის შეერთებულ შტატებში, საკუთარი რელიგიურ-ეთიკური საზრისისაგან დაცლილი ქონების დაგროვებისკენ სწრაფვა დღეს იქეთკენაა მიდრეკილი, რომ წმინდა აგონალურ ვნებებთან იყოს ასოცირებული, რაც მას არცთუ იშვიათად სპორტულ ხასიათს სძენს 305). ჯერ არავინ იცის, თუ ვინ დასახლდება იმ სამყოფელში ან გამოჩნდებიან თუ არა ამ გასაოცარი განვითარების გზის დასარულს სრულიად ახალი წინასწარმეტყველები და მოსალოდნელია თუ არა ძველი იდეებისა და იდეალების ძალუმი აღორძინება, ხოლო თუ მსგავსი არაფერი მოხდება, ხომ არ დაისადგურებს ერთგვარად პირადი მნიშვნელობის თვითდამკვიდრების კონვულსიური მცდელობით შელამაზებული მექანიზირებული გაქვავებულობა. მაშინ კი ამ კულტურული ევოლუციის „უკანასკნელი ადამიანების“ მიმართ ჭეშმარიტებად იქცევა სიტყვები: „პროფესიონალები სულის გარეშე, ტკბობის მოყვარულნი გულის გარეშე: და ეს არარაობა თავის თავზე იქმნის წარმოდგენას, რომ მიაღწია ადამიანობის დღემდე მიუწვდომელ საფეხურს“. –

ოღონდ ამ გზით ჩვენ ღირებულებითი და რელიგიური შეფასებების სფეროში გადავიჭრებით, რითიც წინამდებარე წმინდა ისტორიული სახის გამოკვლევა არ უნდა იქნეს გადატვირთული. ჩვენი უწინარესი ამოცანაა: წარმოვაჩინოთ სოციალ-პოლიტიკური ეთიკის შინაარსისთვისაც, შესაბამისად, ორგანიზაციის სახისა და სოციალურ ერთობათა ფუნქციისათვის, მოყოლებული რელიგიური თემიდან, ვიდრე სახელმწიფომდე, ასკეტური რაციონალიზმის, წინამდებარე ნარკვევში მხოლოდ ზედაპირულად მოხაზული, მნიშვნელობა. შემდეგ გაანალიზებული უნდა იქნას ჰუმანისტური რაციონალიზმის 306) და მისი სასიცოცხლო იდეალებისა და კულტურული ზეგავლენების მიმართ ასკეტური რაციონალიზმის დამოკიდებულება,

მოგვიანებით კი ფილოსოფიური და სამეცნიერო ემპირიზმის განვითარების, ტექნიკური განვითარებისა და კულტურის სულიერი ფასეულობების მიმართ. დაბოლოს, თვალი უნდა მიგვედევნებინა რაციონალური ასკეზის ისტორიული ქმნადობისათვის, მოყოლებული საერო ასკეზის შუასაუკუნეობრივი ჩანასახებიდან, ვიდრე მისი წმინდა წყლის უტილიტარიზმად ჩამოყალიბებამდე ასკეტური რელიგიურობის გავრცელების ცალკეულ რეგიონებში. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება დადგინდეს ასკეტური პროტესტანტიზმის კულტურული მნიშვნელობა თანამედროვე კულტურის სხვა პლასტიკურ ელემენტებთან შედარებით. აქ კი ჯერჯერობით შევეცადეთ მისი ზეგავლენის ფაქტი და ფორმა ერთადერთ, თუმცა მნიშვნელოვან პუნქტში მის მოტივებამდე დაგვეყვანა. შემდეგ უნდა წარმოჩენილიყო, თუ რა სახით განიცადა, თავის მხრივ, პროტესტანტულმა ასკეზამ მისი ქმნადობისა და საკუთარი თავისებურების ფორმირების პროცესში, საზოგადოებრივი კულტურული ფაქტორების ერთობლიობის, მეტადრე კი ეკონომიკურის, მხრიდან გავლენა 307). ვინაიდან, თუმცა თანამედროვე ადამიანს დიდი სურვილის მიუხედავად, მთლიანობაში არაფრით არ შესწევს უნარი, სრულად წარმოიდგინოს ის მნიშვნელობა, რაც რელიგიურ იდეათა შინაარსს ცხოვრების წესზე, კულტურაზე და ეროვნულ სულზე სინამდვილეში ჰქონდა, – ჩვენი მიზანი მაინც ვერ იქნებოდა, ცალმხრივად „მატერიალისტური“ ინტერპრეტაცია ასევე ცალმხრივად სპირიტუალისტური და კაუზალური კულტურულ-ისტორიული ინტერპრეტაციით ჩაგვენაცლებინა. ორივე თანაბრად დასაშვებია 308), მაგრამ ორივე მათგანი ნაკლებად ემსახურება ისტორიულ ჭეშმარიტებას, თუკი ისინი წინა მოსამზადებელ სამუშაოს კი არ წარმოადგენენ, არამედ გამოკვლევის დაგვირგვინებად მოაქვთ თავი 309).

---

1) ცვინგლიანიზმს საგანგებოდ არ შევეხებით, ვინაიდან მან ხანმოკლე ძლევამოსილების შემდეგ სწრაფად დაკარგა მნიშვნელობა. – „არმინიანიზმი“, რომლის დოგმატური თავისებურება პრედესტინაციის დოგმის მძაფრად ფორმულირებულ უარყოფაში მდგომარეობდა და რომელიც „საერო ასკეზას“ უფულვებელყოფდა, როგორც სექტა, მხოლოდ ჰოლანდიაში (და შეერთებულ შტატებში) იქნა კონსტიტუირებული და ამ თავში იგი ჩვენთვის ინტერესს მოკლებულია ან მხოლოდ ნეგატიურ ინტერესს აღძრავს, რადგანაც ის ჰოლანდიაში სავაჭრო პატრიციატის კონფესიას წარმოადგენდა (ამის შესახებ იხ. მოგვიანებით). მის დოგმატიკას სცნობდა ანგლიკანური ეკლესია და უმეტესი მეთოდისტური დენომინაციები. მის „ერასტიანულ“ (ანუ სახელმწიფო სუვერენიტეტის საეკლესიო საქმეებზე გავრცელების მხარდამჭერ) პოზიციას იზიარებდა ყველა პოლიტიკურად დაინტერესებული ინსტანცია, როგორც გრძელი პარლამენტი და ელისაბედი ინგლისში, ასევე ნიდერლანდების შეერთებული შტატები, განსაკუთრებით კი, ოლდენბარნეველდტი.

2) „პურიტანიზმის“ ცნების განვითარების შესახებ უწინარეს ყოვლისა იხ: Sanford, Studies and Reflections of the Great Rebellion, S. 65 f. ყველგან, სადაც კი ამ გამოთქმით ვსარგებლობთ, მას მუდამ იმ მნიშვნელობით ვიყენებთ, რომელიც მან XVII საუკუნის ყოველდღიურ ენაში შეიძინა: მან მოიცვა ასკეტური მიმართულების რელიგიური მოძრაობები ჰოლანდიასა და ინგლისში, განურჩევლად მათი საეკლესიო მოწყობის პროგრამებისა და დოგმებისა, მათადაც „ინტეპენდენტების“, კონგრეგაციონალისტების, ბაპტისტების, მენონიტებისა და კვეკერების ჩათვლით.

3) ეს სრულიად მცდარად იქნა გაგებული მოცემული საკითხების გაშუქებისას. განსაკუთრებით ზომბარტი, მაგრამ აგრეთვე ბრენტანოც სისტემატურად იმოწმებენ ეთიკოსი ავტორების (უმეტესად კი მათი, ვისაც ჩემი მეშვეობით გაეცნენ) ნაწერებს, როგორც ცხოვრებისეული წესების კოდიფიკაციებს, ისე რომ არც კი კითხულობენ, თუ რომელი მათგანისათვის იყო განკუთვნილი ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, ერთადერთი ქმედითუნარიანი სულის ხსნის ჯილდო.

4) იმის განსაკუთრებული ხაზგასმა ალბათ არც უნდა მჭირდებოდეს, რომ ეს ნარკვევი, ყველგან, სადაც კი მას დოგმატიკის სფეროსთან შეხება უხდება, ეყრდნობა ლიტერატურას ეკლესიისა და დოგმათა ისტორიის შესახებ ანუ მასალას „მეორე ხელიდან“ და, ამდენად, არავითარ პრეტენზიას არ აცხადებს „ორიგინალურობაზე“. თავისთავად ცხადია, რომ შეძლებისდაგვარად შევეცადე ჩავღრმავებოდი რეფორმაციის ისტორიის წყაროებს. მაგრამ ამასთან ერთად, თეოლოგთა მრავალი ათეული წლის ინტენსიური და გაწაფული შრომის იგნორირება, ნაცვლად იმისა, რომ წყაროების შესწავლისას სწორედ ამით მეხელმძღვანელა – რაც ისედაც სრულიად გარდუვალი შეიქნა – ჩემის მხრივ, მეტისმეტი თავდაჯერებულობა იქნებოდა. იმედი უნდა ვიქონიო, რომ ნარკვევის იძულებით სიმცირეს ფორმულირებათა უზუსტობა არ გამოუწვევია და რომ, საგნობრივი თვალსაზრისით მაინც, თავიდან ავიცილე სერიოზული გაუგებრობანი. ნებისმიერისთვის, ვინც ნაზიარებია უმნიშვნელოვანეს თეოლოგიურ ლიტერატურას, რაიმე „ახალს“ ეს გამოკვლევა იმდენად შეიცავს, რამდენადაც ყველაფერი, ჩვენთვის საგულისხმო ასპექტებზეა დაყვანილი, რომელთაგან ზოგიერთი ჩვენთვის სრულიად გადამწყვეტი, – როგორც მაგალითად, ასკეზის რაციონალური ხასიათი და მისი მნიშვნელობა თანამედროვე „ცხოვრების სტილისთვის“, – სავსებით ბუნებრივად სცილდება ღვთისმეტყველთა ინტერესებს. მას შემდეგ, რაც ეს სტატია გამოქვეყნდა, საკითხის ამ და საზოგადოდ სოციოლოგიურ მხარეებს სისტემატურად იკვლევს ე. ტროლჩი ზემოთ ციტირებულ ნაშრომში – რომლის „გერჰარდი და მელანხტონი“ ისევე, როგორც მრავალრიცხოვანი რეცენზიები გამოცემაში: „Göttinger gelehrte Anzeigen“, – მისი დიდი შრომის გარკვეულ წანამძღვრებს შეიცავენ. უკვე თავისთავად ადგილის სიმცირის გამო ციტირებულია არა ყველაფერი, რაც კი გამოყენებული იქნა, არამედ მხოლოდ ის შრომები, რომელთაც შესაბამისი ტექსტის



ნაწილი ეყრდნობა ან ეხმიანება. ეს არც თუ იშვიათად ძველ ავტორთა შრომებია, თუკი ჩვენთვის საინტერესო ასპექტები მათთვისაც უცხო არაა. გერმანული ბიბლიოთეკების სრულიად არადაძაქმაყოფილებელ ფინანსურ უზრუნველყოფას მოსდევს ის, რომ „პროვინციაში“ უმნიშვნელოვანესი წყაროებისა და შრომების მოკლე დროით გამოთხოვნა მხოლოდ ბერლინიდან ან სხვა დიდი ბიბლიოთეკებიდან შეიძლება. მხედველობაში მყავს ფოეტი, ბაქსტერი, ტაიერმანს უესლი, ყველა მეთოდისტი, ბაპტისტი და კვეკერი ავტორი და, საერთოდაც, პირველი პერიოდის ბევრი მწერალი, ვინც ვერ მოხვდა „Corpus Reformatorum“-ში. საფუძვლიანი კვლევისათვის ყოველმხრივ აუცილებელია ინგლისურ და განსაკუთრებით ამერიკულ ბიბლიოთეკებში მუშაობა. წარმოდგენილი ნარკვევისათვის, ცხადია, საჭირო (და შესაძლოც) იყო მთლიანობაში იმას დავჯერებოდით, რისი მოპოვებაც გერმანიაში გახდა შესაძლებელი. – ამერიკაში ბოლო პერიოდის მანძილზე უნივერსიტეტების მიერ საკუთარი „სექტანტური“ წარსულის ნიშანდობლივად გამიზნული უარყოფა იწვევს იმას, რომ ბიბლიოთეკები ამ სახის ლიტერატურიდან ცოტას ან ხშირად სულაც არაფერს ახალს აღარ იძენენ – ესაა ამერიკული ცხოვრების „სეკულარიზაციის“ იმ საზოგადო ტენდენციის ერთი მახასიათებელი, რომელიც სულ მოკლე ხანში ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ეროვნულ ხასიათს მოსპობს და ქვეყნის ძირითადი ინსტიტუციების აზრს სრულიად და საბოლოოდ შეცვლის. ამიტომაც, უპრიანია, სოფლის მცირე ორთოდოქსული სექტების კოლეჯებს მივაშუროთ.

5) შემდგომში ჩვენ პირველ ყოვლისა ასკეტური მიმართულებების წარმომავლობით, წინაპირობებითა და განვითარების ისტორიით კი არ დავინტერესდებით, არამედ მათ იდეურ შინაარსს მივიღებთ ისე, როგორც ის სრულად იქნა ჩამოყალიბებული, ანუ როგორც მოცემულ სიდიდეს.

6) კალვინისა და კალვინიზმის შესახებ ზოგადად ყველაზე მეტს კამპზულტეს ფუნდამენტური ნაშრომის გარდა ერის მარკსის გამოკვლევიდან („Coligny“) შევიტყობთ. კემპბელი (Campbell, The Puritans in Holland, England and Amerika, 2 Bde.) ყველგან კრიტიკული და არატენდენციური როდია. მძაფრად ანტიკალვინისტური განწყობისაა პირსონის ნაშრომი იხ.: Pierson, Studien over Johan Calvijn. ჰოლანდიის ისტორიისათვის მოტლის გვერდით შდრ. ნიდერლანდელი კლასიკოსები, პირველ რიგში, Greon van Prinsterer, Handboek der geschiedenis van het vaderland; მისივე: La Hollande et l'influence de Calvin (1864); – Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des Paays-Bas (1860 თანამედროვე ჰოლანდიასთან დაკავშირებით); – შემდეგ, პირველ ყოვლისა, შდრ.: Fruin, Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog da, gansakuTreb iT, Naber, Calvinist of Libertijnsch; amas garda: W. J. F. Nuyens, Geschiedenis van de kerkelyke an politieke geschillen in de Republiek der Vereenigde Provinciën (Amsterdam, 1886). XIX საუკუნისთვის შდრ.: A. Köhler, Die niederländische reformierte Kirche, Erlangen, 1856. საფრანგეთისთვის

პოლენცის გვერდით ასევე Baird, Rise of the Huguenots; ინგლისისათვის კარლაილის, მაკოლეის, მასონისა და – last not least – რანკეს გვერდით, პირველ რიგში, გარდინერისა და ფირთის სახვადასხვა ნაშრომები, რომელთა ციტირებას მოგვიანებით მოვახდენთ და აგრეთვე მაგ., Taylor, A retrospect of the religious life in England (1854) და ვაინგარტენის შესანიშნავი წიგნი ჭეინგარტენ, „Die englischen Revolutions-Kirchen“, ამასთან ერთად ე. ტროლჩის სტატია ინგლისელ „მორალისტებზე“ გამოცემაში: Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., შემდეგ, რაღა თქმა უნდა, მისივე „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ და ედ. ბერნშტაინის ბრწყინვალე ესეი გამოცემაში: „Geschichte des Sozialismus“ (Stuttgart 1895, Bd. I S. 506 f.). საუკეთესო ბიბლიოგრაფია (7000-ზე მეტი დასახელება) დექსტერთან: Dexter, Congregationalism of the last 300 years (ცხადია, უპირატესად – მაგრამ არა მთლიანად – საეკლესიო მოწყობის საკითხებზე). ეს წიგნი მთელი თავით მაღლა დგას პრაისის (Price, History of Nonconformism), სკიტის და სხვა მკვლევართა შრომებზე. შოტლანდიისთვის შდრ. მაგ., Sack, Die Kirche von Schottland (1844) და ლიტერატურა ჯონ ნოკსის შესახებ. ამერიკული კოლონიების შესახებ მრავალრიცხოვანი ცალკეული გამოკვლევებიდან გამოირჩევა დოილის ნაშრომი: Doyle, The English in Amerika. Semdeg: Daniel Wait Howe, The Puritan Republic (Indianapolis, The Bowen-Merrill-Cy publishers); J. Brown, The pilgrim fathers of New England and their Puritan successors (3d ed. Revell.). შემდეგი ციტატები მითითებულ ადგილზე. მოძღვრებათა განსხვავებულობის საკითხთან დაკავშირებით, წინამდებარე გამოკვლევა განსაკუთრებითაა დავალებული შნეკენბურგერის ადრე ციტირებული სალექციო კურსისგან. – რიჩლის საეტაპო ნაშრომი: Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (3 Bde. აქ ციტირებულია მესამე გამოცემის მიხედვით) ისტორიული კვლევისა და შეფასებითი განსჯის ძლიერ ურთიერთშერწყმაში ავლენს ავტორის გამოკვეთილ თავისებურებას, რომელიც მთელი მისი გონებრივი გამჭრიახობის ბრწყინვალეების მიუხედავად მკითხველს ყოველთვის სრული „ობიექტურობის“ გარანტიას არ აძლევს. მაგალითად, როცა ის შნეკენბურგერის გამოკვლევას უარჰყოფს, ჩემთვის ამის მართებულობა ხშირად სათუო რჩება, თუმც ისე არ გავკადნიერდები, რომ თავად ვიკისრო საბოლოო განსჯა. გარდა ამისა, რაც მას, ვთქვათ, რელიგიურ იდეათა და განწყობილებათა უზარმაზარი მრავალფეროვნებიდან თავად ლუთერთანაც კი „ლუთერისეულ“ მოძღვრებად მიაჩნია, როგორც ჩანს, ხშირად მისივე შეფასებითი განსჯითაა განპირობებული ანუ ესაა ის, რაც რიჩლისათვის ლუთერანობაში მუდმივად ღირებულს წარმოადგენს. ესაა ლუთერანობა, როგორც ის უნდა ყოფილიყო (რიჩლის თანახმად) და არა ის, როგორც იგი იყო სინამდვილეში. ის, რომ ყველგან ვიყენებთ კარლ მიულერის, ზეებერგის და სხვ. ნაშრომებს, განსაკუთრებულ აღნიშვნას არ საჭიროებს. – თუკი მე, მკითხველსაც და საკუთარ თავსაც განმარტებათა ავბედითი სიმსივნე მოვუვლინე სასჯელად, ეს იძულების წესი იმით იყო ნაკარნახევი, რათა შესაძლებელი გამეხადა ამ ნარკვევში გამოთქმულ მოსაზრებათა

თუნდაც ზედაპირული გადასინჯვა, ზოგიერთი მასთან დაკავშირებული თვალსაზრისის მითითებით, პირველ რიგში, ღვთისმეტყველებაში გაუთვითცნობიერებელ მკითხველთათვის.

7) წინამდებარე ნარკვევთან დაკავშირებით, იმთავითვე დაბეჯითებით უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენ აქ კალვინის პირად მოსაზრებებს კი არ განვიხილავთ, არამედ კალვინიზმს და თანაც მხოლოდ მის იმ ფორმას, რომელიც მან XVI საუკუნის ბოლოსა და XVII საუკუნის მანძილზე შეიძინა მისი ყოვლისმომცველი გავლენის რეგიონებში, რომლებიც ამავდროულად კაპიტალისტური კულტურის საყრდენს წარმოადგენდნენ. გერმანია თავდაპირველად სრულიად განზე რჩება, ვინაიდან კალვინიზმს წმინდა სახით აქ არსად არ მოუცავს დიდი რეგიონები. ბუნებრივია, „რეფორმირებული“ არავითარ შემთხვევაში არ არის „კალვინისტურის“ იდენტური.

8) უკვე კემბრიჯის უნივერსიტეტის მიერ კენტერბერის არქივისკოპოსთან შეთანხმებული ანგლიკანური აღმსარებლობის XVII სტატიის დეკლარაცია, 1595 წლის ე.წ. ლამბეთის სტატიები, (ოფიციალური კონცეფციისაგან განსხვავებით) სრულიად გამოკვეთილად სიკვდილისათვის წინასწარგანწირულობასაც რომ ქადაგებდნენ, არ იქნა დედოფლის მიერ რატიფიცირებული. სწორედ გამოკვეთილად სიკვდილისათვის წინასწარგანწირულობას (და არა მხოლოდ, უფრო ლმობიერი მოძღვრების თანახმად, მარადიული სასჯელის „დაშვებას“) ანიჭებდნენ რადიკალები გადამწყვეტ მნიშვნელობას (როგორც ვთქვათ, Hanserd Knollys Confession).

9) სიტყვასიტყვით აქ და შემდგომში ციტირებული კალვინისტური სიმბოლოების ტექსტი იხ.: Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Leipzig 1903. შემდგომი ციტატები მითითებულ ადგილზე.

10) შდრ. Savoy და (ამერიკული) Hanserd Knollys Confession. ჰუგენოტთა პრედესტინაციონიზმის შესახებ იხ. აგრეთვე პოლენცი I, გვ. 545.

11) მილტონის თეოლოგიის შესახებ იხ. აიზახის სტატია გამოცემაში: Theologische Studien und Kritiken, 1879 (ამ საკითხთან დაკავშირებით, 1823 წელს ხელახლა აღმოჩენილი „Doctrina Christiania“-ს, Tauchnitz Ed. 185 S. 1 f. სამნერსეული თარგმანის გამო დაწერილი, მაკოლეისეული ესსე ზედაპირულია), უფრო დაწვრილებითი მონაცემებისათვის იხ., მართალია, ცოტა ზედმეტად სქემატურად აგებული მასონის მთავარი ექსტომიანი ინგლისური ნაშრომი და მასზე დაფუძნებული მილტონის შტერნისეული გერმანული ბიოგრაფია. – მილტონმა საკმაოდ ადრე დაიწყო ორმაგი დეკრეტის ფორმით პრედესტინაციის მოძღვრების დამღევა, ვიდრე საბოლოოდ, ხანდაზმულობაში ქრისტეს მოძღვრების სრულიად თავისუფალ რწმენას არ მიაღწია. საკუთარ დროსთან ყოველგვარი კავშირისაგან თავის დაღწევისაკენ მისი სწრაფვის გამო

იგი, გარკვეული აზრით, სებასტიან ფრანკს შეგვიძლია შევადაროთ. ოღონდ მილტონი პრაქტიკულ-პოზიტიური, ხოლო ფრანკი კი არსებითად კრიტიკული ბუნების პიროვნებაა. მილტონი „პურიტანია“ საერო ცხოვრების ფარგლებში ღვთიურ ნებაზე სიცოცხლის რაციონალური ორიენტირების მხოლოდ იმ ფართო გაგებით, რომელიც შთამომავლობისთვის კალვინიზმის მარადიულ მემკვიდრეობას წარმოადგენს. ზუსტად იმავე მნიშვნელობით ფრანკისთვისაც „პურიტანი“ შეგვეძლო გვეწოდებინა. ორივე „ცალუღელა“ ჩვენი განხილვის ფარგლებს მიღმა რჩება.

12) „Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, – justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit“ – „რწმენის უმაღლესი ხარისხი შემდეგში მდგომარეობს: გწამდეს, რომ ღმერთი მოწყალეა, იმდენად მცირერიცხოვანთა მხსნელი, რომ სამართლიანია, თავისი ნებით ჩვენი იმდაგვარად შემქმნელი, რომ ჩვენ შეიძლება მარადიული სასჯელისთვის ვიყოთ განწირულნი“ – ასე გვაუწყებს ცნობილი ადგილი შრომიდან: „De servo arbitrio“

13) ორივენი, ლუთერი და კალვინი, პრინციპში – იხ. რიჩლის შენიშვნები „პიეტიზმის ისტორიაში“ და კოსტლინის სტატია „ღმერთი“ გამოცემაში: Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., – ორგვარ ღმერთს იცნობდნენ: ახალი აღთქმის გამოცხადებულ მოწყალე და კეთილ მამას, – ვინაიდან მას უჭირავს გაბატონებული ადგილი Institutio Christiana-ს პირველ წიგნებში, – და მის მიღმა „Deus absconditus“ თავის ნება-სურვილზე განმკარგავ დესპოტს. ლუთერთან მთლიანად ახალი აღთქმის ღმერთმა იმძლავრა, რადგან ის სულ უფრო გაურბოდა მეტაფიზიკურ რეფლექსიას, როგორც რაღაც უსარგებლოსა და სახიფათოს, კალვინთან კი ტრანსცენდენტული ღვთაების იდეამ მოიპოვა ცხოვრებაზე ძალაუფლება. პოპულარობის გზით მავალ კალვინიზმში, ცხადია, ვეღარ მოხერხდებოდა მისი შენარჩუნება, მაგრამ არა ახალი აღთქმის ზეციურმა მამამ, არამედ ძველი აღთქმის იაჰვემ დაიკავა ტრანსცენდენტული ღვთაების ადგილი.

14) შემდგომ მსჯელობასთან დაკავშირებით შდრ.: Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, Halle, 1897. ზოგადად კალვინისტურ თეოლოგიასთან დაკავშირებით იხ: Heppe, Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Elberfeld 1861.

15) Corpus Refornatorum Vol. 77 p. 186 ff.

16) კალვინისტური მოძღვრების ცნების წინამდებარე განსაზღვრების საკმაოდ მსგავსი ფორმულირების ამოკითხვა შეიძლება ჰოორნბეეკის წგნში: Hoornbeek, Theologia practica (Utrecht, 1663) L. II c.1: de praedestinatione – ნიშანდობლივია, რომ ეს მონაკვეთი უშუალოდ მოსდევს სათაურს: De Deo. ტექსტობრივ საფუძველს ჰოორნბეეკისთვის ევესელთა მიმართ ეპისტოლეს პირველი თავი წარმოადგენს. – აქ არ გვჭირდება

გავაანალიზოთ პრედესტინაციასა და ღვთიურ განგებასთან ინდივიდის პასუხისმგებლობის კომბინირებისა და ნების ემპირიული „თავისუფლების“ გადარჩენის მთელი რიგი არათანამიმდევრული მცდელობები რაც, ჯერ კიდევ ავგუსტინესთან, მოძღვრების პირველად ჩამოყალიბებისთანავე, დაიწყო.

17) „The deepest community (ღმერთთან) is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart“, „ყველაზე მჭიდრო ურთიერთობა (ღმერთთან) მყარდება არა ინსტიტუციებში ან კორპორაციებში ან ეკლესიებში, არამედ მარტოხელა გულის იდუმალ სიღრმეებში“, ასე აყალიბებს დოუდენი თავის მშვენიერ წიგნში: Dowden, Puritan and Anglican (S. 234), არსებით პუნქტს. ცალკეული ადამიანის ამგვარი ღრმა შინაგანი სიმარტოვე ზუსტად ასევეა დამახასიათებელი პორ-როიალის იანსენისტებისთვისაც, რომლებიც პრედესტინიანელები იყვნენ.

18) Contra qui hujusmodi coetum contemnunt ... salutis sue certi esse non possunt; et qui in illo contemptu perseverat electus non est. Olevian, de subst. foed. p. 222. ვინც, ამგვარად უგულებელყოფს ეკლესიას (კერძოდ ეკლესიას, სადაც წმინდა მოძღვრება, საკრამენტები და საეკლესიო დისციპლინა სუფევს – მ.ვ.), ვერ იქნება დარწმუნებული თავის ხსნაში, ხოლო ის, ვინც ამას დაიჟინებს, არ არის რჩეული (ოლევიანი).

19) „მართალია ამბობენ, რომ ღმერთმა თავისი ძე მოავლინა კაცთა მოდგმის სახსნელად, – მაგრამ ეს არ იყო მისი მიზანი, მას დაცემისაგან მხოლოდ რამდენიმეს გადარჩენა უნდოდა ..... და მე გეუბნებით თქვენ, რომ ღმერთი მხოლოდ რჩეულთათვის მოკვდა...“ (ქადაგება, წარმოთქმული 1609 წელს ბროკში როგეს მახლობლად, იხ.: Wtenbogaert II p. 9.; Sdr.: Nuyens a.a.O. II S. 232) ქრისტეს შუამავლობის დასაბუთება ასევე დახლართულია Hanserd Knollys Confession-ში. ის, რომ ღმერთს შეიძლებოდა ამგვარი საშუალება სულაც არ დასჭირვებოდა, პრინციპში, ყველგან წინასწარ არის დაშვებული.

20) ამ პროცესის შესახებ იხ. სტატიები „მსოფლიო რელიგიათა სამეურნეო ეთიკის“ („Wirtschaftsethik der Weltreligionen“) შესახებ. უკვე ძველისრაელური ეთიკის გამორჩეული მდგომარეობა შინაარსობრივად მასთან ახლო მდგომ ეგვიპტურ და ბაბილონურ ეთიკასთან მიმართებაში და მისი განვითარება, მოყოლებული წინასწარმეტყველთა ეპოქიდან, ეფუძნებოდა, როგორც ხსენებულ სტატიებში კიდევ გამოჩნდება, თავიდან ბოლომდე ერთ ძირეულ გარემოებას, კერძოდ კი, საკრამენტურ მაგიაზე, როგორც ხსნის გზაზე, უარის თქმას.

21) ყველაზე თანამიმდევრული თვალსაზრისის თანახმად, ნათლობაც ასევე მხოლოდ პოზიტიური განაწესის წყალობით იყო აუცილებელი, მაგრამ სულის ხსნისათვის არავითარ აუცილებლობას არ წარმოადგენდა. ამიტომაც მოახერხეს მკაცრმა პურიტანებმა – შოტლანდიელმა და ინგლისელმა ინდეპენდენტებმა – იმ პრინციპის

გატარება, რომ აშკარად განკვეთილთა შვილები არ ყოფილიყვნენ მონათლულნი (მაგ., ლოთების შვილები). ზრდასრულ ადამიანს, რომელსაც მონათვლა ეწადა, მაგრამ ზიარებისთვის ჯერ კიდევ არ იყო „მომწიფებული“, 1586 წლის ედამის სინოდი (მუხლი, 32, I) მხოლოდ მაშინ მიიჩნევდა მონათვლის ღირსად, თუკი მისი ყოფაქცევა უნაკლო იქნებოდა და ნათლობის სურვილი ცრურწმენით არ იყო განპირობებული („sonder superstie“).

22) „გრძნობითი კულტურის“ მიმართ ამგვარი უარყოფითი დამოკიდებულება, როგორც მშვენივრად გააშუქა დოუდენმა მითითებულ ნაშრომში, უდაოდ, პურიტანიზმის კონსტიტუტიურ ელემენტს წარმოადგენს.

23) გამოთქმა „ინდივიდუალიზმი“ მოიცავს სრულიად ჰეტეროგენულ მოვლენებს. თუ რა მოიაზრება ამით ჩვენს შემთხვევაში, იმედია, მომდევნო მინიშნებების მეშვეობით გახდება ნათელი. სიტყვის სხვა მნიშვნელობით, ლუთერანობას „ინდივიდუალისტური“ უწოდეს, რადგან ის არ იცნობს ცხოვრების ასკეტურ რეგლამენტირებას. სულ სხვა მნიშვნელობით იყენებს მაგალითად, დიტრიხ შეფერი ამ სიტყვას, როცა თავის ნაშრომში „Zur Beurteilung des Wormser Konkordats“ (Abh. d. Berl. Akad. 1905) შუა საუკუნეებს „გამოკვეთილი ინდივიდუალობის“ ეპოქას უწოდებს, რადგან ისტორიკოსისათვის რელევანტური ხდომილების ირაციონალურ მომენტებს მაშინ იმგვარი მნიშვნელობა ჰქონდათ, როგორც დღეს აღარ გააჩნიათ. იგი მართალია, მაგრამ ალბათ მართლები არიან ისინიც, ვისაც ის თავისი მოსაზრებებით უპირისპირდება, რადგან ორივე მხარე სრულიად განსხვავებულ რამეს გულისხმობს, როცა „ინდივიდუალობასა“ და „ინდივიდუალიზმზე“ საუბრობს. – იაკობ ბურკჰარდტის გენიალური ფორმულირებები დღეს ნაწილობრივ მოძველებულია და ცნების საფუძვლიანი, ისტორიულად ორიენტირებული ანალიზი სწორედ ახლა მეცნიერული თვალსაზრისით მეტად ღირებული იქნებოდა. ბუნებრივია, სწორედ ამის სრულიად საპირისპირო მოვლენასთან გვაქვს საქმე, როცა ენობრივი თამაშებით გატაცება გარკვეულ ისტორიკოსებს იმისკენ უბიძგებს, რომ ეს ცნება პლაკატურ სტილში „განსაზღვრონ“, მხოლოდ იმისათვის, რათა ის იარლიყად დააკრან რომელიმე ისტორიულ ეპოქას.

24) და ასევე დაპირისპირებულია, ოღონდ ნაკლები სიმწვავეთ, უფრო გვიანდელ კათოლიკურ მოძღვრებასთან. ამის სანაცვლოდ, აგრეთვე მადლის რჩეულობის მოძღვრებაზე დაფუძნებული, პასკალისეული ღრმა პესიმიზმი იანსენისტური წარმომავლობისაა და სწორედ აქედან გამომდინარე, საერო ცხოვრებას გარიდებული, მისეული ინდივიდუალიზმი არაფრით არ ემთხვევა კათოლიციზმის ოფიციალურ პოზიციას. ამის შესახებ იხ. უკვე ციტირებული ჰონიგსჰაიმის ნაშრომი ფრანგი იანსენისტების შესახებ.

25) ზუსტად ასევეა იანსენისტებთანაც.

26) Bailey, Praxis pietatis (deutsche Ausg., Leipzig 1724, S. 187). აგრეთვე შპენერიც (იხ. მე-3-ე გამოცემის მიხედვით ციტირებული: Ph. J. Spener, „Theologische Bedenken“ Halle 1712) იმავე თვალსაზრისზე დგას: მეგობარი იშვიათად იძლევა რჩევას ღვთის განდიდების განზრახვით, არამედ უმეტესად ხორციელი (არა უთუოდ ეგოისტური) მიზნებით ხელმძღვანელობს. – „He“ – the „knowing man“ – „is blind in no man’s cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs, and thrusts not his fingers in needless fires ... He sees the falseness of it and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment“ – „ჩახედული კაცი“ სხვის საქმეებში ერკვევა, მაგრამ ყველაზე უკეთ მაინც საკუთარში. ის თავისი საქმეებით შემოიფარგლება და ხელს ტყუილუბრალოდ ცეცხლში არ ჩაყოფს ... ის ხედავს მის (ქვეყნიერების – მ.ვ.) სიყალბეს და ამიტომაც მხოლოდ საკუთარ თავს ენდობა, ხოლო სხვებს კი მხოლოდ იმდენად, რომ მათ საკუთარი გულისწყრომის გამო მას ზიანი არ მიაყენონ“ – ასე ფილოსოფოსობს თ. ადამსი: Th. Adams (Works of the Puritan Divines p. LI) – ბეილი – Bailey (Praxis pietatis, a.a.O. S.176) კი იძლევა რჩევას, რომ ყოველ დილით, სანამ ხალხში გავრეოდეთ, სჯობს წარმოვიდგინოთ, თითქოს ფათერაკებით სავსე უღრან ტყეში მივდივართ და ღმერთს შევთხოვოთ, რათა „სიფრთხილითა და სამართლიანობით შეგვმოსოს“. – ესაა უდაოდ ყველა ასკეტური დენომინაციის გამსჭვალავი განწყობა და მან პირდაპირ ერისკაცობაში აქცია არა ერთი პიეტისტი განდეგილად. თვით შპანბერგი (herrnhutenul) Idea fidei fratrum (p. 382)-ში დაბეჯითებით შეგვახსენებს იერემია წინასწარმეტყველის (17, 5) სიტყვებს: „დაწყევლილია კაცი, რომელსაც ადამიანის იმედი აქვს“. – ამ მსოფლმხედველობის თავისებური კაცთმოძულება რომ სრულად გავიაზროთ, გათვალისწინებელი უნდა იქნას აგრეთვე ჰოორნბეეკის განმარტებები (Theologia practica I gv. 882) მტრის სიყვარულის აუცილებლობის შესახებ: „Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis, tradimus ultori Deo ... Quo quis plus se ulciscitur, eo minus id pro ipso agit Deus“ – „ჩვენ მით უფრო მივუზღავთ სამაგიეროს, თუ, მოყვასს ჩვენი შურისძიების გარეშე გადავაბარებთ შურისმამდიებელ ღმერთს ... რაც უფრო ძლიერია განაწყენებულის შურისგება, მით უფრო სუსტია ღვთის შურისძიება“. აქ იმავე „შურისძიების სხვაზე გადაბარებას“ ვაწყდებით, როგორსაც ძველი აღთქმის იმ წიგნებში ვხვდებით, ბაბილონური ტყვეობის შემდგომ პერიოდს რომ განეკუთვნებიან: ესაა შურისძიების გრძნობის რაფინირებული გაძლიერება და გაღრმავება ძველთან, – „თვალი თვალის წილ“, – შედარებით. „მოყვასის სიყვარულის“ შესახებ იხ. შემდგომ ქვევითაც.

27) ცხადია, აღსარების დანიშნულება მხოლოდ ეს არ იყო. მაგალითად, მუთმანის ფორმულირებები (იხ. Muthmann, in: „Zeitschr. für Religionspsychologie“ I, Heft 2 S. 65) აღსარების მეტად რთული ფსიქოლოგიური პრობლემის სრულ გამარტივებას წარმოადგენს.

28) კალვინისტური სოციალური ორგანიზაციების ფსიქოლოგიური საფუძვლების შეფასებისთვის სწორედ ეს კომბინაციაა ასე მნიშვნელოვანი. ყველა ისინი შინაგანად „ინდივიდუალისტურ“, „მიზნობრივად“ ან „ღირებულებრივად რაციონალურ“ მოტივებს ეფუძნებიან. ინდივიდი მათთან არასოდეს არაა გრძობისმიერად დაკავშირებული. „ღვთის დიდება“ და საკუთარი ხსნა მუდამ „ცნობიერების ზღურბლზე“ რჩება. ეს დღესაც კი ასვამს პურიტანული წარსულის მქონე ხალხების თავისებურებას გარკვეული დამახასიათებელი ნიშან-თვისებების ბეჭედს.

29) მოძღვრების ძირითადი ანტიავტორიტარული მახასიათებელი, რომელიც ეთიკისათვის ყოველგვარ საეკლესიო და სახელმწიფო ზრუნვას აუფასურებს, როგორც უმიზნოს, მუდმივად ამ მოძღვრების აკრძალვას იწვევდა, სახელდობრ, ნიდერლანდური შეერთებული შტატების მიერ. შედეგი ყოველთვის სექტების შექმნა იყო (როგორც 1614 წლის შემდეგ).

30) ბენიანის შესახებ შდრ. ფრაუდის მიერ დაწერილი ბიოგრაფია მორლისეულ კრებულში: Morley, English men of letters; ასევე მაკოლეისეული (ზედაპირული) ნარკვევი: Macaulay, Miscell. Works II p. 227. – ბენიანი კალვინიზმის შიგნით დენომინაციონალური განსხვავებულობების მიმართ ინდეფერენტულია, თუმცაღა თავად მკაცრად კალვინისტური ბაპტისტია.

31) სავსებით მართებულია რეფორმირებული ქრისტიანობის სოციალური ხასიათისთვის კალვინისტური იდეის უდაოდ დიდ მნიშვნელობაზე მინიშნება, რომლის თანახმად, „ქრისტეს ხორცის თანაზიარობის“ (Calvin. Institutio christianae religionis, III, 11, 10) მოთხოვნიდან მომდინარე სულის ხსნის აუცილებლობა ღვთიური განაწესის შესატყვისი ერთობლიობის წევრობას გულისხმობს. ოღონდ ჩვენი განსაკუთრებული თვალსაზრისისთვის პრობლემის აქცენტირება ცოტა სხვაგვარია. ნებისმიერ დოგმატურ იდეას შესაძლებლობა ჰქონდა ჩამოყალიბებულიყო თვით წმინდა ინსტიტუციონალური ხასიათის ეკლესიაშიც კი, რასაც, როგორც ცნობილია, კიდევაც ჰქონდა სინამდვილეში ადგილი. თავისთავად ამ იდეას არ გააჩნდა ფსიქოლოგიური ძალა, გაეღვიძებინა ერთობლიობის შემქმნელი ინიციატივა და ეს ინიციატივა იმგვარი ენერგიით აღევსო, როგორც კალვინიზმს ჰქონდა. ერთობლიობის შემქმნელი მისი ეს ტენდენცია იჩენდა თავს სწორედ ღვთის მიერ განწესებული საეკლესიო მრევლის სქემის ფარგლებს გარეთ, „საერო ცხოვრებაშიც“. აქ გადამწყვეტია იმის რწმენა, რომ ქრისტიანმა თავისი მადლისმიერი რჩეულობა უნდა დაამტკიცოს (იხ. ქვევით) თავისი ქმედების მეშვეობით „in majorem Dei gloriam“ (ღვთის დიდების აღმატების) გზით, ხოლო ხელთქმნილის გაღმერთებისა და ადამიანთა მიმართ ყოველგვარი პიროვნული მიჯაჭვულობის წინაშე მტანჯველ ძრწოლას ეს ენერგია შეუმჩნევლად საქმიანი (ყოველგვარი პიროვნულობისგან დაცლილი) მოღვაწეობის კალაპოტში უნდა წარემართა. ქრისტიანი,



ვისთვისაც ძვირფასია მისი მაღლისმიერი რჩეულობის დამტკიცება, ღვთის მიზნებისთვის იღწვის, რომელნიც ყოველგვარ პიროვნულს მოკლებულნი არიან. ნებისმიერი, მხოლოდ გრძნობაზე და არა რაციონალურ საწყისზე დამყარებული, ერთი ადამიანის პიროვნული ურთიერთობა მეორე ადამიანთან, სრულიად იოლად აღძრავს, როგორც პურიტანულ, ისე ყოველ სხვა ასკეტურ ეთიკაში, ექვს, რომ ეს ხელთქმნილის გაღმერთებაა. მეგობრობასთან დაკავშირებით, გარდა იმისა, რაც ადრე უკვე ითქვა, მაგალითად, შემდეგი გაფრთხილებაც ბევრ რამეს ჰფენს ნათელს: „It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than reason will allow us ... It very often taketh up mens minds so as to hinder their love of God“ (Baxter, Christian Directory IV p. 253) „ესაა ირაციონალური აქტი, ვინაიდან გონიერ არსებას არ მართებს ვინმესადმი იმაზე მეტად სიყვარული, ვიდრე ეს გონების მიერაა დაშვებული. ეს გრძნობა იმდენად იპყრობს ადამიანთა გულებს, რომ ხელს უშლის მათ ღვთის სიყვარულში“. ამგვარ არგუმენტებს კიდევ არაერთხელ შევხვდებით. კალვინისტს აღაფრთოვანებს იდეა, რომ ღმერთს სამყაროს ასევე სოციალური წესრიგის შექმნისას, ობიექტური მიზანშეწონილობა მისი სახელის განსაზღვრებელ საშუალებად უნდა სდომებოდა: არა ქმნილება როგორც ასეთი, არამედ მისი ნებით ქმნილის წესრიგი. ამდენად, ქმედებებისაკენ მაღლისმიერი რჩეულობის მოძღვრების მიერ გათავისუფლებული წმინდანთა ლტოლვა მთლიანად სამყაროს რაციონალიზებისაკენ მისწრაფების კალაპოტში მიედინება. სახელდობრ, იდეაც იმის შესახებ, რომ „საზოგადოებრივი“ სიკეთე ანდა „the good of many“, (მრავალთა სიკეთე), როგორც ამას მთლიანად გვიანდელი ლიბერალური რაციონალიზმის ყაიდაზე, რომელთა მიმართ ეპისტოლეს (9, 3) ერთგვარად ძალდატანებითი ციტირების გზით აყალიბებს ბაქსტერი (იხ.: Baxter, Christian Directory IV p. 262), ცალკეული ადამიანის ყოველგვარ „პიროვნულ“ და „პირადულ“ კეთილდღეობაზე მაღლაა დასაყენებელი, – პურიტანიზმისთვის ხელთქმნილის გაღმერთების უარყოფიდან მომდინარეობს (თუმცაღა თავისთავად ეს იდეა სულაც არაა ახალი). – პირადი სამსახურის გაწევის მიმართ ტრადიციული ამერიკული მტრული დამოკიდებულება, სხვა მნიშვნელოვანი მიზეზების გვერდით, „დემოკრატიული“ განწყობებიდან რომ მომდინარეობს, გარკვეულწილად, (არაპირდაპირი გზით) ამ ტრადიციასაც უკავშირდება. ასევე დაკავშირებულია მასთან პურიტანული წარსულის მქონე ქვეყნების შედარებით ძლიერი იმუნიტეტი ცეზარიანიზმის მიმართ, და, საერთოდაც ინგლისელთა, შინაგანად უფრო თავისუფალი, ერთი მხრივ, დიდი პიროვნებების უმაღლეს „ადიარებისკენ“ მიდრეკილი, მეორე მხრივ კი, მათი ქვეყნის დიდ სახელმწიფო მოღვაწეთა მიმართ ყოველგვარი ისტერიული შეყვარებულობისა და იმ გულუბრყვილო აზრის უარყოფელი პოზიცია, რომ თითქოს „მაღლიერების“ გამო შესაძლებელია ვინმეს მიმართ პოლიტიკური მორჩილება გვმართებდეს; – რაოდენ განსხვავებულია ეს იმისაგან, რაც ჩვენ დადებითი თუ უარყოფითი თვალსაზრისით, 1878 წლიდან განვიცადეთ გერმანიაში. ავტორიტეტების

მიმართ რწმენის, – რომელიც მხოლოდ უპიროვნო, წმინდა წერილის შინაარსის მიმართაა დასაშვები, – და ასევე, თუნდაც ყველაზე წმინდა და გამორჩეული ადამიანების გადამეტებულად დაფასების ცოდვიანობის შესახებ იხ.: Baxter, Christian Directory (2.Aufl. 1678, I p.56). თუ რას წარმოადგენდა პოლიტიკური თვალსაზრისით „ხელთქმნილის გადმერთების“ უარყოფა და პრინციპი, რომლის თანახმადაც, ჯერ ეკლესიაში, ხოლო საბოლოოდ საერთოდ ცხოვრებაში მხოლოდ ღმერთს უნდა „ეხატონა“, ჩვენს მიერ განსახილველ საკითხთა წრეს არ განეკუთვნება.

32) დოგმატური და პრაქტიკულ-ფსიქოლოგიური „შედეგების“ ურთიერთმიმართებათა შესახებ კიდევ ხშირად გვექნება საუბარი. ფაქტი, რომ ისინი იდენტურნი არ არიან, ალბათ არც კია აღნიშვნის ღირსი.

33) „სოციალური“, ცხადია, ამ სიტყვის თანამედროვე მნიშვნელობასთან ყოველგვარი შეხების გარეშე, არამედ მხოლოდ პოლიტიკური, საეკლესიო და სხვა გაერთიანებ-ორგანიზაციებში საქმიანობის მნიშვნელობით.

34) კეთილი საქმეები, რომლებიც ჩადენილია რაიმე სხვა მიზნით და არა ღვთისთვის პატივის მისაგებად, ცოდვას წარმოადგენს, Hanserd Knollys Confession XVI.

35) თუ რას წარმოადგენს „მოყვასისადმი სიყვარულის“ ამგვარი, ცხოვრების მხოლოდ ღმერთზე ორიენტირებულობით „განსაზღვრული არაპიროვნულობა“ საკუთრივ რელიგიური სოციალური პრაქტიკის სფეროში, სრულიად ნათლად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ „China Inland Mission“ და „International Missionaries' Alliance“ მაგალითზე (ამის შესახებ იხ.: Warneck, Geschichte der protestantischen Mission, 5. Aufl. S. 99, 111). უზარმაზარი თანხებით ხდებოდა მისიონერთა მთელი ლაშქრის დაფინანსება, მაგ., მხოლოდ ჩინეთში მისი რიცხვი დაახლოებით 1000 კაცამდე აღწევდა, რათა მოხეტიალე მქადაგებელთ ყველა წარმართისთვის, სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, „შეეძლიათ“ სახარება, ვინაიდან ეს ქრისტეს მიერაა ნაბრძანები და მისი მეორედ მოსვლაც ამაზეა დამოკიდებული. წარმოადგენდნენ თუ არა ამგვარად დამოძღვრილ-ნაქადაგებნი ქრისტიანობისთვის გარკვეულ შენაძენს და, შესაბამისად, ეზიარებოდნენ თუ არა ისინი ნეტარებას ან, საერთოდ, მისიონერის ენა მაინც თუ ესმოდათ თუნდაც გრამატიკულად, – ეს პრინციპულად სრულიად მეორეხარისხოვანი და მხოლოდ უფლის საქმე იყო, რასაც ერთადერთი ის განაგებდა. ჰიუძონ ტეილორი თვლიდა (იხ.: Warneck, a.a.O.), რომ ჩინეთში 50 მილიონამდე ოჯახი ცხოვრობდა. 1000 მისიონერს შეეძლო დღეში (!) 50 ოჯახს „მისწვდომოდა“ და ამგვარად შესაძლებელი გახდებოდა 1000 დღეში ანუ სამ თვეზე ნაკლები დროის მანძილზე, სახარების ყველა ჩინელისათვის „მიწოდება“. – ეს ზუსტად ის სქემაა, რომლის მიხედვითაც წარმართავდა კალვინიზმი თავის საეკლესიო წრთობას: არა საწვრთნელთა სულის ხსნა, რაც მხოლოდ ღვთის (da in praxi – თავად მათი) საქმე იყო და ამდენად ვერანაირი საეკლესიო დისციპლინის

საშუალებებით ვერ მოხერხდებოდა მასზე ზემოქმედების მოხდენა, არამედ ღვთის დიდების აღმატება იყო მიზანი. ვინაიდან თანამედროვე მისიონერული საქმიანობა ინტერდენომინაციონალურ საფუძველს ემყარება, კალვინიზმი მასზე პასუხისმგებელი არ არის. (თავად კალვინი წარმართთა მოსაქცევად მისიონერულ მოღვაწეობას უარჰყოფდა, რადგან ეკლესიის შემდგომი განვრცობა „unius Dei opus“ – მხოლოდ ღვთის საქმედ – მიაჩნდა.) მაგრამ ის უდავოდ პურიტანული ეთიკის წარმოდგენათა იმ წრიდანაა წარმომდგარი, რომლის თანახმადაც, მოყვასისადმი სიყვარულს ჯეროვნად მაშინ მიეგება, როცა ღვთის მცნებები აღსრულდება მისი სახელის სადიდებლად. ამით მოყვასს მივაგებთ მის კუთვნილს, ხოლო სხვა დანარჩენი მხოლოდ ღვთის საქმეა. – „მოყვასისადმი“ დამოკიდებულების „ადამიანურობა“ ასე ვთქვათ, ჩაკლულია. ეს სრულიად განსხვავებულ ურთიერთობებში იჩენს თავს. თუნდაც იმ ცხოვრებისეული ატმოსფეროს ერთი გადმონაშთი რომ მოვიშველიოთ, გარკვეული თვალსაზრისით, სავსებით სამართლიანად სახელგანთქმული რეფორმატული გულმოწყალების (charitas) სფეროდან: ამსტერდამელი ობლები, თავიანთ XX საუკუნეშიც კი შავ-წითელ ან წითელ-მწვანე ვერტიკალურ ზოლებად შეფერილ კაბებსა და შარვლებში – ერთგვარ ჯამბაზურ სამოსელში – გამოწყობილნი და საზეიმო მწყობრში ეკლესიისაკენ მიმავალნი, წარსულის განწყობილებისათვის უდავოდ სრულიად ამაღლებულ სანახაობად აღიქმებოდნენ და ალბათ ღვთის სახელის განდიდებას იმ ხარისხით ემსახურებოდნენ, რამდენადაც ნებისმიერი პიროვნულ-„ადამიანური“ გრძნობისთვის ეს შეურაცხმყოფელად აღსაქმელი უნდა ყოფილიყო. და ასეა, როგორც კიდევ დავინახავთ, პირადი პროფესიული საქმიანობის თვით ცალკეულ წვრილმანებშიც კი. ცხადია, ეს მხოლოდ გარკვეულ ტენდენციას გამოკვეთავს და მოგვიანებით თავად მოგვიწევს ერთგვარი შეზღუდვების გაკეთება. მაგრამ იგი, როგორც ამ ასკეტური რელიგიურობის ერთ-ერთი და თანაც მეტად მნიშვნელოვანი ტენდენცია, აქ აუცილებლად უნდა დადგენილიყო.

36) ყველა თვალსაზრისით სრულიად სხვა სახისაა პორ რუაიალის პრედესტინაციულად დეტერმინირებული ეთიკა მისი მისტიკური და არასაერო, ამდენად კათოლიკური ორიენტაციის წყალობით (იხ.: Honigsheim a.a.O.)

37) ჰუნდესჰაგენი (Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik 1864 I S. 37) დგას იმ – შემდგომში ხშირად გაზიარებულ – თვალსაზრისზე, რომ პრედესტინაციის დოგმა იყო მოძღვრება თეოლოგათათვის და არა ხალხისთვის. ოღონდ ეს მხოლოდ მაშინ არის სწორი, თუკი ცნება „ხალხი“ იდენტიფიცირებულია გაუნათლებელი დაბალი ფენების მასასთან. და ამ შემთხვევაშიც კი მეტად შეზღუდულია მისი შესაბამისობა. კიოლერი (a.a.O.) XIX საუკუნის 40-იან წლებში სწორედ „მასებს“ (იგულისხმება ჰოლანდიის წვრილი ბურჟუაზია) მიიჩნევდა მკაცრად პრედესტინაციულად განწყობილად. ნებისმიერი, ვინც ორმაგ დეკრეტს უარჰყოფდა,

მათთვის ერეტიკოსი და განკიცხული იყო. მას თავად დაუსვეს (პრედესტინაციული გაგებით) მისი ხელახალი დაბადების თარიღის შესახებ კითხვა. ასევე და კოსტას ხვედრი და დე კოკისეული სეპარაციონიზმიც ამით იყო განპირობებული. არა მხოლოდ კრომველმა, – რომელიც ჯერ კიდევ ცელერმა (Das theologische System Zwinglis S. 17) დოგმის ზეგავლენის გათვალსაჩინოებისთვის ერთგვარ პარადიგმად აქცია, – არამედ მისმა წმინდანებმაც მშვენივრად იცოდნენ, თუ რას ეხებოდა საქმე, ხოლო მოძღვრების შესახებ დორდრეხტისა და ვესტმინსტერის სინოდთა კანონები უდიდესი მასშტაბის ნაციონალურ მოვლენად იქცა. კრომველისეული tryers და ejectors მიერ მხოლოდ პრედესტინაციონისტები იყვნენ დაშვებულნი თანამდებობებზე, ხოლო ბაქსტერი (Life I p. 72), მიუხედავად იმისა, რომ მათი მოწინააღმდეგე იყო, მიიჩნევს, რომ კლერუსის ხარისხობრივი დონის ამაღლებაში მათ უდიდესი გავლენა მოახდინეს. ის, რომ რეფორმისტ პიეტისტებს, ინგლისურ და ჰოლანდიურ საიდუმლო რელიგიურ შეკრებათა მონაწილეებს, მოძღვრების შესახებ წარმოდგენა არ ჰქონდათ, სრულიად გამორიცხულია. განა სწორედ ეს მოძღვრება არ იყო მათი თავის მომყრელი, რათა ცერტიტუდო სალუტის (საკუთარ გადარჩენაში დარწმუნებულობა) ეძებნათ ერთობლივად. თუ რას ნიშნავდა მოძღვრება პრედესტინაციის შესახებ ან არ ნიშნავდა იქ, სადაც ის მხოლოდ თეოლოგთათვის განკუთვნილ მოძღვრებას წარმოადგენდა, ამის წარმოჩენა ეკლესიური თვალსაზრისით მეტად კორექტულ კათოლიციზმს შეუძლია, რომლისთვისაც ის, როგორც ეზოთერული მოძღვრება ერთგვარად გაურკვეველი ფორმით სულაც არ ყოფილა უცხო. (აქ გადამწყვეტი იყო ის, რომ მოსაზრება, თითქოს ცალკეულ ადამიანს შეუძლია თავი რჩეულად ჩათვალოს და ამ რჩეულობის ღირსად გამოავლინოს, კათოლიციზმის მიერ მუდამ უარყოფილი იყო. კათოლიკური მოძღვრების შესახებ იხ. მაგალითად: Ad. van Wyck, Tract. de praedestinatione Cöln 1708. აქ იმის განხილვას არ შევუდგებით, თუ რამდენად სწორი იყო პასკალის პრედესტინაციული რწმენა.) – ჰუნდესჰაგენი, ვისთვისაც ეს მოძღვრება მთლად მისაღები არ არის, შთაბეჭდილებას აშკარად უმეტესად გერმანიის ვითარებიდან იქმნის. მისი ეს ანტიპათია ეფუძნება წმინდა დედუქციის გზით ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს, თითქოს ამ მოძღვრებას ზნეობრივ ფატალიზმამდე და ანტინომიზმამდე მივყავდეთ. ეს მოსაზრება ჯერ კიდევ ცელერმა უარყოფილ ზემოხსენებულ ნაშრომში. მეორე მხრივ კი, ვერც იმას უარყოფთ, რომ მოვლენათა ამგვარი განვითარება სავსებით შესაძლებელი იყო, ამის შესახებ ჯერ კიდევ მელანხტონი და უესლი საუბრობენ: მაგრამ ნიშანდობლივია, რომ ორივე შემთხვევაში საქმე ეხებოდა ამ დოგმატის კომბინაციას გრძნობამოჭარბებულ „რწმენის“-რელიგიურობასთან. იმგვარი რელიგიურობისთვის, რომელსაც ღირსად თვითგამოვლენის რაციონალური იდეა არ გააჩნდა, მსგავსი შედეგი იმთავითვე იყო მისსავე არსში ჩადებული. – ასეთი ფატალისტური შედეგები თავს იჩენს ისლამში. მაგრამ რატომ? იმიტომ, რომ ისლამური წინასწარგანწესებულობა პრედეტერმინისტულია (წინასწარგანსაზღვრულია) და არა პრედესტინატული

(წინასწარგამიზნული), მიმართულია სააქაო ხვედრზე და არა საიქიო ცხოვებაზე. აქედან გამომდინარე, ვინაიდან ეთიკურად გადამწყვეტი მომენტი: პრედესტინირებულის (წინასწარგამიზნულის) მიერ „ღირსად თვითგამოვლენა“ ისლამში არავითარ როლს არ თამაშობს, შესაბამისად, მას მხოლოდ რელიგიურ „ჯილდოს“ მოკლებული მეომრული გულადობა (როგორც „მოირას“ შემთხვევაში) და არა სიცოცხლის მეთოდურად განმსაზღვრელი შედეგები შეიძლებოდა მოჰყოლოდა. იხ. F. Ullrich, Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum. Heidelberg, 1912 (Theol. Diss.) – ამ მოძღვრების შესუსტება, რაც ცხოვრებისეულმა პრაქტიკამ – მაგ. ბაქსტერთან – გამოიწვია, მის არსს იმდენად ახლო არ შეხებია, რომ უცვლელი დარჩა ღვთის გადაწყვეტილებით, კონკრეტული ცალკეული ინდივიდის რჩეულობისა და მისი გამოცდის იდეა. – და ბოლოს, პურიტანიზმის (სიტყვის ყველაზე ფართო გაგებით) ყველა დიდი მოღვაწე იმ მოძღვრებიდან ამოდიოდა, რომლის პირქუშმა თავშეკავებულობამ ახალგაზრდობაში მათ ჩამოყალიბებაზე იქონია გავლენა: იგი შეეხო მილტონს, ისევე როგორც – მართალია, სულ უფრო შესუსტებული ძალით – ბაქსტერს და თვით მოგვიანებით მეტად თავისუფლად მოაზროვნე ფრანკლინს. მათი შემდგომი ემანსიპაცია ამ მოძღვრების სწორხაზოვნად მკაცრი ინტერპრეტაციისაგან ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში სრულიად შეესაბამება განვითარების იმ გზას, რომელიც ზუსტად იმავე მიმართულებით გაიარა რელიგიურმა მოძრაობამ, როგორც მთლიანობამ. ეკლესიის აღორძინების (revivals) ყველა დიდი მცდელობა, ყოველ შემთხვევაში ჰოლანდიაში, ხოლო უმეტეს შემთხვევებში კი ინგლისშიც, ყოველთვის კვლავ ამ მოძღვრებას უკავშირდებოდა.

38) რაც, თავის მხრივ, ბენიანის „პილიგრიმის მოგზაურობის“ ყოვლისმომცველ ძირეულ განწყობას ქმნის.

39) ეს საკითხი უკვე ეპიგონთა ეპოქის ლუთერანს ბევრად ნაკლებად აღელვებდა, ვიდრე კალვინისტს, თუნდაც პრედესტინაციის დოგმა რომ არ მივიღოთ მხედველობაში, ოღონდ არა იმიტომ, რომ მას საკუთარი სულის ხსნა ნაკლებ აინტერესებდა, არამედ, რადგან განვითარების იმ გზაზე, რომელსაც ლუთერისეული ეკლესიურობა დაადგა, ეკლესიის, როგორც ინსტიტუციონალურად სულის მხსნელი დაწესებულების, არსმა წამოიწია წინა პლანზე ანუ ცალკეული ადამიანი თავს მისი საქმიანობის ობიექტად და მასში დაცულად გრძნობდა. ნიშანდობლივია, რომ მხოლოდ პიეტიზმმა გააცოცხლა ლუთერანობაში ეს პრობლემა. თავისთავად certitudo salutis საკითხი ცენტრალურია ყოველი ცოდვის გამოსყიდვის არასაკრამენტული რელიგიისთვის – იქნება ეს ბუდიზმი, ჯაინიზმი თუ ნებიმიერი სხვა. ამის უგულვებელყოფა არ შეიძლება. სწორედ აქედან იღებს სათავეს რელიგიური ხასიათის ყველა ფსიქოლოგიური იმპულსი.

40) ამის შესახებ დაბეჯითებითაა ნათქვამი ბუცერისადმი წერილში (Corpus Reformatorum, 29, 883 f.) ამასთან დაკავშირებით შდრ. აგრეთვე: Scheibe a.a.O. S.30.

41) ვესტმინსტერის აღსარება (XVIII, 2) რჩეულს საკუთარი მადლმოსილების უტყუარად დადგენის პერსპექტივას უსახავს, მიუხედავად იმისა, რომ მთელი ჩვენი საქმიანობით „უმაქნისი მონები“ ვრჩებით (XVI, 2) და ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლა მთელი სიცოცხლის მანძილზე გრძელდება (XVIII, 3). რჩეულსაც ხომ ხშირად დიდხანს უწევს ჭიდილი ცერტიტუდო-ს მოსაპოვებლად, რომელსაც მას აღსრულებული მოვალეობის შეგნება აძლევს, რასაც მორწმუნე არასოდეს არ კარგავს მთლიანად.

42) იხ. მაგ. Olevian, De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos (1585) 257. -- Heidegger, Corpus Theologiae XXIV, 87 f. იხ. აგრეთვე სხვა ტექსტები: Heppe, Dogmatik der ev. reform. Kirche. 1861, S.425.

43) ჭეშმარიტი კალვინისტური მოძღვრება მიუთითებდა რწმენაზე და საკრამენტების მეშვეობით ღმერთთან თანაზიარობის შეგნებაზე, ხოლო „სულის სხვა ნაყოფთ“ მხოლოდ გაკვრით მოიხსენიებდა. იხ. შესაბამისი ადგილები ჰეპესთან: Heppe, Dogmatik der ev. reform. Kirche, S.425. თავად კალვინმა სრულიად დაბეჯითებით უარჰყო კეთილი საქმენი, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი მისთვისაც, ისევე როგორც ლუთერანებისთვის, რწმენის ნაყოფნი არიან, როგორც ღვთის წინაშე თავის ღირსად გამოსაჩენი ნიშნები (Instit. III, 2, 37, 38). რწმენის საქმეებით გამოცდისკენ პრაქტიკული შემობრუნება, რომელიც სწორედ ასკეზას ახასიათებს, პარალელურად მიმდინარეობს კალვინის მოძღვრების თანდათანობით ცვლილებებთან ერთად, რომლის თანახმად (ისევე როგორც ლუთერთან) ჭეშმარიტ ეკლესიას, პირველ ყოვლისა, წმინდა მოძღვრება და საკრამენტები გამოარჩევენ, ამ ორივეს კი უთანაბრდება „დისციპლინა“, როგორც ნიშან-თვისება. განვითარების ამ პროცესს შეგვიძლია დავაკვირდეთ ჰეპესეულ ზემოხსენებულ ტექსტში გვ. 194/195, ისევე როგორც იმ წესში, რომლის მიხედვითაც ხდებოდა ნიდერლანდებში XVI საუკუნის მიწურულს მრევლში გაწევრიანება (უმთავრეს პირობას წარმოადგენდა დისციპლინისადმი ხელშეკრულებით გამოხატული მორჩილება).

44) ამის შესახებ ასევე იხ. შნეკენბურგერის შენიშვნები (a.a.O. S. 48).

45) ამრიგად, ბაქსტერთან სრულიად კათოლიკურ ყაიდაზე იჩენს თავს განსხვავება „mortal“ (მომაკვდინებელ) და „venial sin“ (მისატევებელ ცოდვას) შორის. პირველი მადლის უქონლობაზე ან მის აქტუალურ ნაკლულობაზე მიაწინებს და მხოლოდ ადამიანის მთლიან „conversion“ (მოქცევას) შეუძლია, მისი მოპოვება ხელმისაწვდომი გახადოს. მეორე კი მადლმოსილებასთან შეუთავსებელი არ არის.

46) ეს მრავალგვარ ვარიანტებში იჩენს თავს ბაქსტერთან, ბეილისთან, სეჯვიკთან, ჰოორნბეკთან. იხ. აგრეთვე მაგალითები შნეკენბურგერთან გვ. 262.

47) „მადლით მოსილება“ ხშირად მოიაზრება, როგორც ერთგვარი წოდებრივი ხარისხი (ისევე როგორც, ვთქვათ, ასკეტთა წოდება ძველ ეკლესიაში). იხ. მაგ. (გენერალური შტატების მიერ აკრძალული!) ნაშრომი: Schortinghuis. Het innige Christendom 1740.

48) ამაზე საუბარი, როგორც მოგვიანებით განვიხილავთ, ბაქსტერიული Christian Directory-ს უთვალავ პასაჟში და მის დასკვნით ნაწილში. საკუთარი ზნეობრივი არასრულფასოვნების შიშის გასაფანტად პროფესიული საქმიანობის გამოყენების რჩევა მოგვაგონებს ფულისადმი ლტოლვისა და პროფესიული ასკეზის, როგორც საკუთარი ზნეობრივი უსუსურების თვალის ასახვევად გამოგონილ საშუალებათა პასკალისეულ ფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციას. მასთან პრედესტინაციის რწმენა ყოველგვარი ხელთქმნილის ცოდვის თანამდევ არარაობაში დარწმუნებულობასთან კავშირში ერთიანად საერო ცხოვრების უარყოფასა და მჭვრეტელობას, როგორც ცოდვის წნებისაგან გათავისუფლებისა და საკუთარ ხსნაში გულდაჯერებულობის მისაღწევ ერთადერთ საშუალებას, ემსახურება. მოწოდების ცნების მართლმორწმუნე კათოლიკური და იანსენისტური გააზრების შესახებ დოქტ. პაულ ჰონიგსჰაიმმა ზემოთ ციტირებულ დისერტაციაში (უფრო დიდი ნაშრომის ნაწილი, რომელიც იმედია გაგრძელებული იქნება) საგულისხმო შენიშვნები გააკეთა. იანსენისტებთან საკუთარ ხსნაში დარწმუნებულობასა და საერო საქმიანობას შორის კავშირის კვალიც კი არ არსებობს. „მოწოდების“ მათეული კონცეფციის საზრისი კიდევ უფრო მეტად, ვიდრე ლუთერისეული და თვით ჭეშმარიტად კათოლიკური კონცეფციისა, მოცემულ ცხოვრებისეულ მდგომარეობასთან შერიგებაში მდგომარეობს, რომელიც ნაკარნახევია, როგორც, ვთქვათ, კათოლიციზმში არა მხოლოდ სოციალური წესრიგით, არამედ საკუთარი სინდისის ძახილით (Honigsheim a.a.O. S. 139f.).

49) მის თვალსაზრისს ეხმიანება აგრეთვე დიდი სიცხადით გამორჩეული, ჰ. ჰოლცმანისადმი მიძღვნილ გამოცემაში გამოქვეყნებული ლობშტაინისეული ნარკვევიც, რომელიც შემდგომი მსჯელობისას ასევე შედარებული უნდა იქნეს. მას ხშირად certitudo salutis-ის ლაიტმოტივის ზედმეტად მკვეთრ აქცენტირებას საყვედურობდნენ. მაგრამ აქ უთუოდ ურთიერთგასამიჯნია კალვინის თეოლოგია კალვინიზმისგან და თეოლოგიური სისტემა სულის ხსნის პრაქტიკის მოთხოვნებისგან. კითხვა: „როგორ შემოდის ჩემს ნეტარებაში ვიყო დაჯერებული?“ იქცეოდა ამოსავალ წერტილად ყველა რელიგიური მოძრაობისთვის, რომლებიც უფრო ფართო მასებს მოიცავდა. იგი, როგორც უკვე ითქვა, ცენტრალურ როლს თამაშობდა არა მხოლოდ ამ შემთხვევაში, არამედ საერთოდ რელიგიის ისტორიაში, მაგ., ინდუიზმში. ან კი როგორ შეიძლება სხვაგვარად ყოფილიყო?

50) ნამდვილად არ იქნება იმის უარყოფა, რომ ამ ცნების სრულად ჩამოყალიბება მხოლოდ გვიან ლუთერანულ ეპოქაში (პრეტორიუსი, ნიკოლაი, მაისნერი) მოხდა. (მას

იოჰანეს გერჰარდთანაც ვხვდებით და თანაც მთლიანად აქ განხილული მნიშვნელობით). ამის საფუძველზე, რიჩლი თავისი „პიეტიზმის ისტორიის“ მეოთხე წიგნში (Bd. II S. 3 f.) ლუთერისეულ რელიგიურობაში ამ ცნების შეტანას მიიჩნევს კათოლიკური ღვთისმოსაობის აღორძინებად და გადმოღებად. იგი არ დავობს (გვ.10) იმის შესახებ, რომ საკუთარ ხსნაში ინდივიდუალური დარწმუნებულობის პრობლემა ლუთერთან და კათოლიკე მისტიკოსებთან იგივე იყო, მაგრამ სჯერა, რომ ორივე მხარის მიერ მისი გადაწყვეტა იყო სწორედ სრულიად ურთიერთსაწინააღმდეგო. მე ცხადია, ვერ გავხვდავ ამის თაობაზე საკუთარი მოსაზრების გამოთქმას. სიო, რომელიც „ქრისტიანის თავისუფლებაში“ ქრის, რომ სრულიად განსხვავებულია, ერთი მხრივ, გვიანდელ ლიტერატურაში „საყვარელ იეზულაინთან“ დაშაქრული ლაქუცისაგან, ხოლო, მეორე მხრივ კი, ტაულერის რელიგიური განწყობისაგან, ბუნებრივია, ნებისმიერი ადამიანისთვის იოლად შესაგრძნებია. და შესაბამისად, ლუთერისეულ ზიარების მოძღვრებაში მაგიურ-მისტიკური ელემენტის შენარჩუნებას სხვა რელიგიური მოტივები აქვს, ვიდრე „ბერნარდინულ“ ღვთისმოსაობას – სოლომონის „ქებათა-ქების“ განწყობას – რასაც რიჩლი ისევ და ისევ უბრუნდება ქრისტესთან როგორც „სიძესთან“ ურთიერთობის მოწესრიგების წყაროს. და მაინც, განა სხვა ფაქტორებთან ერთად, ზიარების ამ მოძღვრებამაც არ შეუწყო ხელი მისტიკური განწყობილების რელიგიურობის გამოცოცხლებას? – შემდეგ, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არ არის მართალი, თითქოს (a.a.O. S. 11) მისტიკოსის თავისუფლება უბრალოდ ცხოვრებისგან განდგომაში მდგომარეობდეს. ტაულერმა რელიგიურ-ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით მეტად საინტერესო მსჯელობაში ღამეული კონტემპლაციების პრაქტიკულ ეფექტზე, რისკენაც იგი სხვათა შორის, უძილობისას მოგვიწოდებს, საგანგებოდ მიუთითა იმ წესრიგზე, რომელიც ამ გზით საერო პროფესიული საქმიანობისაკენ მიმართულ აზრებშიც მყარდება: „მხოლოდ ამ გზით (ღამით ძილის წინ ღმერთთან მისტიკური შერწყმით) იხვეწება გონება და ძლიერდება ტვინი და ადამიანიც მთელი დღის მანძილზე ამ შინაგანი ვარჯიშის წყალობით, მით უფრო მშვიდობიანად და ღვთისნიერადაა გულდაჯერებული, რომ ჭეშმარიტად ღმერთთან შეკავშირდა: ამის შემდეგ მოწესრიგდება მისი ყველა საქმე. ამიტომაც, თუკი ადამიანი თავს საქმისთვის წინასწარ განაწყობს (= წინასწარ შეამზადებს) და, მაშასადამე, სათნოებას დაეფუძნება, – მას შემდეგ, რაც იგი სინამდვილეს მიუბრუნდება, მისი საქმეები ზნეკეთილი და ღვთისნიერი აღმოჩნდება“ (Tauler. Predigten, Fol. 318). აქედან ნათლად ჩანს და ამას მოგვიანებით კვლავ მივუბრუნდებით, რომ მისტიკური მჭვრეტელობა და მოწოდების რაციონალური გააზრება ურთიერთგამომრიცხავი არაა. საპირისპირო მოვლენა თავს იჩენს მხოლოდ იქ, სადაც რელიგიურობა პირდაპირ ისტერიულ ხასიათს იძენს, რასაც არც ყველა მისტიკოსთან და, მით უმეტეს, არც ყველა პიეტისტთან ჰქონია ადგილი.



51) ამის შესახებ იხ. შემდეგი სტატიები „მსოფლიო რელიგიების სამეურნეო ეთიკის“ შესახებ, შესავალი.

52) ამის წინასწარ დაშვებით კალვინიზმი შეხებაში მოდის ოფიციალურ კათოლიციზმთან. ოღონდ კათოლიკესთვის ამას შედეგად მოსდევდა აღსარების საიდუმლოს აუცილებლობა, რეფორმირებულისთვის კი საერო ცხოვრების ფარგლებში მოღვაწეობის გზით პრაქტიკულად ღირსად თვითგამოვლენა.

53) იხ. მაგ. უკვე ბეზა: (Beza, De praedestinationis doctrina et vero uso tractatio (...) ex (...) praelectionibus in nonum Epistolae ad Romanus caput, a Raphael Eglino (...) excerpta. Genevae, 1584, p. 133) : ... „sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem ... ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexione effectorum et causarum colligimus ...“)

„მგავსად იმისა, როგორც ჩვენ კეთილი საქმეებით ვმსჯელობთ წმინდანობაზე, ხოლო წმინდანობით კი რწმენაზე ... ასე ჩვენ მიზეზისა და შედეგის მჭიდრო კავშირის შემეცნებით მიღებული შედეგებით ვმსჯელობთ მოწოდებაზე, თანაც ამ მოწოდების ნაყოფიერებაზე, მოწოდების საფუძველზე – რჩეულობაზე, ხოლო რჩეულობის საფუძველზე კი ქრისტეში ხსნისთვის წინასწარგანსაზღვრულობაზე – ისევე მყარზე, როგორც ურყევია უფლის ტახტი“. სიფრთხილე კი მხოლოდ განკიცხულობის ნიშნების მიმართ გვმართებს, ვინაიდან აქ საქმე უკვე საბოლოო მდგომარეობას ეხება. (ამის თაობაზე სხვაგვარად მხოლოდ პურიტანიზმმა დაიწყო ფიქრი.) – ამის შესახებ შემდეგ იხ. შნეკენბურგერისეული საფუძვლიანი ანალიზი მის ზემოხსენებულ ნაშრომში, რომელიც, ცხადია, მხოლოდ შეზღუდული კატეგორიის ლიტერატურას უთითებს. მთელ პურიტანულ ლიტერატურაში ეს ნიშან-თვისება ისევ და ისევ იჩენს თავს. „It will not be said: did you believe? - but: were you Doers, or Talkers only?“ - „იმას კი არ გკითხავენ: გწამდათ თუ არა თქვენ? – არამედ: თქვენ საქმის გამკეთებლები იყავით თუ მოლაყბენი?“ – ამბობს ბენიანი. ბაქსტერის (The saints' everlasting rest Kap. XII) თანახმად, რომელიც პრედესტინაციის მოძღვრების ყველაზე ღმობიერ ფორმას ქადაგებს, რწმენა არის ქრისტესადმი მორჩილება გულითა და საქმით. „Do what you are able first, and then complain of God for denying you grace if you have cause“ – „ჯერ გააკეთე ყველაფერი, რისი უნარიც შეგწევს, და შემდეგ დაიწყე ჩივილი, რომ ღმერთმა მადლი არ გაღირსა, თუკი ამის საფუძველი გექნება“ – ასეთი პასუხი გასცა მან წუხილზე, რომ ნება არაა თავისუფალი და მხოლოდ უფალია, ვინც წმინდანად ქცევის უნარს ზღუდავს. (Works of the Puritan Divines IV. p. 155). ფულერის (ეკლესიის ისტორიკოსის) გამოკვლევა შემოიფარგლებოდა ერთადერთი საკითხით: პრაქტიკულად ღირსად თვითგამოვლენისა და ქცევით საკუთარი მადლმოსილების დადასტურების შესახებ. ასევეა ჰოუსთანაც მის, სხვაგან უკვე ციტირებული ტექსტის პასაჟში. ნაშრომის – Works of the Puritan Divines –

გადასინჯვისას იმთავითვე ყოველ ფეხის ნაბიჯზე ვაწყდებით დასაბუთებებს. არც თუ იშვიათად ეს უშუალოდ კათოლიკურ-ასკეტური ნაწერები იყო, პურიტანიზმზე „მოქცევას“ რომ იწვევდნენ, – ასეთი აღმოჩნდა ბაქსტერისთვის იეზუიტური ტრაქტატი. ეს კონცეფციები საკუთრივ კალვინისეულ მოძღვრებასთან SedarebiT, Works of the Puritan Divines რაღაც ძირეულ სიახლეს არ წარმოადგენდნენ (cf. Inst. Christ. c. I, Orig. Ausg. v. 1536 p. 97, 112). ოღონდ კალვინთან საკუთარ მაღლმოსილებაში სრული გულდაჯერებულობა თვით ამ გზითაც კი არ მიიღწეოდა (გვ. 147, იქვე). ჩვეულებისამებრ, იმოწმებდნენ იოანეს სახარებას (I. 3, 5) და მსგავს ადგილებს. აქვე მივუთითებთ, რომ ფიდეს ეფფიცაზ (ქმედითი რწმენის) მოთხოვნა ვიწრო გაგებით, კალვინისტებით, არ შემოიფარგლება. ბაპტისტური აღმსარებლობები პრედესტინაციის შესახებ სტატიაში ზუსტად ასევე განიხილავენ რწმენის ნაყოფთ („and that its ... proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and newness of life“: - „... მისი (აღორძინების) ჭეშმარიტი ნიშნები ვლინდება წმინდა მონანიების, რწმენისა და განახლებული სიცოცხლის ნაყოფში.“ იხ. აღმსარებლობის სტ. 7, გამოქვეყნებული გამოცემაში: The Baptist Church Manual by J.N. Brown. Philadelphia, Am. Bapt. Publ. Soc.). ზუსტად ასევე პირველ გვერდზე დასმული კითხვით იმის შესახებ, თუ როგორ შეიცნობიან ღვთის შვილნი, იწყება 1648 წელს ჰარლემის სინოდის მიერ მიღებული, მენონიტური გავლენით დაწერილი ტრაქტატიც „Olijf-Tacxken“: Nu al is»t dat dasdanigh vruchtbare ghelove allene zii het seker fonamentale kennteeken ... om de conscientien der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te versekeren; რაზეც პასუხია (გვ. 10), რომ ახლა ნაყოფიერი რწმენა წარმოადგენს იმ ძირეულ ნიშან-თვისებას, რომელიც ახალ კავშირში მორწმუნეთა კეთილსინდისიერებას უზრუნველყოფს ღვთის წყალობით.

54) სოციალური ეთიკის მატერიალური შინაარსისთვის მისი მნიშვნელობის შესახებ უკვე ზევით იქნა ზოგი რამ მინიშნებული. ამ შემთხვევაში ჩვენ გვინტერესებს არა შინაარსი, არამედ ის, რაც ზნეობრივი ქცევისათვის ბიძგის მიმცემია.

55) თუ რაოდენ შეუწყო ხელი ამ წარმოდგენამ პურიტანიზმში ძველი აღთქმისეული იუდეველური სულისკვეთების შეღწევის, დღესავით ნათელია.

56) სავოს დეკლარაციაში „members ecclesiae purae“ (ჭეშმარიტი ეკლესიის წევრთა) შესახებ ნათქვამია, რომ ისინი არიან („saints by effectual calling, visibly manifested by their profession and walking“) – „წმინდანები მათი მოწოდების ქმედითობის გამო, რაც ნათლად დასტურდება მათი პროფესიული საქმიანობითა და ქცევით“.

57) იხ.: A principle of goodness gamocemaSi: Works of the Puritan Divines, p. 175.

58) მოქცევა, სეჯვიკისეული განსაზღვრებით, არის „მაღლისმიერი რჩეულობის დეკრეტის სიტყვასიტყვით გადმოწერა“. – ხოლო, ვინც რჩეულია, ის

მორჩილებისთვისაცაა მოწოდებული და მას ამის უნარიც აქვს მინიჭებული, გვასწავლის ბეილი. – მხოლოდ ისინი, ვინც ღმერთმა (მათ ქცევაში გამოხატული) რწმენისთვის იხმო, არიან ჭეშმარიტი მორწმუნენი და არა „temporary believers“ (დროებით მორწმუნენი) გვასწავლის (ბაპტისტური) Hansred Knollys confession .

59) შდრ. მაგ. ბაქსტერის Christian Directory-ს დასკვნითი ნაწილი.

60) ასე მაგალითად, ჩერნოკთან Self-examination p. 183 (თვითშემოწმება) კათოლიკური „dubitatio“ (დაეჭვების) უარსაყოფად.

61) ამ არგუმენტაციას მაგალითად, ისევ და ისევ ვხვდებით ნაშრომში: Joh. Hoornbeek, Theologia practica, II p. 70, 72, 182 I p. 160.

62) მაგალითად, ტექსტში Confession Helvet. 16, ნათქვამია: „et improprie his salus adtribuitur“ – „ნუ მიაწერთ მათ (საქმეებს) ხსნას“.

63) ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებით იხ.: Schneckenburger S. 80 f.

64) „Si non es praedestinatus fac ut praedestineris“ – „თუკი ხსნისთვის წინასწარ არ ხარ განჩინებული, მოიქეცი ისე, რომ ამისათვის იქნე განწესებული“ – თითქოს ეს ჯერ კიდევ ნეტარ ავგუსტინეს უთქვამს.

65) უნებლიედ გვახსენდება თავისი არსით იმავე მნიშვნელობის გოეთესეული გამონათქვამი: „როგორ შეიძლება საკუთარი თავის შეცნობა? დაკვირვებით – არასოდეს, ქმედებით კი ნამდვილად. შეეცადე აღასრულო შენი მოვალეობა და მაშინვე მიხვდები, თუ რას წარმოადგენ. – და მაინც რა არის შენი მოვალეობა? დღის მოთხოვნა“.

66) მართალია, თავად კალვინთან უკვე დადგენილია, რომ „წმინდანობა“ გარეგნულ გამოვლინებაშიც მჟღავნდება, მაგრამ საზღვარი სიწმინდესა და უწმინდურობას შორის ადამიანური ცოდნისთვის გამოუცნობი რჩება. უნდა ვირწმუნოთ, რომ რჩეულნიც, თუნდაც ჩვენთვის შეუცნობელნი, იქ არიან, სადაც ღვთის სიტყვა მისი კანონის მიხედვით მოწყობილ და მართულ ეკლესიაში თავისი წმინდა არსით გაცხადდება.

67) კალვინისტური ღვთისმოსავობა, პრაქტიკულ-რელიგიურ საქციელთან გარკვეული რელიგიური იდეების ლოგიკურად და ფსიქოლოგიურად გაშუალებულ შედეგთა მიმართების ის ერთი მაგალითთაგანია, ასე უხვად რომ მოიძებნება რელიგიის ისტორიაში. ბუნებრივია, ლოგიკური იქნებოდა ფატალიზმის, როგორც პრედესტინაციის შედეგის, დედუცირება. მაგრამ „ღირსად თვითგამოვლენის“ იდეის ჩართვამ სწორედ საპირისპირო ფსიქოლოგიური შედეგი გამოიღო. (როგორც ცნობილია, პრინციპულად იმავე მიზეზთა საფუძველზე მიაწერენ ნიცშეს მიმდევრები მარადიული კვლავდაბრუნების იდეას ზნეობრივად დადებით მნიშვნელობას. ოღონდ აქ საქმე ეხება

პასუხისმგებლობას სამომავლო ცხოვრების მიმართ, რომელიც მოქმედ პირთან არანაირი ცნობიერების კონტინუუმით არაა დაკავშირებული, – მაშინ, როდესაც პურიტანი ამბობს: თუა რეს აგიტურ -- შენს მაგივრად შენი საქმეები მეტყველებენ). მაღლისმიერი რჩეულობისა და რჩეულის საქმიანობის ურთიერთმიმართება მშვენივრად აქვს განხილული – ეპოქის შესატყვისი ენით – უკვე ჰოორნბეეკს (Theol. pract. Vol. I p. 159): electi (რჩეულნი) მათი რჩეულობის წყალობით ფატალიზმისთვის მიუწვდომელნი არიან, სწორედ ფატალისტური შედეგების უარყოფით ახერხებენ ისინი ღირსად თვითგამოვლენას, („quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum“) „თავად რჩეულობა უბიძგებს მათ აქტიური ქმედებისაკენ მათი პროფესიის ფარგლებში“. პრაქტიკულ ინტერესთა გადაჯაჭვულობა სპობს ლოგიკის გზით გასააზრებელ (სხვათა შორის, მიუხედავად ყველაფრისა, დროდადრო ფაქტობრივადაც განხორციელებულ) ფატალისტურ შედეგებს. – მეორე მხრივ კი, რელიგიის იდეური შინაარსი, როგორც კალვინიზმმაც აჩვენა, გაცილებით უფრო დიდი მნიშვნელობისაა, ვიდრე ვთქვათ, ვილიამ ჯეიმსი ავლენს ამის აღიარების სურვილს (იხ.: William James, The varieties of religious experience, 1902, p. 444 f.). რელიგიურ მეტაფიზიკაში სწორედ რაციონალური საწყისის მნიშვნელობა ავლენს თავს კლასიკური ფორმით იმ გრანდიოზულ ზეგავლენაში, რომელიც საკუთრივ ღვთის კალვინისტური ცნების იდეურმა სტრუქტურამ მოახდინა ცხოვრებაზე. თუკი პურიტანთა ღმერთი ისტორიაში მოქმედებდა ისე, როგორც სხვა არავინ ან მის წინ ან მის შემდეგ, ეს მას უპირატესად იმ ატრიბუტებმა შეამღებინა, რომლითაც იგი იდეის ძალამ აღჭურვა. (ცხოვრებაში თვითდამკვიდრების მასშტაბის მიხედვით რელიგიურ იდეათა მნიშვნელობის ჯეიმსისეული „პრაგმატული“ შეფასება, სხვათა შორის, თავადვეა ამ შესანიშნავი სწავლულის პურიტანული სამშობლოს იდეათა სამყაროს ჭეშმარიტი ნაყოფი) რელიგიური განცდა, თავისთავად ცხადია, ირაციონალურია, როგორც ნებისმიერი განცდა. თავის უმაღლეს, მისტიკურ ფორმაში ის არის განცდა κατ εἰσῆχον (უპირატესად), და როგორც ჯეიმსმა მშვენივრად წარმოაჩინა, გამოირჩევა თავისი აბსოლუტური არაკომუნიკაბელობით: მას სპეციფიკური ხასიათი აქვს და წარმოგვიდგება როგორც შემეცნება, თუმცა ჩვენი ენობრივი და ცნებითი აპარატის საშუალებებით ადეკვატურად მისი რეპროდუცირება ვერ ხერხდება. სწორია ისიც, რომ ნებისმიერი რელიგიური განცდა რაციონალური ფორმულირების მცდელობისას იმთავითვე შინაარსს ჰკარგავს და მით უფრო მეტად, რაც უფრო დახვეწილი ხდება ცნებითი ფორმულირება. ამაში ძვეს ყველა რაციონალური თეოლოგიის ტრაგიკული კონფლიქტის საფუძველი, რის შესახებაც ჯერ კიდევ XVII საუკუნეში იცოდნენ ბაპტისტურმა სექტებმა. – ოღონდ ეს ირაციონალობა, – რომელიც სხვათა შორის არავითარ შემთხვევაში არაა მხოლოდ რელიგიური „განცდისთვის“ დამახასიათებელი, არამედ (განსხვავებული აზრით და დოზით) სხვა ნებისმიერისთვისაც, – არ ამცირებს იმის, სწორედ პრაქტიკული თვალსაზრისით უდიდეს მნიშვნელობას, თუ რა სახისაა იდეათა სისტემა, რომელიც

საკუთარი თავისთვის რელიგიურად უშუალოდ „განცდილის“, ასე ვთქვათ, კონფისკაციას ახდენს და მას თავის კალაპოტში წარმართავს; ვინაიდან ამის მიხედვით ჩამოყალიბდა ცხოვრებაზე ეკლესიის ინტენსიური გავლენისა და მასში დოგმატური ინტერესების მოჭარბებულად განვითარების ეპოქაში ის უმეტესი, პრაქტიკული თვალსაზრისით ასე მნიშვნელოვანი ეთიკურ შედეგთა განსხვავებები, რომლებიც დედამიწაზე სხვადასხვა რელიგიებს შორის არსებობს. თუ რა დაუჯერებლად ინტენსიური იყო, დღევანდელი მასშტაბით თუ მივუდგებით, დოგმატთა მიმართ ინტერესი თვით ერისკაცისაც კი დიადი რელიგიური ბრძოლების ეპოქაში, იცის ნებისმიერმა, ვინც ისტორიულ წყაროებს იცნობს. ამის პარალელურ მოვლენად მხოლოდ დღევანდელი პროლეტარიატის არსებითად ცრუმორწმუნე წარმოდგენა შეგვიძლია განვიხილოთ იმის შესახებ, თუ რისი გაკეთება და დამტკიცება ძალუძს „მეცნიერებას“.

68) Wether to make salvation our end be not mercenary or legal ? - It is properly mercenary when we expect it as wages for work done ... Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth ... and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary ... კითხვაზე: „ხომ არ წარმოადგენს ჩვენი ხსნის მოპოვებისაკენ ლტოლვა ანგარებას ან სინერგიზმს?“ – ბაქსტერი ნაშრომში: *The Saints' Everlasting rest* I, 6, – შემდეგნაირად პასუხობს: „ეს მართლაც ანგარებაა, თუკი მასში ჯილდოს ვხედავთ გაწეული შრომისთვის ... წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს ისეთივე ანგარებაა, როგორც ის, რასაც ქრისტე გვიწესებს, ხოლო თუკი ქრისტეს ძიება ანგარებას ნიშნავს, მაშინ მე მინდა ანგარებიანი ვიყო“. სხვათა შორის, ორთოდოქსად აღიარებულმა ბევრმა კალვინისტმა თავი ვერ აარიდა უკიდურეს სინერგიზმში გადავარდნას. ბეილის თანახმად (*Praxis pietatis* p.262) მოწყალების გაღება წარმოადგენს დროებითი სასჯელის თავიდან ასაცილებელ საშუალებას. სხვა ღვთისმეტყველნი განვიცხვლებს კეთილი საქმეებისკენ იმ მოტივით მოუწოდებდნენ, რომ მარადიული სასჯელი ამის შემდეგ ეგებ უფრო ასატანი გამხდარიყო, რჩეულთ კი იმიტომ, რომ ამის შემდეგ ღმერთს ისინი უმიზეზოდ კი არა, არამედ (*ob causam*) (დასაბუთებულად) ეყვარებოდა, რისთვისაც ჯილდო როგორც ნამდვილად მოიძებნებოდა. ნეტარების ხარისხისთვის კეთილ საქმეთა მნიშვნელობის მიმართ გარკვეულ დათმობებზე სრულიად უხმაუროდ აპოლოგიაც წავიდა (*Schneckenburger a.a.O. S. 101*).

69) იმისათვის, რათა დამახასიათებელი განსხვავებები იქნას გამოვლენილი, აქაც იძულების წესით „იდეალურ-ტიპიურ“ ცნებათა ერთ საუბარია საჭირო, რაც ისტორიულ რეალობაზე გარკვეულწილად ძალდატანებას ნიშნავს, მაგრამ ამის გარეშე დაუსრულებელი შესწორებების გამო სრულიად გამორიცხული იქნებოდა ფორმულირებათა გარკვევით ჩამოყალიბება. თუ რამდენად შედარებითია აქ შეძლებისდაგვარად მკვეთრად დახატული წინააღმდეგობები, ცალკე განხილვას საჭიროებს. თავისთავად ცხადია, რომ ოფიციალური კათოლიკური მოძღვრება ჯერ

კიდევ შუა საუკუნეებში, თავის მხრივ, მთელი ცხოვრების სისტემატური განწმენდის იდეალს სახავდა. მაგრამ ასევე უეჭველია ისიც, რომ I. საეკლესიო ყოველდღიურობის პრაქტიკა, სწორედ მისი ყველაზე ქმედითი მოსარჯულებელი საშუალებით: აღსარებით ტექსტში „არასისტემატურად“ წოდებულ ცხოვრების წესს აიოლებდა, აგრეთვე ისიც, რომ 2. საფუძველში ჩადებული რიგორისტულად ცივი განწყობა და მთლიანად საკუთარი თავის ანაბარა დარჩენილი კალვინისტის შინაგანი იზოლირება ერისკაცთა შუასაუკუნეობრივი კათოლიციზმისთვის სრულიად უცხო უნდა ყოფილიყო.

70) ამ მომენტის აბსოლუტურად ცენტრალური მნიშვნელობა, როგორც ერთხელ უკვე აღინიშნა, მხოლოდ „მსოფლიო რელიგიათა სამეურნეო ეთიკის“ შესახებ სტატიებში გამომჟღავნდება თანდათან.

71) და გარკვეულწილად ლუთერანსაც. ლუთერს არ უნდოდა საკრამენტალური მაგიის ამ უკანასკნელი ნაშთის ამოძირკვა.

72) შდრ. მაგ.: Sedgwick, Buß- und Gnadenlehre (გერმანულად თარგმ. როშერმა 1689): სინანულით აღვსილს „მტკიცე წესი“ აქვს, რომელსაც ის ზუსტად იცავს და რის მიხედვითაც ის მთელ თავის ცხოვრებას მოაწყობს და წარმართავს (გვ.591). ის ცხოვრობს ჭკვიანურად, ფხიზლად და ფრთხილად, – კანონის შესაბამისად (596). ამის მიღწევა მხოლოდ მთელი ადამიანის მუდმივი გარდაქმნითაა შესაძლებელი, რაც მაღლისმიერი რჩეულობის შედეგია (გვ. 852). ჭეშმარიტი მონანიება მუდამ საქციელში გამოიხატება (გვ. 361). მარტოოდენ „მორალურად“ კეთილ საქმეებსა და „opera spiritualia“ (სულიერ საქმეებს) შორის განსხვავება, როგორც ჰორნბეეკმა წარმოაჩინა (Hoornebeek, a.a.O. 1. IX c), სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი აღორძინებული სიცოცხლის შედეგია, რომ (a.a.O. Vol. I S. 160) მათში მუდმივი წინსვლა შეინიშნება, რომელიც მხოლოდ ღვთის მაღლის (a.a.O. S.150) ზებუნებრივი ჩარევით შეიძლება იქნას მიღწეული. წმინდანობა არის ღვთის მაღლის შეწევნით ადამიანის სრული გარდაქმნა (das. S. 190 f.), – ესაა აზრები, რომლებიც საერთოა მთელი პროტესტანტიზმისათვის და, ბუნებრივია, ისინი კათოლიციზმის უმაღლეს იდეალებშიც მოიძებნება; მაგრამ ქვეყნიერებისათვის მათი შედეგები მხოლოდ საერო ასკეზაზე მიმართულ პურიტანულ მიმდინარეობებში ავლენს თავს და, რაც მთავარია, მხოლოდ იქ მოიპოვება მათთვის საკმაოდ მაღალი ფსიქოლოგიური ჯილდო.

73) ეს უკანასკნელი სახელწოდება ჰოლანდიაში მართლაც სპეციალურად „სპეტაკთა“ მიერ ზუსტად (präzis) ბიბლიის მითითებების შესაბამისად წარმართული ცხოვრების წესიდან იქნა გამოყვანილი (ასეა მაგ. ფოეტთან). სხვათა შორის, XVII საუკუნის პურიტანებიც ცალკეულ შემთხვევებში „მეთოდისტების“ სახელით მოიხსენიებიან.

74) ვინაიდან, როგორც ამას პურიტანი მქადაგებლები ხაზგასმით აღნიშნავენ (მაგ. Bunyan, „The Phaisee and the Publican“, W. of. Pur. Div. S. 126): – ყოველი ცალკეული ცოდვა ანადგურებს ყველაფერს, რაც მთელი ცხოვრების მანძილზე „კეთილი საქმეების“ მეშვეობით „დამსახურებად“ შეიძლებოდა ყოფილიყო დაგროვილი, თუნდაც რომ დავუშვათ – რაც წარმოუდგენელია – თითქოს ადამიანს შეიძლებოდა ჰქონოდა იმის უნარი, ჩაედინა ის, რაც ღმერთს მისთვის დამსახურებად უნდა ჩაეთვალა ან სულაც მუდმივად სრულყოფილად ეცხოვრა. აქ ისევე, როგორც კათოლიციზმში სალდოს დაანგარიშებით ერთგვარ კონტოკორენტს კი არა აქვს ადგილი, – ხატი, რომელიც ჯერ კიდევ ანტიკურობაში იყო გავრცელებული, – არამედ მთელი ცხოვრებისათვის ძალაშია სასტიკი ან-ან: მადლმოსილება ან განკიცხულობა. – მინიშნებები კონტოკორენტული მოსაზრების თაობაზე იხ. შენიშვ. 103.

75) ამაში მდგომარეობს განსხვავება უბრალოდ „Legality“ (კანონიერებასა) და „Civility“ (თავაზიანობას) შორის, რომლებიც ბენიანთან, როგორც მისტერ „Wordly-Wiseman“ (ბრძენი ერისკაცის) მეგობრები, სახლობენ ქალაქში სახელად „Morality“ (მორალურობა).

76) იხ.: Charnock, Self-examination (Works of the Pur. Div. S. 172): Reflection and knowledge of self is a prerogative of a rational nature. „რეფლექსია და საკუთარი თავის შეცნობა – რაციონალურ ბუნებათა პრეროგატივაა“. და ამასთან დაკავშირებით შენიშვნა: „Cogito, ergo sum, is the first principle of the new philosophy“ – „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ – ახალი ფილოსოფიის პირველი პრინციპია“.

77) აქ ჯერ კიდევ ნაადრევია ასკეტური პროტესტანტიზმის გარკვეულ იდეათა სიახლოვის განხილვა დუნს სკოტუსის თეოლოგიასთან, რომელსაც არასოდეს მოუპოვებია გაბატონებული მდგომარეობა, მას მხოლოდ ითმენდნენ, დროდადრო კი ერესად აცხადებდნენ. არისტოტელეს ფილოსოფიის მიმართ პიეტისტების შემდგომ სპეციფიკურ ანტიპათიას იზიარებდნენ როგორც ლუთერი (ცოტა სხვა აზრით), ისე კალვინი კათოლიციზმთან სრულიად შეგნებულ დაპირისპირებულობაში (cf. Inst. Chr. II c. 2, s. 4, IV c. 17, s. 24). „ნების პრიმატი“, როგორც ამას კაალმა უწოდა, ყველა ამ მიმდინარეობას ერთნაირად ახასიათებს.

78) ზუსტად ასე, მისი გამოვლინების უმაღლეს ისტორიულ ფორმებთან სრული თანხვედრით, განსაზღვრავს მის მნიშვნელობას, მაგალითად, კათოლიკური „საეკლესიო ლექსიკონის“ სტატია „სკეზა“. ამასვე ვხვდებით ზეებერგთან (იხ.: Religionsenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche). ვფიქრობთ, ნებადართული უნდა იყოს წინამდებარე გამოკვლევის მიზნებისათვის ეს ცნება ისე იქნას გამოყენებულა, როგორც ამას ჩვენს შემთხვევაში აქვს ადგილი.

79) „ჰუდიბრასში“ პურიტანები (I: სიმღერა 18. 19) ფრანცისკანელებთან არიან შედარებულნი. გენუელი დესპანის ფიემის საანგარიშო მოხსენებაში კრომველის ლაშქარი „ბერების“ თავყრილობადაა მოხსენიებული.

80) არასაერო ბერმონაზვნურ ასკეზასა და საერო პროფესიულ ასკეზას შორის შინაგანი კავშირის არსებობის ჩემს მიერ დაბეჯითებით მტკიცების ფონზე განცვიფრებული ვარ, როცა ბრენტანოსთან (a.a.O. S. 134 და შემდგომშიც) შრომის ბერულ ასკეზას და მასზე ყურადღების მიქცევის რჩევას ჩემს საწინააღმდეგოდ გამოყენებული არგუმენტის სახით ვხვდები! ამაშია ჩემს წინააღმდეგ მომართული მთელი მისი „ექსკურსის“ კულმინაცია. როგორც ყველას შეუძლია დაინახოს, მთელი ჩემი გამოკვლევის უმთავრეს წინაპირობას ხომ სწორედ ეს შინაგანი კავშირი წარმოადგენს: რეფორმაციამ რაციონალური ქრისტიანული ასკეზა და ცხოვრების მეთოდიკა მონასტრებიდან საერო პროფესიულ ცხოვრებაში გადაიტანა. შდრ. შემდგომი შეუცვლელად დარჩენილი მსჯელობანი.

81) ასეა პურიტან ერეტიკოსთა დაკითხვის მრავალრიცხოვან ოქმებში ნეილსთან და კროსბისთან (იხ.: Neal, History of the Puritans; Crosby, English Baptists).

82) უკვე სანფორდი (მითითებულ ნაშრომში) – ისევე როგორც მანამდეც და მის შემდეგაც, მრავალი სხვა – „reserve“ (თავშეკავებულობის) იდეალის წარმომავლობას პურიტანიზმს უკავშირებენ. ამ იდეალთან დაკავშირებით შდრ. აგრეთვე ჯეიმს ბრაისის კომენტარები ამერიკული კოლეჯის შესახებ მისი „American Commonwealth“-ის II ტომში. „თავდაჭერილობის“ ასკეტურმა პრინციპმა პურიტანიზმი თანამედროვე სამხედრო დისციპლინის შემოქმედად აქცია. (იხ. მორიც ორანიელის, როგორც თანამედროვე სამხედრო ინსტიტუციათა შემქმნელის შესახებ: Roloff, Preuß. Jafrb. 1903 Bd. III S. 255) კრომველისეული „ironsides“ (რკინისგვერდანი), შემართული დამბაჩით ხელში, ტყვიის გაუსროლელად, მტერზე შეტევის მისატანად ცხენებს შეუპოვრად რომ მიაგელვებდნენ, თავიანთი დერვიშისებრი მგზნებარებით კი არა, პირიქით, ფხიზელი თავდაჭერილობით, რაც მათ მუდამ წინამძღოლისადმი სრულ მორჩილებაში ამყოფებდა, სჯაბნიდნენ „კავალრებს“, რომელთა რაინდულად-შემტევი იერიშები საკუთარ რაზმს ყოველთვის ატომებად აქუცმაცებდა. ზოგი რამ ამის შესახებ იხ.: Firth, Cromwells Army.

83) ამასთან დაკავშირებით განსაკუთრებით იხ.: Windelband, Ueber Willensfreiheit, S. 77 f.

84) მაგრამ არა ასე სრულიად შეურევლად. მჭვრეტელობა, ხანდახან მგრძნობელობასთან შერწყმული, ამ რაციონალურ ელემენტებთან ხშირად გადაიკვეთება. სამაგიეროდ, თავის მხრივ, მჭვრეტელობაც მეთოდურად რეგლამენტირებულია.

85) რიჩარდ ბაქსტერის თანახმად, ცოდვიანია ყველაფერი, რაც ღვთის მიერ ჩვენთვის ბოძებული ნორმის განმსაზღვრელი „reason“ (გონიერების) წინააღმდეგაა მიმართული:



იგულისხმება, ვთქვათ, არა მხოლოდ შინაარსობრივად ცოდვიანი ვნებები, არამედ ყოველგვარი უაზრო და უზომო აფექტები, როგორც ასეთი, ვინაიდან ისინი „countenance“ (თავდაჭერილობას) სპობენ და, როგორც წმინდა წყლის ხელთქმნილი მოვლენები, ღვთისადმი მიმართული ყოველგვარი რაციონალური ქმედებისა და შეგრძნებისაგან გვაშორებენ და ღმერთს შეურაცხყოფენ. შდრ. მაგალითად, რაც სიბრაზის ცოდვიანობის შესახებაა ნათქვამი (Christian Directory 2. Aufl. 1678 I S. 285. ამასთან დაკავშირებით ხდება ტაულერის S. 287 ციტირება). შიშის ცოდვიანობის შესახებ იქვეა საუბარი S. 287 Sp. 2. და სრულიად დაბეჯითებით და მრავალგზის (S. 310, 316 Sp. I) აღინიშნება, რომ ხელთქმნილის (idolatry) გაღმერთებაა, როცა ჩვენი მადა „rule or measure of eating“ (ჭამის ნორმად და ზომად) იქცევა. ამგვარი მსჯელობისას ყველგან პირველ რიგში მოხსენიებულ სოლომონისეულ იგავთა გვერდით დროდადრო ციტირებულია აგრეთვე პლუტარქესეული „De tranquillitate animi“ („სულის სიმშვიდის შესახებ“), არცთუ იშვიათად ასევე წმ. ბერნჰარდის, ბონავენტურას და სხვათა შუა საუკუნეების ასკეტური ნაწერები – „ვისაც არ უყვარს ღვინო, ქალი და სიმღერა ...“ ნამდვილად ძნელი იქნებოდა ამის საპირისპირო პრინციპის უფრო მკვეთრად ფორმულირება, ვიდრე es idolatry (ხელთქმნილის გაღმერთების) ცნების ყველა ცხოვრებისეულ გრძნობად სიამეთა მიმართ განვრცობით მოხდა, იმათ გარდა, რომლებიც ჰიგიენური თვალსაზრისითაა გამართლებული, ამ შემთხვევაში (როგორც ეს მითითებულ ფარგლებში სპორტს ან სხვა „recreations“ ეხება) ისინი დასაშვებია (ამის შესახებ ქვევით კიდევ იქნება მსჯელობა). ყურადსაღებია, რომ აქ და სხვაგანაც დამოწმებული წყაროები დოგმატური ან ჭკუის დამრიგებლური ნაწარმოებები კი არაა, არამედ ისინი სულზე ზრუნვის პრაქტიკიდან წარმოდგებიან და ამდენად იმის საუკეთესო თვალსაჩინოებას წარმოადგენენ, თუ რა მიმართულებით იღწვოდა ეს პრაქტიკა.

86) სხვათა შორის, უნდა ითქვას, რომ ჩემთვის მეტად დასანანი იქნებოდა, თუკი ამ გამოკვლევიდან ვინმე ამა თუ იმ ფორმის რელიგიურობის ღირებულებრივ შეფასებას ამოიკითხავდა. ამისგან ის მეტად დაცილებულია. საქმე ეხება გარკვეული, შესაძლოა, წმინდა რელიგიური თვალსაზრისით შედარებით მეორეხარისხოვან, პრაქტიკული ქცევისთვის კი მეტად მნიშვნელოვან ნიშან-თვისებათა გამოვლინებას.

87) ამასთან დაკავშირებით იხ. სახელდობრ ე. ტროლჩის სტატია „ინგლისელი მორალისტები“ გამოცემაში „Realenz. für prot. Th. u. K“. 3. Aufl.

88) თუ რაოდენ ძლიერი იყო იმ სრულიად კონკრეტული ცნობიერების რელიგიურ შინაარსთა და სიტუაციათა გავლენა, „ისტორიულ შემთხვევითობად“ რომ გვეჩვენებიან, განსაკუთრებით აშკარად იმაში მჟღავნდება, რომ რეფორმირებულ საფუძველზე აღმოცენებული პიეტიზმის წრეებში, მაგალითად, მონასტრების არარსებობას ხანდახან

პირდაპირ ნანობდნენ და იმაშიც, რომ ლაბადიეს და სხვათა „კომუნისტური“ ექსპერიმენტები მხოლოდ სამონასტრო ცხოვრების სუროგატს წარმოადგენდნენ.

89) და, კერძოდ, უკვე თვით რეფორმაციის ეპოქის ზოგიერთ აღმსარებლობაში. რიჩლიც (Pietismus I S. 258 f.), მიუხედავად იმისა, რომ შემდგომ განვითარებას იგი რეფორმატორული იდეის გადაგვარებად მიიჩნევს, არ დაობს იმის თაობაზე, რომ Conf. Gall. 25, 26, Conf. Belg. 29, Conf. Helv. post. 17 „რეფორმირებულ პარტიკულარულ ეკლესიას სრულიად ემპირიულ მახასიათებელ ნიშნებს უდგენენ და რომ ამ ჭეშმარიტ ეკლესიაში მორწმუნეთა დაშვება ზნეობრივი აქტივობის ნიშნის გარეშე არ ხდება“ (ამასთან დაკავშირებით იხ. შენიშვ. 43).

90) Bless God that we are not of the many (Th. Adams, W. of the Pur. Div. p. 138) „მადლობა ღმერთს, რომ უმრავლესობას არ მივეკუთვნებით“.

91) ამრიგად, ისტორიული თვალსაზრისით ესოდენ მნიშვნელოვანმა „birthright“ (პირველშობილობის უფლების) იდეამ ინგლისში მძლავრი მხარდაჭერა ჰპოვა: „The first born which are written in heaven ... As the first born is not be defeated in his inheritance and the enrolled names are never to be obliterated, so certainly shall they inherit eternal life“ (Th. Adams, W. of the Pur. Div. p. XIV) „პირმშონი, რომლებიც ცაში არიან ჩაწერილნი ... ვინაიდან როგორც პირველშობილნი არ დაკარგავენ თავიანთ მემკვიდრეობას და სჯულის ფიცარზე ჩაწერილი სახელები არასოდეს ამოიშლებიან იქიდან, ისინი უდაოდ მემკვიდრეობით მიიღებენ მარადიულ სიცოცხლეს“.

92) ლუთერისეული მონანიებისთვის მზადყოფი სინანულის გრძნობა ასკეტურად განვითარებული კალვინიზმისთვის, მართალია, თეორიული თვალსაზრისით ნაკლებად, მაგრამ პრაქტიკაში კი შინაგანად ნამდვილად უცხოა: ეს მისთვის არანაირ ეთიკურ ღირებულებას არ წარმოადგენს, განკიცხულს არაფერში ადგია, ხოლო თავის რჩეულობაში დარწმუნებულისთვის კი საკუთარი ცოდვა, რომელსაც იგი აღიარებს, განვითარების უკუსვლისა და არასრულყოფილი განსპეტაკების სიმპტომია, რომელიც მას სძულს და ნაცვლად იმისა, რომ ის მოინანიოს, იგი მის დაძლევას ღვთის სადიდებლად საქმით ცდილობს. Sdr. hous (კრომველის კაპელანის 1656-58) მოსაზრებანი ნაშრომში: „Of men's enmity against God and of reconciliation between God and Man“, Works of the English Puritan Divines p. 237: „The carnal mind is enmity against God. It is the mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed“. (eod. p.246): „Reconciliation ... must begin in 1) a deep conviction ... of your former enmity ... I have been alienated from God ... 2) (p. 251) a clear and lively apprehension ... of the monstrous iniquity and wickedness thereof“. („ხორციელი გონი ღვთის მტერია. ამიტომაც შესაცვლელია არა მხოლოდ სპეკულატიური გონი, არამედ ასევე პრაქტიკული და აქტიურიც“. „შერიგება უნდა დაიწყოს 1) ღვთისადმი თქვენს მტრობაში ღრმად

დარწმუნებულობით ... მე განვუდექი ღმერთს ... 2) ამის შემზარავი მანკიერებისა და ბიწირების ... ცხადად და ცოცხლად გააზრებით“). აქ საუბარია მხოლოდ ცოდვის და არა ცოდვილის მიმართ სიძულვილზე. მაგრამ უკვე ჰერცოგის ქალის, renata d'estes (გოეთესეული „torkvato tasodan“ /მთარგმნ./ „ლეონორას“ დედის) ცნობილი წერილი კალვინისადმი, რომელშიც ის იმ „სიძულვილზე“ საუბრობს, რომლითაც იგი მამისა და მეუღლის მიმართ აღივსებოდა, თუკი იმაში დარწმუნდებოდა, რომ ისინი განკვეთილნი არიან, ნათლად მეტყველებს სიძულვილის პიროვნებაზე გადატანის შესახებ და ამავდროულად წარმოადგენს იმის მაგალითს, რაც ზევით მადლისმიერი რჩეულობის მოძღვრების მიერ „ბუნებრივი“ გრძნობით შედუღაბებული ერთიანობის მარწუხებიდან ინდივიდის შინაგანი გათავისუფლების შესახებ ითქვა.

93) „None but those who give evidence of being regenerated or holy persons, ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, the very essence of a church is lost“ („ხილულ ეკლესიაში მიღებული ან მის წევრებად მიჩნეული უნდა იქნან მხოლოდ ისინი, ვინც ყველა ნიშნით აღორძინებულნი ან წმიდანნი არიან. სადაც ეს წესი არ არის დაცული, იკარგება თავად ეკლესიის არსი“ – ამგვარადაა ჩამოყალიბებული ეს პრინციპი ოუენის, კრომველის მმართველობისას ოქსფორდის ინდეპენდენტურ-კალვინისტური ვიცეკანცლერის მიერ (Inv. into the origin of Ev. Ch.). იხ. შემდეგი სტატია.

94) იხ. შემდეგი სტატია.

95) იხ. Cat. Genev. 149. Bailey, Praxis pietatis S. 125: „ცხოვრებაში ისე უნდა ვიქცეოდეთ, თითქოს მოსეს გარდა ჩვენზე სხვა ვერავინ ბატონობდეს“.

96) „რეფორმირებულებს კანონი იდეალურ ნორმად წარმოესახებათ, ლუთერანს კი იგი თრგუნავს, როგორც მიულწეველი ნორმა“. ლუთერანულ კატეხიზმომში ის სახარების წინ დგას, რათა ჯეროვანი მორჩილება გააღვივოს, რეფორმირებულ კატეხიზმომში კი სახარების შემდეგ. რეფორმირებულნი ლუთერანებს საყვედურობდნენ, რომ მათ „წმინდანად ქცევის ნამდვილი რიდი აქვთ“ (მიოლერი), ლუთერანები კი რეფორმირებულებს „მონურ კანონმორჩილებასა“ და ქედმაღლობას უკიჟინებდნენ.

97) Studies and reflections of the Great Rebellion p. 79 f.

98) მსგავსთა შორის, პირველ ყოვლისა, არ უნდა დაგვავიწყდეს პურიტანთა მიერ მეტწილად უბრალოდ უგულვებელყოფილი „ქებათა ქება“, რომლის აღმოსავლურმა ეროტიკამ განაპირობა, მაგალითად, წმინდა ბერნჰარდისეული ღვთისმოსაობის ტიპის ჩამოყალიბება.

99) ამგვარი თვითკონტროლის აუცილებლობის შესახებ იხ., მაგალითად, ადრე ციტირებული ჩერნოკისეული ქადაგება კორინთელთა მიმართ მეორე ეპისტოლეს თემაზე 13, 5 (Works of the Pur. Div. p. 161 f.)

100) მორალისტ თეოლოგთა უმრავლესობა გვირჩევს ამას. მათ შორის ბაქსტერიც (Christ. Directory II, p. 77 ff.), ოღონდ ის არ ჩქმალავს ამასთან დაკავშირებულ „საფრთხეს“.

101) ზნეობრივი ანგარიშწარმოება, ცხადია, სხვაგანაც საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული. ოღონდ არ ხდებოდა მისი, როგორც ოდითგანვე დადგენილი რჩეულობისა თუ განკიცხულობის შესაცნობ ერთადერთ მახასიათებელ ნიშნად აქცენტირება და ამდენად არ არსებობდა ამგვარი საგულდაგულო და კეთილსინდისიერი „კალკულაციისათვის“ უმნიშვნელოვანესი ფსიქოლოგიური ჯილდო.

102) ეს იყო არსებითი განსხვავება სხვა, გარეგნულად მსგავს ქცევის წესთან მიმართებაში.

103) ბაქსტერიც (Saints» everlasting rest c. XII) ღვთის უხილავობას განმარტავს შენიშვნით: როგორც მიწერ-მოწერის გზით მანამდე უნახავ უცნობთან მომგებიანი ვაჭრობის გაჩაღება იქნებოდა შესაძლებელი, ისევე შესაძლებელი იქნებოდა უხილავ ღმერთთან „ნეტარი ვაჭრობის“ გზით „ძვირფასი მარგალიტის“ მოპოვება. – ამგვარი კომერციული შედარებები, ადრეული პერიოდის მორალისტებისა და ლუთერისათვის ჩვეული სამართლებრივი შედარებების ნაცვლად, ფრიად დამახასიათებელია პურიტანიზმისთვის, რომელიც საბოლოო ჯამში სწორედ ადამიანს მიანდობს საკუთარი ნეტარების „ვაჭრობით მოგებას“. – შდრ. ვთქვათ, შემდეგი ადგილი ქადაგებიდან: We reckon the value of a thing by that which a wise man will give for it, who is not ignorant of it nor under necessity. Christ, the Wisdom of God, gave himself, his own precious blood, to redeem souls and he knew what they were and had no need of them (Matthew Henty, The worth of the soul, Works of the Pur. Div. p. 313). „საგნის ღირებულება ჩვენთვის განისაზღვრება იმით, თუ რამდენს იძლევა მასში გონიერი ადამიანი, რომელმაც იცის მისი ფასი და მოქმედებს აუცილებლობის გამო. ქრისტემ, უფლის სიბრძნემ, გაიღო თავი, საკუთარი უძვირფასესი სისხლი, რათა ეხსნა სულები; მან იცოდა, თუ რას წარმოადგენდნენ ისინი და იგი მათ არ საჭიროებდა“.

104) საწინააღმდეგოს ამბობდა უკვე თავად ლუთერი: „ტირილი წინ უსწრებს ქმედებას და ტანჯვა ჩრდილავს ყოველგვარ საქმიანობას“.

105) ლუთერანობის ეთიკური თეორიის განვითარებაშიც მუდავნდება ეს სრულიად მკაფიოდ. ამის შესახებ იხ. Hoennicke, Studien zur altprotestantischen Ethik, Berlin 1902 და მისი მეტად ყურადსაღები ე. ტროლჩისეული განხილვა (Gött. Gel. Anz. 1902 Nr. 8).

ლუთერისეული დოქტრინის დაახლოება, სახელდობრ, უფრო ძველ ორთოდოქსულ კალვინისტურთან თავისი გარეგნული ფორმით მეტად შორს მიდიოდა. მაგრამ სხვაგვარი რელიგიური ორიენტაცია მაინც განუხრელად იკვალავდა გზას. მელანხტონის მიერ მონანიების ცნება წინა პლანზე აღმოჩნდა დაყენებული, რათა ზნეობრიობის კავშირი რწმენასთან ხელჩასაჭიდი გამხდარიყო. კანონის მიერ განპირობებული მონანიება რწმენას წინ უნდა უსწრებდეს, კეთილი საქმეები კი მას უკან უნდა სდევდეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს – თითქმის პურიტანული ფორმულირებით – არ იქნება ჭეშმარიტი, გამამართლებელი რწმენა. შედარებითი სრულყოფილების გარკვეულწილად მიღწევა მას დედამიწაზეც დასაშვებად მიაჩნდა, უფრო მეტიც, თავდაპირველად მელანხტონი იმასაც კი ამტკიცებდა, რომ გამართლება იმისთვის ხდებოდა, რათა ადამიანები კეთილი საქმეებისათვის შეეგულიანებინა, ხოლო მზარდ სრულქმნაში უნდა ყოფილიყო ჩადებული უკვე სააქაო ნეტარების ის წილი, რისი ბოძებაც რწმენას შეეძლებოდა. და უფრო გვიანდელი პერიოდის ლუთერანი დოგმატიკოსების მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ კეთილი საქმეები რწმენის აუცილებელი ნაყოფია, რომ რწმენა ახალი ცხოვრების შემოქმედია, გარეგნულად ზუსტად ისევე იყო ჩამოყალიბებული, როგორც რეფორმატებთან. კითხვას, თუ რას წარმოადგენენ „კეთილი საქმეები“, უკვე მელანხტონმა გასცა პასუხი, მაგრამ კიდევ უფრო ზუსტად გვიანდელმა ლუთერანებმა, კანონზე მითითებით. ლუთერისეული ოდინდელი იდეების რემინისცენციად მხოლოდ ის ნაკლები სერიოზულობა შემორჩა, რომლითაც ბიბლიოკრატის, კერძოდ, ძველი აღთქმის ცალკეულ ნორმებზე ორიენტირებულობას, ეკიდებოდნენ. არსებითად დეკალოგი, როგორც ზნეობის ბუნებრივი კანონის უმნიშვნელოვანეს პრინციპთა კოდიფიკაცია, რჩებოდა ადამიანური ქცევის ნორმად. მაგრამ არ იყო არანაირი საიმედო შემაკავშირებელი ხიდი გადებული მის სტატუტარულ აღიარებასა და გამართლების რწმენის სულ უფრო მძაფრად მზარდ მნიშვნელობას შორის, უკვე თუნდაც სწორედ იმიტომ, რომ ამ რწმენას (იხ. ზევით) სულ სხვა ფსიქოლოგიური საფუძველი ჰქონდა, ვიდრე კალვინისტურს. ეკლესიის მიერ, რომელიც თავს სულის მხსნელ დაწესებულებად მიიჩნევდა, უგულვებელყოფილი იქნა და კიდევაც უნდა ყოფილიყო უგულვებელყოფილი ადრეული პერიოდის ლუთერისეული პირვანდელი თვალსაზრისი, ახლის შემუშავება კი არ მომხდარა. კერძოდ, შეუძლებელი იყო, უკვე თუნდაც დოგმატური საფუძვლის („sola fide!“) დაკარგვის შიშით, მთელი ცხოვრების ასკეტურ რაციონალიზებამდე, როგორც ცალკეული ადამიანის ზნეობრივ ამოცანამდე, მისვლა. ვინაიდან არ არსებობდა სწორედ სტიმული, რომელიც ღირსად თვითგამოვლენის იდეას იმ მნიშვნელობას შესძენდა, როგორც მან კალვინიზმში მაღლისმიერი რჩეულობის მოძღვრებით მოიპოვა. ასევე ეკლესიის საიდუმლოთა მაგიურ ინტერპრეტაციას, ამ მოძღვრების ამოძირკვას რომ ემთხვევა, სახელდობრ, regeneratio (აღორძინების) ან თუნდაც მისი დასაწყისის გადატანას ნათლობაში, მაღლის უნივერსალობის აღიარებისას, ზნეობრიობის მეთოდური განვითარების

საწინააღმდეგოდ უნდა ემოქმედა, რადგან იგი ადამიანის შეგრძნებისთვის ასუსტებდა დისტანციას „status naturalis“ (ბუნებრივ მდგომარეობას) და მადლმოსილებას შორის, მით უფრო, თუ მხედველობაში მივიღებთ ლუთერის მიერ პირველი ცოდვის მნიშვნელობის ესოდენ აქცენტირებას. არანაკლებ ასუსტებდა მას რწმენისმიერი გამართლების აქტის სრულიად გარეგნული ინტერპრეტაცია, რომელიც ღვთის გადაწყვეტილებათა შეცვლადობის წინაპირობად სწორ გზაზე მოქცეული ცოდვილის მონანიების აქტს განიხილავდა. სწორედ ამას უსვამდა სულ უფრო დაბეჯითებით ხაზს მელანხტონი. მისი მოძღვრების სრული გარდაქმნა, რომელიც მონანიებისათვის სულ უფრო მზარდი მნიშვნელობის მინიჭებაში გამოიხატა, შინაგანად დაკავშირებული იყო მის მიერ „ნების თავისუფლების“ აღიარებასთან. ყოველივე ამან განსაზღვრა ცხოვრების წარმართვის ლუთერისეული წესის არამეთოდური ხასიათი. კონკრეტული ცოდვებისთვის კონკრეტული მიტევების აქტები რიგითი ლუთერანის წარმოსახვაში – უკვე თუნდაც აღსარების შენარჩუნების წყალობით – ხსნის შინაარსს განაპირობებენ და არა საკუთარ ხსნაში დარწმუნებულობის თავადვე მომპოვებელ წმინდანთა არისტოკრატიის ჩამოყალიბებას. ამრიგად, ვერ მოხერხდა ვერც კანონისაგან თავისუფალ ზნეობრიობამდე და ვერც კანონზე ორიენტირებულ რაციონალურ ასკეზამდე მიღწევა, არამედ კანონი განაგრძობდა სრულიად არაორგანულად „რწმენის“ გვერდით არსებობას, როგორც სტატუსი და იდეალური მოთხოვნა და უფრო მეტიც, ვინაიდან სწორხაზოვან ბიბლიოკრატias, როგორც სინერგიზმს, უფრთხოდნენ. თავისი კონკრეტული შინაარსით კანონი საკმაოდ მერყევი და დაუზუსტებელი და რაც მთავარია, უსისტემო რჩებოდა. – ცხოვრება კი ზუსტად ისევე, როგორც ეს ტროლჩმა (მითითებულ ნაშრომში) ეთიკური თეორიის შესახებ აღნიშნა, „მხოლოდ ბოლომდე მუდამ განუხორციელებელ მცდელობათა ნაკრებად“ რჩებოდა, რომელიც „ცალკეულ არამყარ მითითებათა დანაწევრებულობაში იყო შენარჩუნებული“ და „ცხოვრებისეულ ურთიერთმიმართებათა ერთობლიობის ფარგლებში ზემოქმედებაზე“ კი არ იყო მიმართული, არამედ, არსებითად, განვითარების იმ გზის შესაბამისად, რომელიც უკვე თავად ლუთერმა გაიარა (იხ. ზევით), მოცემულ ცხოვრებისეულ სიტუაციაზე, როგორც წვრილმანებში ისე ძირეულ საკითხებში, მორგებულობას განასახიერებდა. – სხვა კულტურათა მიმართ გერმანელთა ეს ყბადაღებული „შემგუებლობა“, ეროვნების სწრაფად შეცვლისადმი მათი მიდრეკილება, ამ ერის გარკვეული პოლიტიკური ბედისწერის გარდა, მნიშვნელოვანწილად ამ განვითარებასაც უნდა მიეწეროს, ჩვენს ცხოვრებისეულ ურთიერთობებში დღემდე რომ ჰპოვებს თავის გამოძახილს. კულტურის სუბიექტური ათვისება სუსტი რჩებოდა, ვინაიდან იგი ძირითადად „ავტორიტარულად“ შემოთავაზებულის პასიურად შეთვისების გზით ხორციელდებოდა.

106) ამის შესახებ იხ. თოლუკის საღაღობო წიგნი: Tholuck, Vorgeschichte des Rationalismus.

107) ისლამური პრედესტინაციის (უფრო სწორად პრედეტერმინაციის) მოძღვრებისა და მისი საფუძვლების სრულიად სხვაგვარი ზეგავლენის შესახებ იხ. ადრე ციტირებული ულრიხის (ჰაიდელბერგის თეოლოგიური) დისერტაცია: F. Ulrich, Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, 1912. იანსენისტთა პრედესტინაციის მოძღვრების შესახებ იხ.: P. Honigsheim a.a.O.

108) ამის შესახებ იხ. წინამდებარე კრებულის შემდეგი სტატია.

109) რიჩლი (Ritschl, Geschichte des Pietismus I S. 152) მათ იმ პერიოდისთვის, ლაზადიეს მოღვაწეობას რომ უსწრებდა წინ (სხვათა შორის მხოლოდ ნიდერლანდურ – *specimina* – მაგალითებზე დაყრდნობით) იმაში ეძებს, რომ პიეტისტებთან I. რელიგიური საკრებულოები იქმნებოდა, II. „ქმნილებისეული ყოფიერების არარაობის“ იდეა „სახარებისეული სულის ხსნის ინტერესის საწინააღმდეგო ფორმით“ განივრცობოდა, III. „მადლმოსილებაში დარწმუნებულობა ჩვენს უფალ იესოსთან ალერსიანი ურთიერთობის“ არარეფორმატორული ფორმით მიიღწეოდა. უკანასკნელი მახასიათებელი ნიშანი ამ ადრეული ეპოქისთვის მის მიერ განხილულ წარმომადგენელთაგან მხოლოდ ერთს შეესატყვისება. „ქმნილების არარაობის“ იდეა თავისთავად კალვინისტური სულისკვეთების პირმშო იყო და მხოლოდ იქ, სადაც მას სამყაროდან პრაქტიკული გაქცევა მოსდევდა, ვარდებოდა იგი ნორმალური პროტესტანტიზმის კალაპოტიდან. რელიგიური საკრებულოების გარკვეული მოცულობით დაარსება (განსაკუთრებით კი კატეხიზმოს შესწავლის მიზნით), საბოლოოდ, თავად დორდრეხტის სინოდმა დაადგინა. რიჩლის ზემოხსენებულ გამოკვლევაში გაანალიზებულ პიეტისტური ღვთისმოსაობის ნიშანთაგან ალბათ ყურადსაღებია: 1. „პრეციზიზმი“, ბიბლიური სიტყვისადმი მონური მორჩილების მნიშვნელობით ცხოვრების ყველა გარეგნულ გამოვლინებაში, რომელსაც გარკვეულ შემთხვევებში გისბერტ ფოეტი იზიარებს; 2. რწმენისმიერი გამართლებისა და ღმერთთან შერიგების არა თვითმიზნად, არამედ მხოლოდ ცხოვრების ასკეტურად შეუბღალავად წარმართვის საშუალებად გააზრება, რა ფორმითაც ამას, ვთქვათ, ლოდენშტაინთან ვხვდებით, მაგრამ, რაც მელანხტონთანაც ასევე მინიშნებულია, მაგ. (S. 125 A. 2); 3. „მონანიებისთვის შესამზადებელი შინაგანი ბრძოლის“ მაღალი შეფასება, როგორც აღორძინების ნიშანი, რასაც პირველად ვ. ტეელინკი ასწავლიდა; 4. ზიარებაზე უარის თქმა მასში აუღორძინებელ პირთა მონაწილეობის შემთხვევაში (რაზეც სხვა კონტექსტში კიდევ იქნება საუბარი) და ამასთან დაკავშირებული *dordrechtis canones* (დადგენილებათა) დარღვევით რელიგიური საკრებულოების დაარსება, რასაც მოსდევდა „წინასწარმეტყველების“ აღორძინება ანუ წმინდა წერილის ინტერპრეტაცია

არადღვისმეტყველთა, თვით ქალების (ანა მარია შიურერი) მიერაც კი. ეს ყოველივე წარმოადგენს ნაწილობრივ არსებითი ხასიათის გადახრებს რეფორმატორთა მოძღვრებიდან და პრაქტიკიდან. მაგრამ იმ მიმართულებებთან, განსაკუთრებით კი ინგლისელ პურიტანებთან შედარებით, რიჩლის გამოკვლევის მიღმა რომ აღმოჩნდნენ, ყველა ჩამოთვლილი პუნქტი, მესამის გარდა, მაინც იმ ტენდენციათა გაძლიერებას წარმოადგენს, რომლებიც ამ ღვთისმოსაობის მთელ განვითარებას ახასიათებდა. რიჩლის გამოკვლევა ბოლომდე მიუყვებოდა არაა, რაც იმაში ვლინდება, რომ ამ დიდ სწავლულს საკუთარი ეკლესიურად ან, უკეთ რომ ვთქვათ, რელიგიურ-პოლიტიკურად ორიენტირებული შეფასებები შეაქვს მასში და ყოველგვარი სპეციფიკურად ასკეტური რელიგიურობის მიმართ მისი ანტიპათიიდან გამომდინარე, ყველგან, სადაც კი ამ მიმართულებით მსგავსი შემობრუნება ხდება, იგი ამას „კათოლიციზმისკენ“ უკან დაბრუნებად მოიაზრებს. ოღონდ კათოლიციზმის მსგავსად ძველი პროტესტანტიზმიც თავის რიგებში აერთიანებს „all sorts and conditions of men“ (ყველა ჯურისა და წოდების ადამიანებს) და მაინც საერო იანსენიზმის სახით გამოვლენილი საერო ასკეზის რიგორიზმი კათოლიკურმა ეკლესიამ ისევე უარჰყო, როგორც პიეტეზმმა XVII საუკუნის სპეციფიკურად კათოლიკური კვიეტეზმი. – ჩვენი სპეციალური გამოკვლევისთვის პიეტეზმი არა თანამიმდევრულად, არამედ ხარისხობრივად სხვა მოვლენად იქ გარდაიქმნება, სადაც „სამყაროსადმი“ მზარდ შიშს კერძომეურნეობრივი პროფესიული ცხოვრებიდან გაქცევა ანუ სამონასტრო-კომუნისტურ საფუძველზე (labadie) რელიგიურ საკრებულოთა დაარსება ანდა მჭვრეტელობის სასარგებლოდ საერო პროფესიული საქმიანობის შეგნებული უგულვებელყოფა მოჰყვება, რასაც ცალკეულ ექსტრემისტულად განწყობილ პიეტისტებს უკიჟინებდნენ მათი თანამედროვენი. ბუნებრივია, მსგავსი შედეგი განსაკუთრებით ხშირად იქ იჩენდა თავს, სადაც მჭვრეტელობა (kontemplacia) იმ სახეს იძენდა, რასაც რიჩლი „ბერნჰარდინიზმს“ უწოდებს, ვინაიდან ეს პირველად „ქებათა ქების“ წმინდა ბერნჰარდისეულ ინტერპრეტაციაში გამომჟღავნდა: ესაა მისტიკური განწყობილების რელიგიურობა, რომელიც კრიპტო-სექსუალურად შეფერილ „unio mystica“ (ღმერთთან მისტიკურ თანაშერწყმას) ესწრაფვის. იგი უკვე წმინდა რელიგიურ-ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით უდაოდ „aliud“ (სხვას) წარმოადგენს, როგორც რეფორმირებულ ღვთისმოსაობასთან მიმართებაში, ასევე მის ასკეტურ გამოხატულებასთან (ისეთ პიროვნებებთან, როგორც ფოეტია) მიმართებაში. რიჩლი კი ლამობს ეს კვიეტეზმი ყველგან პიეტისტურ ასკეზასთან შეაწყვილოს და, ამრიგად, ეს უკანასკნელიც ასევე შეაჩვენოს და ხელზე იხვევს ნებისმიერ ციტატას კათოლიკური მისტიკიდან ან ასკეზიდან, რასაც კი პიეტისტურ ლიტერატურაში პოულობს. მაგრამ სრულიად „ექვმიუტანელი“ ინგლისელი და ნიდერლანდელი მორალისტი-ღვთისმეტყველებიც ხომ იმოწმებდნენ ბერნჰარდს, ბონავენტურას, თომას კემპიელს. – კათოლიკური წარსულისადმი დამოკიდებულება ყოველ რეფორმირებულ ეკლესიაში



მეტად არაერთგვაროვანი იყო და იმ ასპექტის შესაბამისად, რომელიც წინა პლანზე იქნებოდა დაყენებული, ერთგან ერთი, მეორეგან მეორე მიმართულება გამოჩნდებოდა კათოლიციზმთან ანუ მის გარკვეულ მხარეებთან დაახლოებული.

110) Realenz. f. Prot. Theol. u. K. მესამე გამოცემაში გამოქვეყნებულ, მირბტის მეტად საყურადღებო სტატიაში „პიეტიზმი“, პიეტიზმის წარმოშობა რეფორმატორულ წანამძღვართა სრული უგულვებელყოფით დაიყვანება მხოლოდ სპენერისეულ პიროვნულ რელიგიურ განცდამდე, რაც, ცოტა არ იყოს, უცნაურად გამოიყურება. – პიეტიზმის შესავალთან დაკავშირებით დღემდე ნამდვილად წაკითვის ღირსია გუსტავ ფრაიტაგის ნაშრომი გამოცემაში „Bilder aus der deutschen Vergangenheit“. ინგლისური პიეტიზმის საწყისებთან დაკავშირებით თანამედროვე ლიტერატურიდან იხ., ვთქვათ: W. Whitaker, *Prima institutio disciplinae pietatis* (1570).

111) ამგვარმა თვალთახედვამ, როგორც ცნობილია, პიეტიზმს შესძინა უნარი, გამხდარიყო ტოლერანტობის იდეის მთავარი მატარებელი. ამასთან დაკავშირებით უპრიანია ზოგი რამ იქნას ჩართული ხსენებული იდეის შესახებ. ისტორიულად ის დასავლეთში, თუკი ამჯერად გვერდზე გადავდებთ ჰუმანისტურ-განმანათლებლურ ინდიფერენტულობას, რასაც ცალკე აღებულს, თავისთავად არსად დიდი პრაქტიკული ზეგავლენა არ მოუხდენია, შემდეგი ძირითადი წყაროებიდან მომდინარეობს: 1. წმინდა პოლიტიკური სახელმწიფოებრივი მიზანშეწონილობა (არქექტიპი: ვილჰელმ ორანელი) – 2. მერკანტილიზმი (ასე განსაკუთრებით აშკარად გამოვლენილი, მაგალითად, ქალაქ ამსტერდამისა და მთელი რიგი ქალაქების, მემამულეთა და ძალაუფლების მფლობელთა შემთხვევაში, რომლებიც სექტანტებს იღებდნენ, როგორც ეკონომიკური პროგრესის პატივსადებ მატარებლებს) – 3. კალვინისტური ღვთისმოსაობის რადიკალური მიმართულება. პრედესტინაცია ხომ თავისი არსით გამორიცხავდა სახელმწიფოს მიერ არატოლერანტულობის გზით რელიგიის მხარდაჭერას. მას ხომ ამით სულთა ხსნა არ ძალუძდა; მხოლოდ ღვთისთვის პატივის მიგების მოსაზრება უბიძგებდა ეკლესიას მიემართა მისი დახმარებისათვის ერესის დასათრგუნად. და რაც უფრო დიდი წონა ედებოდა მქადაგებლის და ყველა ზიარებულის რჩეულთა წრისადმი კუთვნილებას, მით უფრო გაუსაძლისი ხდებოდა ყოველგვარი სახელმწიფოებრივი ჩარევა სასულიერო თანამდებობების დაკავებისას და უნივერსიტეტის აუღორძინებელ აღზრდილთათვის, მხოლოდ იმის გამო, რომ ისინი თეოლოგიურად განსწავლულნი იყვნენ, მრევლის წინამძღვართა ადგილების დარიგებისას და, საერთოდაც, უარყოფილი იყო ხშირად არცთუ უზადო ყოფაქცევით გამორჩეულ პოლიტიკური ძალაუფლების მპყრობელთა ნებისმიერი ჩარევა მრევლის საქმეებში. რეფორმირებული პიეტიზმი ამ თვალსაზრისს აძლიერებდა დოგმატური მართლმორწმუნეობის ღირებულების გაუფასურებით და დებულების – „*Extra ecclesiam nulla salus*“ (ეკლესიის გარეთ არ არის ხსნა) – თანდათანობითი დაცხავებით. კალვინს ღვთის მიერ წესდებული ეკლესიისადმი

აგრეთვე განკიცხულთა დაქვემდებარება მხოლოდ უფლის სადიდებლად მიაჩნდა დასაშვებად; ახალ ინგლისში ესწრაფოდნენ მოეხდინათ ეკლესიის, როგორც ღირსად თვითგამოვლენილ წმინდანთა არისტოკრატიის, კონსტრუირება; მაგრამ უკვე რადიკალი ინდეპენდენტები უარჰყოფდნენ, როგორც სამოქალაქო, ისე ნებისმიერი იერარქიული ხელისუფლების მხრიდან მხოლოდ ცალკეული მრევლის ფარგლებში შესაძლებელ „ღირსად თვითგამოვლენის“ გამოცდაში ყოველგვარ ჩარევას. მოსაზრება, თითქოს ღვთის დიდება აგრეთვე განკვეთილთა საეკლესიო დისციპლინისადმი დაქვემდებარებას ითხოვდეს, იდეენებოდა იმთავითვე არსებული, მაგრამ თანდათანობით სულ უფრო გზნებით ხაზგასმული მოსაზრებით, რომ ღვთის დიდების შეურაცხმყოფელია, უფლის მიერ განკიცხულთან ერთად ზიარების მიღება. ამას ვოლუნტარიზმამდე უნდა მიეყვანა საქმე, ვინაიდან მას „believers' Church“ (მორწმუნეთა ეკლესიის) ანუ მხოლოდ აღორძინებულთაგან შემდგარი რელიგიური გაერთიანების შექმნამდე მიყავდა საქმე. იდეათა ამ წრიდან ყველაზე რადიკალური დასკვნები კალვინისტურმა ბაპტიზმმა გამოიტანა, რომელსაც, მაგ., „წმინდანთა პარლამენტის“ მესვეური, პრაიზეგოდ ბარბერონე, მიეკუთვნებოდა. კრომველის ჯარი სინდისის თავისუფლებას უჭერდა მხარს, ხოლო „წმინდანთა“ პარლამენტი – თვით სახელმწიფოსა და ეკლესიის დაცალკავებასაც კი, ვინაიდან მისი წევრები ღვთისმოსავი პიეტისტები იყვნენ ანუ პოზიტიურ-რელიგიური მოტივების საფუძველზე. – 4. შემდგომში განსახილველი ბაპტისტური სექტები და აგრეთვე ყველაზე ურყევად და სიღრმისეულად თანამიმდევრულნი, თავიანთი არსებობის დასაბამიდანვე მუდამ იმ პრინციპზე იდგნენ, რომ მხოლოდ პიროვნულად აღორძინებულთა დაშვებაა შესაძლებელი ეკლესიის თემში და ამდენად ჰგომობდნენ ეკლესიის ყოველგვარ „ინსტიტუციონალურ“ ხასიათს და საერო ხელისუფლების ყოველგვარ ჩარევას. ამრიგად, აქაც ის პოზიტიურ-რელიგიური მოტივი იყო, რაც უცილობელი რჯულშემწყნარებლობის მოთხოვნას განაპირობებდა. – პირველი, ვინც ამ მოტივებით ბაპტისტებამდე თითქმის ერთი თაობით ადრე, როჯერ უილიამსამდე კი ორი თაობით ადრე, უპირობო რჯულშემწყნარებლობას და სახელმწიფოსა და ეკლესიის დაცალკავებას უჭერდა მხარს, ალბათ ჯონ ბრაუნი იყო. ამ თვალსაზრისით საეკლესიო თემის პირველ განაცხადს, როგორც ჩანს, ამსტერდამში 1612 თუ 1613 წლის ინგლისელი ბაპტისტების რეზოლუცია უნდა წარმოადგენდეს: „the magistrate is not middle with religion or matters of conscience ... because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience“ (მაგისტრატი არ უნდა ჩაერიოს რელიგიის ან სინდისის საქმეებში ... რადგან ქრისტეა ეკლესიისა და სინდისის მეფე და კანონმდებელი). საეკლესიო თემის პირველი ოფიციალური დოკუმენტი, რომელიც სახელმწიფოს მიერ სინდისის თავისუფლების, როგორც უფლების, პოზიტიურ დაცვას ითხოვდა, ალბათ 1644 წლის (პარტიკულარ - კერძო) ბაპტისტების აღმსარებლობის 44-ე მუხლი იყო. – კიდევ ერთხელ დაბეჯითებით უნდა იქნას აღნიშნული, რომ დროდადრო გამოთქმული მოსაზრება, თითქოს

შემწყნარებლობა, როგორც ასეთი, კაპიტალიზმს სასიკეთოდ წაადგა, ბუნებრივია, სრულიად მცდარია. რელიგიური შემწყნარებლობა არაფერს სპეციფიკურად თანამედროვეს ან დასავლურს არ წარმოადგენს. იგი ჩინეთში, ინდოეთში, ელინიზმის ეპოქის წინააზიის დიდ სახელმწიფოებში, რომის იმპერიაში, ისლამურ იმპერიებში, მხოლოდ სახელმწიფოებრივი მიზანშეწონილობის მოტივებით (დღესაც კი გარკვეულ ბარიერებს რომ ქმნიან!) შეზღუდული, ხანგრძლივი პერიოდების განმავლობაში ისე უკიდევანოდ იყო გაბატონებული, როგორც არსად მთელ მსოფლიოში XVI და XVII საუკუნეების მანძილზე, ყველაზე ნაკლებად კი იმ რეგიონებში, სადაც პურიტანიზმი ბატონობდა, როგორც მაგალითად, ჰოლანდიასა და ზელანდიაში პოლიტიკურ-ეკონომიკური აღმავლობის პერიოდში ანდა კიდევ პურიტანულ ძველ თუ ახალ ინგლისში. დასავლეთისთვის – როგორც რეფორმაციამდე ისე მას შემდეგ – ისევე, როგორც ვთქვათ, სასანიდების იმპერიისათვის უმაღლეს ადმსარებლობითი შეუწყნარებლობა იყო დამახასიათებელი, რაც ცალკეული ეპოქების მანძილზე, ოღონდ უმეტესწილად პოლიტიკური მიზეზების გამო, ასევე სუფევდა ჩინეთში, იაპონიაში, ინდოეთში. აქედან გამომდინარე, შემწყნარებლობას, როგორც ასეთს, კაპიტალიზმთან მართლაც არაფერი ესაქმება. ყველაფერი იმაზეა დამოკიდებული, თუ ვის წაადგა იგი სასიკეთოდ. – „მორწმუნეთა“ ეკლესიის („believers“ Church) მოთხოვნით გამოწვეული შედეგების შესახებ საუბარი მომდევნო სტატიაში გაგრძელდება.

112) თავის პრაქტიკულ გამოყენებას ეს იდეა პოულობს, მაგალითად, კრომველისეული „tryers“, მოძღვარის თანამდებობაზე კანდიდატთა გამომცდელების შემთხვევაში. ისინი ესწრაფოდნენ არა იმდენად საგნობრივ-თეოლოგიური განსწავლულობის, არამედ უფრო კანდიდატის სუბიექტური მადლმოსილების მდგომარეობის დადგენას. იხ. აგრეთვე მომდევნო სტატია.

113) არისტოტელეს და, საერთოდ, კლასიკური ფილოსოფიის მიმართ პიექტიზმისათვის დამახასიათებელი უნდობლობის პოვნა საწყისი ფორმით უკვე კალვინთანაა შესაძლებელი (Sdr. Instit. IIc. 2 S. 4; III c. 23 S.5; IV c. 17 S. 24). როგორც ცნობილია, თავდაპირველად ეს უნდობლობა არანაკლებ იყო გამოვლენილი ლუთერთანაც, მაგრამ შემდგომში ის განდევნილ იქნა ჰუმანისტური გავლენის (პირველ ყოვლისა, მელანხტონის), ცოდნის შეძენისა და აპოლოგეტიკის გარდაუვალი მოთხოვნების წყალობით. პროტესტანტული ტრადიციის თანახმად, ცხადია, ვესტმინსტერის აღმსარებლობაც (c. I, 7) იმას ასწავლიდა, რომ სულის ხსნისათვის ყოველივე აუცილებელი თვით უსწავლელთათვისაც კი საკმაოდ გასაგებად საღვთო წერილშია მოცემული.

114 ამის წინააღმდეგ იყო მიმართული ოფიციალური ეკლესიების პროტესტი. მაგალითად, ჯერ კიდევ 1648 წლის შოტლანდიის პრესბიტერიანული ეკლესიის (მოკლე)

კატეხიზმო (გვ. VII) გმობდა, როგორც თანამდებობრივ უფლებამოსილებაში ჩარევას, საშინაო ღვთისმსახურებაში იმ პირთა მონაწილეობას, ვინც იმავე ოჯახის წევრები არ იყვნენ. პიეტეზმიც, ისევე როგორც ნებისმიერი ასკეტური ერთობლიობა, ინდივიდს ათავისუფლებდა სასულიერო თანამდებობრივი პრესტიჟის ინტერესებთან გადახლართული ოჯახური პატრიარქალიზმის მარწუხებიდან.

115) ანგარიშგასაწევი მიზეზების გამო აქ შეგნებულად ვიკავებთ თავს, შევეხოთ რელიგიური ცნობიერების შინაარსის „ფსიქოლოგიურ“ – სიტყვის დარგობრივ-მეცნიერული გაგებით – მიმართებებს და თვით შესაბამისი ტერმინოლოგიის გამოყენებასაც კი, შემღებისდაგვარად, თავს ვარიდებთ. ფსიქოლოგიის ცნებათა დანამდვილებით დადგენილი მარაგი, ფსიქიატრიის ჩათვლით, ჯერჯერობით საკმარისი არ არის, რათა ჩვენი პრობლემის სფეროში ისტორიული კვლევის მიზნებისათვის უშუალოდ გამოყენებული იქნას ისე, რომ ისტორიული განსჯის ობიექტურობა არ დაირღვეს. მათი ტერმინოლოგიის გამოყენება მხოლოდ ცთუნებას აღძრავდა სრულიად გასაგები და ხშირად უბრალოდ ტრივიალური მოვლენებისთვის უცხო სიტყვებში დილექტანტური განსწავლულობის პირბადე აგვეფარებინა და ამ გზით ცნებების ზედმიწევნითი სიზუსტის ყალბი მოჩვენებითობა შეგვექმნა, რაც სამწუხაროდ ტიპური გახლდათ მაგალითად, ლამპრეტისათვის. – გარკვეული ისტორიული მასობრივი მოვლენების ინტერპრეტაციისათვის ფსიქოპათოლოგიური ცნებების გამოყენების უფრო ყურადსაღები მცდელობები იხ. ვ. ჰელპახთან (W. Hellpach, Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie, 12. Kapitel) ასევე მისი „Nervosität und Kultur“. მე აქ იმის განხილვას არ შევეცდები, რომ ჩემი აზრით, ამ მეტად მრავალმხრივად ორიენტირებულ ავტორს ლამპრეტის გარკვეული თეორიების გავლენამ ავნო. – თუ რაოდენ მოკლებულია ყოველგვარ ღირებულებას უფრო ადრინდელ ლიტერატურასთან შედარებით ლამპრეტისეული სქემატური შენიშვნები პიეტეზმის შესახებ (გერმანიის ისტორიის VII ტომში), იცის ნებისმიერმა, ვინც თუნდაც მხოლოდ ყველაზე გავრცელებულ ლიტერატურას იცნობს.

116) რაც დაემართა სქორთინგჰეისის „შინაგანი ქრისტიანობის“ მიმდევრებს. – რელიგიის ისტორიის თვალსაზრისით ამის ძირები ღვთის მონის შესახებ მეორე ესაიასეულ იგავსა და 22-ე ფსალმუნშია საძიებელი.

117) ეს თავს იჩენდა ცალკეული მოვლენების სახით ჰოლანდიელ პიეტისტებთან, ხოლო შემდეგ სპინოზას გავლენით.

118) ლაზადიე, ტერსტეეგენი და სხვები.

119) ეს განსაკუთრებით მკაფიოდ ალბათ მაშინ იჩენს თავს, როცა იგი – ერთი შპენერს დამიხედეთ! – სადავოს ხდის ხელისუფალთა უფლებამოსილებას, არეულობებისა და

უმართებულო ქმედებების გარდა, აკონტროლონ რელიგიურ საკრებულოთა საქმიანობა იმის საფუძველზე, რომ აქ საქმე ეხება მოციქულთა საეკლესიო წესრიგით გარანტირებულ ქრისტიანთა ძირითად უფლებას (იხ.: Spener, Theologische Bedenken II S. 81 f.). ეს პრინციპულად ზუსტად იგივე პურიტანული თვალსაზრისია ცალკეული ინდივიდის ეხ ჯურე დივინო (ღვთიური წესრიგიდან) მომდინარე და, ამდენად, ხელშეუვალი უფლებების მიმართებათა და ქმედების სფეროსთან დაკავშირებით. რიჩლს არც ეს (პიეტიზმი II) და არც შემდგომ ტექსტში მოხსენიებული ერესი (იხ გვ.115) გამოჰპარვია. რაც არ უნდა არაისტორიული იყოს რიჩლისეული პოზიტივისტური (რომ არა ვთქვათ ფილისტერული) კრიტიკა, მიმართული „ძირითადი უფლების“ იდეის წინააღმდეგ, რომელსაც ჩვენ საბოლოო ჯამში, არც მეტი არც ნაკლები, ყველაფერს ვუმაღლით, რაც დღეს თვით უკიდურეს „რეაქციონერსაც“ კი მისი ინდივიდუალური თავისუფლების სფეროს მინიმუმად ესახება, ერთში მაინც სრულიად უნდა დავეთანხმოთ, რომ ორივე შემთხვევაში გვაკლია შპენერისეულ ლუთერანულ თვალსაზრისში მისი ორგანული ჩართვა.

თავად რელიგიური საკრებულოები (collegia pietatis), რომლთა თეორიულ დასაბუთებას შპენერისეული ცნობილი „Pia desideria“ წარმოადგენდა და რომლებიც პრაქტიკულად მან შექმნა, თავისი არსით შეესაბამებოდნენ ინგლისურ „prophesyings“ (წინასწარმეტყველურს), რაც პირველად იან ლასკოს ლონდონურ ბიბლიურ კოლოქიუმებში (1547) იჩენს თავს და აქედან მოყოლებული, უცვლელად იკავებს ადგილს ეკლესიის ავტორიტეტის წინააღმდეგ მიმართულ პურიტანული ღვთისმოსაობის საპროტესტო ფორმების არსენალში. ჟენევის საეკლესიო დისციპლინის უარყოფა, როგორც ცნობილია, მის მიერ იმით საბუთდება, რომ მისი მოწოდების მატარებელი, „მესამე წოდება“ (status oeconomicus: ქრისტიანი ერისკაცები), ლუთერანულ ეკლესიაში არაა საეკლესიო ორგანიზაციაში ჩართული. მეორე მხრივ, ნაკლებ ლუთერანულია – ეკლესიიდან განკვეთის განხილვისას – საერო ხელისუფლების მიერ დელეგირებულ კონსისტორიუმის ერისკაც წევრთა „მესამე წოდების“ წარმომადგენლებად აღიარება.

120) უკვე თავად პირველად ლუთერანულ რეგიონებში წარმომდგარი სახეწოდება „პიეტიზმი“ გულისხმობს, რომ იმ ეპოქის თანამედროვეთა შეხედულების თანახმად, უარსებითესი იყო „პიეტას“ (ღვთისმოსავობის) მეთოდურ საქმიანობად გარდაქმნა.

121) ცხადია, უნდა ვადიაროთ, რომ ამგვარი მოტივაცია, მართალია, უპირატესად კალვინიზმისთვის, მაგრამ არა მხოლოდ მისთვისაა ნიშანდობლივი. სწორედ უძველეს ლუთერანულ საეკლესიო წესდებებში ვპოულობთ მათ განსაკუთრებით ხშირად.

122) ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეს (5, 13. 14) გაგებით. Sdr. Spener, Theol. Bedenken I 306.

123) ბეილისა და ბაქსტერის გვერდით (იხ. *Consilia theologica* III, 6, 1, dist. I, 47, das. dist. 3,6) შპენერი გამორჩეულად აფასებდა თომას კემპს, მეტადრე კი ტაულერს (რომელთანაც მისთვის ყველაფერი გასაგები არ იყო: *Consilia theologica* III, 6, 1 dist. 1,1). ამ უკანასკნელის შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ. განსაკუთრებით *Consilia theologica* I, 1, 1 Nr. 7. ლუთერი მისი გაგებით ტაულერიდან მომდინარეობს.

124) ix. Ritschl, a.a.O. II, S. 113. გვიანდელი პიეტისტებისა და (ლუთერის) „მონანიებასთან დაკავშირებულ ბრძოლას“ იგი როგორც ჭეშმარიტი მოქცევის განმსაზღვრელ მახასიათებელს უარჰყოფდა (*Theolog. Bedenken* III S. 476). უფალთან შერიგების რწმენიდან წარმომდგარი განსპეტაკების, როგორც მადლიერების ნაყოფის – სპეციფიკურად ლუთერისეული (იხ. შენიშვნა 58) ფორმულირება – შესახებ იხ. რიჩლთან 115-ე გვერდზე დამოწმებული ადგილები. ერთი მხრივ, ჩერტიტუდო სალუტის შესახებ იხ. *Theolog. Bedenken* I S. 324: ჭეშმარიტი რწმენა იმდენად გრძნობითად არ აღიქმება, რამდენადაც მის ნაყოფთა (ღვთისადმი სიყვარული და მორჩილება) საფუძველზე, – მეორე მხრივ, იხ.: *Theolog. Bedenken* I S. 335 f.: „ხოლო რაც შეეხება ზრუნვას იმის შესახებ, რომ დარწმუნებული იყოთ საკუთარ ხსნასა და მადლმოსილებაში, ამას უმაღლ „ჩვენი“ – ლუთერანული – „წიგნებიდან მიიღებთ“, ვიდრე „ინგლისელი მჯღაბნელებისგან“. ხოლო განსპეტაკების არსის თაობაზე კი იგი ინგლისელებს ეთანხმებოდა.

125) რელიგიური დღიურები, რომელთაც ა. ჰ. ფრანკე ურჩევდა, აქაც ამის გარეგნულ ნიშანს წარმოადგენდა. – განსპეტაკების მისაღწევად მეთოდურ ვარჯიშსა და მის ჩვევად ქცევას ამ უკანასკნელის ზრდა და კეთილისა და ბოროტის გაცალკეება უნდა გამოეწვია: – დაახლოებით ესაა ფრანკესეული წიგნის („*Von des Christen Vollkommenheit*“) ძირითადი თემა.

126) განგების რწმენაში ორთოდოქსული პოზიციიდან ამგვარი რაციონალურ-პიეტისტური გადახრა მეტად ნიშანდობლივი ფორმით გამოვლინდა ჰალელ პიეტისტებსა და ლუთერანული ორთოდოქსიის წარმომადგენელს, ლოშერს, შორის გამართულ ცნობილ კამათში. თავის წიგნში „*Timotheus Verinus*“ ლოშერი იქამდეც კი მიდის, რომ ყოველივე, რაც ადამიანური საქმიანობით მიიღწევა, დაუპირისპიროს განგების ნებას. ფრანკე კი უცვლელად იმ თვალსაზრისზე რჩებოდა, რომ იმაში, რაც მოსახდენია, გარკვეულობის ყოველი გამონათება, მშვიდად გადაწყვეტილების მოლოდინის შედეგს რომ წარმოადგენს, „უფლის ნიშნად“ ყოფილიყო მიჩნეული: – ეს სავესებით კვეკერული ფსიქოლოგიის ანალოგიურია და იმ საზოგადო ასკეტურ შეხედულებას შეესაბამება, რომ რაციონალური მეთოდიკაა ღმერთთან დაახლოების გზა. – ცინცენდორფი, რომელმაც უმნიშვნელოვანესი გადაწყვეტილების მიღებისას საკუთარი მრევლის ბედი წილისყრას მიანდო, უდაოდ შორს დგას განგების რწმენის

ფრანკესეული ფორმისგან. – შპენერი (Theolog. Bedenken I S. 314) კი ქრისტიანული „უშფოთველობის“ დახასიათებისას, რომლითაც თავი ღვთიურ განგებას უნდა მიანდო და მას ნაჩქარევი თვითნებური ქმედებებით არ გადაეღობო, – დიდწილად ასეთივეა ფრანკესეული თვალსაზრისიც – ტაულერს ეყრდნობოდა. პურიტანიზმთან შედარებით მნიშვნელოვანწილად შესუსტებული (სააქაო) მშვიდობის მაძიებელი პიეტისტური ღვთისმოსაობის აქტივობა ყველგან გამოკვეთილად იჩენს თავს. „First righteousness, then peace“ (ჯერ უმწიკვლობა, შემდეგ მშვიდობა), ამის საპირისპიროდ ამგვარად აყალიბებს ჯერ კიდევ 1904 წელს ერთ-ერთი წამყვანი ბაპტიستي (ჯ. უაიტი თავის ერთ-ერთ უსტარში, რომელსაც კიდევ არაერთხელ მოვიხმობთ) მისი აღმსარებლობის ეთიკურ პროგრამას (Bაპტისტ Hანდბოკ 1904 პ. 107).

127) (Lect. paraenet. IV. S. 271.)

128) ძირითადად ამ ერთთავად განმეორებადი წარმოდგენის წინააღმდეგაა მიმართული რიჩლისეული კრიტიკა. – იხ. 125 კომენტარში ციტირებული ფრანკესეული ნაშრომი, რომელიც ამ მოძღვრებას შეიცავს.

129) მას ვპოულობთ აგრეთვე ინგლისელ არაპრედესტინაციონისტულ პიეტისტებთანაც, მაგ., გუდვინთან. მის და სხვათა შესახებ Sdr.: Heppe, Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche, Leiden 1879, წიგნი, რომელიც რიჩლისეული ნიმუშად ქცეული ნაშრომის შემდეგაც კი ინგლისისთვის და აქა-იქ ნიდერლანდებისთვისაც ჯერ კიდევ შეუცვლელი რჩება. ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში კოლერს (მისი წიგნის თანახმად, რომელსაც შემდგომ სტატიაში დავიმოწმებთ) ნიდერლანდებში ხშირად უსვამდნენ კითხვას მისი აღორძინების შესახებ.

130) ამ გზით ცდილობდნენ დაეძლიათ მადლის ხელახლა მოპოვებადობის შესახებ ლუთერისეული მოძღვრების (განსაკუთრებით კი გავრცელებული შეხედულება „მოქცევის“ შესახებ in extremis – სიკვდილის მომენტში) არადამაჯერებელი დასკვნა.

131) ამასთან დაკავშირებული აუცილებლობის წინააღმდეგ, რომ სცოდნოდათ „მოქცევის“ დღე და საათი, როგორც მისი ჭეშმარიტების სავალდებულო ნიშანთვისებისა, იხ.: Spener, Theolog. Bed. II, 6, 1 p. 197. მისთვის „მონანიებრივი ბრძოლა“ ისევე უცხო იყო, როგორც მელანხტონისთვის ლუთერისეული terrores conscientiae (სინდისის მტანჯველი ქენჯნა).

132) ამასთან ერთად, ცხადია, აგრეთვე გარკვეულ როლს თამაშობდა ყოველი ასკეზისათვის ნიშანდობლივი, „საზოგადო მღვდელმსახურების“ ანტიავტორიტარული გააზრებაც. – გარკვეულ შემთხვევებში მოძღვარს ცოდვათა მიტევების გადავადებას ურჩევდნენ, ვიდრე არ „დადასტურდებოდა“ ჭეშმარიტი მონანიება, რასაც რიჩლი სრულიად მართებულად კალვინისტურად მიიჩნევს.

133) ჩვენთვის არსებითი მნიშვნელობის პუნქტების პოვნა ყველაზე მოსახერხებელია პლიტთან Plitt, Zinzendorfs Theologie (Bd. I-III , Gotha 1869 f.) Bd. I S 325, 345, 381, 412, 429, 433 f., 444, 448, Bd. II S. 372, 381, 385, 409 f., Bd. III S. 131, 167, 176. Sdr agreTve: Bernh. Becker, Zinzendorf und sein Christentum (Leipzig 1900) 3. Buch, Kap. III.

134) ცხადია, იგი აუგსბურგის აღმსარებლობას ლუთერანულ-ქრისტიანული რწმენის უტყუარ დოკუმენტად მხოლოდ მას შემდეგ განიხილავდა, რაც მასზე – როგორც ის თავისი ამაზრზენი ტერმინოლოგიით ამბობს – „ქრილობების ნახარში“ იქნებოდა გადასხმული. ცინცენდორფის კითხვა მკაცრი სასჯელია, რადგან მისი ენა, უნდელი აზრების სიმყიფით, იმაზე მძიმედ აღსაქმელია, ვიდრე ის „ქრისტოტერპული შარბათი“, რაც შ.თ. ფიშერისთვის (მიუნხენელ „ქრისტოტერპესთან“ მისი პოლემიკისას) ესოდენ შემზარავი იყო.

135) „ჩვენ ვერც ერთ რელიგიაში ვერ მივიჩნევთ მათ ჩვენს ძმებად, ვინც არ განბანილან ქრისტეს სისხლის პკურებით და სრულიად გარდაქმნილნი, არ აგრძელებენ სულის განსპეტაკებისკენ სწრაფვას. ჩვენ გაცხადებულ (=ხილულ) ქრისტიანულ მრევლად მხოლოდ იმას მივიჩნევთ, სადაც უფლის სიტყვა სპეტაკად და შეურყვნელად იქადაგება და მის შესატყვისად მრევლის წევრებიც, როგორც უფლის შვილები, წმინდა ცხოვრებას ეწევიან“. – უკანასკნელი წინადადება, მართალია, ლუთერის კატეხიზმოდანაა აღებული, მაგრამ იქ, როგორც უკვე რიჩლი აღნიშნავს, იგი იმ კითხვაზე პასუხს ემსახურება, თუ როგორ იქნება კურთხეული უფლის სახელი, აქ კი წმინდანთა ეკლესიის გამომიჯვნას.

136) იხ.: Plitt I p. 346. – ეს კიდევ უფრო გამოკვეთილადაა ადრე ციტირებულ პლიტისეულ პასუხში კითხვაზე: „არის თუ არა კეთილი საქმეები საჭირო ხსნისათვის?“ – „უსარგებლო და მავნებელია ხსნის მისაღწევად, ოღონდ ხსნის მიღწევის შემდეგ იმდენადაა საჭირო, რომ ვინც მათ არ იქმს, ის ვერც იქნება დახსნილი“. მაშასადამე, აქაც არა რეალური საფუძველი, არამედ – მხოლოდ და მხოლოდ! – შემეცნების საფუძველი.

137) მაგალითად, „ქრისტიანული თავისუფლების“ იმ კარიკატურების მეშვეობით, რომელთაც რიჩლი (a.a.O. III S. 381) ამათრახებს.

138) პირველ ყოვლისა, ხსნის შესახებ მოძღვრებაში სასჯელის მეშვეობით დაკმაყოფილების იდეის გამძაფრებულად აქცენტირების გზით, რომელიც მან, მას შემდეგ, რაც ამერიკული სექტების მხრიდან მისი მისიონერული დაახლოების მცდელობები უკუგდებული იქნა, კურთხევის მეთოდის საფუძველად აქცია. ამიერიდან, მის მიერ ჰერნჰუტული ასკეზის მიზნად ბავშვურობისა და ქედდახრილი თვითმოთოკვის სათნოებათა მიღწევა აღმოჩნდება წინა პლანზე დაყენებული, სამშოს სავესებით პურიტანული ასკეზის ანალოგიური ტენდენციების მკვეთრად საპირისპიროდ.



139) ოღონდ მასაც აქვს საკუთარი საზღვრები. უკვე თუნდაც ამის გამო იქნებოდა მცდარი, განვითარების „სოციალურ-ფსიქოლოგიურ“ საფეხურზე მოგვექცია ცინცენდორფის რელიგიურობა, როგორც ამას ადგილი აქვს ლამპრეხტთან. ამასთან ერთად მის რელიგიურობაზე არაფერს არ მოუხდენია იმაზე ძლიერი ზეგავლენა, ვიდრე იმ გარემოებას, რომ იგი იყო გრაფი – არსებითად ფეოდალური ინსტიტუტებით. „სოციალ-ფსიქოლოგიურად“ სწორედ მისი რელიგიურობის გრძნობითი მხარე იქნებოდა ისევე შესაფერისი რაინდობის სენტიმენტალური დეკადანსის დროისა, როგორც „გრძნობიარობის“ ეპოქისა. თუ მაინცდამაინც „სოციალ-ფსიქოლოგიურად“ უნდა მოხდეს დასავლეთევროპულ რაციონალიზმთან დაპირისპირებულობაში მისი გააზრება, მაშინ ეს უმაღლესად აღმოსავლეთ გერმანიის პატრიარქალურ კავშირურთიერთობათა სიმყარის მეშვეობითაა შესაძლებელი.

140) ეს დიპელთან ცინცენდორფისეული კონტროვერსიდან ისევე გამომდინარეობს, როგორც – მისი სიკვდილის შემდეგ – მკაფიოდ ვლინდება 1764 წლის სინოდის გამონათქვამებში ჰერნჰუტული რელიგიური საზოგადოების, როგორც სულის მხსნელის, ინსტიტუციონალური ხასიათი. ამასთან დაკავშირებით იხ.: რიჩლისეული კრიტიკა (a.a.O. III S. 443 f.).

141) შდრ. მაგ., § 151, 153, 160. ის, რომ კურთხევა შესაძლოა არ იყოს ბოძებული, მიუხედავად ჭეშმარიტი მონანიებისა და ცოდვათა მიტევებისა, განსაკუთრებით თვალნათელი ხდება შენიშვნებიდან 311 გვერდზე და ლუთერისეულ ხსნის მოძღვრებას იმდენად შეესატყვისება, რამდენადაც ეწინააღმდეგება კალვინისტურსა (და მეთოდისტურს).

142) შდრ. პლიტთან (II) 345-ე გვერდზე ციტირებული გამონათქვამები. ასევე: Spangenberg, *Idea fidei* p. 325.

143) შდრ. მაგ., პლიტთან (III) 131-ე გვერდზე ციტირებული მათეს სახარების 20, 28 ცინცენდორფისეული განმარტება: „როდესაც ვხედავ ადამიანს, რომელსაც უფალმა უზადო ნიჭი უბოძა, მიხარია და სიამოვნებით ვსარგებლობ ამ ნიჭით. ოღონდ თუკი ვამჩნევ, რომ იგი არ კმაყოფილდება ამ ძღვენით, არამედ მისი კიდევ უფრო დახვეწისთვის იღწვის, მე ამას მსგავსი პიროვნების დაქცევის საწყისად მივიჩნევ“. – ცინცენდორფი მართლაც უარყოფდა – განსაკუთრებით 1743 წელს თავის საუბარში ჯონ უესლისთან – წინსვლას განსპეტაკებაში, ვინაიდან იგი ამ უკანასკნელს თავის მართლებასთან აიგივებდა და მას მხოლოდ ქრისტეს მიმართ ოდენ გრძნობისმიერად დამყარებულ კავშირში პოულობდა. პლიტი I გვ. 413. „იარაღად ყოფნის“ შეგრძნების ადგილს იკავებს ღვთიურის „ფლობა“: მისტიკა და არა ასკეზა (იმ გაგებით, როგორც ეს განმარტებულია მომდევნო სტატიებისთვის განკუთვნილ შესავალში). – ბუნებრივია (როგორც ეს იქვე განვიხილეთ), პურიტანისთვისაც არსებული, სააქაო ჰაბიტუს არის ის,

რასაც ის სინამდვილეში ესწრაფვის. ოღონდ ეს, როგორც ცერტიტუდო სალუტის აღქმული ჰაბიტუს წარმოადგენს მასთან ქმედით იარაღად ყოფნის შეგრძნებას.

144) რაც სწორედ ამგვარი გადახვევის გამო ვერ იქნა თანამიმდევრულად ეთიკურად დასაბუთებული. ცინცენდორფი უარჰყოფს პროფესიის ფარგლებში „ღვთისადმი მსახურების“, როგორც პროფესიული ერთგულებისათვის განმსაზღვრელი ფაქტორის, ლუთერისეულ იდეას. ეს მასთან უმაღლეს „მაცხოვრის ხელობის ერთგულებისათვის“ საზღაურად მოიაზრება. (Plitt II S. 411).

145) ცნობილია მისი გამონათქვამი: „გონიერი ადამიანი არ უნდა იყოს ურწმუნო და მორწმუნე ადამიანი კი უგუნური“ მის წიგნში „Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten“ (1725), ასევე მისი სიყვარული იმგვარი ავტორებისადმი, როგორც ბელია.

146) მათემატიკური დასაბუთების გზით რაციონალიზებული ემპირიზმისადმი პროტესტანტული ასკეზის მკვეთრად გამოხატული მიდრეკილება ცნობილია და უფრო დაწვრილებით მისი აქ განხილვა ჯერ არ მოხდება. მათემატიკურად რაციონალიზებული „ზუსტი“ კვლევისაკენ მეცნიერებათა შემობრუნების, საამისო ფილოსოფიური მოტივებისა და ბეკონის მოსაზრებათა მიმართ მათი დაპირისპირების შესახებ შდრ.: Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 305-307, განსაკუთრებით კი, შენიშვნა 305-ე გვერდზე ქვემოთ, რომელიც მართებულად უარჰყოფს მოსაზრებას იმის შესახებ, თითქოს თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება გააზრებული უნდა იქნას, როგორც მატერიალურ-ტექნოლოგიური ინტერესების ნაყოფი. მათ შორის, ცხადია, მეტად მნიშვნელოვანი ურთიერთმიმართებები არსებობს, მაგრამ ისინი გაცილებით უფრო რთულია. იხ. აგრეთვე: Windelband, Neuere Philosophie, I S. 40 f. – პროტესტანტული ასკეზის პოზიციისათვის გადამწყვეტი თვალსაზრისი, რომელიც ყველაზე ნათლად შპენერთან (Spener, Theologische Bedenken I S. 232, III S. 260) იკვეთება, შემდეგში მდგომარეობს: როგორც ქრისტიანი შეიცნობა მისი რწმენის ნაყოფთა მიხედვით, ისე ღვთისა და მის განზრახვათა შემეცნებაა მხოლოდ უფლის საქმეთა შემეცნების გზით შესაძლებელი. ამის შესაბამისად, დარგი, რომელსაც უპირატესობას ანიჭებდა ყოველგვარი პურიტანული, ბაპტისტური და პიეტისტური ქრისტიანობა, გახლდათ ფიზიკა და მასთან ერთად მსგავს მეთოდებზე დამყარებული სხვა მათემატიკურ-საბუნებისმეტყველო დარგები. მათ სწამდათ, რომ ბუნებაში ღვთიურ კანონთა ემპირიული გააზრებით, ისინი სამყაროს „საზრისის“ ცოდნამდე ამაღლდებოდნენ, რაც ცნებითი სპეკულაციების გზით ღვთიური გამოცხადების ფრაგმენტული ხასიათის გამო – ეს კალვინისტური მოსაზრებაა – ვერასოდეს ვერ იქნებოდა შეცნობილი. XVII საუკუნის ემპირიზმი ასკეზისათვის წარმოადგენდა საშუალებას, ეძიათ „ღმერთი ბუნებაში“. სავარაუდოდ, ემპირიზმი აახლოვებდა

ღმერთთან, ფილოსოფიური სპეკულაცია კი ღმერთისგან აშორებდა. შპენერის თანახმად, უპირატესად არისტოტელესეულმა ფილოსოფიამ მიაყენა ქრისტიანობას ძირითადი ზიანი. მას სჯობია ნებისმიერი სხვა ფილოსოფია, განსაკუთრებით კი „პლატონისეული“ (იხ.: Cons. Theol. III, 6, 1, Dist. 2, Nr. 13). შდრ. აგრეთვე შემდეგი ნიშანდობლივი მონაკვეთი: „Unde pro Cartesio quid dicam non habeo, semper tamen optavi et opto, ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sisterent, in qua nullius hominis attenderetur auctoritas, sed sana tantum magistri nescia ratio“ (Spener, Cons. Theol. II, 5 Nr.2) - „რასაც მე ვიტყვი, ეს არ შეეხება დეკარტეს (შპენერს იგი არ წაუკითხავს), მაგრამ მე ყოველთვის მიმაჩნდა და მიმაჩნია, რომ ღმერთი ადამიანებს იქეთვე უბიძგებს, რათა საკუთარი თვალებით შეიმეცნონ უტყუარი ფილოსოფიური ჭეშმარიტება, ისე, რომ რაღაც ავტორიტეტებით კი არ ხელმძღვანელობდნენ, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ საღი გონებით, მასწავლებელთა ცოდნაზე დაყრდნობის გარეშე“. – თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა ასკეტური პროტესტანტიზმის ამ მოსაზრებებს აღზრდის, კერძოდ კი, რეალური სწავლების განვითარებისათვის, კარგადაა ცნობილი. მათ, „შინაგანი რწმენისადმი“ („fides implicita“) დამოკიდებულებასთან კავშირში, შექმნეს პროტესტანტიზმის პედაგოგიური პროგრამა.

147) „ეს იმ ყაიდის ხალხია, ვინც თავიანთ ბედნიერებას დაახლოებით ოთხ რამეში ხედავს: 1. გახდნენ ... .დაკნინებული, დამცირებული, აბუჩად აგდებული ... 2. უგულვებელჰყონ ყველა გრძნობა, რაც ღვთის სამსახურისთვის არ ესაჭიროებათ ... 3. ან არაფერი იქონიონ ანდა კვლავ გასცენ ყველაფერი, რასაც კი მიიღებენ ... 4. მოჯამაგირეებით იმუშაონ, არა ანაზღაურებისთვის, არამედ მოწოდებისა და ღვთის საქმისათვის და მოყვასისათვის ... (Rel. Reden II, S. 180, Plitt I S. 445). ყველას როდი ძალუმს გახდნენ „მოწაფეები“, არამედ მხოლოდ მათ, ვისაც უფალი მოუხმობს, მაგრამ თავად ცინცენდორფის აღიარებით (Plitt I S. 449), მაინც რჩება სირთულეები, ვინაიდან სამთო ქადაგება ფორმალურად ყველასადმია მიმართული. თვალში საცემია ადრეულ ბაპტისტურ იდეალებთან ამ „სიყვარულის თავისუფალი აკოსმიზმის“ ნათესაობა.

148) ვინაიდან ღვთისმოსაობის გრძნობადი გამინაგანება არამცდარამც არ იყო ეპიგონთა ეპოქის ლუთერანობისათვისაც ასე მარტივად უცხო. აქ კონსტიტუტიურ განსხვავებას წარმოადგენდა უმაღლესი ასკეტობა ანუ ცხოვრების წესის რეგლამენტირება, რომელსაც ლუთერანების თვალში „სინერგიზმის“ გემო დაჰკრავს.

149) „გულის შემძვრელი შიში“ მადლმოსილების უფრო უტყუარი ნიშანია, ვიდრე „დარწმუნებულობა“, მიიჩნევს შპენერი (იხ.: Spener, Theologische Bedenken I S. 324). ბუნებრივია, პურიტან ავტორებთანაც ვაწყდებით „ყალბი დარწმუნებულობის“ შესახებ დაბეჯითებით გაფრთხილებებს, მაგრამ სხვა თუ არა, პრედესტინაციის მოძღვრება

მინც, რამდენადაც მისი გავლენა სულის ხსნას განსაზღვრავდა, მუდამ საპირისპირო მიმართულებით მოქმედებდა.

150) ვინაიდან აღსარების შენარჩუნების ფსიქოლოგიურ ეფექტს ყველგან საკუთარი საქციელისთვის სუბიექტის პირადი პასუხისმგებლობისაგან (ამიტომაც ისწრაფვოდნენ მისკენ) და ამით ასკეტური წესების რიგორისტული მოთხოვნებისგან თავის დაღწევა წარმოადგენდა.

151) თუ რაოდენ ინტენსიურად იყო ამაში – პიეტისტური ღვთისმოსაობის ტიპის ჩამოყალიბების დროსაც – წმინდა პოლიტიკური მომენტები ჩართული, ამაზე ჯერ კიდევ რიჩლი მიუთითებდა თავის ვიურტემბერგული პიეტიზმის გამოკვლევაში (ხშირად ციტირებული ნაშრომის III ტომი).

152) იხ. 142-ე შენიშვნაში ციტირებული ცინცენდორფის გამონათქვამი.

153) თავისთავად ცხადია, რომ „პატრიარქალურია“ კალვინიზმიც, ყოველ შემთხვევაში, მისი პირვანდელი სახით. მაგალითად, ბაქსტერის მოღვაწეობის წარმატების კავშირი კიდერმინსტერში მრეწველობის შინაურულ-ინდუსტრიულ ხასიათთან თვალნათლივ ჩანს მისი ავტობიოგრაფიიდან. იხ. მის წიგნში „Works of the Pur. Divines p. XX–XVIII“ ციტირებული ადგილი: „The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other ...“ (ქალაქი კიდერმინსტერში მოპოვებული ნედლეულის დართვით ცხოვრობს; საფეიქრო დაზგასთან დგომისას, მცხოვრებლებს შეუძლიათ წინ წიგნი დაიდონ ან ერთმანეთს ასწავლონ). ამავდროულად პატრიარქალიზმი რეფორმატორული და, მით უმეტეს, ბაპტისტური ეთიკის წიაღში სხვაგვარ ყაიდაზე ჩამოყალიბდა, ვიდრე პიეტიზმის წიაღში. ოღონდ ამ პრობლემის განხილვა სხვა კონტექსტშია შესაძლებელი.

154) „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“, 3. Aufl., I S. 598. – როდესაც ფრიდრიხ ვილჰელმ I პიეტიზმს საზოგადოდ რენტეიებისთვის ხელსაყრელ საქმედ მოიხსენიებდა, ეს, ცხადია, უმალ ამ მეფის თავისებურებას უფრო ახასიათებდა, ვიდრე შპენერისა და ფრანკეს პიეტიზმს, და მეფემაც ხომ მშვენივრად უწყოდა, თუ რატომ უხსნიდა ამ აღმსარებლობას თავისი რჯულშემწყნარებლობითი ედიქტით საკუთარი სახელმწიფოების კარს.

155) მეთოდიზმის შესწავლისათვის დამაკვალიანებელ შესავლად განსაკუთრებით გამოსადეგია ლუფის მშვენიერი სტატია „მეთოდიზმი“ გამოცემაში: Real-Encykl. f. Prot. Theol. u. Kirche , 3. Aufl. ასევე ივარგებს იაკობის (კერძოდ: „Handbuch des Methodismus“), კოლდეს, იუნგსტის, სოუთის ნაშრომები. უესლის შესახებ ix.: Tyerman. Life and times of John Wesley. London, 1870. პოპულარობით სარგებლობს უოტსონის წიგნი (Watson, Life of Wesley, არსებობს მისი თარგმანიც). მეთოდიზმის ისტორიასთან დაკავშირებით ერთ-

ერთ საუკეთესო ბიბლიოთეკას ფლობს Northwestern University ევანსტონში, ჩიკაგოს მახლობლად. კლასიკური პურიტანიზმიდან მედოდიზმზე გარდამავალ ერთგვარ რგოლს წარმოადგენს რელიგიური პოეტი ისააკ უოტსი, ოლივერ კრომველის, შემდეგ რიჩარდ კრომველის კაპელანის (ჰოუს) მეგობარი, რომლსაც სავარაუდოდ რჩევას ეკითხებოდა უაიტფელდი (cf. Skeats p. 254).

156) ეს ნათესაობა – თუკი მხედველობაში არ მივიღებთ პირადად უესლისეულ გავლენას – ისტორიულად განპირობებულია, ერთი მხრივ, პრედესტინაციის დოგმის კვდომით, მეორე მხრივ კი, მეთოდიზმის დამაარსებლებთან „sola fide“-ს ძალუმი გამოღვიძებით, პირველ ყოვლისა კი, მოტივირებულია მისი სპეციფიკურად მისიონერული ხასიათით, რომელმაც „გამოღვიძების“ ქადაგების გარკვეული შუასაუკუნეობრივი მეთოდების (გარდაქმნილი სახით) აღდგენა გამოიწვია და იგი პიეტისტურ ფორმებთან შეაჯვარა. „სუბიექტივიზმის“ მიმართულებით საერთო განვითარების ხაზს ეს მოვლენა, რომელიც ამ თვალსაზრისით არა მხოლოდ პიეტისმს, არამედ შუა საუკუნეების ბერნარდინისეულ ღვთისმოსაობასაც ჩამორჩება, ნამდვილად არ განეკუთვნება.

157) დროდადრო ასე ახასიათებდა მეთოდისტური სარწმუნოების ეფექტს თავად უესლი. სახეზეა ნათესაობა ცინცენდორფისეულ „ნეტარებასთან“.

158) იხ. იგივე მაგ. უოტსონისეულ უესლის ცხოვრებაში (გერმ. გამოცემა) გვ. 331.

159) იხ.: J. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien. Herausgeg. von Hundeshagen. Frankfurt 1863, S. 147.

160) უაიტფელდი, პრედესტინატა ჯგუფის ბელადი, რომელიც მისი გარდაცვალების შემდეგ არაორგანიზებულობის გამო დაიშალა, უარყოფდა უესლისეულ „სრულყოფილების“ მოძღვრებას. მართლაც, ის ხომ კალვინისტა ღირსად თვითგამოვლენის იდეის მხოლოდ სუროგატს წარმოადგენს.

161) იხ.: Schneckenburger a.a.O. S. 145. ცოტა სხვაგვარადაა ლოოფსთან. ორივე დასკვნა ტიპიურია ყველა მსგავსი სახის რელიგიურობისათვის.

162) ასეა 1770 წლის კონფერენციაზე. უკვე 1744 წლის კონფერენციამ აღიარა, რომ ბიბლიის სიტყვები „მისხალ-მისხალ“ ეხება, ერთი მხრივ, კალვინიზმს, მეორე მხრივ კი, ანტინომიზმს. ამ სიტყვების ძნელად გააზრებადობის გათვალისწინებით, დოქტრინალური განსხვავებების გამო ერთმანეთისგან გაყრა არ არის მართებული, ვინემ ბიბლიის, როგორც პრაქტიკული ნორმის, ღირებულება შენარჩუნებული დარჩება.

163) ჰერნჰუტელებისაგან მეთოდისტებს აშორებდა მათი მოძღვრება უცოდველი სრულყოფილების შესაძლებლობის შესახებ, რომელსაც კერძოდ ცინცენდორფიც უარყოფდა, მაშინ, როდესაც მეორეს მხრივ უესლი ჰერნჰუტერული რელიგიურობის

გრძნობისმიერობას „მისტიკად“ აღიქვამდა და „კანონის“ შესახებ ლუთერისეულ შეხედულებებს „მკრეხელობად“ მოიხსენიებდა. აქ თავს იჩენს ის გამმიჯნავი ხაზი, რომელიც უცილობლად არსებობდა ნებისმიერი ფორმის რაციონალურ რელიგიურ ცხოვრების წესსა და ლუთერანობას შორის.

164) გარკვეულ შემთხვევებში ჯონ უესლი აღნიშნავს, რომ ყველგან: კვეკერებთან, პრესბიტერიელებთან თუ ანგლიკანელებთან, სავალდებულოა დოგმების რწმენა, გამონაკლისს მხოლოდ მეთოდისტები წარმოადგენენ. – ზემოთქმულთან დაკავშირებით შდრ. აგრეთვე ერთგვარად შემაჯამებელი განხილვა სკიტსთან: Skeats, History of the free churches of England 1688-1851.

165) Sdr. mag.: Dexter, Congregationalism, p.455 f.

166) ბუნებრივია, მას ხელის შეშლა შეუძლია, როგორც ეს დღეს ამერიკელ ზანგებთან ხდება. – სხვათა შორის მეთოდისტური ემოციების ხშირად გამოკვეთილად პათოლოგიური ხასიათი პიეტიზმის შედარებით ღმობიერი მგრძნობიარობის საპირისპიროდ – წმინდა ისტორიული მიზეზებისა და რიტუალის საჯაროობის გარდა – ალბათ კიდევ უფრო მჭიდროდაა დაკავშირებული ცხოვრების მოჭარბებულად ასკეტურ გამსჭვალვასთან მეთოდიზმის გავრცელების რეგიონებში. ოღონდ ამის გადაჭრა მხოლოდ ნევროლოგების საქმეა.

167) ლოოფსი (იქვე, გვ. 750) დაბეჯითებით აღნიშნავს, რომ მეთოდიზმი სხვა ასკეტური მიმდინარეობებისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი ინგლისური განმანათლებლობის ეპოქის შემდეგ წარმოიშვა და ადარებს მას ჩვენთან ამ საუკუნის პირველ მესამედში პიეტიზმის (ცხადია, ბევრად უფრო სუსტ) რენესანსთან. – რაც არ უნდა იყოს, რიჩლზე დაყრდნობით (Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I S.568 f), მაინც დასაშვებია პარალელის გავლება პიეტიზმის ცინცენდორფისეულ სახესხვაობასთან, რომელიც – შპენერისა და ფრანკესეული პიეტიზმის საპირისპიროდ – უკვე ასევე რეაქციას წარმოადგენდა განმანათლებლობაზე. ოღონდ, როგორც უკვე დავინახეთ, მეთოდიზმში სწორედ ეს რეაქცია იღებს სრულიად სხვა მიმართულებას, ვიდრე ჰერნჰოლტისეულში, ყოველ შემთხვევაში, იმდენად, რამდენადაც მასზე ცინცენდორფისეული გავლენა ვრცელდებოდა.

168) რომელიც მან, როგორც ამას ჯონ უესლისეული ნაწყვეტიც (ქვემოთ, გვ. 196) ადასტურებს, ზუსტად იმგვარადვე და ზუსტად იმავე შედეგებით განავითარა, როგორც სხვა ასკეტური დენომინაციები.

169) და, როგორც გამოჩნდა, პურიტანიზმის თანამიმდევრული ასკეტური ეთიკის შესუსტებით, მაშინ, როდესაც თუკი, ამ რელიგიურ კონცეფციებს ჩვეული წესისამებრ

განვიხილავდით, როგორც კაპიტალისტური განვითარების მხოლოდ „მაჩვენებლებსა“ და „ანარეკლებს“, ხომ სწორედ სრულიად საპირისპირო რამ უნდა მომხდარიყო.

170) ბაპტისტთაგან მხოლოდ ეგრეთ წოდებული „General Baptists“ (საზოგადო ბაპტისტები) უკავშირდებიან თავიანთი წარმომავლობით ძველ ანაბაპტისტებს. „Partikular Baptists“ (კერძო ბაპტისტები), როგორც უკვე ადრეც ითქვა, კალვინისტები იყვნენ, რომლებიც ეკლესიისადმი კუთვნილებას პრინციპულად მხოლოდ აღორძინებულთათვის ან, სულ ცოტა, პირადად აღმსარებელთათვის შემოფარგლავდნენ, ამდენად პრინციპულ ვოლუნტარისტებად და ნებისმიერი სახელმწიფოებრივი ეკლესიის მოწინააღმდეგეებად რჩებოდნენ, ცხადია, პრაქტიკაში კრომველის მმართველობისას ყოველთვის თანამიმდევრულნი არ იყვნენ. ისინი ისევე, როგორც „General Baptists“, რაც არ უნდა მნიშვნელოვანნი იყვნენ ისტორიული თვალსაზრისით, როგორც ბაპტისტური ტრადიციის წარმომადგენელნი, ჩვენთვის განსაკუთრებული დოგმატური ანალიზისთვის არანაირ საბაზს არ წარმოადგენენ. ექვგარეშეა, რომ კვეკერები, ფორმალურად ჯორჯ ფოქსისა და მის თანამოაზრეთა მიერ შექმნილი ახალი სექტა თავისი ძირეული იდეებით მხოლოდ ანაბაპტისტთა ტრადიციის გამგრძელებელნი იყვნენ. მათ ისტორიაში საუკეთესო შესავალს, ამავდროულად ბაპტისტებთან და მენონიტებთან მათი ურთიერთობის გათვალსაზრისებით, გვთავაზობს ბერკლი (Barclay, *The inner life of the religious societies of the Commonwealth*, 1876). ბაპტისტების ისტორიასთან დაკავშირებით შდრ. აგრეთვე: H.M. Dexter, *The true story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries*, Boston 1881; (ასევე J. C. Lang in *Bapt. Quart. R.* 1883, p. 1 f.). J. Murch, *A hist. of the Presb. and Gen. Bapt. Ch. in the W. of Engl.*, London 1835. A.H. Newman, *Hist. of the Bapt. Ch. in the U. S.*, New York 1894 (*Am. Church Hist. Ser. Vol. 2*); Vedder, *A short hist. of the Baptists*, London 1897; E. B. Bax, *Rise and fall of the Anabaptists*, New York 1902; G. Lorrimer, *Baptists in history*, 1902; J. A. Seiss, *Baptist system examined* Luth. Publ. S. 1902; Semdgomi masalebi ix. gamocemebSi: *Baptist Handbook*, London 1896 ff.; *Baptist Manuals*, Paris 1891/3; *Baptist. Quart. Review*; *Bibliotheca sacra* (Oberlin 1900). საუკეთესო ბაპტისტური ბიბლიოთეკა სავარაუდოდ დაცული უნდა იყოს Colgate College-ში ნიუ-იორკის მახლობლად. კვეკერობის ისტორიასთან დაკავშირებით საუკეთესო კოლექციად ითვლება ფონდი Devonshire House ლონდონში (მე არ მისარგებლია). ორთოდოქსიის თანამედროვე ოფიციალური ორგანოა პროფ. ჟონსის მიერ გამოცემული „American Friend“, კვეკერობის საუკეთესო ისტორია ეკუთვნის რაუნტრის. გარდა ამისა: Rufus B. Jones, *George Fox, an autobiography*, Phil. 1903; Alton C. Thomas, *A Hist. of the S. of Friends in America*, Phil. 1895; Eduard Grubb, *Social Aspects of Quaker Faith*, London 1899. ასევე დიდი და მეტად საყურადღებო ბიოგრაფიული ლიტერატურა. –

171) კარლ მიულერის ეკლესიის ისტორიის მრავალ ღირსებათაგან ერთ-ერთს წარმოადგენს ის, რომ თავისთავად შესანიშნავ, თუმცაღა გარეგნულად ნაკლებშესამჩნევ ანაბაპტისტურ მოძრაობას დამსახურებული ადგილი დაეთმო მის გამოკვლევაში. ამ მიმდინარეობამ, ისე, როგორც არც ერთმა სხვამ, განიცადა უმოწყალო დევნა ყველა ეკლესიის მხრიდან, – ვინაიდან მას სურდა ყოფილიყო სწორედ სექტა სიტყვის სპეციფიკური მნიშვნელობით. იგი მიუნსტერში მისგან წარმომდგარი ესქატოლოგიური მიმდინარეობის კატასტროფის გამო ხუთი თაობის შემდეგაც კი დისკრედიტირებული იყო მთელ მსოფლიოში (მაგ. ინგლისში). და მან, არაერთგზის გათელილმა და კუთხეში მიმწყვდეულმა, თავისი წარმოშობიდან მხოლოდ დიდი ხნის შემდეგ მიაღწია საკუთარი რელიგიურ-იდუური შინაარსის მწყობრად ჩამოყალიბებას. ამდენად, მან იმაზე ნაკლები „თეოლოგია“ შექმნა, ვიდრე ეს შეიძლებოდა თავსებადი ყოფილიყო ღვთის რწმენის, როგორც „მეცნიერების“, მიმართ პროფესიული მიდგომისადმი მის არსებითად მტრული დამოკიდებულების პრინციპებთან. ეს ნაკლები სიმპათიით განაწყობდა ადრეულ – უკვე მისივე ეპოქის – დარგობრივ თეოლოგიას და ასევე ნაკლებად იწვევდა მის პატივისცემას. მაგრამ არც ბევრ, უფრო ახალი დროის თეოლოგთან არ არის დიდად განსხვავებულად საქმე. მაგალითად, რიჩლი (იხ.: Ritschl, Pietismus I S. 22 f.) „ანაბაპტისტებს“ ნაკლებად ობიექტურად, უმალ აგდებითაც კი ეკიდება: ძნელია გაუძლო ცთუნებას, რომ მის თეოლოგიურ „ბურჟუას პოზიციაზე“ არ ალაპარაკდე. არადა, უკვე ათწლეულების წინ შეიქმნა კორნელიუსის მშვენიერი ნაშრომი (იხ.: Cornelius, Geschichte des Münsterschen Aufruhrs). რიჩლმა, მისი თვალსაზრისის საფუძველზე, აქაც ყველგან „კათოლიციზმში“ გადავარდნა წარმოსახა და სპირიტუალთა და ფრანცისკანელთა ორდენების პირდაპირი ზეგავლენა იაზრა. ამგვარი გავლენის ცალკეული შემთხვევების დადგენა შესაძლებელიც რომ იყოს, ეს შემაკავშირებელი ძაფები მაინც მეტისმეტად სუსტი იქნებოდა. პირველ ყოვლისა კი, ისტორიული საქმის ვითარება მაინც ისაა, რომ ოფიციალური კათოლიკური ეკლესია ერისკაცთა საერო ასკეზას, ყველგან, სადაც კი ის რელიგიურ საკრებულოთა შექმნას ახერხებდა, უკიდურესი უნდობლობით ეკიდებოდა და მის ორდენტა ჩამოყალიბების გზაზე დაყენებას – ანუ საერო ცხოვრებიდან გამოყვანას – ცდილობდა, ანდა გულმოდგინედ ესწრაფვოდა მისი, როგორც მეორეხარისხოვანი ასკეზის სრულყოფილი ორდენებისათვის დაქვემდებარებას და მათი კონტროლის ქვეშ მოქცევას. სადაც ეს ვერ ხერხდებოდა, იგი ალლოთი ისევე გრძნობდა იმის საფრთხეს, რომ სუბიექტივისტურ ასკეტურ ზნეობრიობას ავტორიტეტის უარყოფამდე და ერესამდე მიჰყავდა საქმე, როგორც ამას – იმავე საფუძველზე – იაზრებდა ელისაბედისეული ეკლესია „prophesying“ (წინასწარმეტყველურ), ნახევრადპიეტისტურ ბიბლიურ თემებთან დაკავშირებით იმ შემთხვევებშიც კი, როცა ისინი „კონფორმიზმთან“ მიმართებაში სრულიად კორექტულნი იყვნენ ანდა როგორც ეს სტუარტებმა აღწერეს თავიანთ წიგნში „Book of sports“, რომლის შესახებაც მოგვიანებით ვისაუბრებთ. მრავალრიცხოვან ერეტიკულ



მიმდინარეობათა ისტორია, ასევე მაგალითად, ჰუმილიატთა და ბეგინთა, აგრეთვე წმინდა ფრანცისკის ბედი ამის დადასტურებას წარმოადგენს. მოკალმასე ბერთა, მეტადრე ფრანცისკანელთა, ქადაგებამ დიდწილად შეუწყო ხელი რეფორმირებულ-ბაპტისტური პროტესტანტიზმის საერო ასკეტური ზნეობრიობისთვის ნიადაგის შემზადებას. ოღონდ დასავლეთის ბერმონაზნობის ასკეზასა და პროტესტანტიზმის ასკეტური ცხოვრების წესს შორის ნათესაობის მრავალრიცხოვანი ნიშნების – რომლებიც ჩვენი თხრობის მანძილზე არაერთგზის იქნება მოხსენიებული, როგორც უაღრესად ყურადსაღები, – საბოლოო საფუძველი იმაში მდგომარეობს, რომ ნებისმიერ, ბიბლიური ქრისტიანობის ნიადაგზე მდგომ ასკეზას ბუნებრივია, აუცილებლად უნდა ჰქონდეს გარკვეული მნიშვნელოვანი საერთო ნიშან-თვისებები, – და აგრეთვე იმაში, რომ საზოგადოდ რაგინდარა აღმსარებლობის ნებისმიერ ასკეზას ხორცის "მოკვდინების" გარკვეული ნაცადი ხერხები ესაჭიროება. – წინამდებარე ნარკვევთან დაკავშირებით ისიც გვინდა შევნიშნოთ, რომ მისი სიმცირე იმ გარემოებას უნდა მიეწეროს, რომ ამ ნაშრომში სპეციალურად განხილული პრობლემისათვის ანუ მოწოდების „ბურჟუაზიული“ იდეის რელიგიური საფუძვლების განვითარებისათვის ანაბაპტისტურ ეთიკას მხოლოდ მეტად შეზღუდული მნიშვნელობა აქვს. მისთვის ამას არაფერი განსაკუთრებით ახალი არ შეუმატებია. ამ მიმდინარეობის გაცილებით უფრო მნიშვნელოვან სოციალურ მხარეს აქ ჯერჯერობით არ ვეხებით. პრობლემის დასმის მიმართულების გამო ადრეული ანაბაპტისტური მოძრაობის ისტორიული შინაარსიდან მხოლოდ ის ჰპოვებს ასახვას, რამაც შემდგომში ზეგავლენა იქონია ჩვენი ყურადღების ცენტრში მდგომი სექტების: ბაპტისტების, კვეკერებისა და (ნაკლებად) მენონიტების, თავისებურებაზე.

172) იხ. ზევით, შენიშვ. 93

173) ამ ტერმინოლოგიის წარმოშობასა და ფორმაცვლასთან დაკავშირებით იხ.: A. Ritschl. *Gesammelte Aufsätze*, S. 69 f.

174) ცხადია ანაბაპტისტები მუდამ უარჰყოფდნენ „სექტის“ სახელწოდებას. ისინი წარმოადგენენ ეკლესიას ეფესელთა მიმართ წერილის (5, 27) გაგებით. მაგრამ ისინი ჩვენი ტერმინოლოგიით არიან „სექტა“ არა მხოლოდ იმიტომ, რომ მათ არანაირი კავშირი არ აქვთ სახელმწიფოსთან. ქრისტიანობის ადრეულ ეპოქაში ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობა, ცხადია, ჯერ კიდევ კვეკერებთან (ბერკლი) მათ იდეალს წარმოადგენდა, ვინაიდან მათთვის, ისევე, როგორც ზოგიერთი პიეტისტისთვის (ტერსტეეგენი), მხოლოდ ჯვრის ქვეშ მოქცეული ეკლესიის სიწმინდე არ იწვევდა ეჭვს. მაგრამ ურწმუნო სახელმწიფოს ძალაუფლების ქვეშ ან თუნდაც ჯვრის ქვეშ, კალვინისტებიც იძულებულნი იყვნენ, *faute de mieux* (უკეთესის არ ქონის გამო) – ისევე, როგორც მსგავს შემთხვევაში თვით კათოლიკური ეკლესიაც კი – მხარი

დაეჭირათ სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნისათვის. და არც იმიტომ არიან ისინი „სექტა“, რომ ეკლესიის წევრად გახდომა de facto მრევლსა და გაწევრიანების მსურველს შორის წევრად ჩარიცხვის ხელშეკრულების საფუძველზე ხდებოდა; ვინაიდან ამას ფორმალურად ადრეული საეკლესიო მოწყობის შესაბამისად, მაგალითად, ნიდერლანდულ რეფორმირებულ თემებშიც (როგორც თავდაპირველი პოლიტიკური მდგომარეობის შედეგს) ჰქონდა ადგილი (ამის შესახებ იხ.: Hoffmann, Kerchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten, Leipzig 1902). – არამედ ისინი სექტას წარმოადგენდნენ იმიტომ, რომ რელიგიური ერთობა საერთოდ მხოლოდ ვოლუნტარისტულად, როგორც სექტა, და არა ინსტიტუციონალურად, როგორც ეკლესია, შეიძლებოდა ყოფილიყო ორგანიზებული, თუ მას არ უნდოდა, რომ თავის წიაღში მიეღო აულორმინებელნი და ამდენად გადაეხვია ადრექრისტიანული მისაბაძი ნიმუშისთვის. ანაბაპტისტურ თემებში „ეკლესიის“ ცნებაში იყო ჩადებული ის, რაც რეფორმირებულებთან ფაქტობრივ ვითარებად გვევლინება. ის, რომ სრულიად გარკვეული რელიგიური მოტივები მათაც „believers' church“ ჩამოყალიბებისკენ უბიძგებდა, უკვე აღნიშნული იქნა. „ეკლესიისა“ და „სექტის“ შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ. მომდევნო სტატიაში. „სექტის“ აქ გამოყენებულ ცნებას თითქმის ჩემთან ერთდროულად და ვფიქრობ, ჩემგან დამოუკიდებლად იყენებს კატენბუშიც იხ.: (Kattenbusch. In: R. E. f. Pr. Th. u. K. სტატია „სექტა“). ტროლჩი თავის „ქრისტიანული ეკლესიების სოციალურ მოძღვრებაში“ მისაღებად მიიჩნევს ამ ცნებას და უფრო დაწვრილებით საუბრობს მასზე. იხ. აგრეთვე ქვევით შესავალი „მსოფლიო რელიგიების სამეურნეო ეთიკის“ შესახებ სტატიებისთვისაც.

175) თუ რაოდენ მნიშვნელოვანი იყო ეს სიმბოლო ისტორიული თვალსაზრისით ეკლესიების ერთობის შენარჩუნებისთვის, – რადგან მან მათთვის არაორაზროვანი და უტყუარი მახასიათებელი ნიშანი შექმნა, – სრულიად ნათლად წარმოაჩინა კორნელიუსმა.

176) ამასთან გარკვეული მიახლოება მენონიტთა რწმენისმიერი გამართლების მოძღვრებაში აქ ჩვენი ყურადღების მიღმა შეიძლება დარჩეს.

177) ალბათ ამ იდეას ეფუძნება რელიგიური ინტერესი იმგვარი საკითხების გარკვევისას, როგორცაა ქრისტეს ინკარნაცია და ქალწული მარიამისადმი მისი დამოკიდებულება, რაც ხშირად, როგორც ერთადერთი წმინდა დოგმატური ელემენტი, ასე უჩვეულოდაა გამოკვეთილი ჯერ კიდევ ბაპტისტების (მაგ. კორნელიუსთან, მისი ნაშრომის „აღსარებანი“ მეორე წიგნის დანართში) უძველეს დოკუმენტებში (ამის შესახებ იხ.: K. Müller, K. G. II, 1, S. 330). განსხვავებას რეფორმატთა და ლუთერანთა ქრისტოლოგიაში (ე.წ. *communicatio idiomatum* – ღვთაებრივი და ადამიანური თვისებების ურთიერთმიმართების მოძღვრებაში) ანალოგიური ინტერესები ედო საფუძველად.

178) იგი, კერძოდ, ეკლესიისგან განკვეთილებთან სამოქალაქო ურთიერთობებზე მტკიცე უარის თქმაშიც კი იყო თავდაპირველად გამოხატული, – ეს იყო პუნქტი, რომელშიც თვით კალვინისტებიც კი სერიოზულ დათმობებზე წავიდნენ, იდგნენ რა იმ თვალსაზრისზე, რომ სამოქალაქო ურთიერთობებს სასულიერო ცენზურა პრინციპულად არ უნდა შეეხებოდა.

179) ცნობილია, თუ როგორ გამოიხატა ეს პრინციპი კვეკერთა, ერთი შეხედვით, უმნიშვნელო გარეგნულ ქმედებებში (უარის თქმა ქუდის მოხდაზე, დაჩოქებაზე, მოწიწებით მისალმებაზე და აგრეთვე მრავლობითში ზრდილობიან მიმართვაზე). მაგრამ ეს ძირეული იდეა თავისთავად ყოველი ასკეზისთვის მეტ-ნაკლებად ნიშანდობლივია, რომელიც ამის გამო თავისი პირველადი არსით მუდამ „მტრულია ავტორიტეტების მიმართ“. კალვინიზმმა იგი გამოხატა დებულებაში, რომ ეკლესიაში მხოლოდ ქრისტეს უნდა ებატონა. რაც შეეხება პიეტიზმს, გავიხსენოთ შპენერის თავდაუზოგავი გარჯა, ბიბლიის საფუძველზე გაემართლებინა ტიტულატურის არსებობა. – კათოლიკურმა ასკეზამ, რამდენადაც გასათვალისწინებელი იყო საეკლესიო ხელისუფლება, ამ ტენდენციას მორჩილების აღთქმა დაუპირისპირა, რადგან თავად მორჩილება ასკეტურად მოიაზრა. პროტესტანტულ ასკეზაში ამ პრინციპის „გადატრიალება“ იქცა პურიტანული წარსულის მქონე ხალხების დღევანდელი დემოკრატიის თავისებურებისა და „ლათინური სულისკვეთებით“ გამსჭვალული ერებისაგან მათი განსხვავების ისტორიულ საფუძველად. ისაა აგრეთვე ამერიკელთა იმ „უპატივცემულობის“ ისტორიული საფუძველი, რაც იმისდა მიხედვით, თუ როგორ აღიქმება იგი, ზოგს ამაზრზენად, ზოგს კი მიმზიდველად ეჩვენება.

180) ცხადია, ეს ბაპტისტებისთვის იმთავითვე ამ სახით არსებითად მხოლოდ ახალ და არა ძველ აღთქმაზე ვრცელდებოდა. განსაკუთრებით მთის ქადაგებამ ჰპოვა ყველა დენომინაციაში, როგორც სოციალისტურმა პროგრამამ, გამორჩეული დაფასება.

181) ჯერ კიდევ შვენკფელდი მიიჩნევდა საეკლესიო საიდუმლოებათა წესების აღსრულებას ადიაფორონად (უმნიშვნელო, ზედმეტ საქმედ – მთარგმნ.), მაშინ, როდესაც „General Baptists“ და მენონიტები ნათლობას და ზიარებას, მენონიტები ამასთან ერთად ფეხის განბანვის წესსაც მტკიცედ იცავდნენ. მეტად აშკარა იყო ზიარების გამოკლებით, ყველა საკლესიო საიდუმლოს უგულვებელყოფა, შეიძლება ითქვას, მათი საექვოდ მიჩნევაც კი, როგორც ამას პრედესტინაციანელების შემთხვევაში ჰქონდა ადგილი. იხ. მომდევნო სტატია.

182) ამასთან დაკავშირებით, ბაპტისტური დენომინაციები, განსაკუთრებით კი კვეკერები (Barclay, Apology for the true Christian Divinity, 4. Aufl. London 1701 – ჩემთვის ხელმისაწვდომი ედ. ბერნშტაინის გულისხმიერების წყალობით), კალვინის იმ გამონათქვამს (იხ.: Inst. Christ. Theol. III, 2) იმოწმებენ, სადაც მართლაც სრულიად უდაო

მიახლოებას ვპოულობთ ბაპტისტურ მოძღვრებასთან. ასევე უფრო ადრინდელი „ღვთის სიტყვის“ განსხვავებული მნიშვნელობის გარჩევა, როგორც იმისა, რაც უფლის მიერ პატრიარქთა, წინასწარმეტყველთა და მოციქულთათვის იქნა გამოცხადებული და „წმინდა წერილის“ სიტყვას შორის, როგორც იმისა, რაც მათ მიერ იქნა ჩაწერილი, ისტორიული კავშირის არარსებობის მიუხედავად, შინაგანად მაინც ეხმიანებოდა ბაპტისტთა მოსაზრებას გამოცხადების არსის შესახებ. ზემთაგონების მექანიკური მოძღვრება და ამის მონათესავე კალვინისტებისეული მკაცრი ბიბლიოკრატია ისევე წარმოადგენდა XVI საუკუნის მანძილზე დაწყებული განვითარების პროცესის ნაყოფს, როგორც ბაპტისტურ საფუძველზე აღმოცენებული კვეკერთა „შინაგანი შუქის“ მოძღვრება გახდა სრულიად საპირისპირო მიმართულებით წარმართული განვითარების რეზულტატი. მკვეთრი გამიჯვნა აქ, ნაწილობრივ, განუწყვეტელი კამათის შედეგი იყო.

183) ეს მკვეთრად იქნა ხაზგასმული სოცინიანელთა გარკვეული ტენდენციების საწინააღმდეგოდ. „ბუნებრივმა“ გონებამ ღვთის შესახებ სრულიად არაფერი იცის (Barclay a.a.O. p. 102). ამით კვლავ შეიცვალა ის ადგილი, რომელიც ჩვეულებრივ პროტესტანტიზმში „lex naturae“-სთვისაა განკუთვნილი. პრინციპულად უკვე შეუძლებელი ხდებოდა „გენერალ რულეს“ (საზოგადო წესების) და მორალური კოდექსის არსებობა, ვინაიდან „მოწოდება“, რომელიც ყველას აქვს და ნებისმიერისთვის ინდივიდუალურია, ღვთის მიერ სინდისის მეშვეობით იყო გაცხადებული. არა "სიკეთე" – „ბუნებრივი“ გონების განმაზოგადებელი გაგებით –, არამედ ღვთის ნება უნდა ადვასრულოთ, როგორც ეს ახალი კავშირით ჩვენს გულებშია ჩაწერილი და სინდისშია გამოხატული (Barclay p. 73 f., 76). ეს – ღვთაებრივისა და ქმნილების ურთიერთდაპირისპირებიდან გამომდინარე – ზნეობრიობის ირაციონალობა პოულობს თავის გამოხატულებას კვეკერთა ეთიკის ფუძემდებლურ დებულებებში: „ის, რასაც ადამიანი თავისი რწმენის საწინააღმდეგოდ აკეთებს, ეს რწმენა მცდარიც რომ იყოს, არასოდეს სასურველი არ იქნება უფლისთვის ... ეს ქმედებები სხვა ადამიანების მიმართ თუნდაც რომ ლოიალური იყოს“ (what a man does contrary to his faith, though his faith may be wrong, is no ways acceptable to God ... though the thing might have been lawful to another) (Barclay p. 487). მისი პრაქტიკაში განხორციელება, ბუნებრივია, შეუძლებელი იყო. მუდმივმოქმედი, ყველა ქრისტიანის მიერ აღიარებული მორალის კანონები („moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians“), მაგალითად, ბერკლის თანახმად, ტოლერანტობის ზღვარსაც კი წარმოადგენენ. პრაქტიკულად თანამედროვენი კვეკერთა ეთიკას, გარკვეული გამონაკლისებით, რეფორმირებული პიეტისტების ეთიკის მონათესავედ აღიქვამდნენ. „ყველაფერი კარგი ეკლესიაში კვეკერობადაა მიჩნეული“, არაერთგზის აღნიშნავს შპენერი. ამდენად, მას ლამის შემურდეს კვეკერების მათ შესახებ ამგვარი საზოგადო შეხედულების გამო. (Cas. Theol. III, 6, 1, Dist. 2 N. 64). – უკვე თუნდაც

საბრძოლო ფიცზე უარის თქმა ბიბლიის ერთი ციტატის გამო ნათლად მიუთითებს იმაზე, თუ რაოდენ უმნიშვნელოდ წაიწია წინ წმინდა წერილის სიტყვისაგან ჭეშმარიტმა გათავისუფლებამ. ზოგიერთი კვეკერის მიერ მთელი ქრისტიანული ეთიკის განსახიერებად მიჩნეული ფრაზის: „მოექცით სხვებს მხოლოდ ისე, როგორც გსურთ, რომ თქვენც ისევე მოგექცნენ“, სოციალ–ეთიკური მნიშვნელობა ჩვენ აქ არ გვანტერესებს.

184) ამ შესაძლებლობის აღიარების აუცილებლობას ბერკლი იმით ასაბუთებს, რომ მის გარეშე „არ იქნებოდა ადგილი, სადაც წმინდანები თავისუფალნი იქნებოდნენ ეჭვისა და სასოწარკვეთისაგან, რაც უდიდესი აბსურდია“ (there should never be a place known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which ... is most absurd). როგორც ვხედავთ, ცერტიტუდო სალუტის ამასთანაა დაკავშირებული. (იხ. Barclay a.a.O. p. 20).

185) მაშასადამე, ცხოვრების კალვინისტურ და კვეკერულ ყაიდაზე რაციონალიზების განსხვავებულობა ტონალობაშია შემორჩენილი. ოღონდ, როდესაც ბაქსტერი ამას იმგვარად აყალიბებს, თითქოს კვეკერებთან „სული“ სამშვინველზე ისე მოქმედებდეს, როგორც გვამზე, მაშინ, როდესაც (ნიშანდობლივად ფორმულირებული) რეფორმირებულთა დებულების თანახმად, სული და სამშვინველი ურთიერთდაკავშირებული პრინციპებია, (Christ. Dir. II S. 76), ეს მიუთითებს იმაზე, რომ იმ ეპოქისთვის ხსენებული დაპირისპირება ამ სახით უკვე ძალაში აღარ იყო.

186) იხ. დიდი რუდუნებით შესრულებული კრამერის სტატიები „მენნო“ და „მენნონიტები“ (R. E. f. Pr. Th. u. K. განსაკუთრებით კი გვ. 604). რამდენადაც კარგია ეს დასახელებული სტატიები, იმდენად ნაკლები სიღმითა და, ნაწილობრივ, პირდაპირ უზუსტობით გამოირჩევა იქვე გამოქვეყნებული სტატია „ბაპტისტები“. მისი ავტორი, მაგალითად, არ იცნობს ბაპტიზმის ისტორიისათვის აუცილებელ პუბლიკაციებს: „Publications of the Hansered Knollys Society“.

187) ამრიგად, ბერკლი (იქვე, გვ. 404) მიიჩნევს, რომ ჭამა, სმა და ქონების დაგროვება ბუნებრივ (natural) და არა სულიერ აქტებს (spiritual acts) წარმოადგენს, რომლებიც ღვთის მიერ განსაკუთრებული მოხმობის გარეშე შეიძლება განხორციელდეს. – ეს მსჯელობა პასუხია იმ (ნიშანდობლივ) შედავებაზე, რომ თუკი არ შეიძლება „სულის განსაკუთრებული მდგომარეობის“ (motion of the spirit) გარეშე ლოცვა, როგორც ამას კვეკერები გვასწავლიან, მაშინ ღვთის ამგვარი განსაკუთრებული ბიძგის გარეშე ხვნაც არ უნდა იყოს ნებადართული. – ის, რომ კვეკერთა სინოდის თანამედროვე დადგენილებებშიც კი ვაწყდებით რჩევას, საკმარისი ქონების დაგროვების შემდეგ საქმიანი ცხოვრებისაგან ჩამოცილების შესახებ, რათა ამქვეყნიური ორომტრიალისაგან განდგომით მოპოვებულ სიმშვიდეში მთლიანად ღვთის საუფლოში დაბინავება გახდეს შესაძლებელი, ეს უთუოდ ნიშანდობლივია, თუმცაღა მსგავს იდეებს დროდადრო

ვხვდებით სხვა დენომინაციებშიც, ვთქვათ, კალვინიზმში. აქაც თავის გამოხატულებას პოულობს ის გარემოება, რომ ბურჟუაზიული პროფესიული ეთიკის აღიარება მის მატარებელთა მიერ თავდაპირველად განდევნილებრივი ასკეზის საეროდ გარდაქმნას წარმოადგენდა.

188) აქ კიდევ ერთხელ დაბეჯითებით უნდა მივუთითოთ ე. ბერნშტაინის შესანიშნავ ნაშრომზე. ანაბაპტისტური მოძრაობის კაუცკისეულ უკიდურესად სქემატურ გამოკვლევასა და საერთოდ მის „ერეტიკული კომუნიზმის“ თეორიას (იმავე ნაშრომის პირველ ტომში) სხვა გარემოებასთან დაკავშირებით ოდესმე შევეხებით.

189) ვებლენი (ჩიკაგო) ინტერესის აღმძვრელ თავის წიგნში: „Theory of business enterprise“, გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ეს ლოზუნგი მხოლოდ „ადრეკაპიტალისტურ“ ეპოქაში შეიძლებოდა გაჩენილიყო. ოღონდ ეკონომიკური სფეროს იმგვარი „ზეკაცნი“, რომლებიც დღევანდელ „ინდუსტრიის კაპიტანთა“ მსგავსად კეთილსა და ბოროტს მიღმა იდგნენ, ყოველთვის არსებობდნენ, და ამის ქვეშ მოქცეულ კაპიტალისტურ წესზე მოქმედთა ფართო ფენაში ეს დებულება დღემდე ძალაშია.

190) მაგალითად, თ. ადამსი (Works of the Pur. Div. p. 138) ამტკიცებს, რომ: „სამოქალაქო საქმეებში სასურველია უმრავლესობას ვემსგავსოთ, რელიგიურში კი საუკეთესოებს“ (In civil actions it is good to be as the many, in religious, to be as the best). – ეს ცხადია, უფრო ღრმააზროვნად ჟღერს, ვიდრე სინამდვილეშია ნაგულისხმები. ეს ნიშნავს იმას, რომ პურიტანული წესიერება ფორმალისტური ლეგალიზაციაა, ისევე, როგორც პურიტანული წარსულის მქონე ხალხების მიერ საკუთარ ეროვნულ ღირსებად მიჩნეული „ალალ-მართლობა“ და „uprightness“ (პირდაპირობა) თავისი სპეციფიკური არსით, რაღაც სხვას, ფორმალისტურად და რეფლექტურად გადასხვაფერებულს წარმოადგენენ გერმანულ „პატიოსნებასთან“ შედარებით. ამის შესახებ მშვენიერი შენიშვნები გააკეთა ერთმა პედაგოგმა გამოცემაში: Preuß. Jahrb. Bd. 112 (1903) S. 226. პურიტანული ეთიკის ფორმალიზმი, თავის მხრივ, კანონზე მიჯაჭვულობის სრულიად ადეკვატურ შედეგს წარმოადგენს.

191) ზოგი რამ ამის შესახებ იხ. მომდევნო ნაშრომში.

192) ამაშია (ასკეტურ)-პროტესტანტული, და არა კათოლიკური უმცირესობების მძაფრი ეკონომიკური ზეგავლენის მიზეზი.

193) ის, რომ დოგმატური ფუნდამენტირების განსხვავებულობა „ღირსად თვითგამოვლენის“ არსებითად მნიშვნელოვანი ინტერესის ჩამატებასთან შეთავსებადი იყო, ამის საბოლოო, აქ ჯერჯერობით განუხილავი მიზეზი, საერთოდ ქრისტიანობის რელიგიურ-ისტორიულ თავისებურებაშია საძიებელი.

194) „რამეთუ ღმერთმა შეგვყარა ერთიან ხალხად“ („Since God hath gathered us to be a people“) – ამბობს ბერკლი (იქვე, გვ. 357) და მე თავად მოვისმინე კვეკერის ქადაგება Haverford College-ში, რომელიც მთელ აქცენტს „saints“=separati (წმინდანთა ანუ ამქვეყნიურობას გარიდებულთა) ცნების ინტერპრეტაციაზე აკეთებდა.

195) იხ. დოუდენის მშვენიერი დახასიათება (იქვე). – ბაქსტერის თეოლოგიის შესახებ მას შემდეგ, რაც ის „ორმაგი დეკრეტის“ მკაცრი რწმენიდან თანდათანობით გადაიხარა, საორიენტაციოდ ავად თუ კარგად წარმოდგენას გვიქმნის „Works of the Puritan Divines“– ში გამოქვეყნებული მისი სხვადასხვა ნაწერებისთვის დართული ჯენკინისეული წინასიტყვაობა. – მისმა მცდელობამ ერთმანეთისთვის მოერგო „universal redemptio“ (საყოველთაო ხსნა) და „personal election“ (პირადი რჩეულობა), ვერავინ დააკმაყოფილა. ჩვენთვის არსებითია ის, რომ იგი მაშინაც „personal election“-ს ანუ პრედესტინაციის მოძღვრების ეთიკური თვალსაზრისით ყველაზე გადამწყვეტ პუნქტს უჭერდა მხარს. მეორე მხრივ, მნიშვნელოვანია მის მიერ გამართლების გარეგნული გაგების შესუსტება, როგორც ბაპტისტებთან ერთგვარი დაახლოება.

196) თ. ადამსის, ჯონ ჰოუს, მეტიუ ჰენრის, ჯ. ჯენუეის, სტ. ჩერნოკის, ბაქსტერის, ბენიანის ტრაქტატები და ქადაგებანი ხშირ შემთხვევაში საკმაოდ განურჩევლადაა თავმოყრილი „Works of the Puritan Divines“ (London 1845-48) ათ ტომში. ბეილის, სეჯვიკის, ჰოორნბეკის ნაშრომთა გამოცემები უკვე პირველადვე ციტირებისასაა მითითებული.

197) ისეთივე წარმატებით შეიძლებოდა ფოეტის ან საერო ასკეზის ევროპული კონტინენტის სხვა მიმდევართა მოხმობაც. ბრენტანოს მოსაზრება, რომ განვითარების ეს პროცესი „მხოლოდ ანგლოსაქსონური“ ხასიათის იყო, სრულიად მცდარია. არჩევანი ეფუძნება სურვილს: სიტყვა გვეთქმევინებინა არა მხოლოდ, მაგრამ შეძლებისდაგვარად ძირითადად მაინც XVII საუკუნის მეორე ნახევრის ასკეტური მოძრაობისთვის, უშუალოდ ვიდრე ის უტილიტარიზმში გადაიზრდებოდა. ასკეტური პროტესტანტიზმის ცხოვრების სტილის ბიოგრაფიული ლიტერატურის მეშვეობით გათვალსაზრისების – უპრიანი იქნებოდა, სახელდობრ, კვეკერული, როგორც ჩვენში შედარებით უცნობი ლიტერატურის მოხმობა –, მომხიბლავ ამოცანაზე ამ ნარკვევის ფარგლებში სამწუხაროდ უარი უნდა თქმულიყო.

198) ვინაიდან ასევე შეიძლებოდა გისბერტ ფოეტის ან ჰუგენოტთა სინოდის მასალების ანდა ჰოლანდიური ბაპტისტური ლიტერატურის მოშველიებაც. ზომბარტმა და ბრენტანომ მეტისმეტად უიღბლო ფორმით ბაქსტერიდან ამოგლიჯეს სწორედ ჩემს მიერვე მკვეთრად ხაზგასმული „ეპიონიტური“ ელემენტები, რათა მისი მოძღვრების უდაოდ (კაპიტალისტური თვალსაზრისით) „ჩამორჩენილობა“ დაეპირისპირებინათ ჩემთვის. არადა საჭიროა: 1. მთელი ამ ლიტერატურის მართლაც საფუძვლიანი ცოდნა,

იმისათვის, რომ იგი მართებულად იქნეს გამოყენებული, 2. არ უნდა გამოგვეპაროს, რომ სწორედ იმის დასაბუთებას ვლამობ, თუ როგორ წარმოშვა ამ ასკეტური რელიგიურობის სულისკვეთებამ, „ანტინომისტური“ მოძღვრების მიუხედავად, ეკონომიკური რაციონალიზმი, ზუსტად ისევე, როგორც ეს სამონასტრო მეურნეობებში ხდებოდა, ვინაიდან ის უმთავრესს, ასკეტიზმით განპირობებულ რაციონალურ იმპულსებს აჯილდოვებდა. მხოლოდ და მხოლოდ ამაზეა აქ სწორედ საუბარი და ჩვენი გამოკვლევის არსებითი იდეაც ხომ ზუსტად ესაა.

199) ასევეა კალვინთანაც, რომელიც ბურჟუაზიული სიმდიდრის მოყვარული ნამდვილად არ იყო (იხ. მისი მკვეთრი თავდასხმები ვენეციასა და ანტვერპენზე – Comm. in Jes. Opp. III 140 a, 308 a).

200) იხ.: Saint's everlasting rest, cap. X, XII; Sdr.: Bailey. Praxis pietatis an Henry M. The worth of the soul (Writings of Pur. div., p. 319): (Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits: Psalm 127, 2) „ისინი, ვინც ხარბად ისწრაფიან ამქვეყნიური სიმდიდრისაკენ, უგულვებელყოფენ თავიანთ სულს და არა მარტო იმიტომ, რომ ისინი სულს არად აგდებენ, ხოლო სხეულს კი უპირატესობას ანიჭებენ, არამედ იმიტომაც, რომ თავიანთ სულს ამ მისწრაფებაში დებენ“. (იმავე გვერდზე ვპოულობთ შენიშვნებს ყოველგვარი სახის დროის გაფლანგვის ცოდვიანობის შესახებ, განსაკუთრებით კი recreations (გართობის) მიზნით, რაც მოგვიანებით იქნება ციტირებული.) ასევეა ანგლო-ჰოლანდიური პურიტანიზმის მთელ რელიგიურ ლიტერატურაშიც. იხ. მაგ., ჰოორნბეკის (a.a.O. 1. X c. 18 u. 18) ფილიპიკები ავარიტია (სიძუნწის) წინააღმდეგ. (ამ ავტორთან სხვათა შორის, აგრეთვე სენტიმენტალურ-პიეტისტური ზეგავლენებიც იგრძნობა: იხ. ღვთისთვის საამური ტრანქვილიტას ანიმი (სულიერი სიმშვიდისთვის) ხოტბის შესხმა ამქვეყნიური „sollicitudo“ (ვნებათაღელვის) საპირისპიროდ. „მდიდარი კაცი იოლად ვერ ცხოვდება“, აცხადებს, ბიბლიის ერთ-ერთ პასაჟზე დაყრდნობით, ბეილიც (იქვე, გვ. 182). მეთოდისტური კატეხიზმობიც შეგვაგონებენ, არ „ვაგროვით საუნჯე ამქვეყნიურ ცხოვრებაში“. პიეტისმის შემთხვევაში ეს თავისთავად ცხადია. არც კვეკერებთან იყო საქმე სხვაგვარად. Sdr.: Barclay a.a.O. p.517: „... ამიტომაც ერიდეთ ცთუნებას, გასამდიდრებლად გამოიყენოთ თქვენი მოწოდება“ (... and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine to be richer).

201) ვინაიდან არა მხოლოდ სიმდიდრე, არამედ ქონების დაგროვებისკენ დაუოკებელი ლტოლვაც (ან ის, რაც ამაღ მიიჩნეოდა) ანალოგიურად მკაცრად იყო დაგმობილი. ნიდერლანდებში, დასმულ შეკითხვაზე 1574 წლის სამხრეთჰოლანდიური სინოდის მიერ პასუხად გაცხადებული იქნა: „ლომბარდიელები“, არ უნდა ყოფილიყვნენ



ზიარებაზე დაშვებულნი, მიუხედავად იმისა, რომ მათი საქმიანობა კანონით ნებადართული იყო; დევენტერის 1598 წლის პროვინციულმა სინოდმა (სტატ. 24) ეს „ლომბარდების“ მოხელეებზეც გაავრცელა, 1606 წლის გორიხემის სინოდმა დააკანონა მკაცრი და დამამცირებელი პირობები „მევახშეთა“ ცოლების ზიარებაზე დასაშვებად და ჯერ კიდევ 1644 და 1657 წლებში განიხილებოდა, შეიძლებოდა თუ არა ლომბარდიელების ზიარებაზე დაშვება (ეს სახელდობრ, ბრენტანოს საპასუხოდ უნდა ითქვას, რომელიც არგუმენტაციისას თავის კათოლიკე წინაპრებს იშველიებს – მიუხედავად იმისა, რომ მთელ ევროპულ-აზიატურ სამყაროში საუკუნეების მანძილზე უცხო წარმომავლობის ვაჭრები და ბანკირები არსებობდნენ) და ჯერ კიდევ გიზბერტ ფოეტი (Disp. theol. IV Anst. 1667 de usuris S. 665) ითხოვდა „ტრაპეზიტა“ (ლომბარდიელების, პიემონტელების) ზიარებისაგან მოკვეთას. არც ჰუგენოტთა სინოდებში იყო საქმე სხვაგვარად. ამ სახის კაპიტალისტური ფენები სრულიადაც არ წარმოადგენდნენ იმ აზროვნებისა და ცხოვრების წესის ტიპიურ მატარებლებს, რაზეც აქ არის საუბარი. ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებთან მიმართებაშიც, ისინი არაფერს ახალს არ წარმოადგენდნენ.

202) დაწვრილებითაა განხილული „Saint’s everlasting rest“ მეათე თავში: ვისაც, უფლის მიერ ქონების სახით ბოძებულ „სავანეში“ უსასრულოდ მოსვენება სურს, მას ღმერთი ამქვეყნიურ ცხოვრებაშიც სჯის. მოხვეჭილ ქონებაზე გამაძლარი მოსვენება თითქმის ყოველთვის დაქცევის საწინდარია. – თუკი ყველაფერს მოვიპოვებდით, რისი მოპოვებაც ამქვეყნად შეიძლებოდა, ნუთუ ეს იქნებოდა ყველაფერი, რისი მოპოვების იმედიც გვქონდა? უმფოთველობა ამქვეყნიურ ცხოვრებაში მიუღწეველია, რადგან ის სწორედ უფლის ნებით არ უნდა არსებობდეს.

203) იხ.: „Christ. Dir. I S. 375/6: It is for action that God maintaineth us and our activities: work is the moral as well as the natural end of power ... It is action that God is most served and honoured by ... The public welfare or the good of many is to be valued above our own“ (ღმერთი გვეხმარება და გვინარჩუნებს ენერგიას, რათა ჩვენი საქმიანობა განვახორციელოთ, შრომა – ძალაუფლების ზნეობრივი და ბუნებრივი მიზანია ... ყველაზე მეტად სწორედ ჩვენი საქმეებით ვაამებთ და მივაგებთ პატივს ღმერთს... საზოგადო კეთილდღეობა ან უმრავლესობის სიკეთე ჩვენს საკუთარზე მაღლა უნდა დავაყენოთ). აქ იჩენს თავს ღვთის ნებიდან უფრო გვიანდელი თეოლოგიის წმინდა უტილიტარისტულ თვალსაზრისზე გადასვლის შემობრუნების წერტილი. უტილიტარიზმის რელიგიურ წყაროებთან დაკავშირებით იხ. ქვევით წინამდებარე ტექსტში და ასევე შენიშვ. 146.

204) დუმილის მცნებად დადება – „ყოველი უსარგებლო სიტყვისთვის“ სასჯელის ბიბლიური მუქარიდან გამომდინარე – მეტადრე კლუნეელთა მოძრაობის შემდეგ,

თვითკონტროლის გამომუშავების ნაცად ასკეტურ საშუალებად იქცა. ბაქსტერიც დაწვრილებით მსჯელობს უსარგებლო ლაპარაკის ცოდვიანობის შესახებ. ამის ქარაქტეროლოგიურ მნიშვნელობაზე უკვე სანფორდმაც გაამახვილა ყურადღება (იქვე, გვ. 90). თანამედროვეთა მიერ ეგზომ მძაფრად აღქმული პურიტანთა „melancholy“ და „moroseness“ (პირქუშობა) სწორედ „status naturalis“ (ბუნებრივი მდგომარეობის) უშუალოდ დარღვევის შედეგი იყო და ამავე მიზანს ემსახურებოდა უაზრო ლაპარაკის გაკიცხვაც. – როდესაც ვაშინგტონ ირვინგი („Bracebridge Hall“ cap. XXX) მიზეზს ნაწილობრივ კაპიტალიზმის „calculating spirit“ (ანგარიშიან სულისკვეთებაში), ნაწილობრივ კი პოლიტიკური თავისუფლების ზეგავლენაში ეძებს, რასაც საკუთარ პასუხისმგებლობამდე მივყავართ, ამაზე საპასუხოდ უნდა ითქვას, რომ რომანულ ერებთან იმავე შედეგს ვერ ვხედავთ, ხოლო ინგლისის შემთხვევაში კი საქმის ვითარება ამგვარი იყო: 1. პურიტანიზმი მის აღმსარებლებს სძენდა უნარს, შეექმნათ თავისუფალი ინსტიტუტები და ამავდროულად საკუთარი ქვეყანა საერო სახელმწიფოდ ექციათ და 2. იგი იმ „ანგარიშიანობას“ (როგორც ზომბარტი ხსენებულ „spirit“-ს უწოდებს), მართლაც კაპიტალიზმის არსებით შემადგენელ ნაწილს რომ წარმოადგენს, მეურნეობის მართვის საშუალებიდან მთელი ცხოვრების წარმმართველ პრინციპად აქცევდა.

205) A.a. O. I S. 111

206) A. a. O. I S. 383 f.

207) ძვირფასი დროის შესახებ ამგვარადვე მსჯელობა იხ.: Barclay a.a.O. p. 14.

208) Baxter a. a. O. S.79: „Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, feasting, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any your time, accordingly heighten your watchfulness.“ (დააფასე დრო და ყოველდღიურად იმაზე უფრო იზრუნე, რომ არ დაკარგო დრო, ვიდრე იმაზე, რომ არ დაგეკარგოს ოქრო-ვერცხლი. და თუკი შენ ფუჭი გართობა, მორთულობა, ქეიფი, ცარიელი ლაყობა, უსარგებლო ნაცნობობა ან ძილი გაცთუნებს და დროს გაფლანგვინებს, მაშინ საკუთარი თავის მიმართ მეტი სიფხიზლე გმართებს). „Those that are prodigal of their time despise their own souls“ (Worth of the soul, W. of Pur. Div. p. 315) (ვინც დროს ფლანგავს – ის სულის ხსნას უგულვებელყოფს) – ფიქრობს მეტიუ ჰენრი. პროტესტანტული ასკეზა აქაც ძველი ნაცადი გზით მიდის. ჩვენ მივეჩვიეთ, რომ თანამედროვე პროფესიონალის სპეციფიკურ მახასიათებელ ნიშნად მივიჩნიოთ ის, რომ მას „დრო არა აქვს“ და კაპიტალისტური განვითარების დონეს იმითი ვსაზღვრავთ, როგორც უკვე გოეთემ თქვა თავის „მოგზაურობის წლებში“, რომ საათები ყოველ თხუთმეტ წუთში ერთხელ ჩამოჰკრავენ (ასევე თვლის ზომბარტიც თავის „კაპიტალიზმში“). – ოღონდ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ პირველი ადამიანი, რომელიც

(შუა საუკუნეებში) დანაწევრებულ დროში ცხოვრობდა, ბერი იყო და რომ ეკლესიის ზარები პირველ რიგში დროის დანაწევრების მისეულ მოთხოვნილებას ემსახურებოდა.

209) შდრ. ბაქსტერის მსჯელობა მოწოდების შესახებ (Baxter a.a.O. I p. 108 f.) კერძოდ შემდეგი ადგილი: „Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? - Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good. Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your greatest work and tye himself to some lesser easier part. And God hath commandeth you some way or other to labour for your daily bread and not live as drones of the sweat of others only.“ (კითხვა: განა მე უფლება არა მაქვს განვერიდო ქვეყნიერებას და მხოლოდ სულის ხსნაზე ვიფიქრო? პასუხი: შენ შეგიძლია ამქვეყნიურ საზოგადოებასა და საქმიანობაში განვერიდო ყოველივეს, რაც, როგორც უსარგებლო, გაბრკოლებს სულიერ სფეროში. ოღონდ შენ მთლიანად უარი არ უნდა თქვა ფიზიკურ შრომასა და სულიერ საქმიანობაზე, რომელთა მეშვეობითაც შენ შეგიძლია ხელი შეუწყო საზოგადო სიკეთეს. ყველამ, ვინც ეკლესიას ან სახელმწიფოს მიეკუთვნება, თავისი ძალისხმევა ეკლესიის ან სახელმწიფოს სასიკეთოდ უნდა წარმართოს. ამის უგულვებელყოფა და გამოცხადება: მე ვილოცებ და მედიტაციას მივეცემი, იმის ტოლფასი იქნებოდა, თუკი შენი მსახური უარს გეტყოდა შენთვის ყველაზე აუცილებელ საქმეზე და შეასრულებდა სხვას, გაცილებით ნაკლებად მნიშვნელოვანს. ღვთის მიერ ნაბრძანები გაქვს, რომ იშრომო ამა თუ იმ წესით, რათა მოიპოვო პური შენი არსობისა და მუქთახორასავით არ იცხოვრო სხვათა ოფლის ხარჯზე.) აქვეა მოხმობილი ადამისადმი უფლის ბრძანება: „ოფლითა შენითა“ ... და მოციქულ პავლეს მითითება: „ვინც არ მუშაობს, მან არც უნდა ჭამოს“. კვეკერების შესახებ იმთავითვე ცნობილია, რომ მათ ყველაზე შეძლებულთა წრეებშიც კი ვაჟებს ხელობის შესწავლას აიძულებდნენ (ეთიკური და არა უტილიტარისტული მოსაზრებებით, როგორც ამას ალბერტი გვიჩვენებს).

210) აქაა ის პუნქტები, სადაც ხდება პიეტიზმის გადახრა, მისი ემოციონალური ხასიათის გამო. შპენერისთვის (იხ.: Theologische Bedenken III p. 445), მიუხედავად იმისა, რომ იგი სავსებით ლუთერისეული გაგებით ამტკიცებს, რომ პროფესიული საქმიანობა ღვთის სამსახურს წარმოადგენს, მაინც ცალსახად ნათელია (და ესეც ლუთერისეულია), რომ პროფესიული საქმიანობის ფორიაქი ღმერთს გვაშორებს, – ეს პურიტანიზმის საპირისპირო მეტად ნიშანდობლივი ანტიითეზაა.

211) A.a.O. p. 242: „It is they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties“. (სწორედ ისინი, ვინც ზარმაცობენ თავიანთ პროფესიულ მოწოდებაში, ვერ პოულობენ

დროს წმიდათაწმინდა მოვალეობებისათვის). აქედან მომდინარეობს მოსაზრება, რომ უპირატესად ქალაქებია, როგორც ქონების რაციონალურ დაგროვებაზე ორიენტირებული ბიურგერობის ადგილსამყოფელი, ასევე ასკეტური სიქველის ადგილსამყოფელიც. თავისი ავტობიოგრაფიის ერთ ნაწყვეტში ბაქსტერი, მისი კიდერმინსტერელი ფეიქრების შესახებ, ასე ამბობს: „And their constant converse and traffik with London doth much to promote civility and piety among tradesmen“ (W. of the Pur. Div. p. XXXVIII). (ხოლო ლონდონთან მათმა მუდმივმა ურთიერთობამ და მიმოსვლამ დიდად შეუწყო ხელი მეწარმეებს შორის თავაზიანობისა და ღვთისმოსაობის ზრდას). დედაქალაქის სიახლოვე რომ სათნოებისთვის სასიკეთოდ მოიაზრება, ეს ფაქტი დღევანდელ – ყოველ შემთხვევაში გერმანელ – სასულიერო პირებს ფრიად განაცვიფრებდა. მაგრამ პიეტიზმიც ამჟღავნებს მსგავს თვალთახედვას. შპენერი ასე წერს თავის ერთ-ერთ ახალგაზრდა თანამოსაქმეს: „სულ ცოტა ის მაინც გამოჩნდება, რომ ქალაქების მრავალრიცხოვან მოსახლეობაში, რომლის უმრავლესობა მართალია, მთლად წაწყმედილია, აქა იქ ჯერ კიდევ მაინც შეიძლება, თითო-ოროლა კეთილშობილი სულის პოვნა, სიკეთის აღქმა რომ ძალუმს; ვინაიდან შემზარავია, რომ სოფლად მთელ მრევლში ერთი ქვემარტად სათნო ადამიანიც კი ძნელად მოიძებნება“. (Theologische Bedenken I, 66 p. 303) – გლეხი ნაკლებადაა მიდრეკილი ცხოვრების ასკეტურ-რაციონალურად წარმართვისადმი. მისი ზნეობრივი განდიდება მეტად თანამედროვე ტენდენციაა. ამ და მსგავს მოსაზრებათა მნიშვნელობას ასკეზის კლასობრივი განპირობებულობის საკითხისათვის აქ არ შევხებით.

212) ავილოთ, თუნდაც შემდეგი ნაწყვეტები (a.a.O. p. 336 f.): „Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God“. – „Labour hard in your callings“ – „See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth“. („მთელი თქვენი დრო დაუთმეთ თქვენი კანონიერი მოწოდების ფარგლებში საქმიანობას, იმ საათების გამოკლებით, როცა უშუალოდ უფლისადმი მსახურებით ხართ დაკავებული“ – „იშრომეთ თავდაუზოგავად, თქვენი მოწოდების კვალდაკვალ“ – „ეცადეთ, გქონდეთ ისეთი მოწოდება, რომელიც მთლიანად შეავსებს თქვენს დროს, იმის გამოკლებით, რასაც თქვენ უფლისადმი სამსახურს უთმობთ“).

213) შრომისა და მისი „ღირსების“ წმინდა ეთიკური შეფასება რომ არ წარმოადგენდა ქრისტიანობისათვის პირვანდელ დამახასიათებელ ან სულაც სპეციფიკურ იდეას, ამ ფაქტს ცოტა ხნის წინ ჰარნაკმა კიდევ ერთხელ დაბეჯითებით გაუსვა ხაზი (Mitt. des Ev.-Soz. Kongr. 14. Folge, 1905, Nr. 3/4, S. 48).

214) თუ რას ეფუძნება ეს მნიშვნელოვანი წინააღმდეგობა, რომელიც უთუოდ ბენედიქტელთა წესდების დროიდან არსებობს, ამის გარკვევა მხოლოდ ბევრად უფრო ვრცელ გამოკვლევას შეუძლია.

215) ასევეა პიეტისტიკა (Spener a.a.O. III p. 429, 430). ნიშანდობლივ პიეტისტურ შემობრუნებას წარმოადგენს ის, რომ მოწოდებისადმი ერთგულება, რაც ჩვენ, ცოდვით დაცემის გამო მოგვესაჯა, საკუთარი ნების ჩაკვლას ემსახურება. პროფესიული საქმიანობა, როგორც მოყვასისადმი სიყვარულის გამომხატველი სამსახური, არის ღვთის წყალობისადმი მაღლიერების მოვალეობა (ლუთერისეული იდეა!) და ამდენად უფლისათვის არ არის მოსაწონი, როცა მას უხალისოდ და ძალისძალად ასრულებენ (a. a. O. III p. 272). ამდენად, მორწმუნე ქრისტიანმა „თავის შრომით საქმიანობაში ისეთივე მუყაითობა უნდა გამოიჩინოს, როგორც რიგითმა ერისკაცმა“ (III p. 278). ეს აშკარად არ შეესაბამება პურიტანული აზროვნების წესს.

216) ბაქსტერის თანახმად, ამის მიზანია: „A sober procreation of children“ (შვილოსნობა). ამის ანალოგიურია შპენერის მსჯელობაც, ოღონდ გარკვეული დათმობებით ლუთერისეული უხეში მოსაზრების მიმართ, რომლის თანახმად, მეორად მიზანს წარმოადგენს – სხვაფრივ დაუძლეველი – უზნეობის თავიდან აცილება. სქესობრივი ლტოლვა, როგორც განაყოფიერების აქტის თანმდევი მოვლენა, ქორწინებაშიც ცოდვას და მაგ., შპენერის აზრით, მხოლოდ ცოდვით დაცემის შედეგია, რაც ასეთ ბუნებრივ და ღვთისთვის სასურველ მოვლენას რაღაც უცილობლად ცოდვიან შეგრძნებებთან დაკავშირებულ და ამდენად pudendum (სამარცხვინო) ფენომენად აქცევს. ზოგიერთი პიეტისტური მიმდინარეობაც ქრისტიანული ქორწინების უმაღლეს ფორმად განიხილავს ისეთს, სადაც დაცულია უბიწობა, შემდეგ მოდის იმგვარი, სადაც სქესობრივი კავშირი მარტოოდენ შვილოსნობას ემსახურება და ასე შემდეგ, ვიდრე ოჯახების იმ ფორმებამდე, რომლებიც წმინდა ეროტიკული ან წმინდა გარეგნული მიზეზების საფუძველზე იქმნება და ეთიკური თვალსაზრისით კონკუბინატად (ქორწინების გარეშე თანაცხოვრება – მთარგმნ.) ითვლება. ამასთან, ამ უკანასკნელი საფეხურის ქორწინებათაგან უპირატესობა ენიჭება წმინდა გარეგნულ მოტივებზე დამყარებულ ცოლქმრობას, (როგორც მაინც რაციონალურ მოსაზრებებზე დაფუძნებულს), ეროტიკულ საფუძველზე დამყარებულ ცოლქმრობასთან შედარებით. ჰერნჰოლტიელთა თეორია და პრაქტიკა აქ ყურადღების მიღმა უნდა დარჩეს. რაციონალისტურმა ფილოსოფიამ (ქრ. ვოლფი) ასკეტური თეორია იმგვარი ვერსიით აღიქვა, რომ ის, რაც მიზნის მისაღწევ საშუალებადაა დაწესებული ანუ სქესობრივი ლტოლვა და მისი დაკმაყოფილება, თვითმიზნად არ უნდა იქნეს ქცეული. – წმინდა ჰიგიენურ თვალსაზრისზე ორიენტირებულ უტილიტარიზმზე გადასვლა უკვე ფრანკლინთან მოხდა, რომელიც დაახლოებით თანამედროვე ექიმების ეთიკურ თვალსაზრისზე დგას, როცა „უმანკობას“ გაიაზრებს, როგორც ჯანმრთელობისათვის

სასურველ სქესობრივი ურთიერთობების შეზღუდვას და იმის შესახებ, თუ რანაირად? მან, როგორც ცნობილია, თეორიული მოსაზრებებიც გამოთქვა. რაწამს ეს საკითხები საერთოდ წმინდა რაციონალური განსჯის საგანი გახდა, დაუყოვნებლივ ყველგან დასაბამი მიეცა განვითარების ამ პროცესებს. სექსუალობის პურიტანული და ჰიგიენური ყაიდის რაციონალისტი სულ სხვადასხვა გზებით მიდიან და მხოლოდ ამ შემთხვევაში „ესმით მათ მყისვე ერთმანეთის“: „ჰიგიენური პროსტიტუციის“ ერთი თავგამოდებული დამცველი თავის მოხსენებაში – ლაპარაკი იყო საროსკიპოებსა და მათ მარეგლამენტირებელ ინსტიტუტებზე – (ჰიგიენური თვალსაზრისით სასარგებლოდ მიჩნეულ) „ქორწინების გარე სქესობრივი ურთიერთობის“ ზნეობრივ მისაღებობას ასაბუთებდა, ფაუსტისა და გრეტხენის, მისი ცნობერებისათვის პოეტურად შუქის მომფენი სახეების, მოშველიებით. გრეტხენის მეძავად აღქმა და მოძალეებული ადამიანური ვნებააშლილობის ჯანმრთელობისათვის აუცილებელ სქესობრივ კავშირთან გაიგივება, – ეს ორივე მომენტი სავსებით შეესატყვისება პურიტანულ თვალსაზრისს, ისევე, როგორც მაგ., ზოგჯერ მართლაც საუკეთესო ექიმების მიერ გაზიარებული ჭეშმარიტად პროფესიონალური მოსაზრება, რომ ისეთი უფაქიზეს პიროვნულ და კულტურულ პრობლემებში ფესვადგმული საკითხი, როგორიცაა სქესობრივი თავშეკავება, „მხოლოდ და მხოლოდ“ ექიმის (როგორც სპეციალისტის) კომპეტენციის სფეროს განეკუთვნება: პურიტანებთან "სპეციალისტი" მორალისტური, აქ კი ჰიგიენური თეორეტიკოსია; ამასთან, „კომპეტენტურობის“ პრინციპი, ოდნავ ობივატელურად რომ გვეჩვენება, ამ საკითხის გადაჭრისას იგივეა – ოღონდ, ცხადია, შებრუნებული ნიშნით. არადა, პურიტანული მსოფლხედვის მძლავრ იდეალიზმს, მთელი მისი მეტისმეტად ცივი თავდაჭერილობით, რასობრივი სიწმინდის შენარჩუნების თვალსაზრისით და წმინდა „ჰიგიენური“ კუთხით, დადებითი შედეგების წარმოჩენაც შეუძლია, მაშინ, როდესაც თანამედროვე სექსუალურ ჰიგიენას „ცრურწმენებისგან გათავისუფლებისაკენ“ გარდუვალი მოთხოვნის გამო საფრთხე ემუქრება, ყველა დაშვებულ ზღვარს გადასცდეს. – თუ მაინც როგორ მოხდა პურიტანული წარსულის მქონე ხალხებთან სქესობრივ ურთიერთობათა ამგვარი რაციონალური გააზრებისას, საბოლოო ჯამში, ცოლქმრული ურთიერთობების იმგვარი სიფაქიზით ეთიკურად და სულიერად გამსჭვალვა და როგორ აღმოცენდა ამ ურთიერთობებიდან რაინდობის ჭეშმარიტი ყლორტები – იმ პატრიარქალური ატმოსფეროს საპირისპიროდ, რომელიც ჩვენში თვით სულიერი არისტოკრატის წრეებშიც კი ჯერ კიდევ საკმაოდ საგრძნობლადაა შემორჩენილი –, ამის განხილვას აქ, ბუნებრივია, არ შევუდგებით. (ქალთა „ემანსიპაციის“ საკითხში ბაპტისტურმა გავლენამ გარკვეული როლი ითამაშა; ქალთა სინდისის თავისუფლების დაცვა და „საზოგადო მღვდელმსახურების“ იდეის მათზეც ასევე გავრცელება იქცა პატრიარქალიზმში პირველ გარღვევად.)

217) ეს მუდმივად გვხვდება ბაქსტერთან. ბიბლიური დასაბუთება, როგორც წესი, ჩვენთვის ცნობილია ან ფრანკლინის მიერ მოხმობილი სოლომონის იგავებიდან (22, 29) ან შრომის ქება-დიდებათ სოლომონის იგავებში (31, 16). (Cf. a.a.O. I S. 382, S. 377 usw.)

218) თვით ცინცენდორფიც კი ამბობს: „შრომობენ არა მხოლოდ იმისთვის, რომ იცხოვრონ, არამედ შრომისათვის ცოცხლობენ, და თუკი აღარა აქვთ საშრომი ან იტანჯებიან ან მიიძინებენ“ (Plitt I S. 428)

219) მორმონთა რწმენის ერთ-ერთი სიმბოლოც მთავრდება (ციტატების თანახმად) სიტყვებით: „ოღონდ მცონარა და ზარმაცი ვერ იქნება ქრისტიანი და არც ცხონება უწერია. მისი ხვედრია, იქნეს განგმირული და ფუტკრების სკიდან გამოგდებული“. ამასთან, უპირატესად მაინც ის შთამბეჭდავი, მონასტერსა და მანუფაქტურას შორის შუაგულში მოქცეული, დისციპლინა იყო, რომელიც აყენებდა ცალკეულ ადამიანს არჩევანის წინაშე: შრომა თუ განადგურება, და რომელმაც რელიგიურ ენთუზიაზმთან შერწყმით და მხოლოდ მისი წყალობით შესაძლებელი გახადა ამ სექტის გასაოცარი ეკონომიკური მიღწევები.

220) ამიტომაცაა ის, თავის სიმპტომებიანად, ესოდენ გულდასმით გაანალიზებული (a.a.O. I S. 380). – „Sloth“ (სიზარმაცე) და „idleness“ (უსაქმურობა) იმის გამოცაა ასე გამორჩეულად მძიმე ცოდვები, რომ ისინი განუწყვეტლობით ხასიათდებიან. ბაქსტერი მათ პირდაპირ „მადლმოსილების დამანგრეველადაც“ კი მიიჩნევს (a.a.O. I S. 279/80). სწორედ ისინი წარმოადგენენ მეთოდური ცხოვრების წესის ანტითეზას.

221) იხ. ზევით, ნაწ. I, შენიშვ. 57.

222) იხ.: Baxter a.a.O. I p. 108 ff. განსაკუთრებით თვალში საცემია შემდეგი ადგილები: „Question: But will not wealth excuse us? - Answer: It may excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work ... then the poorest man ...“ (კითხვა: განა სიმდიდრე არ წარმოადგენს ჩვენთვის გამართლებას? – პასუხი: ის თქვენ ნებას გაძლევთ, უარი თქვათ დამამცირებელ სამუშაოზე, თუკი თქვენ უფრო მეტი სარგებლობის მოტანა შეგიძლიათ სხვა საქმიანობით, ოღონდ საერთოდ, შრომისაგან თქვენ იმაზე მეტად არ თავისუფლდებით, ვიდრე ულატაკესი ადამიანი ...) იხ. ასევე a. a. O. I p. 376: „Though they have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God ... God had strictly commandeth it to all“ (თუმცა, მათ (მდიდრებს) გასაჭირი ამას არ აიძულებს ისინი, ისევე როგორც სხვები უნდა დაემორჩილონ ღვთის ნებას ... ღმერთმა კი ყველას შრომა უბრძანა) იხ. ზევით შენიშვ. 48.

223) ასევეა შპენერთანაც (a.a.O. III, S. 338, 425), რომელიც ამ მიზეზით განსაკუთრებით პენსიაზე ნაადრევად გასვლისაკენ სწრაფვას ზნეობრივად საეჭვოდ მიიჩნევს და

შენიშვნაზე, ვახშის აკრეფის არამართლზომიერების შესახებ, რადგან ვახშის პროცენტებით ცხოვრება თითქოსდა სიზარმაცეს უწყობდეს ხელს, პასუხად ამტკიცებს, რომ ვისაც თავისი კაპიტალის პროცენტებით ცხოვრება შეუძლია, ღვთის ბრძანების თანახმად, მაინც ვალდებულია იშრომოს.

224) პიეტიზმის ჩათვლით. ყოველთვის, როცა საქმე პროფესიის შეცვლას ეხება, შპენერი არგუმენტად მუდამ იმას იშველიებს, რომ მას შემდეგ, რაც ერთი რომელიმე ხელობა იქნა არჩეული, მასში დარჩენა და მასთან შეგუება ღვთიური განგებისადმი მორჩილების მოვალეობას წარმოადგენს.

225) თუ როგორი ამაღლებული, მთელი ცხოვრების წესის გამსჭვალავი პათეტიკით აკავშირებს სულის ხსნის ინდური მოძღვრება პროფესიული საქმიანობის ტრადიციონალიზმს ხელახალი დაბადების შესაძლებლობებთან, განხილულია სტატიებში „მსოფლიო რელიგიათა სამეურნეო ეთიკის“ შესახებ. სწორედ ამის მეშვეობით შეიძლება მოძღვრების მხოლოდ ეთიკურ ცნებებსა და რელიგიის მიერ გარკვეული სახის ფსიქოლოგიური იმპულსების შექმნას შორის არსებული განსხვავების შეცნობა. ღვთისმოსავ ჰინდუსს ხელახლა დაბადების სახარბიელო შანსი მხოლოდ საკუთარი კასტის მოვალეობათა მკაცრად ტრადიციონალისტურად აღსრულებით ეძლეოდა, რაც რელიგიურად ტრადიციონალიზმის უმყარესად დამკვიდრებას გულისხმობს. ინდური ეთიკა ამ პუნქტში პურიტანული ეთიკის მართლაც ყველაზე თანამიმდევრულ ანტითეზას წარმოადგენს, ისევე როგორც სხვა თვალსაზრისით (წოდებრივი ტრადიციონალიზმი) იგი იუდაიზმის ყველაზე თანამიმდევრული ანტითეზაა.

226) Baxter a.a.O. I p. 377.

227) ოღონდ ეს არ გულისხმობს, თითქოს ისტორიულად ის მათგან გამოიყვანებოდეს. მასში უფრო წმინდა კალვინისტური წარმოდგენა აისახა იმის შესახებ, რომ „ამქვეყნიურობის“ კოსმოსი ღვთის დიდებას, მის თვითგანდიდებას უნდა ემსახურებოდეს. უტილიტარული ვერსია, რომ ეკონომიკური კოსმოსის მიზანია, ყველას ცხოვრებისეულ მოთხოვნილებებს (good of the many, common good etc.) ემსახუროს, იმ მოსაზრების შედეგს წარმოადგენდა, რომლის თანახმად, ნებისმიერი სხვაგვარი ინტერპრეტაცია ქმნილების (არისტოკრატიულ) გაღმერთებას გამოიწვევდა და უფლის დიდებას კი არა, არამედ ქმნილებისეულ „კულტურულ მიზნებს“ ემსახურებოდა. ღვთის ნება კი, როგორც ის (იხ. შენიშვ. 35) ეკონომიკური კოსმოსის მიზანშეწონილად მოწყობაში გამოვლინდა, რამდენადაც სააქაო მიზნები საერთოდ გასათვალისწინებელია, შეიძლება მხოლოდ „საყოველთაო“ კეთილდღეობა უპირო „სარგებლიანობა“ იყოს. მაშასადამე, როგორც ადრე ითქვა, უტილიტარიზმი შედეგია „მოყვასისადმი სიყვარულის“ უპირო ფორმისა და ამქვეყნიურობის ყოველგვარი



განდიდების უარყოფისა „in majorem Dei gloriam“ (ღვთის დიდების აღმატების) პურიტანული იდეის განკერძოებულობის საფუძველზე. თუ რაოდენ შეუზღუდავი ინტენსივობით იყო გაბატონებული მთელ ასკეტურ პროტესტანტიზმში მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ხელთქმნილის ყოველგვარი განდიდება ღვთის დიდების დამაკნინებელი და ამდენად დასაგმობია, აშკარად გამოვლინდა იმ ეჭვებსა და ძალისხმევაში, რაც არცთუ მთლად „დემოკრატიულად“ განწყობილმა შპენერმა, მრავალრიცხოვანი თავდასხმებისაგან ტიტულების, როგორც  $\alpha\iota\omicron\phi\omicron\upsilon\varsigma$  გამოყენების შენარჩუნებას მოახმარა. საბოლოოდ, იგი თავს იმით იმშვიდებს, რომ თვით ბიბლიაში პრეტორი ფესტუსი მოციქულის მიერ წოდებულია როგორც  $\kappa\rho\alpha\tau\text{-}\sigma\tau\omicron\zeta$ . – საკითხის პოლიტიკური მხარე აქ კავშირში არ არის.

228) „The inconstant man is a stranger in his own house“ (ადამიანი, მყარი საქმიანობის გარეშე, უცხოა საკუთარ სახლში) ამბობს თ. ადამსიცი (Works of the Pur. Div. p. 77).

229) ამის შესახებ კერძოდ იხ. ჯორჯ ფოქსის გამონათქვამები (The Friends's Library; Ed. W&Th. Evans Philadelphia 1837 ff.)

230) საბოლოოდ, ცხადია, არ შეიძლება რელიგიური ეთიკის ამ თავისებურების ჭეშმარიტი ეკონომიკური ურთიერთობების არეკვლად მიჩნევა. პროფესიული სპეციალიზაცია შუა საუკუნეების იტალიაში, ბუნებრივია, უფრო შორს იყო წასული, ვიდრე იმავე პერიოდის ინგლისში.

231) ვინაიდან, როგორც ეს ხშირადაა აღნიშნული პურიტანულ ლიტერატურაში, ღვთის მიერ არსად არაა ნაბრძანები, რომ ადამიანს მოყვასი საკუთარ თავზე მეტად უყვარდეს, არამედ მხოლოდ როგორც საკუთარი თავი. ამრიგად, ადამიანს საკუთარი თავის სიყვარულის მოვალეობაც აქვს. ვინც ვთქვამთ, იცის, რომ ის თავის ქონებას უფრო მიზანშეწონილად ანუ ღვთისთვის მეტი პატივის მისაგებად იყენებს, ვიდრე ეს მის მოყვასს ხელეწიფება, მოყვასისადმი სიყვარულის გამო არ არის ვალდებული, მას საკუთარი ქონებიდან რამე უწილადოს.

232) ამ თვალსაზრისს შპენერიც უახლოვდება. ოღონდ მაშინ, როცა საუბარია ვაჭრის პროფესიიდან (ზნეობრივი გაგებით მეტად სახიფათო) გადასვლაზე თეოლოგიის სფეროში, ის უკიდურესად ფრთხილ და უმაღლ უარყოფით დამოკიდებულებას ამჟღავნებს (III გვ. 435, 443, I გვ. 524). სხვათა შორის შევნიშნავთ, რომ სწორედ ამ შეკითხვაზე (პროფესიის გამოცვლის ნებადართულობის შესახებ) არაერთგზის გამეორებული პასუხები შპენერის მიერ უდაოდ შერჩევით გაკეთებულ შეფასებებში თვალნათლივ აჩვენებს, თუ რაოდენ დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა ყოველდღიურ ცხოვრებაში კორინთელთა მიმართ პირველი წერილის (1. კორ. 7) სხვადასხვაგვარად განმარტებას.

233) ყოველ შემთხვევაში, კონტინენტალური ევროპის წამყვან პიეტისტთა ნაწერებში მაინც მსგავსს ვერაფერს ვიპოვით. შპენერის დამოკიდებულება „მოგების“ მიმართ მერყეობს (a.a.O. III, S. 426, 427, 429, 434) ლუთერანობასა („კვების“ – თვალსაზრისი) და მერკანტილისტურ არგუმენტაციას შორის „ვაჭრობის აყვავების“ მომგებიანობის და ა.შ. შესახებ (a.a.O. III, S. 330, 332, Sdr. S. 418: თამბაქოს მოშენებას ფული მოაქვს ქვეყანაში და, ამდენად, სასარგებლოა, მაშასადამე, არაა ცოდვიანი!). მაგრამ ხელიდან არ უშვებს შემთხვევას მიუთითოს იმაზე, რომ, როგორც კვეკერებისა და მენწონიტების მაგალითი ცხადჰყოფს, შეიძლება მოგებაც ნახო და მაინც ღვთისმოსავი დარჩე, და რომ განსაკუთრებით დიდი მოგება, რაზეც მოგვიანებით კიდევ გვექნება ლაპარაკი, შეიძლება ღვთისმოსავი კეთილსინდისიერების უშუალო ნაყოფს წარმოადგენდეს (a.a.O. III, S. 435).

234) ბაქსტერთან ეს შეხედულებები იმ ეკონომიკური გარემოს ანარეკლს როდი წარმოადგენს, სადაც ის ცხოვრობდა. პირიქით, მის ავტობიოგრაფიაში საგანგებოდ ხაზგასმულია, რომ მისი შინაგანი მისიონერული საქმიანობის წარმატებისთვის გადამწყვეტი შეიქნა ის გარემოება, რომ ვაჭრები, რომლებიც კიდერმინსტერში სახლობდნენ, მდიდრები კი არ იყვნენ, არამედ მხოლოდ „food and raiment“ (სარჩოსა და სამოსელის) საზღაურს შოულობდნენ და რომ ოსტატი ხელოსნები თავიანთ მუშებზე უკეთ არ ცხოვრობდნენ და „from hand to mouth“ (მხოლოდ ყოველდღიურ მოთხოვნილებებს იკმაყოფილებდნენ). „It is the poor that receive the glad tidings of the Gospel“ (ოთხთავის სამახაროებლო უწყება ღატაკისთვისაა განკუთვნილი). მოგებისაკენ ლტოლვის შესახებ თ. ადამსი შენიშნავს: „He (the knowing man) knows ... that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full pure ...therefore desires no more wealth than an honest man may bear away“ (მას (მცოდნე კაცს) ესმის ... რომ ფული ადამიანს უფრო მდიდარს და არა უკეთესს ხდის, ამიტომაც სქელ ჯიბეს მშვიდ ძილსა და სუფთა სინდისს ამჯობინებს ... იგი იმაზე მეტს არ ელტვის, რისი მოპოვებაც პატიოსანი გზითაა შესაძლებელი) – ოღონდ ამდენის მოპოვება კი ნამდვილად უნდა (Th. Adams, Works of Pur. Div. LI.). ეს კი ნიშნავს, რომ ნებისმიერი ფორმალურად პატიოსანი საზღაური კანონიერიცაა.

235) იხ.: Baxter a. a. O. I ch. X tit 1 Dis. 9 (\$ 24) Vol. I p. 378, II სვეტი. სოლომონის იგავნი 23, 4: „იმრომე არა იმისთვის, რომ გამდიდრდე“ უნდა ნიშნავდეს: „riches for our fleshly ends must not ultimately be intended“ (სიმდიდრეს არ უნდა ველტვოდეთ, როგორც ჩვენი ხორციელი სურვილების დასაკმაყოფილებელ საშუალებას). ოდიოზურია ქონების ფეოდალურ-სენიორიალური ფორმით გამოყენება (ix. SeniSvna a.a.O. III, p. 380 debauched part of the gentry – წრეს გადასული თავად-აზნაურობის ნაწილის შესახებ), და არა თავად ქონება. – მილტონმა პირველ „Defensio pro populo Anglicano“-ში ჩამოაყალიბა ცნობილი თეორია, რომ მხოლოდ „საშუალო წოდებას“ შეუძლია იყოს სათნოების მატარებელი –

ამასთან, „საშუალო წოდებად“ მოაზრებულია „არისტოკრატიასთან“ დაპირისპირებული „ბურჟუაზიის კლასი“, რაზეც ის დასაბუთება მიუთითებს, რომ როგორც „ფუფუნება“, ისე „გაჭირვება“ ხელს უშლის სათნოებაში გამოწაფვას.

236) ესაა გადამწყვეტი. – ამასთან დაკავშირებით კიდევ ერთხელ ზოგადი შენიშვნა: ჩვენთვის საგულისხმოა არა ის, რაც თეოლოგიურმა ეთიკურმა თეორიამ ცნებების სახით ჩამოაყალიბა, არამედ ის, რაც მორწმუნეთა პრაქტიკულ ცხოვრებაში აღიარებულ მორალს წარმოადგენდა ანუ ის, თუ როგორ ზემოქმედებდა პროფესიული ეთიკის რელიგიურად ორიენტირება ყოველდღიურობის პრაქტიკაზე. ყოველ შემთხვევაში, კათოლიციზმის კაზუისტურ ლიტერატურაში მაინც, კერძოდ კი იეზუიტურში, შეიძლება იმგვარი განმარტებების ამოკითხვა – (მაგ., ვახშის ნებადართულობის შესახებ, რასაც აქ არ შევხებით), რომლებიც მრავალი პროტესტანტული კაზუისტური ნაწერის მსგავსი ჟღერადობისაა; ხოლო რაც შეეხება „დაშვებულობის“ ან „შესაძლებლის“ (probabel) ზღვარის დადგენას, პროტესტანტები მათზე უფრო შორსაც კი მიდიან (მოგვიანებით პურიტანებს საკმაოდ ხშირად იეზუიტურ ეთიკას, წარუდგენდნენ დაყვედრებით, როგორც თავისი არსით მთლიანად მისი ეთიკის მონათესავეს). ისევე, როგორც კალვინისტები იმოწმებენ მორალის კათოლიკე თეოლოგებს და არა მარტო თომა აკვინელს, ბერნარ კლერვოელს ან ბონავენტურას, არამედ თანამედროვეებსაც; ისევე მუდამ ითვალისწინებდნენ კათოლიკე კაზუისტებიც ერეტიკულ ეთიკას, რაზეც აქ არ შევჩერდებით. თუკი სულაც არ მივიღებთ მხედველობაში ასკეტური ცხოვრების გამო ერისკაცისთვის დაწესებული რელიგიური ჯილდოს ესოდენ გადამწყვეტ ფაქტორს, მაშინ უკვე თეორიაში არსებული უზარმაზარი განსხვავება მდგომარეობს იმაში, რომ კათოლიციზმში ამგვარი თავისუფალი აზრები ეკლესიის ავტორიტეტის მიერ არასანქცირებული სპეციფიკურად არამყარი ეთიკური თეორიების ნაყოფს წარმოადგენდნენ, რომელთაგან თავი შორს ეჭირა ეკლესიის ყველაზე სერიოზულ და მკაცრ მომხრეებს, მაშინ, როდესაც პროტესტანტული მოწოდების იდეა, პირიქით, ასკეტური ცხოვრების ყველაზე სერიოზულ მიმდევრებს აყენებდა კაპიტალისტური სამეწარმეო ცხოვრების სამსახურში. ის, რაც კათოლიციზმში გარკვეული პირობით იყო ნებადართული, აქ, პროტესტანტიზმში რაღაც სრულიად დადებითს, ზნეობრივად საუკეთესოს წარმოადგენდა. ორივე მოძღვრების ეთიკას შორის პრაქტიკული თვალსაზრისით მეტად მნიშვნელოვანი არსებითი განსხვავებები ახალი დროისთვისაც საბოლოოდ განისაზღვრა იანსენისტებთან კამათისა და ბულა „Unegenitus“ გამოცემის შემდეგ.

237) „You may labour in that manner as tendeth most your success and lawful gain. You are bound to improve all your talents ...“ (შენ შეგიძლია იმ სახის საქმიანობას მოჰკიდო ხელი, რომელიც ყველაზე დიდ წარმატებასა და კანონიერ მოგებას მოგიტანს. შენ ვალდებული ხარ განავითარო ყველა შენი უნარი...) შემდეგ მოსდევს ზევით ტექსტში თარგმნილი

ადგილი. – ღვთის საუფლოში სიმდიდრის დაგროვებისაკენ სწრაფვასა და ამქვეყნიურ პროფესიაში წარმატებისაკენ სწრაფვას შორის უშუალო პარალელს ვხვდებით, მაგალითად, ჯენვეისთან იხ.: Janeway, Heaven upon earth. In: Works of the Pur. Div. p. 275.

238) უკვე ჰერცოგ ქრისტოფ ვიურტემბერგელის (ლუთერანულ) აღმსარებლობაში, რომელიც ტრიენტის საეკლესიო კრებას გადაეცა, სილატაკის აღთქმაზე ნათქვამია: ვინც, თავისი მდგომარეობით არის ღარიბი, დაე აიტანოს, მაგრამ თუკი ის აღთქმას დადებს, რომ ღარიბად დარჩეს, ეს იგივე იქნებოდა, აღთქმა დაედო, რომ მარად ავად ყოფილიყო ან ცუდი რეპუტაცია ჰქონოდა.

239) ასეა ბაქსტერთან და მაგ., ჰერცოგ ქრისტოფის აღმსარებლობაში. შდრ. შემდეგი ადგილები როგორცაა: „... The vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant cours: the main begging“ etc. (Th. Adams, W. of pur. div. p. 259) მოხეტიალე მაწანწალები, ვისი ცხოვრებაც სხვა არაფერია, გარდა უმძიმესი წყევლისა: მათი უმრავლესობა მათხოვრობს. ა.შ.) უკვე კალვინი კრძალავდა უმკაცრესად მათხოვრობას, ხოლო ჰოლანდიური სინოდები თავგამოდებით იბრძვიან მათხოვრობის ნების დამრთველი წერილებისა და ატესტატების წინააღმდეგ. მაშინ, როდესაც სტუარტთა ეპოქაში განსაკუთრებით ლოდის რეჟიმმა ჩარლზ I-ის მეფობისას სისტემის სახით შეიმუშავა ღარიბთა ინსტიტუციონალური დახმარებისა და უმუშევართა დასაქმების პრინციპი, პურიტანთა ლოზუნგი იყო: „Giving alms is no charity“ – „მოწყალების გაღება არაა გულმოწყალება“ (მოგვიანებით დეფოს ცნობილი წიგნის სათაური), ხოლო XVII საუკუნის მიწურულისთვის დაიწყო უმუშევართათვის „workhouses“ (შრომითი სახლების) შიშისმომგვრელი სისტემის ჩამოყალიბება (შდრ.: Leonard. Earl history of English poor relief. Cambridge, 1900; Levy H. Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft. Jena, 1912, S. 69 ff.)

240) დიდი ბრიტანეთისა და ირლანდიის ბაპტისტთა კავშირის პრეზიდენტმა ჯ. უაიტმა 1903 წელს თავის ლონდონის ასამბლეისადმი საზეიმო მიმართვაში დაბეჯითებით განაცხადა (Baptist Handbook 1904 S. 104): „The best men on the roll of our Puritan churches were men of affairs, who believed, that religion should permeate the whole of life“. (ჩვენი პურიტანული ეკლესიების საუკეთესო ხალხი საქმის ხალხი იყო, ვინც თვლიდა, რომ რელიგიამ ცხოვრებისეული საქმიანობის ყველა სფეროში უნდა შეაღწიოს).

241) სწორედ აქაა არსებითი დაპირისპირება ნებისმიერი ფეოდალური თვალსაზრისის მიმართ, რომლის თანახმად, პოლიტიკური ან სოციალური პარვენიუს წარმატება და გააზნაურება მხოლოდ მის ნაშიერს შეიძლება წაადგეს სასიკეთოდ. (ეს ნიშანდობლივი ფორმითაა გამოხატული ესპანურ სიტყვაში Hidalgo – hijo d’aligo - filius de aliquo: ამასთან „aliquid“ წანაპართაგან მემკვიდრეობით მიღებულ ქონებას ნიშნავს). რამდენადაც დღეისათვის ამერიკული „ეროვნული ხასიათის“ სწრაფი სახეცვლისა და

ევროპეიზაციის შედეგად ეს განსხვავებები სულ უფრო უფერულდება, იქ დღემდე ჯერ კიდევ მაინც შემორჩენილია სწორედ საპირისპირო სპეციფიკურად ბურჟუაზიული თვალთახედვა, რომელიც საქმიანობის შედეგად მოპოვებულ წარმატებასა და ქონებას სულიერი მიღწევების სიმპტომად განადიდებს, მხოლოდ (მემკვიდრეობით მიღებულ) სიმდიდრეს კი არაფრად აგდებს, მაშინ, როდესაც ევროპაში (როგორც ჯეიმს ბრაისმა ერთხელ უკვე აღნიშნა) ფულით რეალურად თითქმის ნებისმიერი სოციალური ღირსების ყიდვა შეიძლება, – თუკი მთლად თავად მფლობელი არ იდგა სავაჭრო დახლთან და თუკი მან საკუთარი ქონების ყველა აუცილებელი მეტამორფოზა მოახდინა (ფიდეიკომისის დაფუძნება და ა.შ.). – სისხლით არისტოკრატის წინააღმდეგ იხ.: მაგ., (Th. Adams, Works of Pur. Div. p. 216).

242) ასე ამბობენ, მაგ., უკვე ფამილისტების სექტის დამაარსებელზე, ჰენდრიკ ნიკლასზე, რომელიც ვაჭარი იყო. (Barclay, Inner life of the religious communities of the Commonwealth p. 34)

243) ეს, მაგ., ჰოორნბეკისთვის ცალსახად ნათელია, რადგან სახარებაში მათ. 5: 5 და 1 ტიმ. 4: 8 წმინდანებს სრულიად ამქვეყნიური დაპირებები ეძლევა (a.a.O. Vol. I p. 193). ყველაფერი ღვთიური განგების ნაყოფია, ოღონდ განგება განსაკუთრებით მაინც თავის რჩეულებზე ზრუნავს (a.a.O. p. 192 ): „Super alios autem summa cura et modis singulatissimis versatur Dei providentia circa fideles“. ამას მოსდევს განმარტება, თუ რა ნიშნითაა შესაძლებელი იმის ამოცნობა, რომ იღბლიანი შემთხვევა „communis providentia“ (საზოგადოდ განგების) კი არა, არამედ იმ გამორჩეული ღვთიური მზრუნველობის შედეგს წარმოადგენს. პროფესიულ საქმიანობაში წარმატებას ბეილიც (a.a.O. p. 191) ღვთიური განგებით ხსნის. კეთილდღეობა (prosperity) რომ „ხშირად“ გასამრჯელოა ღვთისნიერი ცხოვრებისათვის, ეს კვეკერთა ნაწერებშიც სავსებით მყარადაა ჩამოყალიბებული (იხ. მაგ., ჯერ კიდევ 1848 წლით დათარიღებული ამ ტიპის გამონათქვამი გამოცემაში: Selection from the Christian Advice issued by the general meeting of the S. of Fr. in London VI th Ed. London 1851, S. 209). კვეკერთა ეთიკასთან კავშირს ჩვენ კიდევ დავუბრუნდებით.

244) ბიბლიურ პატრიარქებზე ამგვარი ორიენტაციის მაგალითად, რაც ამასთანავე მთელი პურიტანული მსოფლმხედველობისთვისაა დამახასიათებელი, შეიძლება იაკობისა და ესავის კამათის თომას ადამსისეული ანალიზი იყოს მიჩნეული. (Works of the Pur. Div. p. 235): „His (Esau) folly may be argued from the base estimation of the birthright“ – (მისი (ესავისეული) სისულელე იქედანაც ჩანს, თუ რაოდენ დაბალ შეფასებას აძლევდა იგი საკუთარ პირმშობას) /ეს ადგილი ასევე მნიშვნელოვანია „birthright“-პირმშობის იდეის განვითარებისთვისაც, რაზეც მოგვიანებით ვისაუბრებთ/, „that he would so lightly pass from it and on so easy condition as a pottage“

(იმდენად დაბალს, რომ იოლად თქვა მასზე უარი ისეთი წვრილმანის გამო, როგორცაა ოსპის შეჭამანდი). ოღონდ გაცურებად შერაცხულ გარიგებაზე უარის თქმა, მისი მხრიდან უკვე უნამუსობა იყო. ის ტიპური „cunning hunter, a man of the fields“ (მარჯვე მონადირე, ბუნების შვილია): თავად ირაციონალურად მცხოვრები უკულტურობაა, მაშინ, როდესაც იაკობი „a plain man, dwelling in tents“ (კარავში მცხოვრებ, წესიერ ადამიანს), „man of grace“ (მადლმოსილ კაცს) განასახიერებს. იუდაიზმთან შინაგანი ნათესაობის გრძნობა, როგორც ეს ჯერ კიდევ რუზველტისეულ ცნობილ ნაწერში გამოიხატა, კიოლერმა (იქვე) საკმაოდ მკვეთრად გამოვლენილი ფორმით ჰოლანდიელ გლეხებთანაც აღმოაჩინა. – მეორე მხრივ კი, პურიტანიზმს სავსებით გაცნობიერებული ჰქონდა ებრაული ეთიკის მთელი პრაქტიკული დოგმატიკის აშკარა დაპირისპირებულობა საკუთარ მოძღვრებასთან, რაზეც ნათლად მეტყველებს ებრაელობის წინააღმდეგ მიმართული პრინის ნაშრომი (კრომველის რჯულშემწყნარებლურ გეგმებთან დაკავშირებით). იხ. ქვევით შენიშვ. 252.

245) იხ.: Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre . Von einem thüringischen Landpfarrer. 2. Aufl. Gotha 1890. S. 16. გლეხები, რომლებიც აქაა აღწერილი, ლუთერანული ეკლესიურობის ნიშანდობლივ პროდუქტს წარმოადგენენ. მე ერთთავად მიწევდა მიმეწერა არეებზე „ლუთერანულია“ ყველა იმ შემთხვევასთან დაკავშირებით, სადაც ამ ღირსეული ავტორის მიერ საზოგადოდ „გლეხური“ რელიგიურობის არსებობა ივარაუდებოდა.

246) შდრ. მაგ., ციტატი რიჩლთან (Ritschl, Pietismus II S. 158). შპენერიც თავის ეჭვებს პროფესიის შეცვლასთან და მოგებისადმი სწრაფვასთან დაკავშირებით ასევე იესო ზირაქის ძის გამონათქვამებით ასაბუთებს (Theol. Bd. III S.426).

247) ცხადია, ბელი მანც გვირჩევს ამის წაკითხვას და აქა-იქ მანც ჩნდება ციტატები აპოკრიფებიდან, ოღონდ, ბუნებრივია, იშვიათად. მე მსგავსი (ეგებ შემთხვევით) არაფერი მახსენდება იესო ზირაქის ძის პასაჟიდან.

248) იმ შემთხვევებში, როცა აშკარად განვიცხულთ გარეგნული წარმატება ხვდებათ წილად, კალვინისტი (მაგ., ჰოორნბეკი) თავს „გაქვავებულობის თეორიის“ თანახმად იმის რწმენით ინუგეშებს, რომ უფალმა მათ ეს წარმატება იმისათვის არგუნა, რათა გაესასტიკებინა ისინი და ამ გზით მით უფრო ნაღდად დაეღუპა.

249) ამ კონტექსტში ხსენებულ პუნქტს უფრო დაწვრილებით არ შევხებით. აქ „პატიოსნების“ მხოლოდ ფორმალისტური ხასიათია საინტერესო. „lex naturae“-სთვის ძველადთქმისეული ეთიკის მნიშვნელობის შესახებ იხ. ტროლჩის „Soziallehre“.

250) წმინდა წერილის ეთიკური ნორმები ბაქსტერის თანახმად (Christian Directory III p. 173 f.) სავალდებულოა იმდენად, რამდენადაც ისინი 1. მხოლოდ „transcript of the law of

nature“ (ბუნებრივი სამართლის დამტკიცებას) წარმოადგენენ ანდა 2. „express character of universality and perpetuity“ (საყოველთაობისა და მარადიულობის აშკარად გამოკვეთილ ხასიათს) ატარებენ.

251) იხ. მაგ., Dowden (ბენიანის მითითებით) a.a.O. p. 39.

252) ამის შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ. „მსოფლიო რელიგიების სამეურნეო ეთიკის“ სტატიებში. ის უზარმაზარი ზეგავლენა, რომელიც განსაკუთრებით მეორე მცნებამ („არა შეიქმნა კერპი“ და ა.შ.) მოახდინა იუდაიზმის ქარაქტეროლოგიურ განვითარებაზე, მის რაციონალურ, ვნებითი კულტურისადმი გაუცხოებულ ხასიათზე, აქ გაანალიზებული ვერ იქნება. როგორც მეტად ნიშანდობლივი მომენტი ალბათ მაინც უნდა მოვიხსენიო ის, რომ ამერიკის შეერთებულ შტატებში „Educational Alliance“-ის ანუ ორგანიზაციის, რომელიც გასაოცარი წარმატებითა და ბრწყინვალე სამუშაოებით ახერხებს ებრაელ იმიგრანტთა ამერიკანიზირებას, ერთ-ერთმა ხელმძღვანელმა ჩემთან საუბრისას ადამიანის კულტურული ჩამოყალიბების უპირველეს მიზნად, რომლის მიღწევას ყველა სახის მხატვრული თუ სოციალური აღმზრდელობითი ფორმებით ესწრაფვიან, სწორედ „მეორე მცნებისგან გათავისუფლება“ დაასახელა. – ისრაელიანთა მიერ ღვთის ყოველგვარი გაადამიანურების (იხ. ზემოთ) გმობას პურიტანიზმში (მართალია, ცოტა სხვაგვარად, მაგრამ მაინც იმავე მიმართულებით მოქმედი) ხელთქმნილის გაღმერთების აკრძალვა შეესაბამება. – რაც შეეხება თალმუდისეულ იუდაიზმს, მას უთუოდ პურიტანული ზნეობრიობის პრინციპული მიზანდასახულობებიც ენათესავება; როცა ვთქვით, თალმუდში (იხ.: Wünsche, Babyl. Talmud II, S. 34) დაჟინებით მეორდება, რომ უკეთესია და უფლის მიერ უფრო გულუხვად დაჯილდოვდება, მოვალეობის გამო გაკეთებული სიკეთე, ვიდრე კეთილი საქმე, რისი ჩადენა კანონით არაა სავალდებულო, – სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მოვალეობის უსიყვარულო აღსრულება ზნეობრივად გრძნობისმიერ ფილანტროპიაზე მაღლა დგას, ეს პურიტანული ეთიკისთვისაც არსებითად ისევე მისაღები იქნებოდა, როგორც კანტისთვის, რომელიც წარმოშობით შოტლანდიელი იყო, ვის აღზრდაზეც პიეტიზმმა იქონია ძლიერი ზეგავლენა და რომელიც, საბოლოო ჯამში, ამ პრინციპს უახლოვდება (ისევე, როგორც მისი ფორმულირებების გარკვეული ნაწილი უშუალოდ ასკეტური პროტესტანტიზმის იდეებს ეხმიანება, რაც აქ ვერ იქნება განხილული). ოღონდ ამასთანავე თალმუდური ეთიკა აღმოსავლურ ტრადიციონალიზმშია ღრმად ფესვგადგმული: რ. თანხუმ ბენ ხანილაიმ თქვა: „ადამიანმა არასოდეს არ უნდა შეიცვალოს ადათი“ (Gemara zu Mischna VII, 1 Fol. 86 b, Nr. 93 ვუნშესთან საუბარია მედლეურ მუშათა სარჩოზე), მხოლოდ უცხოებზე არ ვრცელდება ეს კავშირი. – თუმცადა, „კანონიერების“, როგორც რჩეულობის ღირსად თვითგამოვლენის, პურიტანულმა გაგებამ დადებითი ქმედებებისთვის აშკარად გაცილებით უფრო ძლიერი მოტივები შექმნა, ვიდრე იუდაიზმის მიერ ამ „კანონიერების“ უბრალოდ ბრძანების აღსრულებად გააზრებამ. იდეა, რომ წარმატებაში

ღვთის კურთხევაა გაცხადებული, ცხადია, არც იუდაიზმისთვის არაა უცხო. ოღონდ ის ძირეულად განსხვავებული რელიგიურ-ეთიკური მნიშვნელობა, რომელიც ამ იდეამ იუდაიზმის ეთიკის ორმაგობის (შინაგანი და გარეგანი) გამო შეიძინა, სწორედ ამ გადამწყვეტ პუნქტში გამორიცხავდა ორივე მოძღვრებას შორის ყოველგვარი ნათესაობის შესაძლებლობას. „უცხოს“ მიმართ ნებადართული იყო ის, რაც "მომმის" მიმართ აკრძალული იყო. უკვე თუნდაც მარტო ამიტომ ვერ გახდებოდა წარმატება ამ არა „ნაბრძანებ“, არამედ „ნებადართულ“ სფეროში რელიგიური თვითდამკვიდრების მახასიათებელი ნიშანი და ცხოვრების მეთოდურად წარმართვის იმპულსი იმ გაგებით, როგორც ის პურიტანისთვის იყო. მთელი ამ, ზომბარტის მიერ მის წიგნში „ებრაელები და სამეურნეო ცხოვრება“ ყოველმხრივ არასწორად გაგებული პრობლემის შესახებ იხ. ზემოთ ციტირებული სტატიები. ამ პრობლემის ცალკეულ მხარეებს აქ არ შევხებით. რაც არ უნდა უცნაურად ჟღერდეს, იუდაური ეთიკა მაინც ძლიერ ტრადიციონალისტური რჩებოდა. აქ არც იმ უზარმაზარ ძვრებს შევხებით, რომელიც ამქვეყნიურობისადმი შინაგანმა დამოკიდებულებამ განიცადა „მადლისა“ და „ხსნის“ იდეათა ქრისტიანული გაგების მეშვეობით, თავის თავში უჩვეულო ფორმით მუდამ ახალი განვითარების შესაძლებლობის ჩანასახის მატარებელი რომაა. ძველდღევანდელი „კანონიერების“ შესახებ იხ. მაგ.: Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 265.

ინგლისელი პურიტანებისთვის მათი ეპოქის ებრაელები ომზე, სახელმწიფო დაკვეთებზე, სახელმწიფო მონოპოლიებზე, დამფუძნებლურ სპეკულაციებზე და თავად-აზნაურთა სამშენებლო და საფინანსო პროექტებზე ორიენტირებული კაპიტალიზმის წარმომადგენელი იყვნენ, რაც თავად მათთვის ამაზრზენი იყო. მართლაც, ამ დაპირისპირებულობას მთლიანობაში (ჩვეულებისამებრ ასეთ შემთხვევაში გარდაუვალი შეზღუდვებით), მაინც ასეთი ფორმულირება შეიძლება მოვუძებნოთ: ებრაული კაპიტალიზმი პარიათა სპეკულაციურ კაპიტალიზმს წარმოადგენდა, პურიტანთა კაპიტალიზმი კი შრომითი საქმიანობის ბურჟუაზიულ ორგანიზაციას.

253) წმინდა წერილის ჭეშმარიტება ბაქსტერისთვის, საბოლოო ჯამში, „wonderful difference of the godly and ungodly“ (ღვთისნიერისა და უღვთოს გასაოცარ სხვაობაში), სხვებისაგან „renewed men“ (განახლებული ადამიანის) აბსოლუტურ განსხვავებულობაში და საკუთარ რჩეულთა სულის ხსნისთვის უფლის სრულიად თვალნათლივ გამოვლენილ საგანგებო ზრუნვაში მდგომარეობს (რაც ბუნებრივია, „გამოცდაშიც“ შეიძლება გამოიხატოს). Christian Directory I p. 165, Sp. 2 marg.

254) ამის დასახასიათებლად იმის გახსენებაც კმარა, თუ როგორი ბუნდოვანია ფარისევლისა და მეზაჟის არაკის მიმართ (იხ. მისი ქადაგება: The Pharisee and the Publican, a.a.O. p. 100 f), თავად ბენიამინის მიდგომა, ვისთანაც დროდადრო უთუოდ



მანც საგრძნობია ლუთერის „ქრისტიანის თავისუფლების“ შინაგან განწყობასთან სიახლოვე (იხ. მაგ., *Of the Law and a Christian, Works of the Pur. Div. p. 254*). რატომაა ფარისეველი გაკიცხული? – იმიტომ, რომ სინამდვილეში ის არ იცავს ღვთის მცნებებს, რადგან აშკარად სექტანტია, რომლის ყურადღება მხოლოდ გარეგნულ წვრილმანებსა და რიტუალებზეა გადართული (გვ. 107); პირველ ყოვლისა კი, იგი თავად მიიწერს დამსახურებას და მკრეხელურად მანც უხდის მადლობას ღმერთს, „როგორც ამას კვეკერები სჩადიან“ საკუთარი სათნოებისთვის, რის ღირებულებაზეც (გვ. 126) ის ასე ცოდვიანად აგებს მთელ იმედებს და, ამდენად, იმპლიციტურად ღვთის მადლისმიერ რჩეულობას ეჭვქვეშ აყენებს (გვ. 139). ამრიგად, მისი ლოცვა ხელთქმნილის გაღმერთებაა და ამაშია სწორედ მისი ცოდვიანობა. – ამის საპირისპიროდ მეზაჟე, როგორც მისი აღიარების გულწრფელობა მოწმობს, შინაგანად აღორძინებულია, ვინაიდან ლუთერისეული ცოდვის განცდის ნიშანდობლივად პურიტანულ ყაიდაზე შესუსტების თანახმად, „საკუთარ ცოდვიანობაში ჭეშმარიტად გულწრფელად დარწმუნებულობისთვის აუცილებელია შენდობის შესაძლებლობაში დარწმუნებულობა“ (*to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the probability of mercy /p. 209/*).

255) დაიბეჭდა, მაგ., გარდინერის „Constitutional Documents“-ში. შეიძლება ერთგვარი პარალელის გავლება (ავტორიტეტების მგმობელი) ასკეზის წინააღმდეგ ამ ბრძოლასა და ლუდოვიკო XIV მიერ პორ-როიალისა და იანსენისტების დევნას შორის.

256) კალვინის თვალსაზრისი ამ საკითხში არსებითად უფრო ღმობიერი იყო, ყოველ შემთხვევაში, რამდენადაც გათვალისწინებული იყო ცხოვრებით ტკბობის უფრო დახვეწილი, არისტოკრატიული ფორმები. ზღვარს მხოლოდ ბიბლია წარმოადგენს; ვინც მას ეყრდნობა და სუფთა სინდისს ინარჩუნებს, არ არის იძულებული, შიმშიორეულმა ექვის თვალთ შეხედოს საკუთარ თავში ცხოვრებით დატკბობის წადილის ნებისმიერ გაფაჩუნებას. მითითებებს ამის თაობაზე X თავში „Inst. christ. rel.“ (მაგალითად, „*nec fugere ea quoque possum que videntur oblectationi magis quam necessitati inservire*“ – „ჩვენ თავიდან სრულად ვერც იმას ავირიდებთ, რაც გამოწვეულია არა იმდენად აუცილებლობით, რამდენადაც ტკბობის სურვილით“) შეეძლოთ თავისთავად მეტად შერბილებული პრაქტიკისათვის ხელ-ფეხის გახსნა. აქ „*certitudo salutis*“ დაკარგვის გამო ეპიგონთა მზარდი შიშის გარდა გარკვეულ როლს თამაშობდა ის გარემოებაც, (რომელსაც მოგვიანებით შევხებით), რომ „*ecclesia militans*“-ის სფეროში წვრილი ბურჟუაზიის წარმომადგენლები იყვნენ კალვინიზმის ეთიკური განვითარების მატარებელნი.

257) თ. ადამსი (Th. Adams. - Works of the Pur. Div. p.3), მაგ., თავის ერთ-ერთ ქადაგებას „the three divine sisters“ – „სამი ზეციური დის“ შესახებ („რომელთაგან სიყვარულია უმთავრესი“) იწყებს მითითებით იმაზე, რომ პარისმაც აფროდიტეს არგუნა ვაშლი!

258) რომანები და მისთანები როგორც „wastetimes“ (დროის გამფლანგველი) არ უნდა იქნეს წაკითხული (Baxter, Christian Directory I p. 51, Sp.2). – ცნობილია ჭკნობა, რომელიც ელისაბედისეული ეპოქის შემდგომ ინგლისში არა მარტო დრამამ, არამედ ლირიკამ და ხალხურმა სიმღერამაც განიცადა. მხატვრობაში პურიტანიზმმა ალბათ ბევრი ვერაფერი იპოვა აღმოსაფხვრელი. თვალშისაცემია ოლონდ საკმაოდ კარგი მუსიკალური მონაცემების დონიდან (მუსიკის ისტორიაში ინგლისის როლი არცთუ უმნიშვნელო იყო) აშკარა თავქვედაშვება იმ აბსოლუტური არარაობის მდგომარეობამდე, რასაც ჩვენ ამ თვალსაზრისით ანგლოსაქსონურ ერებთან მოგვიანებით და დღესაც ვაწყდებით. ზანგების ეკლესიებსა და იმ პროფესიონალ მომღერალთა გამოსვლების გარდა, რომელთაც ახლა ეკლესიები როგორც „attractions“ – „სატყუარას“ იწვევენ (Trinity Church ბოსტონში 1904 წელს 8000 დოლარს იხდიდა წლიურად) ამერიკაშიც მეტწილად მხოლოდ გერმანული ყურთასმენისთვის სრულიად აუტანელი „მრევლის გალობად“ წოდებული ჭყვილის მოსმენა შეიძლება. (ნაწილობრივ ანალოგიურ მოვლენებს აქვს ადგილი ჰოლანდიაშიც).

259) ზუსტად ასევეა ჰოლანდიაში, როგორც სინოდთა გადაწყვეტილებები ცხადყოფენ. (იხ. დადგენილებები მაისის ხის შესახებ რაიტსმასის კრებულში VI, 78. 139).

260) სავსებით დასაშვებია, რომ „ძველი აღთქმის აღორძინებამ“ და პიეტისტურმა ორიენტირებულობამ მშვენიერებისადმი მტრულ ქრისტიანულ განწყობებზე, რაც საბოლოო ჯამში მეორე ისაიასა და 22-ე ფსალმუნის იდეებიდან იღებს დასაბამს, ხელოვნებაში ხელი შეუწყო იმას, რომ სიმახინჯის ხელოვნების ობიექტად გადაქცევა გამხდარიყო შესაძლებელი და რომ ამაში გარკვეული წვლილი ხელთქმნილის გაღმერთების პურიტანულ უარყოფასაც მიუძღვის. მაგრამ უფრო დაწვრილებით ეს ყოველივე ჯერ არ გამოკვლეულა. რომის ეკლესიაში სრულიად სხვა (დემაგოგიურმა) მოტივებმა გამოიწვია გარეგნულად მონათესავე, თუმც ხელოვნების სფეროსათვის აბსოლუტურად სხვაგვარი შედეგების მქონე მოვლენები. ვინც რემბრანდტის „საულისა და დავითის“ (მაურიცჰუისში) პირისპირ აღმოჩნდება, უშუალოდ შეიგრძნობს პურიტანული მსოფლადქმის ზემოქმედებას. კარლ ნოიმანისეულ „რემბრანდტში“ ჰოლანდიური კულტურის ზეგავლენის დახვეწილ ანალიზს უთუოდ ძალუძს იმ ფარგლების გამოვლენა, რაც დღეისათვის ჩვენთვის ცნობილი შეიძლება იყოს იმის შესახებ, თუ სადამდე შეიძლება მიეწეროს ასკეტურ პურიტანიზმს დადებითი, ხელოვნებისათვის ნაყოფიერი ზეგავლენა.

261) ჰოლანდიის ყოფით პრაქტიკაში კალვინისტური ეთიკის შედარებით ნაკლებად შედგენილია და აქ ასკეტური სულისკვეთების შესუსტებისათვის უკვე XVII საუკუნის დამდეგისათვის (1608 წელს ჰოლანდიას თავშეფარებული ინგლისელი კონგრეგაციონალისტებისთვის მიუღებელი იყო ჰოლანდიელთა მხრივ შაბათის სიმშვიდის არასაკმარისად დაცვა), საბოლოოდ კი შტატტჰალტერ ფრიდრიხ ჰაინრიხის დროს, და საზოგადოდ ჰოლანდიური პურიტანიზმისათვის დამახასიათებელი ექსპანსიის ნაკლებ უნარიანობისათვის სრულიად სხვადასხვაგვარი მიზეზები შეიქნა გადამწყვეტი, რომელთა ჩამოთვლა აქ შეუძლებელია. ისინი ნაწილობრივ გამოწვეული იყო ქვეყნის პოლიტიკური წყობითაც (ცალკეული ქალაქებისა და მხარეების კავშირის სახით) და ბევრად ნაკლები თავდაცვისუნარიანობით (განმათავისუფლებელი ომი სულ მალე ძირითადად ამსტერდამის ფულითა და დაქირავებული ჯარის მეშვეობით იქნა წარმოებული: ბაბილონის გოდოლის ენათა აღრევის საილუსტრაციოდ ინგლისელი მქადაგებლები ჰოლანდიური ჯარის მაგალითზე მიუთითებდნენ). ამის გამო რელიგიური ომის მთელი სიმძიმე დიდწილად სხვების მხრებზე გადავიდა, რასაც პოლიტიკური ძალაუფლების ხელიდან გაშვება მოჰყვა. ამის საპირისპიროდ, კრომველის ჯარი, თუმც ნაწილობრივ შევიწროვებული, თავს მოქალაქეთა ჯარად აღიქვამდა. (ამ შემთხვევაში, ცხადია, მით უფრო ნიშანდობლივია, რომ სწორედ ამ ჯარმა შეიტანა თავის პროგრამაში სავალდებულო სამხედრო სამსახურის გაუქმების პუნქტი, – ვინაიდან ბრძოლა მხოლოდ სინდისის მიერ კარგად შეცნობილი ღვთის სადიდებელი საქმისთვის და არა თავადთა ახირებების გამოა დასაშვები. ინგლისური ჯარის, ტრადიციული გერმანული გაგებით, „უზნეო“ მოწყობას თავდაპირველად, ისტორიულად მეტად „ზნეობრივი“ მოტივები ჰქონდა და იმ ჯარისკაცთა მოთხოვნას წარმოადგენდა, ვისაც არასოდეს განუცდია დამარცხება და რომლებიც მხოლოდ რესტავრაციის შემდეგ იქნენ სამეფო გვირგვინის ინტერესების სამსახურში ჩაყენებული). ჰოლანდიელი schutterijen, დიდი ომის პერიოდში კალვინიზმის ბურჯები, დორდრეხტის სინოდის შემდეგ უკვე თითქმის ნახევარი თაობის მოგვიანებით ჰალსის ნახატებზე აშკარად ნაკლებად „ასკეტურ“ საქციელს ავლენენ. გამუდმებით ვაწყდებით სინოდთა პროტესტებს მათი ცხოვრების წესის წინააღმდეგ. ჰოლანდიური ცნება – „deftigheid“- ბიურგერულ-რაციონალური „პატიოსნებისა“ და პატრიციული წოდებრივი თვითშეგნების ნაზავს წარმოადგენს. ჰოლანდიურ ეკლესიებში საეკლესიო ადგილების კლასობრივ-საფეხურებრივი დანაწილება დღემდე მიუთითებს ამ ეკლესიურობის არისტოკრატიულ ხასიათზე. საქალაქო მეურნეობის შენარჩუნება აფერხებდა ინდუსტრიას. აღმავლობას ის მარტოდენ ლტოლვილთა წყალობით და, ამდენად, მხოლოდ დროგამოშვებით განიცდიდა. ოღონდ კალვინიზმისა და პიეტეზმის საერო ასკეზა ჰოლანდიაშიც იმავე მიმართულებით ახდენდა ზემოქმედებას, როგორც სხვაგან (აგრეთვე აქვე მოსახსენიებელი „მომჭირნეობის ასკეტური იძულების“ გაგებითაც, როგორც ამას გროენ ვან პრინსტერერის ქვემოთ მოყვანილი ციტატა – შენიშვ. 280 –

ცხადყოფს. კალვინისტურ ჰოლანდიაში მხატვრული ლიტერატურის თითქმის სრული არარსებობა, ბუნებრივია, შემთხვევითობას არ წარმოადგენს. ჰოლანდიის შესახებ იხ. მაგ.: Busken-Huet, *Het land van Rembrandt*, გამოცემულია გერმანულადაც). ჰოლანდიური რელიგიურობის როგორც „მომჭირნეობის ასკეტური იძულების“ მნიშვნელობა ჯერ კიდევ XVIII საუკუნეში, მაგ., ალბერტუს ჰალლერის ჩანაწერებშიც, გარკვევით იკვეთება. ხელოვნებისა და მისი მოტივების შესახებ ჰოლანდიელთა მსჯელობის ნიშანდობლივ თავისებურებებთან დაკავშირებით შდრ. 1891 წელს „Oud Holland“-ში გამოქვეყნებული (1629-31 წლებში დაწერილი) კონსტ. ჰუიგენსისეული (Const. Huyghens) ავტობიოგრაფიული ჩანაწერები. (გროენ ვან პრინსტერერის უკვე ციტირებული ნაშრომი: Groen van Prinsterer, *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864, ჩვენს პრობლემატიკასთან დაკავშირებით საგულისხმოს არაფერს გვთავაზობს.) – ამერიკაში ნიივ-ნედერლანდეს კოლონია (Nieuw-Nederland) სოციალურად „პატრონთა“, კაპიტალის გამსესხებელ ვაჭართა, ნახევრად ფეოდალურ საბატონოს წარმოადგენდა – და ახალი ინგლისისაგან განსხვავებით, გამწვანებული იყო „წვრილფეხობის“ იქ გადასახლებაზე დაყოლიება.

262) საჭიროა იმის გახსენება, თუ როგორ დახურა ქალაქის პურიტანულმა მმართველობამ თეატრი სტრატფორდ-ონ-ეივონში ჯერ კიდევ შექსპირის სიცოცხლეშივე და მისი სიცოცხლის ბოლო პერიოდში იქ ყოფნისას. (პურიტანებისადმი შექსპირის ზიზღი და უპატივცემულობა ნებისმიერ ხელსაყრელ მომენტში მჟღავნდება). ჯერ კიდევ 1777 წელს ქალაქ ბირმინგჰემის ხელისუფლებამ არ დაუშვა თეატრის, როგორც „სიზარმაცის“ ხელშემწყობის და ამდენად ვაჭრობისთვის ხელშემშლელის, გახსნა (იხ.: Ashley. *Birmingham. Industry and Commerce*, 1913, p. 7, 8)

263) აქაც გადამწყვეტია ის, რომ პურიტანებისთვის მხოლოდ ალტერნატიული ან-ან არსებობდა: ღვთიური ნება ან ქმნილებისეული პატივმოყვარეობა. ამიტომაც მათთვის ვერანაირი „adiaphora“ (ინდიფერენტულობა შეფასებაში) ვერ იარსებებდა. სხვაგვარი დამოკიდებულება ჰქონდა, როგორც უკვე ვთქვით, კალვინს ამასთან დაკავშირებით: სულ ერთია, თუ რას ჭამს, რას იცვამს ადამიანი და ა.შ., თუკი ამას წადილის ძალაუფლების მიერ სულის დამონება არ მოჰყვება. „ამქვეყნიურობისგან“ თავისუფლება – ისევე, როგორც იეზუიტებთან – ინდიფერენტულობით უნდა იქნეს გამოხატული, ოღონდ კალვინთან ეს იმ სიკეთეების განურჩეველ, უსურვილო მოხმარებას გულისხმობს, რასაც მიწიერი ცხოვრება გვიბოძებს (იხ.: *Institutio Christianae Relig. პირველგამოცემის p. 409 ff.*) – თვალსაზრისი, რომელიც საბოლოო ჯამში აშკარად ლუთერის შეხედულებებს უფრო უახლოვდებოდა, ვიდრე ეპიგონთა პედანტიზმი.

264) ამისადმი კვეკერთა დამოკიდებულება ცნობილია. მაგრამ უკვე XVII საუკუნის დამდეგს ამსტერდამში იმიგრანტთა მრევლში მთელი ათწლეულის მანძილზე

უსაშინლესი ქარიშხალი მძვინვარებდა ერთ-ერთი მღვდლის ცოლის მოდური ქუდეებისა და მორთულობის გამო. (ამის ბრწყინვალე აღწერა მოცემულია wignSi: Dexter. Congregationalism of the last 300 years). – უკვე სანფორდი მიუთითებდა იმაზე, რომ მამაკაცთა დღევანდელი „თმის ვარცხნილობა“ გადაღებულია მრავალგზის მასხრად აგებული „roundheads“ (მრგვალთავიანებისაგან) და პურიტანთა ასევე სასაცილოდ აგებული მამაკაცის ჩაცმულობა მასში ჩადებული პრინციპით არსებითად დღევანდელი მამაკაცური ჩაცმულობის მსგავსია.

265) ამის შესახებ იხ. ვებლენის უკვე ციტირებული წიგნი: (Veblen. The theory of business enterprise).

266) ამ თვალსაზრისს განუწყვეტლივ შევხებით. მისი მეშვეობით ხდება შესაძლებელი იმგვარი გამონათქვამების ახსნა, როგორცაა: „Every penny, which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by Gods own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing“ (Baxter a.a.O. I S. 108 ქვევით მარჯვნივ) – „ყოველი პენი, რომელსაც შენ საკუთარ თავს, შვილებსა და მეგობრებს ახარჯავ, გაცემული უნდა იყოს ისე, ვითომ ეს ღვთიური განკარგულებით ხდება, რათა შენმა მზაკვრულმა ხორცმა არ წარსტაცოს უფალს ყველაფერი, რაც მას შენგან ერგება“. აქ გადამწყვეტია: ის, რაც პირად მიზნებს ხმარდება, ღვთის სადიდებელ სამსახურს აკლდება.

267) სავსებით მართებულია, როცა იხსენებენ (იხ. ვთქვათ დოუდენი), რომ კრომველმა განადგურებისაგან იხსნა რაფაელის ნახატები და მანტენის „ცეზარის ტრიუმფი“, მაშინ, როდესაც ჩარლზ II მათ გაყიდვას ცდილობდა. ინგლისური ეროვნული ლიტერატურის მიმართ რესტავრაციის ეპოქის საზოგადოება, როგორც ცნობილია, ასევე საკმაოდ გულგრილად ან სულაც უარყოფითად იყო განწყობილი. სამეფო კარზე ვერსალის გავლენა ბატონობდა. თუ რა გავლენა იქონია პურიტანიზმის საუკეთესო წარმომადგენელთა და მის სკოლაგამოვლილ ადამიანთა სულიერ ჩამოყალიბებაზე ყოველდღიური ცხოვრების გაუცნობიერებელ სიამეთაგან განდგომამ, ამის დაწვრილებით გაანალიზება წარმოადგენს ამოცანას, რომელიც, ყოველ შემთხვევაში, ამ ნარკვევის ფარგლებში მაინც ვერ იქნება გადაჭრილი. ვაშინგტონ ირვინგი (Bracebridge Hall a.a.O.) ამ გავლენას, მიღებული ინგლისური ტერმინოლოგიით, ამგვარ ფორმულირებას უძებნის: „ის (პოლიტიკური თავისუფლება, ამბობს იგი, – პურიტანიზმი ვიტყვით ჩვენ) გულისხმობს ფანტაზიის ნაკლებ თამაშს და მეტ წარმოსახვის ძალას“ (it evinces less play of the fancy, but more power of imagination). საკმარისია გავიხსენოთ, თუ რა ადგილი უკავიათ შოტლანდიელებს ინგლისის მეცნიერებაში, ლიტერატურაში, ტექნიკურ გამოგონებებსა და აგრეთვე საქმიან ცხოვრებაში, რომ გავიაზროთ და შევიგრძნოთ, რომ ეს, ცოტა არ იყოს, სწორხაზოვნად

ჩამოყალიბებული შენიშვნა სიმართლეს შეესაბამება. – ტექნიკისა და ემპირიულ მეცნიერებებზე განვითარებისათვის მათ გავლენაზე ჩვენ აქ არ ვისაუბრებთ. ეს ურთიერთკავშირი ყოველდღიურ ცხოვრებაშიც იჩენს ყველგან თავს. კვეკერისთვის ვთქვათ, ნებადართულ „recreations“ წარმოადგენს (ბერკლის თანახმად): მეგობრებთან სტუმრობა, ისტორიული ნაწარმოებების კითხვა, მათემატიკური და ფიზიკური ექსპერიმენტები, მეზღობა, საქმიანი პრობლემებისა და სხვა ამქვეყნიური მოვლენების განხილვა. – მიზეზი ადრე იქნა გაანალიზებული.

268) ეს შესანიშნავადაა გაანალიზებული კარლ ნოიმანის „რემბრანდტში“, რომელიც საერთოდ ზემოხსენებულ შენიშვნებთან უნდა იქნეს შედარებული.

269) იხ. მაგალითად, ბაქსტერის ზევით ციტირებული ნაწყვეტი – I გვ. 108 ქვევით.

270) შდრ. მაგ., პოლკოვნიკ ჰაჩისონის დახასიათება (მაგ., სანდორფთან ხშირად ციტირებული, იქვე გვ.57) მისი ქვრივის მიერ დაწერილ ბიოგრაფიაში. მთელი მისი რაინდული ღირსებებისა და სიცოცხლით სავსე ბუნების აღწერის შემდეგ ნათქვამია: „He was wonderfully neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but he left off very early the wearing of anything that was costly“... (ის არაჩვეულებრივად სუფთა, მოწესრიგებული და ელეგანტური იყო და შესანიშნავი გემოვნება ჰქონდა. მაგრამ ახალგაზრდობაშივე უარი თქვა ფუფუნებაზე). ზუსტად ასეთივეა, ბაქსტერის მიერ მერი ჰამერის საფლავთან წარმოთქმულ სიტყვაში დახატული სიცოცხლის მოყვარული და განათლებული პურიტანი ქალის იდეალი, რომელიც ორ რამეში იჩენს ხელმომჭირნეობას: 1. დრო და 2. ხარჯები, გამოზნული "pomp" (ფუფუნების საგნებისა) და გართობისთვის (Works of the Pur. Div. p. 533).

271) სხვა მრავალი მაგალითის გვერდით მე განსაკუთრებით მახსენდება თავის საქმიანობაში უჩვეულოდ წარმატებული და მისი ასაკისთვის მეტად შეძლებული ფაბრიკანტი, რომელსაც კუჭის მონელების ქრონიკულ დაავადებასთან დაკავშირებით ექიმების მიერ ყოველდღიურად ხამანწყების ჭამა დაენიშნა, რაზეც მისი დაყოლიება უსაშველოდ გაძნელდა. საქველმოქმედო მიზნებით გაღებული მეტად სოლიდური შემოწირულებანი, რასაც ის ჯერ კიდევ სიცოცხლეშივე აკეთებდა და, მეორე მხრივ, მისი „ხელგაშლილობა“ ცხადყოფდა, რომ ამ შემთხვევაში საქმე მხოლოდ იმ „ასკეტური“ აღზრდის გამოძახილს ეხებოდა, რაც საკუთარი ქონებით ტკბობას ზნეობრივად საეჭვოდ მიიჩნევს და არა „სიძუნწის“ მონათესავე რამეს.

272) საამქროს, კანტორის, საერთოდ, „საქმის“ და კერძო საცხოვრებლის, ფირმისა და სახელის, საქმეში ჩადებული კაპიტალისა და კერძო საკუთრების ურთიერთგამიჯვნა, „საქმის“ (თავდაპირველად თუნდაც საზოგადოებრივი ქონების) „corpus mysticum“-ად გადაქცევის ტენდენცია – ეს ყველაფერი ერთი მიმართულებით წარმართული პროცესის

მხარეებია. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ჩემი ნაშრომი „Handelsgesellschaften im Mittelalter“.

273) ჯერ კიდევ ზომბარტმა თავის „კაპიტალიზმში“ (I გამოცემა) სავსებით მართებულად მიუთითა ამ ნიშანდობლივ ფენომენზე. გასათვალისწინებელია მხოლოდ ის, რომ ქონების დაგროვება ორი სრულიად განსხვავებული ფსიქოლოგიური წყაროდან იღებს დასაბამს. ერთი სათავეს უხსოვარ წარსულში იღებს და შემდეგ გამოხატულებას საქველმოქმედო შემოწირულებებში, საგვარეულო ქონებაში, ფიდეიკომისებში, ზუსტად იმგვარივე ან ეგებ ბევრად უფრო წმინდა და გამოკვეთილი ფორმით პოულობს, როგორც პიროვნების ანალოგიურ მისწრაფებაში, ოდესმე სიკვდილს უზარმაზარი საკუთარი მატერიალური სიმდიდრით წონა-შემატებული დახვედროდა და, რაც მთავარია, „საქმის“ გაგრძელება უზრუნველყო, თუნდაც უმეტესი თანამემკვიდრე შვილების პირადი ინტერესების შელახვის ხარჯზე. ყველა ამ შემთხვევაში საკუთარ ქმნილებაში სიკვდილის შემდეგაც კი იდეალური ცხოვრების გაგრძელების და, ამით „splendor familiae“ (ოჯახის სიდიადის) შენარჩუნების სურვილის გვერდით, საქმე იმ პატივმოყვარეობას ეხება, რისი ობიექტიც, შემომწირავის, ასე ვთქვათ, განვრცობილი პიროვნება ხდება. ამრიგად, ნებისმიერ შემთხვევაში საუბარია თავისი არსით ეგოცენტრულ მიზნებზე. სულ სხვაგვარია საქმის ვითარება იმ „ბურჟუაზიულ“ მოტივთან დაკავშირებით, რომელსაც ჩვენ ვიკვლევთ; აქ ასკეზისეული შეგონება: „თვითაღკვეთა გმართებს შენ, თვითაღკვეთა“, დადებითი კაპიტალისტური მსოფლაქემის ყაიდაზე გადასხვაფერებული: „შეძენა გმართებს შენ, შეძენა“, მთელი თავისი სადა და აუმღვრეველი ირაციონალობით ერთგვარ კატეგორიულ იმპერატივად მოგვევლინება. მხოლოდ ღვთის დიდება და საკუთარი მოვალეობა და არა ადამიანის პატივმოყვარეობა წარმოადგენს აქ პურიტანისთვის მოტივს, დღეს კი ეს მხოლოდ საკუთარი „მოწოდების“ წინაშე მოვალეობაა. ვისაც ეხალისება, რომელიმე მოსაზრების უკანასკნელ ზღვრამდე მისული შედეგებით ილუსტრირება, გაიხსენოს თუნდაც ზოგიერთი ამერიკელი მილიარდერის თეორია იმის შესახებ, რომ მოპოვებული მილიარდების შვილებისათვის დატოვება არ ღირს, რათა ამ გზით მათ არ ჩამოერთვათ ზნეობრივი სიკეთე, რომ თავადვე იმუშაონ და შეიძინონ: ცხადია, დღეისათვის ეს უკვე მხოლოდ და მხოლოდ „თეორიული“ საპნის ბუმტია.

274) ესაა, რაზეც განუწყვეტლივ უნდა იქნეს გამახვილებული ყურადღება, ის უკანასკნელი გადამწყვეტი რელიგიური მოტივი (ხორცის მოკვდინების წმინდა ასკეტური თვალსაზრისის გვერდით), რაც გასაკუთრებით ნათლად კვეკერებთან გამოიკვეთება.

275) ამას ბაქსტერი (Saints' everl. rest 12) მთლიანად იეზუტებისათვის ჩვეული მოტივებით უარყოფს: ხორცს უნდა მიეგოს ის, რაც მას ეკუთვნის, თორემ წინააღმდეგ შემთხვევაში, ადამიანი მის მონად იქცევა.

276) როგორც ჯერ კიდევ ვაინგარტენმა თავისი „ინგლისის რევოლუციის“ უმთავრეს დებულებებში ჩამოაყალიბა, ეს იდეალი ცალსახად არსებობდა, კერძოდ, კვეკერული მოძრაობის უკვე პირველსავე პერიოდში. ამის განსაკუთრებით ნათელ გათვალსაზიროებას ბერკლის დაუღალავი პოლემიკაც წარმოადგენს (a.a.O. S. 519 ff., 533). უნდა ვერიდოთ: 1. ქმნილებისეულ პატივმოყვარეობას ანუ ყოველგვარ ყოყლოჩინობას, ზიზილ-პიპილებს და იმგვარი საგნების გამოყენებას, რომელთაც არავითარი პრაქტიკული დანიშნულება არ გააჩნია ან მხოლოდ მათი იშვიათობის გამო ანუ პატივმოყვარეობის საფუძველზეა დაფასებული – 2. ქონების უპასუხისმგებლო გამოყენებას, რაც აუცილებელ სასიცოცხლო მოთხოვნილებებთან და მომავლზე ზრუნვასთან შედარებით, ნაკლებად აუცილებელი მოთხოვნილებებისათვის შეუფერებლად დიდ დანახარჯებში მდგომარეობს: ამრიგად, კვეკერი, ასე ვთქვათ, მთავრად „მოხმარების სასაზღვრო კანონად“ იქცეოდა. ცხადია, სავსებით ნებადართულია „moderate use of the creature“ (ზომიერად სარგებლობა), გამორჩეული ყურადღება კი, ვთქვათ, მასალის და ა.შ ხარისხსა და გამძლეობას იმდენად უნდა დაეთმოს, რამდენადაც ამას არ მივყავართ „vanity“ (პატივმოყვარეობამდე). ყოველივე ამის შესახებ შდრ.: „Morgenblatt für gebildete Leser“, 1846 Nr. 216 ff. (განსაკუთრებით: Komfort und Solidität der Stoffe bei den Quäkern, Sdr.: Schneckenburger, Vorlesungen S. 96 f.).

277) ადრე უკვე ითქვა, რომ რელიგიური მოძრაობების კლასობრივი განპირობებულობის საკითხს აქ არ შევეხებით (მასთან დაკავშირებით იხ. სტატიები „მსოფლიო რელიგიათა სამეურნეო ეთიკის“ შესახებ). ოღონდ იმაში დასარწმუნებლად, რომ, მაგ., ბაქსტერი, რომელსაც ჩვენ აქ უპირატესად ვეყრდნობით, ცხოვრებას სრულიადაც არ უცქერდა მისი ეპოქის „ბურჟუაზიის“ სათვალეებით, საკმარისია გავიხსენოთ, რომ მასთანაც ხელობათა ღვთივსასურველობის იერარქიაში სწავლულთა პროფესიების შემდეგ პირველი „husbandman“ (მიწათმოქმედი) მოიხსენიება, და მხოლოდ მის შემდეგ მოდის „mariners, clothers, booksellers, tailors“ (ზღვაოსნების, მემკაუდეების, წიგნითმოვაჭრეთა, თერძების და ა.შ.) უცნაურად აჭრელებული ჩამონათვალი. და ასევე (საკმაოდ ნიშანდობლივად) მოხსენიებულ „mariners“ (ზღვაოსნებში) ალბათ მეზადურებიც ისევია ნაგულისხმევი, როგორც მეზღვაურები. ამ მიმართებით სხვაგვარი ვითარებაა თალმუდურ გამონათქვამებში. შდრ. მაგ., ვუნშესთან მოყვანილი (Wünsche. Babyl. Talmud. II, I, S. 20, 21 ) რაბი ელიაზარის გამონათქვამები, რომლებიც, ცხადია, უპასუხოდ არ დარჩენილა და რომელთა დედააზრი ერთია: სავაჭრო საქმე სჯობს მიწათმოქმედებას. (კაპიტალის მიზანშეწონილად დაბანდების



შესახებ უფრო თვალსაჩინო რეკომენდაციები იხ.: (a.a.O II, I, S. 68) 1/3 ადგილ-მამული, 1/3 საქონელი, 1/3 ნაღდი ფული).

მათთვის, ვისი კაუზალობის მოყვარე სინდისი ეკონომიკური (ანუ „მატერიალისტური“, როგორც ამას სამწუხაროდ ჯერაც ამბობენ) ანალიზის გარეშე სიმშვიდეს ვერ ჰპოვებს, შევნიშნავთ, რომ მე რელიგიური იდეების ჩამოყალიბების ბედზე ეკონომიკური განვითარების ზეგავლენა მეტად მნიშვნელოვნად მიმაჩნია და მოგვიანებით იმის განხილვას ვაპირებ, თუ როგორი ფორმით წარიმართა ორივე მათგანის ურთიერთშეგუებისა და ურთიერთობების პროცესები. ოღონდ საქმე ისაა, რომ ამ რელიგიური იდეების შინაარსის უბრალოდ ხელაღებით „ეკონომიკაზე“ დაყვანა შეუძლებელია; ისინი თავის მხრივ წარმოადგენენ – და ამას ვერსად ვერ გავექცევით – „ეროვნული ხასიათის“ უმძლავრეს პლასტიკურ ელემენტებს და თავის თავშივე ატარებენ საკუთარ კანონიერებასა და მამოძრავებელ ძალას. ხოლო ლუთერანობასა და კალვინიზმს შორის არსებული უმნიშვნელოვანესი განსხვავებები, უმეტესწილად, პოლიტიკითაა განპირობებული, რამდენადაც საერთოდ არარელიგიურ მომენტებს ამაში ჩარევის საშუალება მიეცა.

278) ამას გულისხმობს ედ. ბერნშტაინი, როდესაც თავის, ზემოთ უკვე მოხსენიებულ სტატიაში (681-ე და 625-ე გვ-ზე) ამბობს: „ასკეზა ბურჟუაზიული სიქველეა“. პირველად მის შენიშვნებში გაკეთდა ამ უმნიშვნელოვანეს ურთიერთმიმართებებზე საერთოდ მითითება. ოღონდ ეს ურთიერთმიმართებები გაცილებით უფრო მეტის მომცველია, ვიდრე ის ვარაუდობს. ვინაიდან გადამწყვეტი იყო არა უბრალოდ კაპიტალის დაგროვება, არამედ მთელი პროფესიონალური საქმიანობის რაციონალიზება. – ამერიკულ კოლონიებში დაპირისპირება სამხრეთის მდგომარეობასა და პურიტანულ ჩრდილოეთს შორის, სადაც „ასკეტური მომჭირნეობის იმულების“ შედეგად დასაბანდებლად გამიზნული კაპიტალი მუდამ არსებობდა, უკვე დოილის მიერ იქნა საკმაოდ ნათლად წარმოჩენილი.

279) Doyle, The English in America. Vol. II ch. - ახალ-ინგლისში კოლონიის დაარსებიდან ერთი თაობის შემდეგ რკინის მომპოვებელ-გადამამუშავებელი საზოგადოებების (1643), ბაზრისათვის მაუდის წარმოების (1659) არსებობა (და სხვათა შორის ხელოსნობის აყვავებაც), წმინდა ეკონომიკური თვალსაზრისით, ანაქრონიზმებია და უმწვავეს წინააღმდეგობაში მოდის, როგორც სამხრეთის მდგომარეობასთან, ისე არა კალვინისტურ, არამედ სინდისის სრული თავისუფლების მომხრე როდ აილენდთან, სადაც, შესანიშნავი ნავსადგურის არსებობის მიუხედავად, ჯერ კიდევ გუბერნატორისა და ქალაქის საბჭოს 1686 წლის ანგარიშში ნათქვამია, რომ: „სიძნელეები, რასაც ვაჭრობა განიცდის, აიხსნება იმით, რომ ჩვენ გვაკლია ვაჭრები და საკმარისი ქონების მფლობელი ხალხი“ (The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of

considerable Estates amongst us) (Arnold, Hist. of the State of R. I. p. 490). ის, რომ პურიტანთა მიერ მოხმარების სფეროს შეზღუდვა გარკვეულ როლს თამაშობდა იძულების წესით დაზოგილი კაპიტალის გამუდმებით დაბანდებში, მართლაც, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. ამას მიემატა ჩვენს მიერ ჯერ ისევ განუხილავი საეკლესიო დისციპლინის როლი.

280) ხსენებული წრეების სწრაფი კლება ნიდერლანდებში ნაჩვენებია ბუსკენ-ჰუეტის ნაშრომში (Busken-Huet, a.a.O. Bd. II, K. III und IV). მიუხედავად ამისა, გრუნ ვან პრინსტერერი (Handb. d. Gesch. v. h. V. 3. Aufl., §303 Anm., S. 254) ვესტფალიის ზავის შემდგომ პერიოდზე ამბობს: „ჰოლანდიელები ყიდვიან ბევრს, მაგრამ მოიხმარენ ცოტას“ – (De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig).

281) რაც შეეხება ინგლისს, რანკეს მიერ „ინგლისის ისტორიაში“ (IV, გვ.187) ციტირებული ერთ-ერთი არისტოკრატი როიალისტის პეტიცია ჩარლზ II-ის ლონდონში შესვლის შემდეგ შუამდგომლობდა ბურჟუაზიის კაპიტალის მეშვეობით ადგილ-მამულების შესყიდვის აკრძალვის თაობაზე, რომელიც ამ გზით იძულებული შეიქნებოდა მხოლოდ ვაჭრობით ყოფილიყო დასაქმებული. – ჰოლანდიელ „რეგენტთა“ წოდება ქალაქების ბურჟუაზიულ პატრიციატს, როგორც „წოდება“ სწორედ ძველი სარაინდო ადგილ-მამულების შესყიდვის მეშვეობით გამოეყო. (ამის შესახებ იხ. ფრუინთან /Fruin, Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog/ ციტირებული 1652 წლის საჩივარი იმის შესახებ, რომ რეგენტები ვაჭრები კი აღარ არიან, არამედ რანტიეებად იქცნენ). ცხადია, ეს წრეები შინაგანად არასოდეს ყოფილან ჭეშმარიტად კალვინისტურად განწყობილნი. და XVII საუკუნის მეორე ნახევარში ჰოლანდიური ბურჟუაზიის ფართო წრეებში ფეხმოკიდებული გააზნაურებისა და ტიტულებისადმი ყბადაღებული ლტოლვაც საკმარისია იმის ნათელსაყოფად, რომ ამ პერიოდთან დაკავშირებით მაინც, დიდი სიფრთხილით უნდა მოვეკიდოთ ინგლისის პირობების შეპირისპირებას ჰოლანდიის პირობებთან. მემკვიდრეობით მიღებული ფულადი ქონების ყოვლისმომცველმა ძლევამოსილებამ აქ ასკეტური სული გატეხა.

282) ბურჟუაზიის კაპიტალის მეშვეობით ინგლისური საგვარეულო ადგილ-მამულების ინტენსიურად შესყიდვის პერიოდს მოჰყვა ინგლისის სოფლის მეურნეობის აყვავების დიადი ეპოქა.

283) ანგლიკანი ლენდლორდები ლამის XIX საუკუნემდე არცთუ იშვიათად ამბობდნენ უარს მეიჯარეებად ნონკონფორმისტების აყვანაზე. (ამ დროისათვის ორივე საეკლესიო პარტია თითქმის თანაბარრიცხოვანია, უწინ ნონკონფორმისტები მუდამ უმცირესობას წარმოადგენდნენ).

284) ჰ. ლევი (სულ ახლახან „Archiv f. Sozialwiss“./46 S. 605 f./-ში გამოქვეყნებულ სტატიაში) სრულიად მართებულად მიუთითებს იმაზე, რომ თავისი, მრავალი მახასიათებელი ნიშნით გამოვლენილი „ხასიათის თვისებების“ მიხედვით, ინგლისელი ერი სხვა ერებთან შედარებით უმაღლესად იყო მიდრეკილი ასკეტური ეთოსისა და ბურჟუაზიული სიქველის გასათავისებლად: უხეში და გაუთლელი ხალისიანობა იყო (და არის) ამ ერის ზნის ძირითადი განმასხვავებელი ნიშანი. პურიტანული ასკეზის ძლევამოსილება მისი ბატონობის ეპოქაში მის მიმდევართა შორის ხასიათის სწორედ ამ ხსენებული თვისების გასაოცარ განვითარებაში გამოიხატა.

285) ამას გამუდმებით ვაწყდებით დოილის ნაშრომში. პურიტანთა პოზიციის განსაზღვრისას რელიგიური მოტივები იყო ყოველთვის გადამწყვეტი (ბუნებრივია, ოღონდ არა ერთადერთი გადამწყვეტი). მასაჩუსეტსის კოლონიას (უინტროპის მმართველობის პერიოდში) თვით ზედა პალატას თავისი მოდგმით არისტოკრატიითურთ ჯენტლმენტა მასაჩუსეტსში გადასახლება დასაშვებად მიაჩნდა, ოღონდ იმ პირობით, თუკი ჯენტლმენები ეკლესიის წევრები გახდებოდნენ. რელიგიური დისციპლინის გამო ცდილობდნენ ჩაკეტილი დასახლება შეენარჩუნებინათ. (ნიუ-ჰემპშირისა და მენის კოლონიზაცია ანგლიკან დიდვაჭართა მიერ ხორციელდებოდა, რომლებიც მეცხოველეობის უზარმაზარ მეურნეობებს აშენებდნენ. ოღონდ აქ სოციალური კავშირი მეტად უმნიშვნელო იყო). ახალ ინგლისელთა დაუოკებელ „მომხვეჭელობის ჟინზე“ უკვე 1632 წელს ჩიოდნენ (იხ. მაგ.: Weeden's Economic and social history of New England I p. 125).

286) ამას უკვე პეტტიც აღნიშნავს და ყველა იმდროინდელი წყარო, გამონაკლისის გარეშე, პურიტან სექტანტებზე: ბაპტისტებზე, კვეკერებზე, მენონიტებზე, საუბრობს როგორც ნაწილობრივ უსახსრო, ნაწილობრივ კი წვრილკაპიტალისტურ ფენაზე და უპირისპირებს მათ, როგორც დიდვაჭართა არისტოკრატებს, ისე ფინანსურ ავანტიურისტებს. მაგრამ სწორედ ამ წვრილკაპიტალისტური ფენიდან და არა მსხვილ ფინანსისტთა: მონოპოლისტების, სახელმწიფო მომწოდებლების, სახელმწიფო კრედიტორების, კოლონიზატორებისა და „პრომოტერს“ – წრიდან წარმოსდგა ის, რაც დასავლეთის კაპიტალიზმისთვის იყო დამახასიათებელი: სამრეწველო შრომის ბურჟუაზიულ-კერძომესაკუთრებრივი ორგანიზაცია. (იხ.: Unwin, Industrial Organization in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries, London 1914 S. 196 ff.) ეს დაპირისპირება თანამედროვეთათვისაც რომ კარგად ცნობილი იყო, ამის შესახებ იხ. პარკერის „Discourse concerning Puritans“ (1641), სადაც ასევე აქცენტირებულია პროექტიორთა და დიდგვაროვან კარისკაცთა მიმართ პურიტანთა დაპირისპირებულობა.

287) იმის შესახებ, თუ როგორ აისახა ეს XVIII საუკუნეში პენსილვანიის პოლიტიკაში, კერძოდ კი, დამოუკიდებლობისთვის ომში იხ: Sharpless, A Quaker experiment in Government Philadelphia 1902.

288) იგივე იხ.: შოუტჰეი, Leben Wesleys Kap. 29. ეს მითითება – ამ ნაწყვეტს არ ვიცნობდი – მე პროფ. ეშლის წერილიდან მივიღე (1913). ე. ტროლჩმა (რომელსაც ეს წერილი ამ მიზნით გავაცანი) ხსენებული ციტატი უკვე მოიშველია.

289) ამ მონაკვეთის წაკითხვას ვურჩევდი ყველას, ვინც დღეს თავს ხსენებულ საკითხებში საკუთრივ მოძრაობის იმ წინამძღოლებზე და თანამედროვეებზე უფრო გათვითცნობიერებულად და ჭკვიანად მიიჩნევს, რომელთაც, როგორც ვხედავთ, სულ ზუსტად იცოდნენ, თუ რას სჩადიოდნენ და რა საფრთხეს ქმნიდნენ. მართლაც დაუშვებელია, ზოგიერთი ჩემი კრიტიკოსის მსგავსად, სრულიად უეჭველი და ამ დრომდე კიდევაც სრულიად ეჭვმიუტანელი, ჩემს მიერ კი მხოლოდ მათი შინაგანი მამოძრავებელი ძალების გამო გამოკვლეული ფაქტების, ისე ჰაიჰარად ეჭვქვეშ დაყენება, როგორც ამას სამწუხაროდ ჰქონდა ადგილი. XVII საუკუნეში ამ ურთიერთობებში არც ერთ ადამიანს ეჭვი არ შეუტანია (შდრ. აგრეთვე: Manley, Usury of 6% examined 1669 S. 137). უკვე ციტირებულ თანამედროვე ავტორთა გარდა, ხსენებულ ურთიერთკავშირებს, როგორც რაღაც თავისთავად ცხადს, აღიქვამდნენ ისეთი პოეტები, როგორც ჰ. ჰაინე და კიტსი, მეცნიერები, როგორც მაკოლეი, კენინგემი, როჯერსი ან მწერალები, როგორც მეტიუ არნოლდი. უახლესი ლიტერატურიდან იხ. ეშლის ნაშრომი: Ashley, Birmingham Industry and Commerce (1913), ვინც თავის დროზე ასევე თავისი სრული თანხმობა განმცხადა წერილობით. შდრ. იმავე პრობლემასთან დაკავშირებით ახლახან 284-ე შენიშვნაში მოხსენიებული ჰ.ლევის სტატია.

290) იგივე ურთიერთკავშირები კლასიკური პერიოდის პურიტანებისთვისაც რომ თავისთავად ცხადი იყო, ალბათ ვერაფრით ისე ნათლად ვერ დასაბუთდება, როგორც ბენიანისეული „Mr. Money-Love“ – „ბატონი ფულის მოყვარულის“ არგუმენტაციით: „რელიგიური შეიძლება კაცი იმისთვისაც გახდეს, რათა გამდიდრდეს, ვთქვათ, მუშტრები რომ გაიმრავლოს“, ვინაიდან: სულ ერთია, რატომ გახდა ადამიანი რელიგიური (S.114 Tauchnitz Ed.).

291) დეფო თავგამოდებული ნონკონფორმისტი იყო.

292) შპენერიც (Theol. Bedenken a.a.O. S. 426 f., 429 f., 432 ff.) მართალია, ვაჭრის პროფესიას ცთუნებებითა და მახეებით აღსავსედ მიიჩნევს, მაგრამ მისთვის დასმულ შეკითხვაზე მაინც ასე პასუხობს: „მსიამოვნებს, როცა ვხედავ, რომ ძვირფასი მეგობარი, საკუთრივ ვაჭრობასთან დაკავშირებით, სინდისის ქენჯნას კი არ განიცდის, არამედ მას ცხოვრების იმგვარ წესად აღიქვამს, როგორც ის სინამდვილეშია და რისი მეშვეობითაც

ადამიანთა მოდემისთვის დიდი სარგებლობის მოტანა ანუ ღვთის ნებით სიყვარულის აღსრულება შეიძლება“. ეს მოსაზრება სხვადასხვა ადგილებზე მერკანტილისტური არგუმენტებით კიდევ უფრო საგულდაგულოდაა მოტივირებული. თუკი შპენერი გამდიდრების წყურვილს, დროდადრო სრულიად ლუთერისეულად, – 1 tim 6: 8 და 9, აგრეთვე იესო ზირაქის ძის მოხმობით, იხ. ზევით! – უმთავრეს მახედ და უთუოდ თავიდან ასარიდებლად მიიჩნევს და „სარჩოს საკმარობის თვალსაზრისს“ იზიარებს (Theol. Bedenken III S. 435), მეორე მხრივ, ამ პოზიციას აყვავებულ კეთილდღეობაში და, ამავდროულად, მაინც ღვთისნიერად მცხოვრებ სექტანტებზე მითითებით კვლავ ასუსტებს (იხ. გვ. 175). სიმდიდრე, როგორც გამრჯე შრომის ნაყოფი, მისთვისაც ეჭვს გარეშეა. თუმც ლუთერის იდეების ჩართვის შედეგად მისი პოზიცია ნაკლებ თანამიმდევრულია, ვიდრე ბაქსტერის.

293) ბაქსტერი გვაფრთხილებს თავი შევიკავოთ (a.a.O. II S. 16) „heavy, flegmatik, sluggish, fleshly, slothful persons“ – „მოუქნელი, ფლემატური, დონდლო, ავხორცი, ზანტი ადამიანების“, მსახურებად („servants“) დაქირავებისაგან და გვირჩევს უპირატესობა მივანიჭოთ „godly“ (ღვთისმოსავ) მსახურებს, არა მარტო იმის გამო, რომ „ungodly“ (უღმერთო) მსახურები მხოლოდ „eye-servants“ „მეთვალყურეობის ქვეშ მუშაობენ“, არამედ პირველ რიგში იმიტომ, რომ „a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him do it“ – „ჭეშმარიტად ღვთისმოსავი მსახური თავის ვალდებულებებს ისე აღასრულებს, როგორც ღვთისადმი მორჩილების მოვალეობას, ისე, თითქოს თავად ღმერთი ითხოვდეს მისგან სამუშაოს შესრულებას“. სხვები კი იქეთვე იხრებიან, რომ „to make no great matter of conscience of it“ – „ეს სინდისის საქმედ არ აქციონ“ და პირიქით, მიიჩნევენ, რომ მშრომელისათვის რელიგიის გარეგნული აღიარება კი არა, „conscience to do their duty“ – „საკუთარი მოვალეობის პატიოსნად შესრულება“ წმინდანობის ნიშანი. როგორც ვხედავთ, აქ ღვთისა და დამსაქმებლის ინტერესები სათუოდაა ერთმანეთში გადახლართული: შპენერიც (Theol. Bedenken III S. 272), რომელიც ჩვეულებრივ დაჟინებით შეგვაგონებს, რომ ღმერთზე ფიქრისთვის მოვიცალოთ, იმთავითვე უშვებს როგორც თავისთავად ცხადს, რომ მშრომელი უკიდურესად მცირე თავისუფალ დროს (კვირაობითაც კი) უნდა დასჯერდეს. – სრულიად მართებულად უწოდებდნენ ინგლისელი ავტორები პროტესტანტ იმიგრანტებს „კვალიფიცირებული შრომის პიონერებს“. იხ. აგრეთვე ლევისთან ამის დასაბუთება: H. Levy, Die Grundl. des ökon. Liberalismus S. 53.

294) მხოლოდ ერთეულების წილხვედრ, ადამიანური მასშტაბით „უსამართლო“ პრედესტინაციასა და ასევე უსამართლო, მაგრამ ასევე ღვთისთვის სასურველ მატერიალურ სიკეთეთა განაწილებას შორის აშკარა ანალოგიის შესახებ იხ. მაგ., ჰოორნბეკთან (a.a.O. Vol. I S. 153). ამასთან, სიღარიბე ძალზე ხშირად, ვთქვათ, ბაქსტერთან (a.a.O. I S. 380) განიხილება, როგორც ცოდვიანი სიზარმაცის სიმპტომი.

295) ღმერთი, ფიქრობს თ. ადამსი (Works of the Pur. Div. p. 158), ამდენ ადამიანს სავარაუდოდ იმიტომ ტოვებს სილატაკეში, ვინაიდან იცის, რომ ეს ადამიანები ვერ გაუძლებენ იმ ცთუნებებს, სიმდიდრეს რომ მოსდევს თან. რადგან სიმდიდრე ძალზე ხშირად ადამიანის ბუნებიდან გამოდევნის რელიგიას.

296) იხ. ზევით შენიშვ. 239 და იქვე ციტირებული ჰ.ლევის ნაშრომი. ზუსტად იმავეს აღნიშნავს ყველა დანარჩენი მკვლევრიც (ასევე მანლიც ჰუგენოტებთან დაკავშირებით).

297) მსგავს მოვლენებს ინგლისშიც ვაწყდებით. აქვე იგულისხმება, მაგ., ის პიეტიზმიც, რომელიც ლოუს (იხ.: Laws, „Serious call“; 1728) თანახმად, სიღარიბეს, უბიწობასა და – თავდაპირვალად – ამქვეყნიურობისაგან განდგომასაც ქადაგებდა.

298) ბაქსტერის მოღვაწეობა მისი ჩასვლის მომენტისათვის აბსოლუტურად გავერანებულ კიდერმინსტერის თემში მიღწეული წარმატების დონით თითქმის უმაგალითოა სულის ხსნის პრაქტიკის ისტორიაში და, ამავდროულად, იმის ტიპიური მაგალითია, თუ როგორ მოახერხა ასკეზამ მასებისათვის შრომის უნარ-ჩვევების ჩანერგვა, მარქსისტულად რომ ვთქვათ, მათი „ზედმეტი ღირებულების“ წარმოებისათვის აღზრდა და ამ გზით, საერთოდ შესაძლებელი გახადა კაპიტალისტურ შრომით ურთიერთობებში მათი გამოყენება (ოჯახური ინდუსტრია, საფეიქრო წარმოება). ასეთია სრულიად ზოგადად კაუზალური კავშირი. – ბაქსტერის პოზიციიდან გამომდინარე, მისი მფარველობის ქვეშ მყოფთა კაპიტალისტურ საქმიანობაში ჩართვით, იგი მათ საკუთარი რელიგიურ-ეთიკური ინტერესების სამსახურში აყენებდა. კაპიტალიზმის განვითარების პოზიციიდან გამომდინარე, ეს უკანასკნელნი კაპიტალისტური „სულისკვეთების“ განვითარების სამსახურში ჩაყენებულნი აღმოჩნდნენ.

299) და კიდევ ერთი: ცხადია, შეიძლება ეჭვი შევიტანოთ იმაში, არის თუ არა გასათვალისწინებელი, როგორც ფსიქოლოგიურად ქმედითი ფაქტორი, შუასაუკუნეების ოსტატის, „მის მიერვე შექმნილი“ ნაკეთობით გამოწვეული „სიხარული“, რაზეც ამდენს მსჯელობენ. რაღაც ამდაგვარს ალბათ მაინც უთოდ ჰქონდა ადგილი. ყოველ შემთხვევაში, ასკეზამ შრომას შემოამარცხა, დღეისათვის კაპიტალიზმმა კი სამუდამოდ მოუსპო სააქაო ხიბლი და ის მთლიანად საიქიოზე მიმართა. პროფესიული საქმიანობა როგორც ასეთი, ღვთისთვის სასურველია. დღევანდელი შრომის პიროვნულობისგან დაცლილობა: მისი, ცალკეული ადამიანის პოზიციიდან აღქმული, უსიხარულო უაზრობა, იმ ეპოქაში ჯერ კიდევ რელიგიითაა განსხივოსნებული. თავისი ჩამოყალიბების პერიოდში კაპიტალიზმს ესაჭიროებოდა მშრომელები, რომლებიც სინდისის ხათრით ეკონომიკურ ექსპლუატაციას დაექვემდებარებოდნენ. დღეისათვის კაპიტალიზმი მყარად დგას ფეხზე და უნარი შესწევს ყოველგვარი საიქიო ჯილდოების გარეშე მათი შრომისათვის მზაობა უზრუნველყოს.

300) ამ წინააღმდეგობებისა და განვითარების შესახებ იხ. ჰ. ლევის ადრე ციტირებულ წიგნში. ინგლისისთვის დამახასიათებელი საზოგადოებრივი აზრის მძლავრად ანტიმონოპოლისტური განწყობა, ისტორიული თვალსაზრისით, XVII საუკუნეში იქიდან იღებს დასაბამს, რომ სამეფო გვირგვინის წინააღმდეგ მიმართული ძალაუფლებისათვის პოლიტიკური ბრძოლა – გრძელმა პარლამენტმა მონოპოლისტები პარლამენტიდან გააძევა – დაკავშირებული აღმოჩნდა პურიტანზმის ზნეობრივ მოტივებთან და ფინანსურ მაგნატთა წინააღმდეგ ბურჟუაზიის წვრილი და საშუალო კაპიტალის ინტერესებთან. 1652 წლის 2 აგვისტოს Declaration of the Army და ასევე 1653 წლის 28 იანვრის ლეველერთა პეტიცია აქციზების, საბაჟო გადასახადების, ირიბი გადასახადების გაუქმებასთან და estates (ქონებაზე) single tax (ერთიანი გადასახადის) შემოღებასთან ერთად, პირველ რიგში, free trade (თავისუფალ ვაჭრობას) ანუ ვაჭრობაში ყოველგვარი, როგორც ქვეყნის შიგნით, ისევე მის გარეთ, მონოპოლისტური შეზღუდვების, როგორც ადამიანის უფლებების დარღვევის, გაუქმებას ითხოვენ. რაღაც ამის მსგავსს უკვე „დიდ რემონსტრანციაშიც“ ვპოულობთ.

301) ამასთან დაკავშირებით შდრ. H. Levy, Oekon. Liberal. S. 51 f.

302) ჩვენს მიერ ჯერჯერობით რელიგიური ძირების თვალსაზრისით განუხილავი გამონათქვამი, როგორც, მაგ.: „honesty is the best policy“ – „პატიოსნება საიკეთესო პოლიტიკაა“ (ფრანკლინისეული მსჯელობა კრედიტის შესახებ) რომ პურიტანული წარმოშობისაა, სხვა კონტექსტში უნდა იქნეს განმარტებული. (ამასთან დაკავშირებით იხ. მომდევნო სტატია). ამის შესახებ აქ მხოლოდ ჯ. ა. რაუნტრის (J.A. Rowntree, Quakerism, past and present p. 95/6) შენიშვნას გადმოვცემთ, რომელზეც ედ. ბერნშტაინმა მიმითია: „Is it merely coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: – important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth.“ – „ეს უბრალო დამთხვევაა თუ კანონზომიერება, რომ კვეკერთა მაღალი სულიერება საერო საქმეებში მათ დახვეწილობასა და ტაქტთანაა შეხამებული? მართლაც, ჭეშმარიტი ღვთისმოსაობა ხელს უწყობს ვაჭრობაში წარმატებას, ვინაიდან პატიოსნების გარანტიად გვევლინება, ადამიანში ზრდის სიფრთხილესა და წინდახედულებას, ესოდენ მნიშვნელოვანს საზოგადოებაში წონისა და კრედიტისათვის, რაც სიმდიდრის აუცილებელ წინაპირობას წარმოადგენს“. (იხ. მომდევნო სტატია). „ჰუგენოტივით პატიოსანი“ – ეს XVII საუკუნეში ისევე ანდაზად იყო ქცეული, როგორც ჰოლანდიელთა წესიერება, ვისითაც ასე აღფრთოვანებული იყო სერ ვ. ტემპლი – ხოლო ერთი საუკუნის შემდეგ კი კონტინენტის ერებთან შედარებით, რომელთაც მსგავსი ეთიკური აღზრდა არ გამოუვლიათ, საარაკო ინგლისელთა პატიოსნება გახდა.

303) ეს კარგადაა გაანალიზებული ბიელშოვსკისთან: Bielschowsky, Goethe, Bd. II Kap. 18 – სამეცნიერო „კოსმოსის“ განვითარებასთან დაკავშირებით მსგავსი აზრი აქვს, მაგ., ვინდელბანდსაც მისი წიგნის Windelband, Blütezeit der deutschen Philosophie (II Bd. der „Gesch. d. neueren Philosophie“) დასარულს გამოთქმული.

304) Saints' everlasting rest. cap. XII.

305) „განა მოხუცს თავისი 75 000 დოლარით წელიწადში საქმისთვის თავის დანებება არ შეუძლია? – არა! მაღაზიის ფასადი 400 ფუტით უნდა გაფართოვდეს. რატომ? – მისი აზრით, ამით ის ყველას დაჩრდილავს (That beats everything). – საღამოობით, როცა ცოლი და ქალიშვილები ერთობლივ კითხვას აწყობდნენ, მას ერთი სული აქვს ლოგინში ჩაწვეს, კვირაობით კი ყოველ ხუთ წუთში ერთხელ საათზე იყურება, იმის მოლოდინში, დღე როდის გავა: – მაინც რა უბადრუკი ყოფაა!“ – ასე დაასკვნის (გერმანიიდან იმიგრირებული) ოჰაიოს ერთ-ერთი ქალაქის წამყვანი dry-good-man (გალანტერეული საქონლით მოვაჭრის) სიმე თავისი სიმამრის შესახებ, – ესაა მსჯელობა, რომელიც, თავის მხრივ, „მოხუცს“, სრულ გაუგებრობად და გერმანული უნიათობის გამოვლინებად მოეჩვენებოდა.

306) უკვე ამ (უცვლელად დატოვებულ) შენიშვნას ბრენტანოსათვის უნდა დაენახვებინა, რომ მე მისი (ჰუმანიზმის) დამოუკიდებელი მნიშვნელობა არასოდეს ეჭვქვეშ არ დამიყენებია. ჰუმანიზმი რომ წმინდა „რაციონალიზმს“ არ წარმოადგენდა, ეს ახლახან კიდევ ერთხელ დაბეჯითებით აღნიშნა ბორინსკიმ (იხ.: Borinski; In: Abhandl. der Münchener Ak. der Wiss. 1919).

307) ფონ ბელოვის აკადემიაში წარმოთქმული სიტყვა შეეხება არა ამ პრობლემას, არამედ საზოგადოდ რეფორმაციას, განსაკუთრებით კი, ლუთერს: (იხ.: v. Below; Die Ursachen der Reformation, Freiburg, 1916). აქ განხილულ თემასთან, განსაკუთრებით კი, იმ კონტროვერსებთან დაკავშირებით, რომლებიც ჩემს გამოკვლევას მოჰყვა, მითითებული უნდა იქნეს ჰერმელინკის ნაშრომზე (იხ.: Hermelink; Reformation und Gegenreformation), რომელიც სხვათა შორის უპირატესად სხვა პრობლემებს ეხება.

308) ვინაიდან წინამორბედ ნარკვევში ის ურთიერთკავშირები იქნა შეგნებულად გათვალისწინებული, რომლებიც უდაოდ ადასტურებს რელიგიური ცნობიერების შინაარსის ზეგავლენას კულტურული ცხოვრების „მატერიალურ“ მხარეზე. სრულიად იოლი იქნებოდა, მის ფარგლებს გარეთ იმ ფორმალური „კონსტრუქციების“ აგებამდე მივსულიყავით, რომლებიც თანამედროვე კულტურისათვის ყოველივე „ნიშანდობლივის“ ლოგიკურ დედუცირებას პროტესტანტული რაციონალიზმიდან მოახდენდნენ. მაგრამ მსგავსი საქმიანობა დილეტანტთა იმ კატეგორიას მივანდოთ, რომლებსაც „სოციალური ფსიქიკის“ „ერთიანობა“ და ამის ერთ ფორმულაზე დაყვანის



შესაძლებლობა სწამთ. – მხოლოდ ერთი რამ გვინდა კიდევ აღვნიშნოთ, რომ, ბუნებრივია, კაპიტალიზმის განვითარების ის პერიოდი, რომელიც წინ უსწრებს განვითარების ჩვენს მიერ განხილულ სტადიას, ყველგან როგორც ხელშემშლელი, ისე ხელშემწყობი ქრისტიანული ზეგავლენებით იყო განპირობებული. თუ რა სახის იყო ისინი, ამაზე შემდეგ თავში ვისაუბრებთ. საკითხავია, გახდება თუ არა საერთოდ შესაძლებელი ზევით მოხაზულ პრობლემათაგან რომელიმეს ამ ჟურნალის ფარგლებშივე განხილვა, მისი რედაქციის განსაზღვრულ მიზანმიმართულებათა გათვალისწინებით. სქელტანიანი წიგნების წერის პერსპექტივა კი, რაც ჩემგან საკუთარი ნააზრევის უმეტესწილად სხვის (თეოლოგიურ თუ ისტორიულ) ნაშრომებზე დაფუძნებას მოითხოვდა, დიდად არ მიზიდავს. (ამ ფრაზებს აქ უცვლელად ვტოვებ) – რეფორმაციამდელ „ადრეკაპიტალისტურ“ ეპოქაში ცხოვრების იდეალსა და რეალობას შორის არსებული დაძაბულობის შესახებ იხ.: Strieder, Studien zur Geschichte der kapitalist. Organisationsformen 1914, Buch II. (ეს წიგნიც ასევე უპირისპირდება ზემომოყვანილ ზომბარტის მიერ გამოყენებულ კელერისეულ ნაშრომს.)

309) ვფიქრობ, რომ ეს სიტყვები და უშუალოდ წინამორბედი მინიშნებები და შენიშვნები სრულიად საკმარისი უნდა იყოს, რათა გამორიცხული იქნას ყველა გაუგებრობა იმასთან დაკავშირებით, თუ რას ვისახავდი მიზნად ამ გამოკვლევით და რაიმეს დამატების აუცილებლობას ვეღარ ვხედავ. თავდაპირველად გამიზნული, ზემოთ დასახული პროგრამის უშუალოდ გაგრძელების ნაცვლად მე ნაწილობრივ უნებლიედ, მეტადრე ე. ტროლჩის „ქრისტიანული ეკლესიების სოციალური მოძღვრების“ (რომელიც ჩემს მიერ განსახილველ ზოგიერთ მომენტს ნათელს იმგვარად ჰფენს, რაც ჩემთვის, როგორც არათეოლოგისთვის მიუწვდომელი იქნებოდა) გამოქვეყნების გამო, ნაწილობრივ კი იმ მიზნით, რომ ჩემი განაზრებანი იზოლაციისაგან მეხსნა და ისინი კულტურის განვითარების ერთიან კონტექსტში მომექცია, თავის დროზე მივიღე გადაწყვეტილება, პირველ რიგში, რელიგიისა და საზოგადოების მსოფლიო-ისტორიული ურთიერთკავშირების შედარებითი გამოკვლევის შედეგები აღმეწერა. სწორედ ესაა აქ წარმოდგენილი. ამას წინ დაერთვის მხოლოდ მოკლე უმნიშვნელო სტატია ზევით გამოყენებული „სექტების“ ცნების განმარტებისა და, ამავედროულად, თანამედროვე ეპოქის კაპიტალისტური სულისკვეთებისათვის ეკლესიის პურიტანული კონცეფციის მნიშვნელობის წარმოჩენის მიზნით.

## რელიგიის შედარებით–სოციოლოგიური გამოკვლევების მცდელობა<sup>1</sup>

### შესავალი

„მსოფლიო რელიგიებად“ აქ ყოველგვარი ღირებულებითი შეფასების გარეშე ის ხუთი რელიგიური თუ რელიგიით განპირობებული ცხოვრების რეგლამენტირების სისტემა მოიაზრება, რომელთაც შესძლეს თავის გარშემო განსაკუთრებით დიდი რაოდენობის აღმსარებლები შემოეკრიბათ. იგულისხმება: კონფუციანური, ინდუისტური, ბუდისტური, ქრისტიანული და ისლამური ეთიკა. მათ მეექვსე, განსახილველ რელიგიად დაემატება იუდაიზმი, ერთი მხრივ, იმიტომ, რომ იგი ბოლო ორი დასახელებული მსოფლიო რელიგიისათვის უმნიშვნელოვანეს ისტორიულ წინაპირობებს შეიცავს, მეორე მხრივ კი, დასავლეთის თანამედროვე მეურნეობრივი ეთიკის განვითარებისთვის მისი, ნაწილობრივ რეალური, ნაწილობრივ მოჩვენებითი მნიშვნელობის გამო, რაც უკანასკნელ დროს არაერთგზის გამხდარა კვლევის საგანი. სხვა რელიგიები მხოლოდ იმდენად იქნება გათვალისწინებული, რამდენადაც ეს ისტორიული კავშირთაგან ერთობის თვალსაზრისითაა აუცილებელი. ქრისტიანობასთან დაკავშირებით მოშველიებული იქნება ადრე გამოქვეყნებული, ამ კრებულს წამმდვარებული სტატიები, რომელთა ცოდნა იმთავითვე ნაგულისხმევი უნდა იყოს.

თუ რა მოიაზრება რელიგიის „სამეურნეო ეთიკად“, ამას, იმედია, მსჯელობის პროცესში, თავად გამოკვლევაც ნათელჰყოფს. ის, რაც გათვალისწინებული უნდა იქნეს, არის არა თეოლოგიური კომპენდიუმთა ეთიკური თეორია, რაც (გარკვეულ შემთხვევებში საკმაოდ მნიშვნელოვანი) შემეცნებითი საშუალებაა, არამედ ის, რაც რელიგიების ფსიქოლოგიურ და პრაგმატულ ურთიერთმიმართებებზე დაფუძნებულ ქმედების პრაქტიკულ იმპულსს წარმოადგენს. რაც არ უნდა ზედაპირული იყოს წინამდებარე გამოკვლევა, იგი მაინც ნათელს ხდის იმას, თუ რაოდენ რთული წარმონაქმნია ნებისმიერი კონკრეტული სამეურნეო ეთიკა და რაოდენ მრავალფეროვანი მიზეზებითაა ის განპირობებული. მოგვიანებით აქ ისიც გამოჩნდება, რომ გარეგნულად მეტად მსგავსი ეკონომიკური ორგანიზაციის ფორმები სრულიად განსხვავებულ სამეურნეო ეთიკასთანაა თავსებადი და საკუთარი თავისებურებისდა მიხედვით სრულიად სხვადასხვაგვარ ისტორიულ შედეგებს იწვევს. სამეურნეო ეთიკა ისევე არ წარმოადგენს სამეურნეო ორგანიზაციის ფორმათა უბრალო „ფუნქციას“, რამდენადაც ასევე აყალიბებს მათ, პირიქით, ცალსახად საკუთარი თავიდან.

არც ერთი სამეურნეო ეთიკა არ ყოფილა ოდესმე მხოლოდ რელიგიით დეტერმინირებული. მას, თავისთავად ცხადია, აქვს დიდწილად მეურნეობრივ-გეოგრაფიული და ისტორიული მოცემულობებით განსაზღვრული უდიდესი წმინდა ავტონომიურობა სამყაროსადმი ადამიანის ყველა სხვა რელიგიური თუ სხვა (ამ მნიშვნელობით) „შინაგანი“ მომენტებით განპირობებულ მიმართებებთან შედარებით. ოღონდ სამეურნეო ეთიკის ერთ-ერთ – აღვნიშნავთ: მხოლოდ ერთ-ერთ – დეტერმინანტს ცხოვრების წარმართვის წესის რელიგიური განსაზღვრულობაც წარმოადგენს. ეს რელიგიური განსაზღვრულობა კი, თავის მხრივ, ბუნებრივია, მოცემული გეოგრაფიული, პოლიტიკური, სოციალური თუ ნაციონალური საზღვრების ფარგლებში ეკონომიკური და პოლიტიკური მომენტების ღრმა ზეგავლენას განიცდის. გემის უნაპირო ცურვას დაემგვანებოდა, თუკი ამ ურთიერთ-მიმართებების ყველა ცალკეული წვრილმანის წარმოჩენას მოვიმდომებდით. წინამდებარე გამოკვლევაში საქმე შეიძლება მხოლოდ იმ მცდელობას ეხებოდეს, რომ გამოვავლინოთ იმ სოციალურ ფენათა ცხოვრების წესისათვის მიმართულების მიმცემი ის ელემენტები, რომლებმაც ამა თუ იმ რელიგიის პრაქტიკულ ეთიკაზე ყველაზე ძლიერი განმსაზღვრელი ზეგავლენა იქონიეს და მას დამახასიათებელი ანუ სხვებისგან განმასხვავებელი და ამავედროულად სამეურნეო ეთიკისათვის მნიშვნელოვანი ნიშანთვისებები შესძინეს. სულაც არ არის აუცილებელი, რომ აქ მხოლოდ ერთადერთ ფენაზე იყოს საუბარი. ისტორიის მსვლელობის მანძილზე, შესაძლოა, ამ გაგებით უმნიშვნელოვანესი ფენები შეიცვალოს. და ერთი ცალკეული ფენის ამგვარი ზეგავლენა უგამონაკლისო არასოდეს არ არის. მაგრამ ცალკეული მოცემული რელიგიებისთვის მაინც შეიძლება უმეტესად იმ ფენებზე მითითება, რომელთა ცხოვრების წესი უპირატესად გადამწყვეტი იყო. რამოდენიმე მსგავს მაგალითს წინასწარვე თუკი დავასახელებთ, კონფუციანობა მწიგნობრულად განათლებული საერო რაციონალისტური ბენეფიციატთა წოდების ეთიკად მოგვევლინება. ვინც განათლებულთა ამ ფენას არ მიეკუთვნებოდა, სათვალავში ჩასაგდები არ იყო. ამ ფენის რელიგიურმა (ან თუ გნებავთ, არარელიგიურმა) წოდებრივმა ეთიკამ ჩინური ცხოვრების წესი უდიდესწილად განსაზღვრა. – ადრეული ჰინდუიზმის ბურჯი კი მწიგნობრულად განათლებულთა მემკვიდრეობითი კასტა იყო, რომლებიც ყოველგვარი თანამდებობისაგან განმდგარნი, ცალკეული პიროვნებებისა თუ საზოგადოებისათვის ილწვოდნენ, როგორც ერთგვარი რიტუალური სულის მხსნელნი და როგორც წოდებრივი დაყოფის მყარი საორიენტაციო შუაგული სოციალურ წესრიგს განსაზღვრავდნენ. მარტოოდენ ვედებში განსწავლული ბრაჰმანები წარმოადგენდნენ, როგორც ტრადიციის მატარებელნი, სრულფასოვან რელიგიურ წოდებას. მხოლოდ მოგვიანებით აღმოჩნდა მათ გვერდით, მეტოქეობის გასაწევად, ასკეტთა არაბრაჰმანული წოდება, და კიდევ უფრო მოგვიანებით, ინდურ შუა საუკუნეებში, ჰინდუიზმში სარბიელზე გამოჩნდა დაბალ ფენათა მხსნელის მადიდებელი მგზნებარე საკრამენტული რელიგიურობა პლებეური მისტაგოგებითურთ. – ბუდიზმის

პროპაგანდას უსამშობლოო, მკაცრად კონტემპლაციურად განწყობილი და ამქვეყნიურობის უარყოფელი მოწყალების მთხოვნელი ბერები ეწეოდნენ. სრული მნიშვნელობით მხოლოდ ისინი იყვნენ თემის წევრები, დანარჩენები კი ყველანი რელიგიურად არასრულფასოვან ერისკაცებად: რელიგიურობის ობიექტებად და არა სუბიექტებად რჩებოდნენ. – თავის ადრეულ პერიოდში ისლამი მსოფლიოს დამპყრობელ მეომართა, რწმენისათვის დისციპლინირებულ მებრძოლთა რაინდული ორდენის რელიგია იყო, ოღონდ, ჯვაროსნული ომების პერიოდის ქრისტიან მიმბაძველთა სექსუალური ასკეზის გარეშე. ისლამურ შუა საუკუნეებში კი მჭვრეტელობით–მისტიკურმა სუფიზმმა და აქედან წარმოშობილმა წვრილბურჟუაზიულმა საძმოს არსმა, ქრისტიან ტერტიარიელთა ყაიდაზე, ოღონდ ბევრად უფრო უნივერსალურად განვითარებულმა, მოიპოვა თითქმის თანაბარი მნიშვნელობა ორგინალური ტექნიკის პლემბურ მფლობელთა წინამძღოლობით. – დევნილობის პერიოდიდან მოყოლებული, იუდაიზმი ბურჟუაზიულ „პარიათა“ რელიგია იყო – თავის დროზე გავრცელებით ამ მრავლისმეტყველი გამოთქმის მნიშვნელობას – და შუა საუკუნეებში მისთვის დამახასიათებელი, მწიგნობარ–რიტუალურად გაწაფულ ინტელექტუალთა ფენის წინამძღოლობის ქვეშ აღმოჩნდა, რომელიც მოპროლეტარო, რაციონალისტურ მზარდ წვრილბურჟუაზიულ ინტელეგენციას წარმოადგენდა. – დაბოლოს, ქრისტიანობამ თავისი გზა, როგორც ოსტატის მოხეტიალე შეგირდთა მოძღვრებამ დაიწყო. ის იყო და რჩებოდა სრულიად სპეციფიკური ქალაქური და, რაც მთავარია, ბურჟუაზიული რელიგია, მისი გარეგნული თუ შინაგანი აღზევების ყველა პერიოდში, როგორც ანტიკურობაში ისე შუა საუკუნეებსა თუ პურიტანიზმში. დასავლეთის ქალაქი, თავისი განუმეორებლობით ყველა დანარჩენ ქალაქებთან შედარებით და ბურჟუაზიის გაგებით, როგორც ეს უკანასკნელი მთელ მსოფლიოში მხოლოდ იქ წარმოიშვა, ანტიკურ თემათა პნევმატური (სულიწმინდით შთაბერილი) ღვთისმოსაობისათვის ზუსტად ისევე წარმოადგენდა ქრისტიანობის მთავარ ასპარეზს, როგორც გვიანი შუა საუკუნეების მოწყალების მთხოვნელ ბერთა ორდენებისთვის თუ რეფორმაციის ეპოქის სექტებისთვის, პიეტიზმითა და მეთოდოლოგიით დამთავრებული.

ამრიგად, წინამდებარე ნაშრომის თეზად არამცდაარამც არ გვევლინება ის, რომ თითქოს რელიგიურობის უბრალო ფუნქცია წარმოადგენდეს, რომელიც მის არსებით მატარებლად შეიძლება მოგვჩვენებოდა ანდა, ვთქვათ, მხოლოდ მის „იდეოლოგიას“ ან მის მატერიალური თუ იდეური ინტერესების „ანარეკლს“ შეიძლება განასახიერებდეს. პირიქით, ამ გამოკვლევის თვალსაზრისის იმაზე უფრო მცდარ გაგებას ალბათ სხვა ვერაფერი შეუწყობდა ხელს, როგორც მსგავსი ინტერპრეტაცია. რაც არ უნდა სიღრმისეული ყოფილიყო ცალკეულ შემთხვევებში რელიგიურ ეთიკაზე ეკონომიკით ან

პოლიტიკით განპირობებული ზეგავლენები, უწინარესად იგი მაინც რელიგიური წყაროებიდან იძენდა საკუთარ სახეს. პირველ რიგში: მათ მიერ ნაუწყებისა და აღთქმულის შინაარსიდან. და აგრეთვე როგორც წესი, მათი რელიგიური მოთხოვნილებებიდან, მაშინაც კი თუ ისინი, არცთუ იშვიათად, უკვე მომდევნო თაობაშივე ძირფესვიანად გადასხვაფერებული, რადგან თემის მოთხოვნილებებს იყო მორგებული. ინტერესთა სხვა სფეროების ხშირად საკმაოდ შთამბეჭდავი და ზოგჯერ გადამწყვეტი ზეგავლენაც კი მხოლოდ მეორადი ხასიათისა შეიძლება ყოფილიყო. ჩვენ დავრწმუნდებით, რომ, მართალია, თითოეული რელიგიისთვის სოციალურად გადამწყვეტი ფენების ქცევას ჰქონდა არსებითი მნიშვნელობა, მაგრამ მეორე მხრივ, რელიგიის ოდითგან ჩამოყალიბებული სახეობა ასევე საკმაოდ ფართოდ ავრცელებდა თავის გავლენას სრულიად ჰეტეროგენული ფენების ცხოვრების წესზე.

რელიგიური ეთიკისა და სხვადასხვაგვარ ინტერესთა ურთიერთმიმართებების ინტერპრეტირებას ისეთნაირად ცდილობდნენ, რომ პირველი მხოლოდ მეორის „ფუნქციად“ გვეჩვენებინა. და არა მარტო ეგრეთ წოდებული ისტორიული მატერიალიზმის გაგებით, – რასაც აქ არ განვიხილავთ, – არამედ წმინდა ფსიქოლოგიური თვალსაზრისითაც.

რელიგიური ეთიკის სრულიად ზოგადი, გარკვეულწილად, აბსტრაქტული ხასიათის კლასობრივი მიჯაჭვულობა შეიძლება გამოყვანილ იქნას „რესანტიმენტის“ (ბოლმა) იმ თეორიიდან, რომელიც ფრიდრიხ ნიცშეს ბრწყინვალე ესეს შემდეგ გახდა ცნობილი და შემდგომში ფსიქოლოგთა მიერ დიდი გამჭრიახობით იქნა დამუშავებული. თუკი შებრალებისა და ძმობის ეთიკური განსხივოსნება იმ ხალხის ეთიკურ „მონათა ამბოხს“ წარმოადგენდა, ვინც თავისი ბუნებრივი მონაცემებით თუ ბედისწერით წილხვდომილი ცხოვრების შანსები, დაჩაგრული აღმოჩნდა, და თუკი აქედან გამომდინარე, „მოვალეობის“ ეთიკა მოვალეობის გარეშე მცხოვრები დიდგვაროვანთა წოდების არსებობის წესის მიმართ, შრომისა და ფულის შოვნისათვის განწირულ უმეცართა „დათრგუნულ“, ვინაიდან უილაჯო, შურისძიების გრძნობის ნაყოფად გვევლინება – მაშინ ეს, რელიგიური ეთიკის ტიპოლოგიის უმნიშვნელოვანესი პრობლემების გადაჭრის უთუოდ უმარტივეს გზად წარმოგვიდგება. ოღონდ, რამდენადაც ილბლიანი და ნაყოფიერი იყო თავისთავად რესანტიმენტის ფსიქოლოგიური არსის წარმოჩენა, იმდენად დიდი სიფრთხილე გვმართებს მისი სოციალურ–ეთიკური მნიშვნელობის შეფასებისას.

მოგვიანებით ხშირად იქნება საუბარი იმ მოტივთა შესახებ, რომლებმაც ცხოვრების წესის ეთიკური „რაციონალიზების“, როგორც ასეთის, სხვადასხვაგვარი ფორმები განსაზღვრეს. ამას რესანტიმენტთან სრულიადაც არაფერი აქვს საერთო.

ხოლო რაც შეეხება რელიგიურ ეთიკაში ტანჯვის შეფასებას, ეს ექვს გარეშეა, იმ ტიპიურ სახეცვლას დაექვემდებარა, რაც, სწორედ გაგებისას, ნიცშეს მიერ პირველად წამოჭრილი თეორიის მართებულებას ადასტურებს. ტანჯვისადმი პირვანდელი დამოკიდებულება პლასტიკურად თავის გამოხატულებას ერთობლივი რელიგიური ზეიმების დროს იმათდამი მოპყრობაში პოულობს, ვინც ავადმყოფობით ან სხვა სერიოზული უბედურებებით იყვნენ შეჭირვებულნი. ხანგრძლივად ტანჯული, მგლოვიარე, ავადმყოფი ან საერთოდ უბედური, მისი ტანჯვის ფორმის შესაბამისად ან დემონის მიერ იყო შეპყრობილი ან მის მიერ განაწყენებული, რომელიმე ღმერთის რისხვა ჰქონდა თავს დატეხილი. ასეთი ადამიანის საკუთარ რიგებში ატანა საკულტო ერთობლიობისთვის არასასურველი შედეგების მომტანი შეიძლებოდა ყოფილიყო. ყოველ შემთხვევაში, ამ ადამიანს უფლება არ ჰქონდა საკულტო სერობაში მსხვრეპლშეწირვაში მიეღო მონაწილეობა. ვინაიდან მისი ცქერა ღმერთებისთვის საამური არ იქნებოდა და შეეძლო მათი რისხვის გამოწვევა. სამსხვრეპლო სერობები მხიარულთა თავშეყრის ადგილი იყო – თვით იერუსალიმშიც.

ტანჯვისადმი, როგორც ღვთისათვის სამულველობისა და ფარული დანაშაულის სიმპტომის მიმართ ამგვარი დამოკიდებულებით რელიგია ფსიქოლოგიურად სავსებით უწევდა ანგარიშს საზოგადო მოთხოვნილებას. ბედნიერი ადამიანი იშვიათად სჯერდება საკუთარი ბედნიერების ფაქტს. მას ამის გარდა მოთხოვნილებაც აქვს, ბედნიერების უფლება ჰქონდეს. მას სურს დარწმუნებული იყოს, რომ ამას „იმსახურებს“; რომ პირველ ყოვლისა, სხვებთან შედარებით იმსახურებს. და სურს ირწმუნოს, რომ ნაკლებად ბედნიერს იმავე ბედნიერების უქონლობით ის მიეზღვება, რასაც იმსახურებს. ბედნიერებას სურს „ლეგიტიმური“ იყოს. თუკი „ბედნიერების“ ზოგად ცნებაში პატივის, ძალაუფლების, ქონებისა და სიამეთა ყოველგვარ სიკეთეებს მოვიაზრებთ, მაშინ ეს იქნება უზოგადესი ფორმულა ლეგიტიმირების იმ სამსახურისთვის, ჯანმრთელთა, მოკლედ: ბედნიერთათვის უნდა გაეწია: ანუ ესაა ბედნიერების თეოდიცეა. ის ადამიანთა უკიდურესად ურცხვ („ფარისევლურ“) მოთხოვნილებებს ემყარება და ამდენად იოლად გასაგებია, თუმც მის შედეგებს ხშირად სათანადო ყურადღება როდი ექცევა.

ამის საპირისპიროდ ბევრად უფრო ჩახლართულია ის გზები, რომელთაც ამ თვალსაზრისის შემოტრიალების ანუ ტანჯვის რელიგიური განსხვავებებისკენ მივყავართ. უწინარესად თავს იჩენდა იმის გამოცდილება, რომ ექსტატურ, ვიზიონერულ, ისტერიულ, მოკლედ, ყველა იმ არაყოველღიურ მდგომარეობათა ქარიზმა, რაც „სიწმინდედ“ იყო შეფასებული და რომელთა გამოწვევა ამიტომაც წარმოადგენდა მაგიური ასკეზის ობიექტს, გაღვივებული და ხელშეწყობილი იყო თვითგვემისა და აგრეთვე ნორმალური კვებისა თუ ძილის ასევე, სქესობრივი კავშირის თვითაღკვეთის მრავარიცხოვანი ფორმებით. ხორცის ამგვარი მოკვდინების პრესტიჟულობა იმ წარმოსახვის შედეგი იყო, რომ გარკვეული სახის ტანჯვა და თვითგვემით პროვოცირებული ნორმიდან გადახრილი მდგომარეობა ზეადამიანური, მაგიური ძალის მოპოვების გზას წარმოადგენდა. ძველ ტაბუთა მოთხოვნები და საკულტო სიწმინდის ინტერესებიდან გამომდინარე თვითკრძალები ან რწმენის შედეგები, იმავე მიმართულებით იყო წარმართული. ოღონდ ამის შემდეგ, როგორც დამოუკიდებელი და ახალი, ემატებოდა „სულის ხსნის“ კულტა ჩამოყალიბება, რაც ინდივიდუალური ტანჯვის მიმართ პრინციპულად ახლებურ პოზიციას ნიშნავდა. პირვანდელი საზოგადოებრივი კულტი, უწინარეს ყოვლისა, პოლიტიკურ კავშირთა კულტი თამაშ გარე სტოვებდა ყველა ინდივიდუალურ ინტერესს. ამრიგად, ტომის ღმერთი, ადგილობრივი ღმერთი, ქალაქის ღმერთი, სახელმწიფოს ღმერთი ზრუნავდა ერთობლიობის ინტერესებზე: წვიმასა და მზის კაშკაშზე, ნადავლზე, მტრის დამარცხებაზე. ამგვარად, მას მიმართავდა ერთობლიობა, როგორც ასეთი, ერთობლივი კულტების დროს. იმ უბედურებათა, მეტადრე ავადმყოფობათა, ასარიდებლად და თავიდან მოსაცილებლად, ცალკეულ ადამიანს რომ ეხებოდა, ცალკეული პიროვნება ერთობლიობის კულტს კი არ მიმართავდა, არამედ ჯადოქარს, უძველეს ინდივიდუალურ „სულის მხსნელს“. ცალკეული გრძნეულის და იმ სულთა თუ ღვთაებათა პრესტიჟი, რომელთა სახელითაც ისინი თავიანთ სასწაულს მოიმოქმედებდნენ, მათკენ ხალხის დენას იწვევდა ადგილობრივი თუ ტომობრივი წარმომავლობისთვის ანგარიშგაუწევლად, ხოლო ამას კი, ხელსაყრელი პირობების შემთხვევაში, ეთნიკური კავშირისაგან დამოუკიდებელი „თემების“ შექმნა მოსდევდა. ზოგი – არა ყველა – „მისტერია“ ამ კალაპოტით მიემართებოდა. ცალკეულის, როგორც ცალკეული ადამიანის ავადმყოფობისგან, სიღატაკისგან და ყველა სახის გაჭირვებისა თუ ხიფათისაგან დახსნა წარმოადგენდა მათ აღთქმას. გრძნეული, ამგვარად, მისტაგოგად გარდაიქმნებოდა: ყალიბდებოდა მათ მსგავსთა მემკვიდრეობითი დინასტიები ანდა გაწაფული პერსონალის ორგანიზაციები გარკვეული წესების მიხედვით მიჩენილი მეთაურით, ამავედროულად, ეს მეთაური ან ზეადამიანური არსების ინკარნაციად ანდა მხოლოდ, როგორც საკუთარი ღმერთის ნების გამხმრვანებელი და აღმასრულებელი, წინასწარმეტყველად შეიძლებოდა ყოფილიყო მიჩნეული. ამრიგად, წარმოიშვა საზოგადოებრივი ორგანიზაციები ინდივიდუალური

„ტანჯვის“, როგორც ასეთისათვის და მისგან თავის „ხსნისათვის“. განცხადება და აღთქმა, ბუნებრივია, ხალხის იმ მასებზე იყო მიმართული, ვისაც ხსნა ესაჭიროებოდა. ისინი და მათი ინტერესები აღმოჩნდებოდნენ „სულის ხსნის“ პროფესიული საქმიანობის ყურადღების ცენტრში, რაც საბოლოოდ სწორედ ამ გზით წარმოიშვა. იმის დადგენა, თუ რა დანაშაულით იყო ტანჯვა გამოწვეული: „ცოდვების“ აღსარება ანუ რიტუალურ მცნებათ დარღვევა და დამოძღვრა, თუ რაგვარი საქციელით შეიძლებოდა ამის დაძლევა, იქცა ამიერიდან გრძნეულისა და ღვთისმსახურის ტიპიურ მოღვაწეობად. მათი მატერიალური და იდეური ინტერესები შეიძლებოდა ამ გზით მართლაც სულ უფრო მეტად ყოფილიყო ჩაყენებული სპეციფიკური პლემბური მოტივების სამსახურში. ამ მიმართულებით შემდგომი ნაბიჯი იყო ის, რომ აქედან გაჭირვების ტიპიური და მუდმივი ზეწოლის ქვეშ „მხსნელის“ – რელიგიურობა ყალიბდებოდა. მის მიერ წინასწარ ნაგულისხმევი იყო მხსნელის მითოსი ანუ (ყოველ შემთხვევაში: შედარებით) რაციონალური მსოფლალქმა, რომლის უმთავრეს ობიექტად კვლავ ტანჯვა გვევლინებოდა. ამის უმთავრეს ობიექტად კვლავ ტანჯვა გვევლინებოდა. ამის ამოსავალი წერტილები ძალზე ხშირად პრიმიტიული ბუნების მითოლოგიაში იყო საძებარი. სულები, რომლებიც ვეგეტაციის გამოჩენასა და გაქრობაზე ანდა წელიწადის დროებისთვის მნიშვნელოვან ციურ მნათობთა მოძრაობაზე მბრძანებლობდნენ, იქცნენ ტანჯული, მომაკვდავი, მკვდრეთით აღმდგარი ღმერთის მითების მატარებლებად, რომელიც ადამიანებს გაჭირვების ჟამს სააქაო ბედნიერების დაბრუნების ან საიქიო ბედნიერებაში დარწმუნებულობის გარანტიას უქმნიდა. ანდა საგმირო თქმულების ხალხურ პერსონაჟად ქცეული – როგორც ვთქვათ, კრიშნაში – მისი ბავშვობის, სასიყვარულო და საბრძოლო მითებით აღჭურვილი, მხსნელის მგზნებარე კულტის საგანი გახდა. პოლიტიკურად იმგვარად შევიწროვებულ ხალხთან, როგორიც ისრაელიანები იყვნენ, მხსნელის (მაშიახ) სახელი თავდაპირველად საგმირო თქმულებებში მოხსენიებულ პოლიტიკური შეჭირვებიდან დამხსნელებს (გიდეონ, იფთახს) უკავშირდებოდა და აქედან იყო განპირობებული „მესიანური“ აღთქმებიც. ამ ხალხთან და ამგვარი თანამიმდევრულობით მხოლოდ აქ, სრულიად განსაკუთრებულ პირობებში, ხალხის ერთობლიობის და არა ცალკეული ადამიანის ტანჯვა გახდა ხსნის რელიგიური იმედის საგანი. წესისამებრ, მხსნელს ერთდროულად ინდივიდუალური და უნივერსალური ხასიათი ჰქონდა: მზად იყო *ცალკეულისთვის* და *ყოველი ცალკეულისთვის*, ვინც კი მიმართავდა, ხსნა უზრუნველყო. – მხსნელის სახე შეიძლებოდა სრულიად სხვადასხვაგვარი გამოსახულებისა ყოფილიყო. ზარატუსტრული რელიგიის გვიანდელ ფორმაში, მთელი თავისი მრავალრიცხოვანი აბსტრაქციებით, ხსნის ეკონომიაში წმინდა წყლის კონსტრუირებულმა ფიგურამ იკისრა შემწისა და მხსნელის როლი. ანდა პირიქით, სასწაულებისა და ვიზიონერული ხელახლა გამოჩენის წყალობით შეიძლებოდა ლეგიტიმირებული ისტორიული პიროვნება



ამაღლებულიყო მხსნელის რანგში. სრულიად სხვადასხვაგვარი შესაძლებლობების რეალიზებისათვის გადამწყვეტი წმინდა ისტორიული მომენტები ხდებოდა.

ოღონდ, ხსნის იმედებიდან თითქმის ყოველთვის წარმოიშობოდა ტანჯვის თეოდიცია.

ხსნის რელიგიათა აღთქმები, მართალია, თავდაპირველად არა ეთიკურ, არამედ რიტუალურ წინაპირობებთან იყო დაკავშირებული, როგორც ვთქვათ, ელევსინურ მისტერიებს განდობილთა სააქაო და საიქიო უპირატესობები რიტუალურ სიწმინდესა და ელევსინური მესის მოსმენას უკავშირდებოდა. მაგრამ იმ სულ უფრო მზარდმა როლმა, რომელსაც ის განსაკუთრებული ღმერთები, ვისი მფარველობის ქვეშაც მართალწესრიგი იმყოფებოდა, კანონისათვის სულ უფრო მეტი მნიშვნელობის მინიჭების წყალობით თამაშობდნენ, მათ ოდითგანვე დაწესებული წესრიგის დაცვის მოვალეობა ანუ უსამართლობის დასჯა და მართლის დაჯილდოება დააკისრა. და იქ, სადაც წინასწარმეტყველება რელიგიურ განვითარებაზე განმსაზღვრელ ზეგავლენას ახდენდა, საგანთა ბუნების თანახმად, „ცოდვა“ უკვე არა მხოლოდ მაგიურ დარღვევად, არამედ პირველ რიგში, წინასწარმეტყველთა და მათ მცნებათა მიმართ ურწმუნოებად და ყველა სახის უბედურების მიზეზად მოგვევლინება. ოღონდ, თავად წინასწარმეტყველი ყოველთვის როდი იყო ჩაგრულ კლასთა პირმშო ან წარმომადგენელი. ჩვენ დავინახავთ, რომ უმაღლეს საპირისპირო მოვლენა იყო ლამის წესად ქცეული. და არც ამ წინასწარმეტყველის მოძღვრების შინაარსი მომდინარეობდა უპირატესად ხსენებულ კლასთა წარმოდგენების სფეროდან. ოღონდ, როგორც წესი, ბედნიერი, მდიდარი, ძალაუფლების მპყრობელი კი არ საჭიროებდნენ მხსნელსა და წინასწარმეტყველს, არამედ ჩაგრულნი ან, ყოველ შემთხვევაში, გაჭირვებაში მყოფნი. აქედან გამომდინარე, წინასწარმეტყველურად გაცხადებული მხსნელის–რელიგიურობას უმეტესწილად თავისი ხანგრძლივი სარბიელი ნაკლებად უზრუნველყოფილ სოციალურ ფენებში ჰქონდა, რომელთაც ის ან სრულად უწევდა მაგიის მაგივრობას ანდა მას, გარკვეულწილად, რაციონალურად ავსებდა. იქ კი, სადაც წინასწარმეტყველის ან, სულაც, თავად მხსნელის აღთქმანი სოციალურად ნაკლებ უზრუნველყოფილთა მოთხოვნებს არასაკმარისად პასუხობდა, იქ, ოფიციალური მოძღვრების ზედაპირის ქვეშ, აშკარა სისტემატურობით ყალიბდებოდა მასებისეული მეორადი ხსნის რელიგიურობა. მხსნელის მითოსში ჩანასახის სახით წარმოდგენილ რაციონალურ მსოფლათქმას კი, წესისამებრ, უბედურების რაციონალური თეოდიციის შექმნა ევალებოდა. ოღონდ, ამასთანავე იგი ტანჯვას, როგორც ასეთს, მისთვის იმთავითვე უცხო დადებითი ღირსების ნიშან–თვისებებით ავსებდა.

ნებაყოფლობითი თვითგვემით გამოწვეულმა ტანჯვამ უკვე ეთიკური, დამსჯელი და დამჯილდოვებელი ღვთაებების წარმოშობასთან ერთად თავისი საზრისი შეიცვალა. თუკი შელოცვის ფორმულათა სულების გამომწვევი მაგიური ძალა თავდაპირველად თვითგვემის, როგორც ქარიზმატული მდგომარეობის წყაროს, მეშვეობით მატულობდა, ეს ლოცვით თვითგვემასა და საკულტო თვითაღკვეთის მითითებებში მას შემდეგაც შემორჩა, რაც სულთა მაგიური შელოცვის ფორმულა ღვთის მიმართ საკუთარი ხმის შესმენის ვედრებად გადაიქცა. ამას ემატებოდა მონანიებითი თვითგვემა, როგორც საშუალება იმისა, რომ სინანულის გზით ღმერთების წყრომა დამცხრალიყო და მოსალოდნელი სასჯელი თვითდასჯით არიდებულიყო. ის მრავალრიცხოვანი თვითაკრძალვები, რაც თავდაპირველად (განსაკუთრებით გამოკვეთილად ჩინეთში) გარდაცვლილის შურისა და რისხვის ასაცილებლად მიცვალებულის გამო გლოვას ახლდა, სრულიად იოლად გავრცელდა საზოგადოდ შესაბამისი ღმერთებისადმი დამოკიდებულებაზეც, რაც თვითგვემასა და იძულებითი თვითაღკვეთის ფაქტს ღვთისათვის უფრო სასურველად წარმოაჩენდა, ვიდრე ამქვეყნიური სიკეთეებით უდარდელ ტკბობას, რაც მათ მფლობელს წინასწარმეტყველისა და ღვთისმსახურის გავლენისათვის მიუწვდომელს ხდიდა.

ამ ცალკეული მომენტების ძლევამოსილებამ შეუზღუდავი მოჭარბება გარკვეულწილად მსოფლაღქმის მზარდი რაციონალიზებით გამოწვეული ადამიანთა შორის ბედნიერების სიკეთეთა განაწილების ეთიკური „საზრისის“ მზარდი მოთხოვნილების წყალობით განიცადა. ამასთან თეოდიცეა გადააწყდა რელიგიურ–ეთიკური თვალთახედვის ზედმეტ რაციონალიზებასა და წამოჭრილ სირთულეებზე პრიმიტიული მაგიური წარმოდგენების განდევნას. ნამეტნავად გახშირებული იყო ინდივიდუალურად „დაუმსახურებელი“ ტანჯვა. და არა მარტო „მონათა მორალის“ თანახმად, არამედ გაბატონებულთა ფენის მასშტაბების საზომებითაც, ძალზე ხშირად საუკეთესოებს კი არა, არამედ „უკეთურებს“ უმართლებდა ყველაზე მეტად. წინა ცხოვრებაში ცალკეული ადამიანის წინასწარ ჩადენილი ინდივიდუალური ცოდვა (სულთა გადანაცვლება), ან წინაპართა დანაშაული, რაც მესამე და მეოთხე თაობას მოეკითხება, ანდა – რაც ყველაზე პრინციპულია – ყოველგვარი ქმნილების, როგორც ასეთის, გახრწნილება წარმოადგენდა ტანჯვისა და უსამართლობის ახსნას, ამქვეყნიურობის ფარგლებში ცალკეული ადამიანისათვის (სულთა გადანაცვლება) ამ ნაშიერთათვის (მესიანური საუფლო) ანდა საიქიოში (სამოთხე) უკეთესი სამომავლო ცხოვრების იმედი აღთქმებს წარმოადგენდა მცნებათა საზღაურად. მეტაფიზიკურმა წარმოდგენამ ღვთისა და სამყაროს შესახებ, რამაც თეოდიცეის აღმოუფხვრელი მოთხოვნილება წარმოიშვა, მოახერხა სულ

რამდენიმე – მთლიანობაში, როგორც დავინახავთ, მარტო სამი – იდეური სისტემის შექმნა, რომლებიც რაციონალურად დამაკმაყოფილებელ პასუხებს იძლეოდნენ კითხვაზე ბედისწერასა და დამსახურებას შორის არსებული შეუსაბამობის მიზეზების შესახებ: ინდური მოძღვრება კარმას შესახებ, ზოროასტრული დუალიზმი და Deus absconditus–ის პრედესტინაციონალისტური დეკრეტი. ეს რაციონალურად ყველაზე დასრულებული ახსნები კი გამონაკლისის სახით აბსოლუტურად წმინდა ფორმით ავლენდა თავს.

ტანჯვისა და სიკვდილის თეოდიციის რაციონალურმა მოთხოვნილებამ არაჩვეულებრივად ძლიერი ზემოქმედება იქონია. მან თავისი ბეჭედი დაასვა ისეთი რელიგიების მნიშვნელოვან–თვისებებს, როგორცაა ინდუიზმი, ზოროასტრიზმი, იუდაიზმი, გარკვეულწილად, აგრეთვე პავლე მოციქულისეული და უფრო გვიანდელი ქრისტიანობა. ჯერ კიდევ 1906 წელს არსებული (საკმაოდ მნიშვნელოვანი) რაოდენობის პროლეტართაგან, მათი ურწმუნობის მიზეზის შესახებ დასმულ კითხვაზე, მხოლოდ უმცირესობამ გასცა პასუხი თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა თეორიების შედეგთა მოშველიებით, უმრავლესობამ კი სამყაროს სააქაო მოწყობის „უსამართლობაზე“ მიუთითა, – ცხადია, ძირითადად იმის გამოც, რომ მათ საერო რევოლუციური გზით თანასწორობის აღდგენისა სწამდათ.

ტანჯვის თეოდიციას შეიძლება რესანტიმენტის ელფერი ჰქონოდა. მაგრამ სააქაო ხვედრის არადამაკმაყოფილებლობის კომპენსაციის მოთხოვნილება არამცთუ არა ყოველთვის, არამედ წესის შესაბამისადაც კი არ იძენდა რესანტიმენტის შეფერილობას, როგორც არსებით მახასიათებელ ნიშანს. რწმენა, რომ უკეთური სწორედ იმიტომაც გრძნობს თავს ასე კარგად სააქაო ცხოვრებაში, რადგან მას ჯოჯოხეთი, ღვთისმოსავს კი მარადიული ნეტარება უწერია, და ამის გამო ამ უკანასკნელის მიერ უნებლიედ ჩადენილი ცოდვაც სააქაოში უნდა იქნეს მონანიებული, უდაოდ შურისძიების მოთხოვნილებასთან ავლენდა განსაკუთრებულ სიახლოვეს. მაგრამ იოლია იმაში დარწმუნება, რომ თვით ეს დროდადრო გამჟღავნებული თვალსაზრისი სულაც არ იყო ყოველთვის რესანტიმენტით განპირობებული, და რომ, რაც მთავარია, ყოველთვის როდი წარმოადგენდა სოციალურად დაჩაგრულ ფენათა ნაყოფს. სინამდვილეს კი ის შეესატყვისება, რომ მართლაც, რესანტიმენტს, როგორც სოციალურად ნაკლებად უზრუნველყოფილ ფენათა რელიგიურად განსაზღვრული რაციონალიზმის ელემენტს სხვა ელემენტებთან ერთად, ყველგან შეეძლო მნიშვნელობა მოეპოვებინა და ხშირად მოუპოვებია კიდევ. მაგრამ ესეც ზოგიერთი რელიგიის აღთქმათა ბუნების შესაბამისად და თანაც უკიდურესად განსხვავებული, ხშირად მხოლოდ სწრაფწარმავალი

ინტენსივობით ხდებოდა. ყოველ შემთხვევაში, სრულიად არამართებული იქნებოდა, „ასკეზის“, საზოგადოდ, ამ წყაროებიდან გამოყვანას რომ შევცდილიყავით. ყველა ჭეშმარიტ ხსნის რელიგიაში სიმდიდრისა და ძალაუფლების მიმართ, წესისამებრ, არსებული უნდობლობას თავისი ბუნებრივი მიზეზი უწინარესად მხსნელთა, წინასწარმეტყველთა და ღვთისმსახურთა იმ გამოცდილებაში ეძებნება, რომ ამჟვეყნად პრივილეგირებულ და „მაძღარ“ ფენებს ხსნის – ნებისმიერი ხასიათის – მოთხოვნილება მთლიანობაში ნაკლებად ჰქონოდათ, და, ამდენად, ნაკლებად „ღვთისმოსავნი“ იყვნენ შესაბამისი რელიგიის გაგებით. და რაციონალური რელიგიური ეთიკის ჩამოყალიბებას სწორედ სოციალურად ნაკლებად დაფასებულ ფენათა ნიადაგის სიღრმეში ჰქონდა თავდაპირველად დადებითი ფესვები. მტკიცედ დასაბუთებული სოციალური პატივისა და ძალაუფლების მფლობელი ფენები თავიანთ წოდებრივ ლეგენდას მათთვის იმანენტური განსაკუთრებული თვისობრიობის, უპირატესად კი, სისხლის საფუძველზე ქმნიან: მათი (ჭეშმარიტი თუ მოჩვენებითი) არსებობა არ არის ის, რაც საზრდოს აწვდის მათი ღირსების გრნობას. სოციალურად დაჩაგრული ან წოდებრივად უარყოფითად (ან თუნდაც არადადებითად) შეფასებული ფენები კი ამის სანაცვლოდ, თავიანთი ღირსების გრძნობას ყველაზე იოლად მათთვის მინდობილი განსაკუთრებული „მისიის“ რწმენით კვებავენ: მათი ვალდებულობა ან მათი (ფუნქციონალური) მოღვაწეობა უზრუნველყოფს ან აყალიბებს მათ საკუთარ ღირებულებას, რაც ამ გზით თავად მათსავე საიქიოში, ღვთის მიერ მათთვის დაკისრებულ „მოვალეობაში“ გადაინაცვლებს. უკვე თავისთავად ამ გარემოებაში იყო სოციალურად ნაკლებად პრივილეგირებულთა შორის ეთიკურ წინასწარმეტყველებათა იდეალური ძალაუფლების წყარო იმთავითვე საძიებელი, ისე, რომ ამისათვის არავითარი რესანტიმენტის, როგორც ბერკეტის საჭიროება არ არსებობდა. თავისთავად მატერიალური და იდეალური საზღაურის მიმართ რაციონალური ინტერესი სრულიად საკმარისი იყო. ის, რომ წინასწარმეტყველთა და ღვთისმსახურთა პროპაგანდამ, ნებსით თუ უნებლიედ, მასების რესტიმენტის თავის სამსახურში ჩაიყენა, საეჭვო არ არის, მაგრამ უნივერსალურ მოვლენას არავითარ შემთხვევაში არ წარმოადგენს. პირველ ყოვლისა, ეს არსებითად უარყოფითი ძალა, რამდენადაც ცნობილია, არსად არ გამხდარა თავისი არსით მეტაფიზიკური კონცეფციების წყარო, რომლებიც ნებისმიერი ხსნის რელიგიას მათ თავისებურებას ანიჭებს. და რაც მთავარია, რელიგიურ აღთქმათა სახეობა, ზოგადად რომ ვთქვათ, სულაც არ წარმოადგენს კლასთა ინტერესის აუცილებელ ან თუნდაც უპირატეს რუპორს, ექნება მას გარეგნული თუ შინაგანი ხასიათი. მასები თავისთავად, როგორც ვნახავთ, ყველგან პირველყოფილი მაგის ტყვეობაში რჩებოდნენ, თუკი წინასწარმეტყველებას ისინი გარკვეულ აღთქმათა მეშვეობით ეთიკური ხასიათის რელიგიურ მოძრაობაში არ ჩაუბამს. სხვაფრივ კი დიდ რელიგიურ სისტემათა თავისებურება გაცილებით უფრო ინდივიდუალური საზოგადოებრივი ფაქტორებით

იქნა განსაზღვრული, ვიდრე მხოლოდ მმართველი და მართული ფენების დაპირისპირებით.

მრავალგზის გამეორებათა თავიდან აცილების მიზნით, ამ ურთიერთმიმართებებთან დაკავშირებით, რამოდენიმე შენიშვნა გვინდა წავუძღვაროთ. ურთერთგანსხვავებული ხსნის სიკეთეები რომლებიც რელიგიების მიერ იყო აღქმული და შეთავაზებული, ემპირიული მკვლევარისთვის არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იქნეს მხოლოდ ან თუნდაც უპირატესად, „საიქიო“ დაპირებებად გაგებული. რომ აღარაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ ყველა რელიგია, თუნდაც მსოფლიო რელიგია სულაც არ იცნობდა საერთოდ საიქიოს, როგორც გარკვეულ აღთქმათა სასუფეველს. ქრისტიანობისა და რამოდენიმე სხვა სპეციფიკურად ასკეტური აღმსარებლობების ნაწილობრივ გამოკლებით, ყველა დანარჩენი თვითმყოფადი თუ კულტივირებული, წინასწარმეტყველური თუ არაწინასწარმეტყველური რელიგიების ხსნის სიკეთეები იმთავითვე სრულიად შეუღამაზებლად სააქაო მიმართულებისა იყო: ჯანმრთელობა, ხანგრძლივი სიცოცხლე, სიმდიდრე წარმოადგენდა ჩინური, ვედისტური, ზოროასტრული, ძველებრაული, ისლამური ისევე როგორც ფინიკიური, ეგვიპტური, ბაბილონური და ძველგერმანული რელიგიის აღთქმებს, ისევე, როგორც ღვთისმოსავ ერისკაცთათვის გამიზნული ინდუიზმისა და ბუდიზმის აღთქმანი. მხოლოდ რელიგიური ვირტუოზი: ასკეტი, ბერი, სუფია, დევრიში ელტვოდა იმ უტლანქეს სააქაო სიკეთებთან შედარებით, „არაამქვეყნიური“ ხსნის სიკეთეს. ოღონდ ეს არაამქვეყნიური ხსნის სიკეთეც არავითარ შემთხვევაში არ იყო მხოლოდ საიქიოსთვის გამიზნული. და მაშინაც კი არ იყო, როცა თავს ამგვარ მოვლენად მოიაზრებდა. ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, უმაღლესად აწინდელი, სააქაო ჰაბიტუსი იყო ის, რასაც ხსნის მძებნელთათვის უპირველესი მნიშვნელობა ჰქონდა. პურიტანული *certitudo salutis*: „ღირსად თვითგამოვლენის“ შეგნებაში უკარგვადი მადლმოსილება იყო ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ერთადერთი ხელსაწყო იმ ასკეტური რელიგიურობის ხსნის სიკეთეთაგან. ნირვანაში საკუთარ გადასვლაში დარწმუნებული ბუდისტი ბერის აკოსმიური სიყვარულია გრძნობა, ბჰაკტი (ღვთისადმი მგზნებარე სიყვარულის ალი) ან ინდუისტი ღვთისმოსავის აპათიური ექსტაზი, ორგინასტული ექსტაზი ხლისტის რადენიესა და დერვიშის ცეკვისას, ღვთის მიერ ატანილობა და ღვთის ფლობა, მარიამისა და მაცხოვრის ტრფობა, იეზუიტთა იესო-გულის-კულტი, კვიეტისტური კრძალვა, პიეტისტთა ნაზი გრძნობები იეზულაინისა და მის „ჭრილობათა წვენის“ მიმართ, სექსუალური და ნახევრადსექსუალური ორგინები კრიშნას ტრფობისას, ვალლაბჰახარის დახვეწილი საკულტო სერობები, გნოსტიკოსთა ონანისტური საკულტო ქმედებები, *unio mystica* (ღმერთთან შერწყმის) სხვადასხვა ფორმები და კოსმიურ-ერთში მჭვრეტელობითი ჩაირულობა: – ნებისმიერი ამ მდგომარეობისაკენ უდაოდ

თავდაპირველად იმის გამო ისწრაფვოდნენ, რასაც თავად ეს უკანასკნელნი უშუალოდ სთავაზობდნენ გრძნობითი ფასეულობის თვალსაზრისით მორწმუნეს. ისინი ამ კუთხით სავსებით უახლოვდებოდნენ დიონისურ თუ სომას კულტში მიღწეულ ალკოჰოლურ რელიგიურ ზარხოშს, ტოტემისტურ ხორცის ორგიებს, კანიბალისტურ ჰურობებს, უძველეს რელიგიურად ნაკურთხ ჰაშიშის, ოპიუმისა და ნიკოტინის მოხმარებას და, საერთოდაც, ყველა სახის მაგიურ ზარხოშს. ფსიქიური არაყოველღიურობის და ამით გამოწვეული შესაბამისი მდგომარეობის საკუთრივი ღირებულების გამო ითვლებოდნენ ისინი სპეციფიკურად ნაკურთხ და ღვთიურ ფენომენებად. და თუმც ამ სპეციფიკურ–რელიგიურ ქმედებებში ხსნის სიკეთეთა უშუალო ათვისების გვერდით, პირველად მხოლოდ რაციონალიზებულმა რელიგიებმა ჩადეს მეტაფიზიკური მნიშვნელობა და ამ გზით ორგია „საკრამენტის“ რანგში აიყვანეს, მაგრამ უკვე თავად ყველაზე პრიმიტიული ორგიაც კი სრულიადაც არ იყო ყოველგვარ აზრობრივ ინტერპრეტაციას მოკლებული. ოღონდ ის წმინდა მაგიურ–ანიმისტურ ხასიათს ატარებდა და არ შეიცავდა (ანდა მხოლოდ უმნიშვნელო ჩანასახით) ნებისმიერი რელიგიური რაციონალიზმითვის დამახასიათებელ, უნივერსალურ, კოსმიურ ხსნის პრაგმატიკაში ინდივიდის თანაზიარობას. და მას შემდეგაც კი თუკი მსგავსი რამ განხორციელდებოდა, ღვთისმოსავისთვის ხსნის სიკეთეს იმთავითვე უწინარესად ფსიქოლოგიურად აწმყოზე მიმართული ხასიათი ჰქონდა. ეს გულისხმობს იმას, რომ იგი, პირველ ყოვლისა, იმ მდგომარეობაში, წმინდად იმ გრძნობის ჰაბიტუსში, როგორც ასეთში, მდგომარეობდა, რომლის უშუალოდ გამომწვევი სპეციფიკურად რელიგიური (ან მაგიური) აქტი ან მეთოდური ასკეზა ანდა მჭვრეტელობითი ჩაღრმავებულობა იყო.

ეს მდგომარეობა როგორც თავისი საზრისით, ისევე გარეგნული ფორმით, როგორც ყოველღიურობის მიღმური ჰაბიტუსი შეიძლება მხოლოდ დროებითი ხასიათისა ყოფილიყო. ასეა იმთავითვე ყველგან საგანთა ბუნების თანახმად. არ არსებობს „რელიგიურ“ და „საერო“ მდგომარეობათა არანაირი სხვაგვარი ურთიერთგამმიჯნავი ფაქტორი, თუ არა პირველის ყოველღიურობის მიღმური ხასიათი. ოღონდ, რელიგიური საშუალებებით მიღწეული მდგომარეობა ასევე შეიძლება თავისი შედეგებით წარუვალ, ერთიანად ადამიანისა და მისი ბედისწერის მომცველ სანუკვარ „წმინდანობის მდგომარეობად“ ქცეულიყო. გადასვლა სრულიად არამკვეთრი იყო. ხსნის სუბლიმირებული რელიგიური მოძღვრების „აღორძინებისა“ და „ხსნის“ ამ ორივე უმაღლეს კონცეფციათაგან აღორძინება იყო უძველესი მაგიური სიკეთე. ის ნიშნავდა ახალი სულის მოპოვებას ორგიასტული აქტის ან გეგმაზომიერი ასკეზის მეშვეობით. მას ექსტაზის გზით დროებით მოიპოვებდნენ, მაგრამ შესაძლებელი იყო აგრეთვე მისკენ, როგორც მუდმივი ჰაბიტუსისკენ სწრაფვა და მაგიური ასკეზის საშუალებათა წყალობით მისი მიღწევა. ახალი სული უნდა ჰქონოდა ჭაბუკს, რომელიც მეზრძოლთა

გაერთიანებაში გმირად უნდა შესულიყო ან როგორც საკულტო გაერთიანების წევრს მის მაგიურ ცეკვებსა და ორგებში მიეღო მონაწილეობა ანდა საკულტო პურობებში ღმერთებთან უნდა ჰქონოდა თანაზიარობა. აქედან გამომდინარე, უძველესია გმირთა და გრძნეულთა ასკეზა, ჭაბუკთა ხელდასხმა და აღორძინების საკრამენტალური ზნე-ჩვეულებანი პირადი თუ საზოგადო ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს მონაკვეთებში. ოღონდ, გამოყენებულ საშუალებათა გარდა, განსხვავებული იყო, პირველ რიგში, ამ ქმედებათა მიზნები ანუ პასუხი კითხვაზე: „რად“ უნდა დაბადებულიყო ადამიანი ხელახლა.

სხვადასხვა რელიგიურად (თუ მაგიურად) შეფასებული მდგომარეობები, რომლებიც რელიგიას საკუთარ ფსიქოლოგიურ გამოსახულებას ანიჭებენ, შეიძლება სრულიად სხვადასხვაგვარი თვალსაზრისით იქნენ სისტემატიზებული. აქ მსგავს მცდელობას არ ექნება ადგილი. ამ შემთხვევაში საქმე მხოლოდ იმას ეხება, რომ ზემოთქმულზე დაყრდნობით სრულიად ზოგადად იქნეს მინიშნებული იმაზე, რომ რომელიმე რელიგიაში უმაღლეს სიკეთედ აღიარებული (სააქაო) ნეტარებისა თუ აღორძინების მდგომარეობის მისაღწევის წესი, ცხადია, აუცილებლად განსხვავებული უნდა ყოფილიყო იმ ფენის შესაბამისად, რომელიც შესატყვისი რელიგიის უმთავრეს მატარებელს წარმოადგენდა. მეზრდოლ რაინდთა კლასები, გლეხები, მეწარმეები, მწიგნობრობაში გაწაფული ინტელექტუალები, ბუნებრივია, სხვადასხვა ტენდენციებს ავლენდნენ, რომლებიც, მართალია, ცალკე აღებული – როგორც გამოჩნდება – მეტად შორს იყვნენ იმისაგან, რომ ცალსახად განესაზღვრათ რელიგიის ფსიქოლოგიური ხასიათი, მაგრამ მასზე მაინც უკიდურესად ხანგრძლივად ახდენდნენ ზეგავლენას. კერძოდ კი, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო ზემოხსენებული ორი ფენის დაპირისპირება ორ მომდევნო ფენასთან, ვინაიდან ამ ორი უკანასკნელი ფენიდან ინტელექტუალები მუდამ, მეწარმეები (ვაჭრები, ხელოსნები) კი შეძლებისდაგვარად იყვნენ რაციონალიზმის, პირველ შემთხვევაში უფრო თეორიული, მეორეში კი უფრო პრაქტიკული მატარებლები, რომელსაც სრულიად სხვადასხვაგვარი ელფერი შეიძლებოდა მიეღო, ოღონდ რელიგიურ ქცევაზე მაინც უცვლელად სერიოზულ ზეგავლენას ახდენდა. პირველ რიგში, ამ თვალსაზრისით, ინტელექტუალთა ფენის თავისებურებას ჰქონდა უდიდესი მნიშვნელობა. რამდენადაც დღევანდელ დღეს რელიგიის განვითარებისათვის აბსოლუტურად სულ ერთია, გაუჩნდებათ თუ არა ჩვენს თანამედროვე ინტელექტუალებს იმის მოთხოვნილება, რომ სხვა ყველა ჯურის მძაფრ შეგრძნებათა გვერდით „რელიგიური“ მდგომარეობაც, როგორც „განცდა“ იგემონ, გარკვეულწილად იმისათვის, რათა საკუთარი შინაგანი მოწყობილობა დახვეწილი სტილით გარანტირებულად უტყუარად ძველი ავეჯეულით მორთონ: – ამგვარი წყაროდან ჯერ არსად არ აღმოცენებულა რელიგიური სიახლე, – იმდენად უადრესად

მნიშვნელოვანი იყო წარსულში რელიგიისათვის ინტელექტუალთა ფენის თავისებურება. მათი საქმე უპირატესად რელიგიური სიკეთის ფლობის „ხსნის“ რწმენად სუბლიმირებაში მდგომარეობდა. საკუთრივ ხსნის იდეის კონცეფცია უძველესია, თუკი მას გაჭირვებისაგან – დაბოლოს, ტანჯვისა და სიკვდილისაგან – თავის დახსნად მოვიაზრებთ. მაგრამ სპეციფიკური მნიშვნელობა ხსნამ მაინც მხოლოდ მას შემდეგ შეიძინა, რაც ის სისტემატურად რაციონალიზებული „სამყაროს ხატისა“ და მის მიმართ გარკვეული დამოკიდებულების გამოხატულებად იქცა. ვინაიდან ის, რაც მას საკუთარი საზრისისა და ფსიქოლოგიური თვისებების თანახმად, სურდა და ძალუძდა რომ ყოფილიყო, დამოკიდებული იყო სწორედ იმ სამყაროს ხატზე და მისდამი მიმართებაზე. ადამიანის ქცევას უშუალოდ მართავენ ინტერესები (მატერიალური თუ იდეალური) და არა იდეები. მაგრამ „სამყაროს ხატებმა“, რომლებიც იდეების მიერაა შექმნილი, ძალზე ხშირად როგორც მეისრებმა კალაპოტის ის მიმართულება განსაზღვრეს, რომელშიც ქმედების ინტერესთა დინამიკა მიემართებოდა. სამყაროს ხატის შესაბამისად იყო წარმართული ის, თუ „რისგან“ და „რისთვის“ სურდა და – არ დაგვავიწყდეს – ძალუძდა ადამიანს, რომ „დახსნილი“ ყოფილიყო: პოლიტიკური თუ სოციალური მონობისგან – სააქაო მესიანური მომავლის საუფლოსთვის; თუ რიტუალურად უწმინდურის მიერ გაბინძურებისაგან ანდა საერთოდაც სხეულში გამომწვევადეულობის უწმინდურობისაგან – სულიერ–ხორციელი მშვენიერების სიწმინდისათვის ან წმინდა სულიერი ყოფიერებისათვის; ანდა კიდევ ადამიანურ ვნებათა და წადილთა მარადიული უსასრულო თამაშისაგან – ღვთიურის წმინდა ჭვრეტის წყნარი სიმშვიდისათვის. ან სულაც ასტროლოგიურად გააზრებული მნათობთა განლაგებით გამოწვეული დეტერმინირებულობის მონობისაგან – თავისუფლებისა და დაფარული ღვთაების არსთან თანაზიარობის ღირსებისათვის; ანდა ტანჯვაში, გაჭირვებასა და სიკვდილში გამოვლენილი სასრულობის გარეგნული საზღვრებისა და მოსალოდნელი ჯოჯოხეთის სასჯელისაგან – მარადიული ნეტარებისათვის სამომავლო, მიწიერ ან სამოთხებრივ ყოფიერებისათვის; ან ხელახლა დაბადებათა წრებრუნვისაგან მათ მიერ წარსულში ჩადენილი ქმედებებისთვის უმოწყალო სამაგიეროს მიზღვებით – მარადიული სიმშვიდისათვის; ან ფიქრისა და ხდომილების უაზრობისაგან – უსიზმრო ძილისთვის. შესაძლებლობები კიდევ უფრო მეტი იყო. მათ უკან მუდამ იმალებოდა რაღაცის მიმართ გარკვეული დამოკიდებულება, რაც რეალურ სამყაროში სპეციფიკურად „უაზრობად“ იყო აღქმული და, შესაბამისად მოთხოვნაც, რომ სამყარო თავის მთლიანობაში როგორღაც აზრიანი „კოსმოსი“ ყოფილიყო ანდა შეიძლებოდა ან საჭირო იყო, რომ გამხდარიყო. ეს მოთხოვნა კი, ჭეშმარიტი რელიგიური რაციონალიზმის ძირეული ნაყოფი, სწორედ ინტელექტუალთა ფენების მიერ იქნა ატაცებული. ამავდროულად ამ მეტაფიზიკური მოთხოვნილების ფორმირები გზები და შედეგები და ასევე მისი გავლენის სიძლიერე სრულიად სხვადასხვაგვარი იყო. მიუხედავად ამისა, მაინც შესაძლებელია ზოგი რამ ზოგადად ითქვას ამის თაობაზე.



სამყაროს ხატისა და ცხოვრების წესის ერთდროულად თეორიული და პრაქტიკული, ინტელექტუალური და მიზანშეწონილი რაციონალიზების თანამედროვე ფორმას ის ზოგადი შედეგი მოჰყვა, რომ რელიგია, რაც უფრო წინ მიიწევდა რაციონალიზების ეს განსაკუთრებული სახეობა, თავის მხრივ, მით უფრო ირაციონალობაში ვარდებოდა, თუკი საკითხს სამყაროს ხატის ინტელექტუალური ფორმირების თვალსაზრისიდან მივუდგებით. ამას მრავალი მიზეზი ჰქონდა. ერთი მხრივ, თანმიმდევრული რაციონალიზმის გათვლა ასე უბრალოდ და უმტკივნეულოდ ვერ გამართლდა. როგორც მუსიკაში პითაგორისეულმა „კომმამ“ უნაშთო ბგერით ფიზიკურად ორიენტირებულ რაციონალიზებას გაუწია წინააღმდეგობა და როგორც ამის საფუძველზე ყველა ერისა და ეპოქის ცალკეული დიდი მუსიკალური სისტემები იმის მიხედვით განსხვავდებოდნენ, ამ თავდაუღწეველი ირაციონალობის დაფარვას და გვერდის ავლას ცდილობდნენ, თუ პირიქით, ბგერათა ხმოვანების სიმდიდრის სამსახურში მის ჩაყენებას ახერხებდნენ, როგორც ჩანდა, თეორიული სამყაროს ხატის და, მით უფრო, ცხოვრების პრაქტიკული რაციონალიზების საქმეც ზუსტად ასე უნდა ყოფილიყო. აქაც რაციონალური მეთოდური ცხოვრების წესის ცალკეული მნიშვნელოვანი სახეობები ირაციონალური ფორმების მიერ მიღებული იქნა, როგორც უბრალოდ მოცემულობები და დახასიათებული იქნა ის წინაპირობები, რაც მათ თავის თავში შეითავსეს. თუ რას წარმოადგენდა ისინი, სწორედ ეს იქნა დიდწილად წმინდა ისტორიული და სოციალური კუთხით იმ თავისებურებით განსაზღვრული, რაც აქ იმ ფენათა ინტერესების გარეგნული თვალსაზრისით სოციალურად, ხოლო შინაგანი თვალსაზრისით ფსიქოლოგიურად განპირობებულ მდგომარეობას გულისხმობს, რომლებიც შესაბამისი ცხოვრებისეული მეთოდის მატარებელნი იყვნენ ამ უკანასკნელის ჩამოყალიბებითვის გადამწყვეტ პერიოდში.

ირაციონალური ჩანართები სინამდვილისა და რაციონალიზებაში შემდეგ იმ ალაგად იქცნენ, სადაც სულ უფრო მეტად იძულებული ხდებოდა თავი შეეფარებინა ინტელექტუალიზმის ზერეალური ღირებულებების ფლობის ძნელად მოსათოკ მოთხოვნილებას, რაც უფრო მეტად განმარცვული ეჩვენებოდა მას ამგვარ ღირებულებათაგან სამყაროს პრიმიტიული სურათის ერთიანობა, რომელშიც ყველაფერი კონკრეტული, მაგიას წარმოადგენდა, თანდათან ავლენდა გახლეჩის ტენდენციას, ერთი მხრივ, რაციონალურ შემეცნებად და ბუნების რაციონალურ დაპატრონებად, ხოლო მეორე მხრივ კი, „მისტიკურ“ განცდებად, რომელთა სიტყვით გამოუთქმელი შინაარსები უღმერთოდ დარჩენილი სამყაროს მექანიზმის გვერდით ერთადერთ ჯერ კიდევ შესაძლებელ საიქიოდ, სინამდვილეში კი ღვთის სიყვარულით,

ინდივიდუალურად მოპოვებული ხსნის ხელშეუვლებელ, სამყაროს მიღმურ სამფლობელოდ იყო შემორჩენილი. ცალკეული ადამიანი იქ, სადაც ეს თანმიმდევრულობა ბოლომდე დაცულია, ამ ხსნას, მხოლოდ როგორც ცალკეული ინდივიდი უნდა ეძებდეს. სულ უფრო პროგრესირებად ინტელექტუალურ რაციონალიზმთან რაღაც ფორმით მორგებული ეს მოვლენა, როგორღაც ყველგან იჩენდა თავს, სადაც კი ადამიანები უპიროვნო წესებით მართულ კოსმოსად აღქმული სამყაროს ხატის რაციონალიზებას ახდენდნენ. ყველაზე ძლიერად კი, ეს ბუნებრივია, იმგვარ რელიგიებსა და რელიგიურ ეთიკაში ხდებოდა, რომლებიც განსაკუთრებით გამოკვეთილად დახვეწილი, სამყაროსა და მისი „საზრისი“ წმინდა აზროვნებითი შეცნობისათვის თავგამოდებულ ინტელექტუალთა ფენის მიერ იყო მართული, როგორც ვთქვით, აზიური, პირველ რიგში კი, ინდუსტური მსოფლიო რელიგიები. ყველა მათგანისათვის მჭვრეტელობის მიერ შემოთავაზებული ღრმა ნეტარ სიმშვიდეში ჩადირულობა და კოსმოსთან გამთლიანების უძრაობა განასახიერებს უმაღლეს და დამაგვირგვინებელ, ადამიანისთვის მისაწვდომ რელიგიურ სიკეთეს. რელიგიური მდგომარეობის ყველა დანარჩენი ფორმა კი, საუკეთესო შემთხვევაში, ამის შედარებით ვარგის სუროგატს წარმოადგენს. როგორც კიდევ არა ერთხელ დავინახავთ, ამ ყოველივეს რელიგიის მიმართებისათვის ცხოვრებისადმი, ეკონომიკის ჩათვლით, შორსმიმავალი შედეგები ჰქონდა. ისინი გამომდინარეობდა ამ მჭვრეტელობითი გაგებით „მისტიკური“ განცდების ზოგადი ხასიათიდან და მათკენ სწრაფვის ფსიქოლოგიური წინაპირობებიდან.

სულ სხვაგვარად იყო საქმე, სადაც რელიგიის ჩამოყალიბებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე ფენები, ცხოვრებაში ჩართულნი, პრაქტიკულად მოქმედებდნენ და გმირ მეომარ რაინდთა ან პოლიტიკურ მოხელეთა ანდა ეკონომიკურ მრეწველთა კლასებს წარმოადგენდნენ; ანდა ბოლოს, იქ სადაც რელიგია ორგანიზებული ჰიეროკრატიის (ღვთისმსახურთა ძალაუფლება – მთარგმნ.) მიერ იყო მართული.

კულტითა და მითოსით და კიდევ უფრო მეტად სულისხსნის საკითხებით – იგულისხმება, აღსარება და ცოდვილთა დამოძღვრა, – პროფესიონალური დასაქმებულობიდან აღმოცენებული ჰიეროკრატიის რაციონალიზმი ყველგან ხსნის სიკეთეთა გაცემის სრულ მონოპოლიზებას ცდილობდა და, ამრიგად, ამ უკანასკნელთა მხოლოდ მის მიერ ბოძებული რიტუალური ფორმით ცალკეულისთვის მიუღწეველ, „საკრამენტულ მადლად“ ან „ინსტიტუციონალურ მადლად“ ქცევას და, შესაბამისად, ტემპერირებას ესწრაფვოდა. ცალკეული ინდივიდის ან თავისუფალი ერთობის მხრივ ხსნის კონტემპლაციის, ორგინალური თუ ასკეტური საშუალებებით ძიება,

ჰიეროკრატისთვის, მისი ძალაუფლებრივი ინტერესებიდან გამომდინარე, ბუნებრივია, უკიდურესად საეჭვო იყო და რიტუალურად რეგლამენტირებული და, რაც მთავარია, ჰიეროკრატულად კონტროლირებული უნდა ყოფილიყო – მეორე მხრივ, ნებისმიერი პოლიტიკური ბიუროკრატია უნდობლობით ეკიდებოდა ყოველგვარი სახის ხსნის ინდივიდუალურ ძიებას ან თავისუფალ ერთობათა ჩამოყალიბებას, როგორც სახელმწიფო ინსტიტუციის მხრივ დომესტიცირების საფრთხისაგან ემანსიპაციის წყაროს, ასევე უნდობლობით ეკიდებოდა მღვდელმსახურთა მეტოქეობრივი მადლის ინსტიტუციას და, რაც მთავარია, საბოლოო ჯამში, ათვალწუნებით უყურებდა, საზოგად, ამ უტილიტარისტული საერო მიზნების მიღმური არაპრაქტიკული სიკეთეებისკენ სწრაფვას. რელიგიური მოვალეობები ნებისმიერი ბიუროკრატისთვის, საბოლოოდ, უბრალოდ სახელმწიფოს მოქალაქეთა და წოდებათა ადმინისტრაციული თუ სოციალური სახის მოვალეობებს წარმოადგენდა: რიტუალი რეგლამენტს შეესაბამებოდა და, ამდენად, ყოველგვარი რელიგიურობა რიტუალურ ხასიათს იძენდა, როცა ამას ბიუროკრატია განსაზღვრავდა. – მეზომოდ რაინდთა ფენაც თავისი ინტერესებით სავსებით სააქოსკენ მოქცეული და ყოველგვარი „მისტიკისგან“ თავისუფალი იყო. ოღონდ მას წესისამებრ აკლდა, როგორც მთლიანობაში ჰეროიზმს, სინამდვილის რაციონალურად დაძლევის როგორც მოთხოვნილება, ისე უნარი: „ბედილბლის“ ირაციონალობა, გარკვეულ შემთხვევებში კი გაურკვეველად დეტერმინისტულად გააზრებული „ბედისწერის“ (ჰომეროსისეული „მოირას“) იდეა იდგა მგზნებარე, ძლიერ გმირებად აღქმული ღმერთებისა თუ დემონების უკან და ზევით, ვისგანაც ადამიანურ გმირებს შემწეობა და მტრობა, დიდება და ნადავლი ან სიკვდილი ერგებოდა წილად, – გლეხებისთვის სპეციფიკურად ბუნებაზე მიჯაჭვული და სტიქიის ძალებზე დამოკიდებული (როგორც მთელი მათი ეკონომიკური არსებობა), მაგია ანუ ბუნებაში და ბუნებაზე გავლენის მქონე სულების წინააღმდეგ მიმართული ყოვლისშემძლე ჯადოქრობა, ან ღვთიური კეთილგანწყობის უბრალო მოპოვება, ისეთი მახლობელი იყო, რომ რელიგიურობის ამგვარ პირველყოფილ ფორმაში გახვევებულობიდან მათი გამოგლეჯა მხოლოდ სხვა ფენებიდან ან ჯადოქარივით ძლიერი, სასწაულის ძლევამოსილებით ლეგიტიმირებული წინასწარმეტყველისაგან მომდინარე, ცხოვრებისეული ორიენტაციის სრულ გადატრიალებას ძალუძდა. ტოქსიკური ნარკოტიკული საშუალებებით ან ცეკვებით გამოწვეული, რაინდობის წოდებრივი ცნობიერების მხრივ უღირსად შერაცხული და მიუღებელი, ორგინალური თუ ექსტატიური „შეპყრობილობის“ მდგომარეობა იკავებდა მათ წრეში ინტელექტუალთა „მისტიკის“ ადგილს. დაბოლოს, დასავლეთევროპული გაგებით „ბურჟუაზიული“ ფენები და, რაც სხვაგან შეესატყვისებოდა: ხელოსნები, ვაჭრები, საოჯახო ინდუსტრიის მეწარმეები და მათი თანამედროვე დასავლეთში ბინადარი ჩამომავალნი, წარმოადგენდნენ – და ესაა ჩვენთვის უმთავრესი – მათი რელიგიური პოზიციის შესაძლებლობების თვალსაზრისით, როგორც ჩანს, ყველაზე მრავამნიშვნელოვან ფენას.

კათოლიკური ეკლესიის საკრამენტულ ინსტიტუციონალურ მადლს შუა საუკუნეების ქალაქებში, რომის პაპთა დასაყრდენში, მისტაგოგურ საკრამენტულ მადლს ანტიკურ ქალაქებსა და ინდოეთში, წინააზიური აღმოსავლეთის სუფიათა თუ დევრიმთა ორგინალურ და მჭვრეტელობით რელიგიურობას, დაოისტურ მაგიას, ბუდისტურ კონტემპლაციას და მისტაგოგის სულიერი წინამძღოლობის ქვეშ მადლის რიტუალურად გამოვლინებას აზიაში, მაცხოვრისადმი სიყვარულისა და მხსნელისადმი რწმენის ყველა ფორმას, მოყოლებული კრიშნას კულტიდან, ვიდრე ქრისტეს კულტამდე მთელ მსოფლიოში, რაციონალური კანონის რიტუალიზმს და ყოველგვარი მაგიისგან გამოთავისუფლებულ ებრაელთა სინაგოგის ქადაგებას, ანტიკურობის პნევმატურ (სულიწმინდით შთაბერილ – მთარგმნ.) და შუასაუკუნეობრივ ასკეტურ სექტებს, პრედესტინაციის მადლს და პურიტანთა თუ მეთოდისტთა ეთიკურ აღორძინებას და ხსნის ინდივიდუალური ძიების ყველა სახეობას თავისი ფესვები განსაკუთრებით ძალუმად, უფრო ძლიერად, ვიდრე სადმე სხვაგან, ერთთავად ამ ფენებში ჰქონდა გადგმული. ცხადია, სხვა ფენათა რელიგიურობაც უთუოდ მეტად შორს იყო იმისგან, რომ ცალსახად იმ ხასიათის თავისებურებაზე ყოფილიყო დაყვანილი, რომელიც მათთვის განსაკუთრებით მონათესავედ იყო წინასწარვე გამოცხადებული. მაგრამ ერთი შეხედვისთანავე ჩანს, რომ „ბურჟუაზია“, ამ თვალსაზრისით, მთლიანობაში მაინც გაცილებით უფრო მრავალმხრივად განსასაზღვრი იყო. და მაინც სულთა ნათესაური შერჩევითობა რელიგიურობის გარკვეულ ტიპებთან სწორედ ამ ფენასთან მიმართებაში იჩენს თავს. მათთვის საერთოს წარმოადგენდა და ბუნებაზე ეკონომიკური მიჯაჭვულობისაგან უფრო მეტად გათავისუფლებული ცხოვრების წესის პრაქტიკული რაციონალიზების ტენდენცია. მთელი მათი არსებობა ეფუძნებოდა ბუნებისა და ადამიანთა ტექნიკურ თუ ეკონომიკურ აღრიცხვასა და მართვას, თუნდაც ყველაზე პრიმიტიული საშუალებებით. ოდითგანვე შეძენილი ცხოვრების ტექნიკის სახეობა შეიძლებოდა ამ ფენაშიც ტრადიციონალიზმად გაქვავებულიყო, როგორც ეს ყველგან გამუდმებით ხდებოდა. მაგრამ ყოველთვის არსებობდა, მართალია, განსხვავებული ხარისხით სწორედ მის შემთხვევაში *შესაძლებლობა*, რომ ტექნიკურ და ეკონომიკურ ტენდენციაზე დაყრდნობით, მოხერხებულიყო ცხოვრების ეთიკურ რაციონალური რეგლამენტირება. მას ყველგან როდი ხელეწიფებოდა თავისი გაეტანა (უმეტესად) მაგიური სტერეოტიპის მიხედვით დამკვიდრებულ ტრადიციასთან ჭიდილში. ოღონდ, სადაც მას წინასწარმეტყველების წყალობით რელიგიური დასაყრდენი შეექმნა, ეს დასაყრდენი, წინასწარმეტყველებაში ორი, მომავალში კიდევ ხშირად განხილული, ძირითადი ტიპიდან თითოეულს შეიძლება განეკუთვნებოდეს: ერთი მხრივ, „სანიმუშო“ წინასწარმეტყველებას, რომელიც ნეტარებისკენ მავალ ცხოვრებას, წესისამებრ მჭვრეტელობითი და აპათიურ–ექსტატური ცხოვრების მაგალითს უჩვენებს, – ან „შეტყობინების“ წინასწარმეტყველებას, რომელიც ღმერთის სახელით, ცხადია, ეთიკური ან ხშირად აქტიურად ასკეტური ხასიათის მოთხოვნებს ამცნობს ქვეყნიერებას. ეს

უკანასკნელი, ამქვეყნიურობის ფარგლებშივე აქტიური ქმედებისკენ მოწოდებული ცხოვრების წესი გასაგებია, რომ მით უფრო სპეციფიკურად ხელსაყრელ ნიადაგს პოულობდა სწორედ იქ, სადაც ბურჟუაზიული ფენები სოციალურად მეტ წონას იძენდნენ და სადაც უფრო მეტად თავისუფლდებოდნენ ისინი ტაბუისტური მიჯაჭვულობისა და კლანებად თუ კასტებად გახლეჩილობისაგან. აქტიური ასკეზა და არა ღვთის ფლობა ან ღვთის ტრფობით აღვსილი მჭვრეტელობითი მინდობილობა, როგორც ეს დახვეწილ ინტელექტუალთა ფენების გავლენის ქვეშ მოქცეულ რელიგიებს უმაღლეს სიკეთედ ესახებოდა, არამედ ღვთის „იარაღად“ ყოფნის შეგრძნებით ნაკარნახევი ღვთისთვის სასურველი ქმედება შეიძლება აქ გამორჩეული რელიგიური ჰაბიტუსი გამხდარიყო ისევე, როგორც მას დასავლეთში განუხრელად ენიჭებოდა უპირატესობა, ასევე კარგად ნაცნობ კონტემპლაციური მისტიკასა და ორგისტულ თუ აპათიურ ექსტაზთან შედარებით. ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს იგი ამ ფენებით შემოიფარგლებოდა. ამგვარი ცალმხრივი სოციალური განსაზღვრულობა არც აქ არანაირად არ არსებობდა. ასევე თავადაზნაურობასა და გლეხობაზე მიმართულ ზოროასტრულმა მეომრებზე მიმართულ ისლამურ წინასწარმეტყველებასაც ზუსტად ისეთივე აქტიური ხასიათი ჰქონდა, როგორც ისრაელურ და ადრექრისტიანულ წინასწარმეტყველებასა და ქადაგებას, ბუდისტური, დაოისტური, ნეოპიტაგორეული, გნოსტიკური, სუფისტური პროპაგანდის საპირისპიროდ. მაგრამ „შეტყობინების“ – წინასწარმეტყველების გარკვეული სპეციფიკური დასკვნები, როგორც დავინახავთ, მაინც სწორედ „ბურჟუაზიულ“ ნიადაგზე გაკეთდა.

„შეტყობინების“ – წინასწარმეტყველებას, რომლის ფარგლებში ღვთისმოსავნი თავს ღვთიურის ჭურჭლად კი არა, არამედ ღვთის იარაღად აღიქვამენ, ღრმა სულიერი ნათესაობა ჰქონდა სრულიად განსაზღვრულ ღვთის კონცეფციასთან: ზექვეყნიური, პიროვნული, მრისხანე, შემნდობი, მოსიყვარულე, მომთხოვნი, დამსჯელი, შემოქმედი უფალი უპირისპირდებოდა – არა გამონაკლისის გარეშე, მაგრამ, როგორც წესი – სანიმუშო წინასწარმეტყველების უპიროვნო, როგორც მოცემულობა, მხოლოდ მჭვრეტელობით მისაწვდომ უმაღლეს არსებას. პირველი კონცეფცია მსჭვალავდა ირანულ და წინააზიურ და მისგან ნაწარმოებ დასავლურ რელიგიურობას, მეორე კი ინდურსა და ჩინურს.

ეს განსხვავებები სულად არ იყო პრიმიტიული. პირიქით, ნათელი ხდებოდა, რომ მათ მხოლოდ სულეებსა და ჰეროიკულ ღმერთებზე ყველგან ძალზე ურთიერთმსგავსი პრიმიტიულ-ანიმისტური წარმოდგენების მეტად შორს წასული სუბლიმირების შემდეგ იძენს თავი. ცხადია, ხსნის სიკეთედ შეფასებულ და სანუკვარ რელიგიურ

მდგომარეობებთან სწორედ ახლახანს მოხსენიებული მიმართების აქტიური ქმედების ფონზე. ისინი ღვთის სხვადასხვა კონცეფციის ფარგლებში იყვნენ ინტერპრეტირებული იმისდა მიხედვით, კონტემპლაციური მისტიკური განცდა თუ აპათიური ექსტაზი ანდა ღვთის ორგინალური ფლობა თუ ვიზიონერული ხილვები და „მოწოდებები“ ცხადდებოდა უმაღლესი შეფასების ღირს ხსნის მდგომარეობად. დღეისათვის საკმაოდ გავრცელებული და, ბუნებრივია, დიდწილად მართებული თვალსაზრისიდან თუ ამოვალთ, რომ მარტოოდენ გრძნობათა შინაარსია პირველადი, ხოლო იდეები კი მხოლოდ მათ მეორად გაფორმებას წარმოადგენენ, მაშინ შეიძლება იქეთვე გადავხრილიყავით, „ფსიქოლოგიურთან“ შედარებით „რაციონალური“ მიმართებების პრიმატის კაუზალური კავშირის თანახმად, პირველნი ერთადერთ გადამწყვეტ, მეორენი კი მხოლოდ მათ განმარტებად მიგვეჩნია. ოღონდ, ფაქტებიდან გამომდინარე, ეს მეტად შორს წავიყვანდა მძიმე შედეგების მქონე ზეექვეყნიური და იმანენტური ღვთის კონცეფციის ჩამოყალიბება მთელი რიგი ისტორიული მოტივებითაც იქნა განპირობებული, ხოლო მან, თავის მხრივ, ხსნის განცდათა სახეობის ფორმირებაზე მეტად ხანგრძლივი ზემოქმედება იქონია. განსაკუთრებით კი, როგორც კვლავ არაერთგზის ვნახავთ, ეს ზეექვეყნიურ ღმერთს ეხება. როცა თავად მაისტერ ეკჰარტი დაბეჯითებით „მართას“ აყენებდა „მარიამზე“ მაღლა, საბოლოო ჯამში, ეს იმიტომ ხდებოდა, რომ მისთვის, როგორც მისტიკოსისთვის დამახასიათებელი ღვთის პანთეისტური განცდა განუხორციელებელი იქნებოდა შექმნისა და ღვთის დასავლური რწმენის ყველა არსებითი შემდაგენელი ნაწილის სრული უკუგდების გარეშე. რელიგიის რაციონალურ ელემენტებს, მის „მოდერებას“, – ვთქვათ, ინდურ მოძღვრებას კარმის შესახებ, კალვინისტურ პრედესტინაციის რწმენას, ლუთერანულ რწმენისმიერ თვითგამართლებას, კათოლიკურ საკრამენტთა მოძღვრებას – საკუთარ კანონიერება აქვს და ღმერთზე წარმოდგენათა და „სამყაროს ხატის“ გარკვეული სახეობიდან მომდინარე რაციონალურ რელიგიურ ხსნის პრაგმატიკას ცალკეულ შემთხვევებში შორს მიმავალი შედეგები ჰქონდა ცხოვრების წესის პრაქტიკულად აგებისათვის.

თუკი, როგორც ეს წინამდებარე შენიშვნებში იმთავითვე ნაგულისხმევი იქნა, სანუკვარ ხსნის სიკეთეთა სახეობაზე დიდი ზეგავლენა მმართველი ფენების გარეგნულ ინტერესთა და მათი ადექვატური ცხოვრების წესის სახეობამ და შესაბამისად თავად სოციალურმა დაფენიანებამ მოახდინა, მაშინ ასევე მთელი ცხოვრების წესის მიმართულება, სადაც კი ის გეგმაზომიერად იქნა რაციონალიზებული, პირიქით, სრულიად სიღრმისეულად იყო იმ ხსენებული ღირებულებების მიერ განსაზღვრული, რომლებზეც რაციონალიზება იყო ორიენტირებული. ეს, ცხადია, არა ყოველთვის და, მით უმეტეს, არა უკლებლივ, მაგრამ მაინც, სადამდეც ეთიკური რაციონალიზება იჩენდა

თავს და სადამდეც მისი გავლენა სწვდებოდა, როგორც წესი, ასევე და ხშირად სრულიად არსებითად, რელიგიით განპირობებული შეფასებები და პოზიციები იყო.

გარეგანი და შინაგანი ინტერესების ამ ურთიერთმიმართებათა სახეობისათვის კი ერთი რამ იყო მეტად მნიშვნელოვანი. ერთი რომელიმე რელიგიის მიერ „უმაღლესად“ შერაცხული აქამდე ჩამოთვლილი ხსნის სიკეთეები არ იყო აბსოლუტურად უნივერსალური. ნირვანაში გადასვლა, ღვთიური საწყისთან მჭვრეტელობითი შერწყმა, ორგინალური თუ ასკეტური გზით მოპოვებული ღვთივშეპყრობილობა სულაც არ იყო ნებისმიერი ადამიანისთვის მისაწვდომი. და თუნდაც შესუსტებული ფორმითაც კი, რომელშიც რელიგიური ზარხომის ან ზმანების მდგომარეობაში გადასვლა უნივერსალური სახლხო კულტის საგნად შეიძლებოდა გამხდარიყო, ისინი არ წარმოადგენდნენ ყოველდღიური ცხოვრების ელემენტებს. ყოველი რელიგიის ისტორიის დასაწისშივე დგას ადამიანთა არათანასწორი რელიგიური კვალიფიცირების ჩვენთვის მნიშვნელოვანი გამოცდილების ფაქტი, როგორც ეს ყველაზე შეურბილებლად რაციონალისტური ფორმით კალვინისტა პრედესტინაციის მოძღვრების „მადლისმიერმა პარტიკულარიზმმა“ დოგმად აქცია. უმაღლესი შეფასების მფლობელი რელიგიური ხსნის სიკეთეები – შამანთა, ჯადოქართა, ასკეტთა და პნევმატიკოსთა ექსტატური თუ ვიზიონერული უნარი, ნებისმიერი ადამიანისათვის მისაწვდომი არ იყო, ამის ფლობა „ქარიზმას“ წარმოადგენდა, რომლის გავლითაც, მართალია, პიროვნებაში შეიძლებოდა, მაგრამ არა ყველაში. აქდან წარმოიშვა ქარიზმატული კვალიფიკაციის განსხვავებათა ერთგვარად წოდებრივად დაყოფის ყველა ინტენსიური რელიგიურობისთვის დამახასიათებელი ტენდენცია. „ჰეროიკული“ ან „ვირტუოზთა“ რელიგიურობა<sup>2</sup> უპირისპირდებოდა „მასების“ რელიგიურობას, – ოღონდ აქ, ბუნებრივია, „მასაში“ არამცდაარამც არ იგულისხმებოდნენ საერო წოდებრივ იერარქიაში სოციალურად დაბლა მდგომნი, არამედ რელიგიური თვალსაზრისით „არამუსიკალურნი“. ჯადოქართა და წმინდა მოცეკვავეთა ერთობები, ინდოელ სრამანთა რელიგიური წოდება, თემში დაბეჯითებით განსაკუთრებულ „წოდებად“ აღიარებული ადრექრისტიანული „ასკეტები“, პავლე მოციქულისეული და მით უმეტეს გნოსტიკური „პნევმატიკოსები“, პიეტისტური „ecclesiola“, ყველა ნამდვილი „სექტა“, ეს კი სოციოლოგიურად ნიშნავს კავშირებს, რომლებიც მხოლოდ რელიგიური თვალსაზრისით კვალიფიციურ ხალხს იღებდნენ თავიანთ რიგებში, დაბოლოს, მთელი მსოფლიოს ბერთა ყველა სამმო იყო ამ გაგებით ვირტუოზთა რელიგიურობის წოდებრივი მატარებელი. ყოველი ვირტუოზთა რელიგიურობა თავის ავტონომიურ განვრცობაში პრინციპულად იდევენება „ეკლესიის“ ნებისმიერი ჰიეროკრატიული ადმინისტრაციული ხელისუფლების მიერ ანუ ინსტიტუციონალურად მოხელეებით ორგანიზებული მადლის მბოძებელი ერთობლიობების მიერ. ვინაიდან, როგორც

ინსტიტუციონალური მადლის მატარებელი იგი ისწრაფვის მოახდინოს. ამ მასობრივი რელიგიურობის ორგანიზება და საკუთარი, თანამდებობრივად მონოპოლიზებული და გაცემული ხსნის სიკეთეები რელიგიურ ვირტუოზთა რელიგიურ-წოდებრივი თვით-კვალიფიკაციის ადგილზე ჩაანაცვლოს. ის თავისი ბუნებით ანუ თანამდებობის მფლობელთა ინტერესების თანახმად, ხსნის სიკეთეთა საზოგადო ხელმისაწვდომობის გაგებით: „დემოკრატიული“ უნდა იყოს, ესე იგი მადლის უნივერსალიზმსა და მის ინსტიტუციონალურ ძალაუფლებას დამორჩილებული, ნებისმიერი ადამიანის ეთიკური შეფასების მომხრე უნდა იყოს. ეს პროცესი სოციოლოგიური თვალსაზრისით, წოდებრივი არისტოკრატის პოლიტიკური ავტონომიური უფლებების წინააღმდეგ ბიუროკრატის მიერ პოლიტიკურ სფეროში წარმართული ბრძოლის სრულ პარალელს ქმნის. ყოველი სრულფასოვნად განვითარებული პოლიტიკური ბიუროკრატია ისევე აუცილებელი და ზუსტად იმავე გაგებითაა „დემოკრატიული“, ნიველირებისა და მის მიერ ძალაუფლების მოცილედ აღქმული წოდებრივი პრივილეგიების წინააღმდეგ მიმართული ბრძოლის მნიშვნელობით, როგორც ჰიეროკრატია. სულ სხვადასხვა სახის კომპრომისები წარმოიშვა ამ, არა ყოველთვის ოფიციალური, მაგრამ ლატენტურად მუდამ არსებული ბრძოლის შედეგად (უღემთა ბრძოლა დევრიშთა რელიგიურობის წინააღმდეგ, ადრექრისტიან ეპისკოპოსთა ბრძოლა პნევმატიკოსთა და ჰეროიკული სექტანტთა თუ ასკეტური ქარიზმატული ეკლესიის გასაღების ფლობის პრეტენზიის წინააღმდეგ, ლუთერან მქადაგებელთა და ანგლიკანური სამღვდლოების ეკლესიის ბრძოლა საერთოდ ასკეზის წინააღმდეგ, რუსული სახელმწიფო ეკლესიის ბრძოლა სექტების წინააღმდეგ, ბრძოლა კულტის კონფუციანური ოფიციალური აღსრულებისათვის ბუდისტური, დაოისტური და ყველა სხვა სახის სექტანტური ხსნის ძიების საპირისპიროდ). სწორედ ის, თუ როგორ გამოიყურებოდა ყოველდღიური რელიგიურობის შესაძლებლობათათვის გაკეთებული ხსენებული დათმობები, რაზე წასვლაც ვირტუოზობის მოთხოვნებს იძულებით იმისათვის მოუწია, რათა იდეურად და მატერიალურად მასობრივი მომხმარებელი მოეპოვებინა და მიეზიდა, – საგანთა ბუნების თანახმად, ეს გახდა, პირველ რიგში, არსებითად გადამწყვეტი ყოველდღიურ ცხოვრებაზე რელიგიური ზემოქმედების წესისთვის. თუკი მასებს მაგიურ ტრადიციაში ჩატოვებდა, – რასაც თითქმის ყველა აღმოსავლურ რელიგიაში ჰქონდა ადგილი, – მაშინ მისი ზეგავლენა უსასრულოდ ნაკლები იქნებოდა, ვიდრე მაშინ, თუკი ის, თუნდაც მისი იდეური მოთხოვნებიდან ასე საგრძნობი დაქვითვების შემთხვევაშიც კი მაინც ყოველდღიურობის ეთიკურ რაციონალიზებას შეუდგებოდა და ამას საზოგადოდ მასებისთვისაც ანდა, სულაც, სწორედ მათთვის განახორციელებდა. ამრიგად, ვირტუოზთა და მასათა რელიგიურობის ამგვარი ურთიერთმიმართებიდან, რაც საბოლოოდ ხსენებული ბრძოლის შედეგს წარმოადგენდა, სწორედ ამიტომაც შეიძინა საკუთრივ ვირტუოზთა რელიგიურობის კონკრეტულმა თავისებურებამ გადამწყვეტი მნიშვნელობა „მასების“ ცხოვრების წესის ჩამოყალიბებისთვისაც და, აქედან



გამომდინარე, შესაბამისი რელიგიის სამეურნეო ეთიკისათვისაც. რადგანაც, ის არა მარტო „სანიმუშო“ პრაქტიკულ რელიგიას წარმოადგენდა, არამედ ცხოვრების იმგვარი წესის შესაბამისად, რასაც ვირტუოზებს უწესდება, სრულიად განსხვავებულს ხდიდა საერთოდ რაციონალური ყოველდღიურობის ეთიკის შექმნის შესაძლებლობებს.

ვირტუოზთა–რელიგიურობის დამოკიდებულების განსხვავებულობა მეურნეობის სარბიელის, ყოველდღიური ცხოვრებისადმი, მთლიანად განპირობებული იყო ხსნის სანუკვარ სიკეთეთა თავისებურებით.

იქ, სადაც ვირტუოზთა–რელიგიურობის ხსნის სიკეთეები და საშუალებები კონტემპლაციურ ან ორგინასტულ–ექსტატურ ხასიათს ატარებდა, არანაირი შემაკავშირებელი ხიდი არ არსებობდა მასსა და ყოველდღიური ცხოვრების პრაქტიკულ ქმედებას შორის ამქვეყნიურობის ფარგლებში. ამის გამო მეურნეობა ისევე, როგორც ნებისმიერი ქმედება ამ ქვეყნად, არა მარტო რელიგიური თვალსაზრისით არასრულფასოვანი ხდებოდა, არამედ შეუძლებელი იყო თუნდაც არაპირდაპირი გზით მისთვის, უმაღლეს სიკეთედ შეფასებული ჰაბიტუსიდან, რაიმენაირი ფსიქოლოგიური მოტივების მოპოვება. მჭვრეტელობითი და ექსტატური რელიგიურობა თავის შინაგანი არსით მეურნეობის მიმართ უმაღლ მტერი იყო.

მისტიკური, ორგინასტული, ექსტატური განცდა ხომ სპეციფიკურად ყოველდღიურობის მიღმური, ყოველდღიურობისა და რაციონალური მიზანმიმართული ქმედებისაგან ამცდენია და სწორედ ამიტომაცაა, როგორც „წმინდა“ დაფასებული. აქედან გამომდინარე, უძირო უფსკრული მიჯნავდა ერთმანეთისგან ამგვარად ორიენტირებულ რელიგიებში „ერისკაცთა“ ცხოვრების წესს ვირტუოზთა–ერთობების წესისაგან. რელიგიური ერთობების ფარგლებში რელიგიურ ვირტუოზთა ბატონობა შემდგომში სრულიად იოლად დაადგა მაგიური ანთროპოლატრიის გზას: ვირტუოზი, როგორც წმინდანი, პირდაპირ იყო გაღმერთებული ანდა მის კურთხევასა და მაგიურ ძალას ერისკაცები ყიდულობდნენ, როგორც ამქვეყნიური თუ რელიგიური ხსნის ხელშემწყობ საშუალებას. როგორც გლეხი მემამულისთვის, ისე ერისკაციც ბუდისტური თუ ჯაინისტური ბჰიკშუსთვის საბოლოოდ მხოლოდ ხარკის წყარო იყო, რომელიც მას საშუალებას აძლევდა, ხსნისთვის მუდამ მავნებელი, საკუთარი საერო შრომის გარეშე, მთლიანად ხსნისთვის მიეძღვნა თავი. თუმც, ამის მიუხედავად, თავად ერისკაცის ცხოვრების წესსაც შეიძლებოდა გარკვეული ეთიკური რეგლამენტირება განეცადა. ვინაიდან ვირტუოზი ერთგვარი სულის მზრუნველი იყო: ერისკაცის სულიერი მამა

directeur de l'âme (სულის წარმმართველი) ანუ ხშირად უზარმაზარი გავლენის მქონე პიროვნება. ოღონდ იგი მასზე, რელიგიურად „არამუსიკალურზე“ ან სულაც არ ზემოქმედებდა ან მხოლოდ ცერემონიულ, რიტუალურ და საზოგადოებრივ ცალკეულ წვრილმანებში მისი (ვირტუოზის) რელიგიური ცხოვრების წესის გაგებით. ვინაიდან ამქვეყნიური ცხოვრების ფარგლებში საქმიანობა რელიგიური თვალსაზრისით, პრინციპში, უმნიშვნელო იყო; ის რელიგიური მიზნისკენ სწრაფვის სრულიად საპირისპირო მიმართულებას წარმოადგენდა. წმინდა „მისტიკოსი“ ქარიზმა, ჭეშმარიტი გრძნეულისგან განსხვავებით, მხოლოდ და მხოლოდ თავად მას ემსახურებოდა და არა სხვებს. – სულ სხვაგვარად იყო საქმე იქ, სადაც რელიგიურად კვალიფიცირებულთა ვირტუოზობა ასკეტურ, ამქვეყნიურობის ფარგლებში ცხოვრების ღვთის ნების თანახმად ფორმირების მოსურნე სექტად ერთიენდებოდა. იმისათვის, რომ ეს სინამდვილეში განხორციელებულიყო, ორი რამ იყო საჭირო. პირველ რიგში, ხსნის უმაღლესი სიკეთე კონტემპლაციური ხასიათის არ უნდა იყოს ანუ ის ამქვეყნიურობის საპირისპირო მარადიულ ზექვეყნიურ ყოფიერებასთან კავშირში ან ორგიასტული თუ აპათიურ–ექსტატური გზით შეცნობილ unio mystica (ღმერთთან შერწყმაში) არ უნდა მდგომარეობდეს. ვინაიდან ეს უკანასკნელი მუდამ რეალური სამყაროსგან განზე დგას და მისგან გვაშორებს. ხოლო შემდეგ კი რელიგიურობას, შეძლებისდაგვარად, უნდა ჩამოეცილებინდა ხსნის საშუალებებისთვის წმინდა მაგიური თუ საკრამენტული ხასიათი. ვინაიდან, ამქვეყნიურ საქმიანობას რელიგიური თვალსაზრისით, ისინიც მეტად სათუოდ მნიშვნელოვნად მიიჩნევენ და ხსნისთვის გადამწყვეტ მომენტს ყოველდღიურობის რაციონალურ მოვლენებს არ უკავშირებენ. ორივე პირობა სრულად იქნა შესრულებული: სამყაროსათვის ჯადოს ახსნა და ხსნისკენ მავალი გზის კონტემპლაციური „სამყაროდან გაქცევის“ მაგივრად აქტიურ ასკეტურ „სამყაროს დამუშავებაში“ გადატანა, – (თუკი მხედველობაში არ მივიღებთ, მთელ მსოფლიოში არსებულ, მცირე რაციონალისტურ სექტებს,) – მოხდა დასავლეთის ასკეტური პროტესტანტიზმის დიდ ეკლესიურ და სექტანტურ ფორმირებებში. ამასთან, თავისი როლი შეასრულა დასავლური რელიგიურობის სრულიად განსაზღვრულმა, წმინდა ისტორიული თვალსაზრისით განპირობებულმა ბედისწერამ. ნაწილობრივ, მისი სოციალური გარემოს ზეგავლენამ, პირველ ყოვლისა კი, მისი განვითარებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე ფენათა გავლენამ. ნაწილობრივ და არანაკლებ ძლიერად იმოქმედა მისმა პირვანდელმა ხასიათმა: ზექვეყნიურმა ღმერთმა და ისტორიულად პირველად ისრაელიანთა წინასწარმეტყველებისა და თორას მოძღვრების მეშვეობით განსაზღვრულმა ხსნის საშუალებებმა და ხსნის გზებმა. ეს ყოველივე, ნაწილობრივ, წინამდებარე სტატიებშია განხილული, ნაწილობრივ კი, მოგვიანებით იქნება უფრო დაწვრილებით განხილული. იქ, სადაც რელიგიური ვირტუოზი სამყაროში ღვთის „იარაღად“ ჩაყენებული და, ამასთან, ყოველგვარ მაგიური ხსნის საშუალებებს იყო მოწყვეტილი, იმის მოთხოვნით, რომ საკუთარი ქმედების ეთიკური

ღირსებების მეშვეობით და მხოლოდ მათი წყალობით, უფლის წინაშე – და ეს იგივეა, რაც საკუთარი თავის წინაშე – ხსნისთვის მოწოდებულობის „ღირსად თავი გამოევილინა“, მაშინ თუნდაც „ამქვეყნიური სამყარო“, როგორც ასეთი, რელიგიური თვალსაზრისით ხელთქმნილად და ცოდვის ჭურჭლად შერაცხული და დაგმობილი ყოფილიყო, ფსიქოლოგიურად ეს სამყარო მით უფრო მეტად იყო აღიარებული, როგორც საერო „პროფესიაში“ გამოვლენილი ღვთისთვის სასურველი საქმიანობის სარბიელი. რადგანაც ეს საერო ასკეტურობა ამქვეყნიურობის უგულვებელმყოფელი იყო, კერძოდ, იმ გაგებით, რომ იგი არად აგდებდა და ღვთის საუფლოს მეტოქეებად კილავდა წმინდა საერო ძალაუფლებისა და წმინდა საერო საგმირო სიამაყის ღირსებისა და მომხიბლაობის, მიმზიდველი ბანგისა და ზმანების სიკეთეებს. მაგრამ ამის გამო ის მჭვრეტელობასავით ქვეყნიერებას კი არ გაურბოდა, არამედ სურდა, ღვთის ბრძანების თანახმად, სამყაროს ეთიკური რეციონალიზება მოეხდინა და ამიტომაც სპეციფიკურად უფრო მძაფრად გამოკვეთილი ფორმით დარჩა სამყაროსკენ მოქცეული, ვიდრე ვთქვათ, გაუტეხელი ადამიანურობის მხრიდან „სამყაროს მიამიტური ჰოყოფა“ ანტიკურობასა და ერისკაცთა კათოლიციზმში. სწორედ ყოველდღიურობაში მტკიცდებოდა რელიგიურად კვალიფიცირებულის მადლმოსილება და რჩეულობა. ცხადია, არა იმ ყოველდღიურობაში, როგორც ის იყო, არამედ ღვთის სამსახურში გაწეულ მეთოდურად რაციონალიზებულ ყოველდღიურ საქმიანობაში. რაციონალურად პროფესიული მოწოდების რანგში აყვანილი ყოველდღიური საქმიანობა იქცეოდა ხსნის ღირსად ყოფნის თვითგამოვლენად. რელიგიურ ვირტუოზთა სექტები დასავლეთში ცხოვრების წესის მეთოდური რაციონალიზებისთვის სამეურნეო საქმიანობის ჩათვლით ქმნიდნენ ფერმენტებს და არა სავენტილო სარქველებს საერო საქმიანობის უაზრობისაგან ნანატრი თავის დაღწევისათვის, აზიის მჭვრეტელობით თუ ორგიასტულ ან აპათიურ ექსტატიკოსთა მსგავსად.

ამ ორ უკიდურეს საპირისპირო პოლუსს შორის მოძრაობდა სრულიად სხვადასხვაგვარი გადასვლები და კომბინაციები. ვინაიდან რელიგიები ისევე, როგორც ადამიანები შეთხზული წიგნები როდი იყო. ისინი ისტორიულ და არა ლოგიკურად ან, სულაც მხოლოდ ფსიქოლოგიურად წინააღმდეგობრიობის გარეშე კონსტრუირებულ ქმნილებებს წარმოადგენდნენ, რომელთაგან თითოეული, ზედმიწევნით დაკვირვებისას, მეორეს გზაზე უნდა გადაღობებოდა, ხშირ შემთხვევებში კი პირდაპირ უნდა დაპირისპირებოდა კიდეც. „თანმიმდევრულობა“ აქ უმაღლეს გამოწვევის იყო და არა წესი. საკუთრივ ხსნის გზები და ხსნის სიკეთეები კი, როგორც წესი, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ერთმნიშვნელოვანი არ იყო. ადრექრისტიანული ბერიც და კვეკერიც თავიანთ ღვთის ძიებაში ძალზე ძლიერ მჭვრეტელობით ელემენტს შეიცავდნენ: – მაგრამ მათი რელიგიურობის ერთობლიობა, პირველ ყოვლისა, ზექვეყნიური შემოქმედი

ღმერთი და მადლმოსილების უდაობაში დარწმუნებულობის მოპოვების წესი მათ განუხრელად ქმედებისაკენ უბიძგებდა. მეორე მხრივ კი, ბუდისტი ბერიც მოქმედებდა: – ოღონდ ეს ქმედება სცილდებოდა ყოველგვარ თანმიმდევრულ საერო რაციონალიზებას, ხსნის სწრაფვის ხელახალი დაბადებების „ბორბლიდან“ თავის დაღწევაზე საბოლოო ორიენტირებულობის გამო. დასავლეთის შუა საუკუნეების სექტანტები და სხვა საძმოები, ყოველდღიური ცხოვრების რელიგიურად გამსჭვალავნი, თავიანთ ანარეკლს ისლამის კიდევ უფრო უნივერსალურად განვითარებულ საძმოებში ხედავდნენ; ორივე მხრივ ანალოგიური იყო ტიპიური ფენა: წვრილბურჟუაზია და განსაკუთრებით ხელოსნები, – მაგრამ ორივე მხარის რელიგიურობის სულისკვეთება მეტად ურთიერთგანსხვავებული იყო. გარეგნული დაკვირვებისას, მრავალრიცხოვანი ინდუისტური რელიგიური ერთობები ისევე „სექტებად“ გამოიყურებოდნენ, როგორც დასავლური. – მაგრამ ხსნის სიკეთე და ხსნის ბოძება იყო რადიკალურად ურთიერთსაპირისპირო მიმართულებით წარმოდგენილი. – აქ არ ღირს მაგალითების შემდგომი დახვავება, რადგან ჩვენც გვსურს დიდ რელიგიათაგან უმნიშვნელოვანესი ინდივიდუალურად განვიხილოთ. ნებისმიერი თვალსაზრისით შეუძლებელია მათი უბრალოდ გარკვეულ ტიპობრივ ჯაჭვში გამწვრივება, სადაც ერთი ტიპი, მეორესთან მიმართებაში, ახალ „საფეხურს“ წარმოადგენს. საქმე ისაა, რომ ისინი უკლებლივ უკიდურესად რთული სახის ისტორიული ინდივიდებია და ყველა ერთად აღებული იმ შესაძლებელ კომბინაციათა მხოლოდ უმცირეს ნაწილს ამოწურავენ, რომელთა წარმოქმნა სავარაუდოდ შესაძლებელი იქნებოდა სრულიად მრავალრიცხოვანი ცალკეული გასათვალისწინებელი ფაქტორების გაერთიანებით.

ამრიგად, წინამდებარე გამოკვლევაში საქმე არასგზით არ ეხება რელიგიათა სისტემურ „ტიპოლოგიას“. მეორე მხრივ, ცხადია, არც წმინდა ისტორიული სახის ნაშრომს. „ტიპოლოგიურია“ წინამდებარე გამოკვლევა იმ გაგებით, რომ ის აკვირდება ეკონომიკური აზროვნების დიდ წინააღმდეგობათა შემცველი კონტექსტისთვის ტიპიურად მნიშვნელოვანს რელიგიურ ეთიკათა ისტორიული რეალობების ფონზე, ხოლო ნაკლებმნიშვნელოვანს უგულვებელყოფს. ის არსად არ დებს იმაზე თავს, თითქოს განხილულ რელიგიათა დასრულებულ სურათს წარმოაჩენდეს. მან მკაფიოდ უნდა გამოკვეთოს ის ნიშნები, რომლებიც ცალკეულ რელიგიებს სხვების საპირისპიროდ ახასიათებს და, ამავდროულად, ჩვენი კონტექსტისთვისაა მნიშვნელოვანი. გამოკვლევას, რომელიც არ ითვალისწინებს იმ განსაკუთრებული მნიშვნელობის აქცენტებს, აქ დახატული სურათის საპირისპიროდ, ხშირად უფრო შერბილებული, მაგრამ თითქმის ყოველთვის სხვა აქცენტები უნდა დაემატებინა და გარკვეულ შემთხვევებში კიდევ უფრო დაბეჯითებით უნდა გამოეხატა, ვიდრე ეს აქ იყო

შესაძლებელი, სახელდობრ, ის, რომ ყველა ხარისხობრივი წინააღმდეგობა სინამდვილეში საბოლოოდ, გარკვეულწილად, ცალკეულ ფაქტორთა ურთიერთშერევის რაოდენობრივ განსხვავებად შეიძლება იქნეს გააზრებული. ჩვენთვის კი სრულიად უნაყოფო იქნებოდა ამ თავისთავად ცხადი მომენტის განუწყვეტლივ ხაზგასმა.

რელიგიათა ის ნიშან-თვისებები, რომლებიც სამეურნეო ეთიკისთვისად მნიშვნელოვანია, ჩვენთვის არსებითად ერთი განსაზღვრული კუთხით უნდა იყოს საინტერესო: ეკონომიკური რაციონალიზმისადმი მათი დამოკიდებულების წესით და, კერძოდ – ვინაიდან ჯერ არც ესაა ერთმნიშვნელოვანი – იმ ტიპის ეკონომიკური რაციონალიზმისადმი, რომელიც დასავლეთს, როგორც იქ დამკვიდრებული ბურჟუაზიული ცხოვრების რაციონალიზების ნაწილობრივი გამოვლინება, XVI-XVII საუკუნეებიდან მოყოლებული მართავდა. ვინაიდან აქ წინასწარ ერთხელ კიდევ უნდა გავიხსენოთ, რომ „რაციონალიზმს“ სრულიად სხვადასხვაგვარი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს. ეს ასეა: იმისდა მიხედვით, აქ ერთი მხრივ, რაციონალიზების ის წესი იგულისხმება, როგორც მოაზროვნე სისტემატიკოსი უდგება სამყაროს ხატს, რაც ზუსტი ცნებების მეშვეობით რეალობის მზარდ თეორიულ დაპატრონებას ნიშნავს, – თუ რაციონალიზება, როგორც ადექვატურ საშუალებათა სულ უფრო ზუსტი გაანგარიშების გზით განსაზღვრულად მოცემული პრაქტიკული მიზნის მეთოდური მიღწევების გაგებით. ორივე მათგანი სრულიად განსხვავებულ მოვლენას წარმოადგენს, მათი საბოლოო განუმორებელი ურთიერთდაკავშირებულობის მიუხედავად. რეალობის თვით აზროვნებითი შეცნობის ფარგლებშიც კი ურთიერთს ემიჯნება ანალოგიური ტიპები: ცდილობდნენ, მაგალითად, ამით აეხსნათ კონტინენტალური ფიზიკისგან ინგლისური ფიზიკის განსხვავებულობა. ცხოვრების წესის იმ რაციონალიზებას კი, რასაც ჩვენ შევეხეთ, უსაშველოდ განსხვავებული ფორმები შეუძლია შეიძინოს. კონფუციანიზმი, ყოველგვარი მეტაფიზიკის და რელიგიური გამყარებულობის თითქმის ნებისმიერი ნიშანწყლის აბსოლუტური არქონით, იმდენად შორს მიდის, რომ იმის უკიდურეს ზღვარზე დგას, რასაც საერთოდ ჯერ კიდევ „რელიგიური“ ეთიკა შეიძლება ეწოდოს, ის ისეთი რაციონალისტური და, ამავდროულად, ისეთი ფხიზელია, ყოველგვარი არაუტილიტარისტული მასშტაბის არარსებობისა და უგულვებელყოფის გაგებით, როგორც არც ერთი სხვა ეთიკური სისტემა, თუ მაგალითად, ჯ. ბენტემისეულს არ ჩავთვლით. მაგრამ კონფუციანიზმი ამ უკანასკნელისაგან და ყველა დასავლური ტიპის პრაქტიკული რაციონალიზმისგან უსაზღვროდ განსხვავებულია, მიუხედავად უამრავი რეალური და მოჩვენებითი ანალოგიებისა. „რაციონალური“ იყო აღიარებული „კანონის“ რწმენის გაგებით, რენესანსული ხელოვნების უზენაესი იდეალი, რაციონალისტურია პლატონისეული მისტიკის ელემენტების მიუხედავად, მისი ცხოვრებისადმი მიდგომაც ტრადიციონალისტური კავშირების უარყოფისა და naturalis

ratio–ს ძალაუფლების რწმენის გაგებით „რაციონალური“ იყო სრულიად სხვა, „გეგმაზომიერების“ გაგებით, ყველაზე თანმიმდევრული ფორმით თვითდათრგუნვის ან მაგიური ასკეზის ანდა კონტემპლაციის მეთოდიც, მაგალითად, იოგაში ან ლოცვის მანქანებით გვიანბუდისტურ მანიპულაციებში. „რაციონალური“ იყო ნაწილობრივ იმავე ფორმალური მეთოდიკის მნიშვნელობით, ნაწილობრივ კი ნორმატიულად „ადიარებულისა“ და ემპირიულად მოცემულის ურთიერთგარჩევის გაგებით, საერთოდ პრაქტიკული ეთიკის ყველა სახეობა, რომლებიც სისტემურად და ერთმნიშვნელოვნად ხსნის მიზნებზე იყო ორიენტირებული. რაციონალიზაციის პროცესის, ეს ბოლოს დასახელებული, სახეობა გვიანტერესებს ჩვენ შემდგომში. მისი კაზუსტიკის წინასწარ წარმოჩენა რომ გვეცადა, ამას აზრი არ ექნებოდა, ვინაიდან ჩვენი გამოკვლევის მიზანს სწორედ ამის გარკვევა წარმოადგენს.

ოღონდ, წინამდებარე გამოკვლევამ მსგავსი რამ რომ შესძლოს, მან იმის თავისუფლება უნდა მოიპოვოს, რათა „არაისტორიული“ გახდეს იმ გაგებით, რომ ცალკეულ რელიგიათა ეთიკა სისტემურად არსებითად უფრო მთლიანი სახით იყოს წარმოჩენილი, ვიდრე ის განვითარების დინებაში ამ სახით ოდესმე მართლაც არსებობდა. აქ გვერდზე უნდა გადავდოთ განვითარების ჩანასახთა და განშტოებათა წინააღმდეგობების ის სიუხვე, რაც ცალკეული რელიგიების ფარგლებში არსებობდა და, შესაბამისად, ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ნიშან–თვისებების ხშირად უფრო დიდ ლოგიკურ ჩაკეტილობაში და არაევოლუციურობაში უნდა იქნეს წარმოჩენილი, ვიდრე ეს სინამდვილეში იყო. ეს გამარტივება ისტორიულ „მცდარობას“ იმ შემთხვევაში გამოიწვევდა, თუკი ის თვითნებური განურჩევლობით იქნებოდა ჩადენილი. ამას კი, ყოველ შემთხვევაში გამიზნულად მაინც, არა აქვს ადგილი. ამა თუ იმ რელიგიის ერთიან სურათში უმაღლეს, როგორც წესი, სხვა რელიგიებისგან მისი განმსახვავებელი ის ნიშან–თვისებები იყო საგანგებოდ გამოყოფილი, რომლებიც ცხოვრების პრაქტიკული მოწყობისათვის იყო გადამწყვეტი.<sup>3</sup>

დაბოლოს, ვიდრე საქმეზე გადავიდოდეთ, კდევ რამოდენიმე წინასწარი შენიშვნა უნდა გაკეთდეს გამოკვლევაში ხშირად გამოვლენილი ტერმინოლოგიური თავისებურებების განმარტების მიზნით.<sup>4</sup>

რელიგიური განსაზოგადოებრიობანი და ერთობანი სრულყოფილი განვითარებისას მმართველობით გაერთიანებათა ტიპს განეკუთვნებიან: ისინი „ჰიეროკრატიულ“ ანუ იმგვარ გაერთიანებებს წარმოადგენდნენ, სადაც მმართველობითი ძალაუფლება ხსნის

სიკეთეთა ბოძების ან აღკვეთის მონოპოლიაზე დამყარებული. ნებისმიერი მმართველი ძალაუფლება, საერო თუ რელიგიური, პოლიტიკური თუ არაპოლიტიკური, გარკვეული წმინდა ტიპის ან სახესხვაობად ან მიმსგავსებად უნდა იქნეს მიჩნეული, რომელთა შექმნას წინ უძღვის კითხვა: ლეგიტიმურობის რომელ საფუძველს ირჩევს თავისთვის ხელისუფლება. ჩვენი დღევანდელი გაერთიანებები, პირველ რიგში, პოლიტიკური, „ლეგალური“ ძალაუფლების ტიპს განეკუთვნება. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ბრძანების გაცემის ლეგიტიმურობა ბრძანების გაცემის უფლების მფლობელისათვის ეფუძნება რაციონალურად დადგენილ, შეთანხმებულ და სავალდებულო წესებს და ამ წესების დამყარების ლეგიტიმურობა კი, თავის მხრივ, რაციონალურად დადგენილ ან ინტერპრეტირებულ „კონსტიტუციას“. ბრძანება გაიცემა არა პიროვნული ავტორიტეტის სახელით, არამედ უპიროვნო ნორმის სახელით და თავად ბრძანების გაცემაც, თავის მხრივ, ნორმისადმი მორჩილებას წარმოადგენს და არა თვითნებობას ან წყალობას ანდა პრივილეგიას. „მოხელე“ ბრძანების გაცემაზე უფლებამოსილია, ოღონდ იგი ამას საკუთარი უფლებით კი არ ახორციელებს, არამედ ყოველთვის ლენის სახლით იღებს უპიროვნო „ინსტიტუციისაგან“, რაც შემდეგ უნდა მიიტანოს დადგენილი წესებით ნორმატიულად მართულ განსაზღვრულ თუ განუსაზღვრელ, მაგრამ წესრიგის ნიშნებით აღბეჭდილ ადამიანთა სპეციფიკურ თანაცხოვრებამდე. „კომპეტენცია“ ანუ ბრძანების შესაძლებელ ობიექტთა საგნობრივად შემოფარგლული სფერო შემოსაზღვრავს მისი ლეგიტიმური ძალაუფლების სფეროს. „მოქალაქის“ ან გაერთიანების „წევრის“ პირისპირ დგას „ზემდგომთა“ იერარქია, რომელსაც მან „ინსტანციათა რიგში“ საჩივრით შეუძლია მიმართოს. ასევეა დღევანდელ ჰიეროკრატიულ გაერთიანებაში: ეკლესიაშიც. მღვდელს ან მოძღვარს საკუთარი შემოსაზღვრული „კომპეტენცია“ აქვს, რომელიც წესებითაა დადგენილი. ეს ეკლესიის უზენაეს მეთაურსაც ეხება: დღევანდელი „უცდომლობა“ კომპეტენციის ცნებას წარმოადგენს და შინაგანი საზრისით განსხვავდება იმისგან, რაც მას წინ უძღვოდა (ვთქვათ, ჯერ კიდევ პაპის ინოკენტი III-ის ეპოქაში). გამმიჯნავი ხაზი „თანამდებობრივ სფეროსა“ (უცდომლობის შემთხვევაში: განსაზღვრას „ex cathedra“) და „პირადულ სფეროს“ შორის ისევეა გატარებული, როგორც პოლიტიკურ (თუ სხვა ჯურის) მოხელეებთან. მართვის საშუალებათაგან (ნატურის თუ ფულის ფორმით) მოხელის სამართლებრივი „ჩამოცილება“ პოლიტიკურ თუ ჰიეროკრატიულ გაერთიანებათა სფეროში ისევეა განხორციელებული, როგორც კაპიტალისტურ მეურნეობაში მუშის „ჩამოცილება“ წყაროების საშუალებათაგან: იგი მათ სრულ ანალოგიას წარმოადგენს.

ეს ყოველივე კი უხსოვარ წარსულშივე, უკვე არსებული წინამძღვრობის მიუხედავად, თავისი სრული განვითარების ეტაპზე სპეციფიკურად თანამედროვე მოვლენას წარმოადგენს. წარსული ლეგიტიმური ძალაუფლების სხვა საფუძვლებს იცნობდა,

რომელთაც რუდიმენტების სახით დღესაც ყოველ ფეხის ნაბიჯზე ვაწყდებით. შევეცდებით, თუნდაც ტერმინოლოგიურად მაინც მოკლედ განვმარტოთ ისინი.

1. მომდევნო გამოკვლევაში (აბსოლუტურად სულ ერთია: ნამდვილი თუ მოჩვენებითი) „ქარიზმის“ ცნებაში ნაგულისხმევია ადამიანის ყოველდღიურობის მიღმური ხარისხობრივი თვისება. „ქარიზმატულ ავტორიტეტად“ კი მოიაზრება (არა აქვს მნიშვნელობა, უფრო გარეგნული თუ უფრო მეტად შინაგანი) ძალაუფლება ადამიანებზე, რომელსაც ეს მართული ადამიანები ამ განსაზღვრული პიროვნების ამგვარი ხარისხობრივი თვისების მიმართ რწმენის საფუძველზე ემორჩილებიან. გრძნეული ჯადოქარი, წინასწარმეტყველი, ნადირობის და ნადავლის მოპოვების ლაშქრობათა წინამძღოლი, სამხედრო მეთაური, ეგრეთ წოდებული „ცეზარიანული“ მბრძანებელი, გარკვეულ შემთხვევებში, პარტიის პიროვნული ბელადი, წარმოადგენენ თავიანთ მოწაფეთა, თავიანთ მიმდევართა, მათ მიერ შექმნილი რაზმის, პარტიის და ასე შემდეგ, მიმართ მმართველის ამგვარ ტიპებს. მათი მმართველობის ლეგიტიმურობა ეფუძნება არაჩვეულებრივად, ნორმალურ ადამიანურ თვისებებს გამცდარ და ამდენად (თავდაპირველად ზებუნებრივად), შეფასებულ შესაძლებლობათა მიმართ რწმენასა და თავმინდობილობას. ანუ ის დამყარებულია: მაგიურ ან გამოცხადების თუ გმირის რწმენაზე, რომლის წყაროსაც სასწაულის, გამარჯვების თუ სხვა წარმატებათა გზით: ვთქვათ, მართულთა კეთილდღეობის მეშვეობით, ქარიზმატულ ღირსებათა „დამტკიცება“ წარმოადგენს და რომელიც მოპოვებულ ავტორიტეტთან ერთად ქრება ან გაქრობა ემუქრება, როგორც კი დამტკიცება ფერხდება და ქარიზმატულად კვალიფიცირებული თავს საკუთარი მაგიური ძალისა თუ საკუთარი ღმერთის მიერ მიტოვებულად ამჟღავნებს. ძალაუფლება ტრადიციული თუ რაციონალური ზოგადი ნორმების თანახმად კი არ ხორციელდება, არამედ, პრინციპში, კონკრეტული გამოცხადებებისა და ზემთაგონების წყალობით და ამ აზრით „ირაციონალურია“. ის „რევლუციურია“ ყოველგვარი არსებულისაგან დამოუკიდებლობის მნიშვნელობით: „ასე წერია – მე კი გეუბნებით ... !“

2. შემდეგ: „რაციონალიზმი“ ნიშნავს ყოველდღიური ჩვევის, როგორც ქცევისათვის შეუვალი ნორმის, მიმართ სულიერ განწყობასა და რწმენას და, აქედან გამომდინარე, ძალაუფლებრივ ურთიერთობას, რომელიც ამ საფუძველს ანუ (რეალურად ან მოჩვენებითად ანდა სავარაუდოდ) მუდამ არსებულის წინაშე მოწიწებას ეყრდნობა, „ტრადიციონალისტური ავტორიტეტი“ უნდა ეწოდოს. ტრადიციონალისტურ ავტორიტეტზე დამყარებული საკუთარი ლეგიტიმურობის, ტრადიციაზე დაფუძნებული ძალაუფლების უმთავრეს ფორმას პატრიარქალიზმი წარმოადგენს. ესაა:



ოჯახის მამის, ქმრის, ოჯახის უხუცესის, გვარის უფროსის ბატონობა ოჯახის ან გვარის წევრობაზე, ბატონისა და პატრონის ყმებზე, დამორჩილებულებზე, გააზატებულებზე, მებატონის შინამოსამსახურეებზე, შინა მოხელეებზე, თავადისა სახლისა და კარის მოხელეებზე, მინისტერიალებზე, მუმტრებზე, ვასალებზე, პატრიმონიალური დიდგვაროვნისა და მთავრისა („მამულის მამისა“) „ქვეშევრდომებზე“. პატრიარქალური (და მისი სახესხვაობის – პატრიმონიალური) ძალაუფლებისათვის ნიშანდობლივია ის, რომ იგი შეურყეველ, რადგან აბსოლუტურად წმინდად აღიარებულ ნორმათა (რომელთა დარღვევას მაგიური ან რელიგიური უბედურება მოსდევს), სისტემის გვერდით ბატონის თავისუფლად მოქმედი თვითნებობისა და წყალობის სამფლობელოს იცნობს, რომელიც პრინციპში, მხოლოდ „პიროვნული“ და არა „საქმიანი“ ურთიერთობების მიხედვით ახდენს შეფასებას და ამ გაგებით „ირაციონალურია“.

3. ქარიზმატული ძალაუფლება, რომელიც ყოველდღიურობის მიღმურის სიწმინდისა და ღირებულების რწმენას ეფუძნება, და ტრადიციონალისტური (პატრიარქალური) ძალაუფლება, რომელიც ყოველდღიურობის სიწმინდის რწმენას ეყრდნობა, ადრეულ წარსულში ერთმანეთში იყოფდნენ ყოველგვარ ძალაუფლებრივი ურთიერთობების უმნიშვნელოვანეს სახეობებს. „ახალი“ სამართალი ტრადიციის ძალით აღიარებული წრეში მხოლოდ ქარიზმის მატარებელთა – წინასწარმეტყველთა სამისნო წიგნების ან ქარიზმატული სამხედრო მეთაურების წყალობით შეიძლებოდა ყოფილიყო ჩამატებული. ხილვითი გამოცხადება და მახვილი – ეს ორივე არაყოველდღიური ძალა იყო ამავდროულად ორი ტიპური სიახლის შემოქმედი. მაგრამ რაწამს საკუთარ საქმეს ადასრულებდნენ, ორივენი მყისვე ყოველდღიურობის ტიპურ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ. წინასწარმეტყველის ან სამხედრო მეთაურის სიკვდილის შემდეგ საქმის გამგრძელებლის საკითხი დგებოდა. და, სულ ერთია, თუ რა გზით იქნებოდა ის გადაწყვეტილი: რჩეობის (თავდაპირველად „შერჩევა“ კი არა, არამედ ქარიზმის მიხედვით გამოირჩევა) ქარიზმის საკრამენტული განსაგნობრივების (ხელდასხმის გზით მემკვიდრედ დასახელება: ჰიეროკრატული ან მოციქულებრივი „სამართალმემკვიდრეობა“) თუ გვარის ქარიზმატული კვალიფიკაციის რწმენის (მემკვიდრეობითი ქარიზმა: მემკვიდრეობითი მეფობა და მემკვიდრეობითი ჰიეროკრატია) მეშვეობით, ამის წყალობით ყოველთვის რაღაცა ფორმით დასაბამს იღებდა წესების ძალაუფლება. უკვე არა პიროვნული, არამედ შეძენილი ან მემკვიდრეობით მიღებული ღირსებების ანდა რჩეობის აქტის ლეგიტიმაციის ძალით მართავს თავადი ან ჰიეროკრატი. გაყოველდღიურების ანუ ტრადიციონალიზების პროცესი დაიწყო და, რაც ალბათ კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, ძალაუფლების ხანგრძლივ ორგანიზებასთან ერთად, ყოველდღიური ხდებოდა ადამიანთა შტაბიც, რომელსაც ქარიზმატული მმართველი ეფუძნებოდა: მისი მოწაფეები, მოციქულები,

ამალა გადაიქცეოდა ღვთისმსახურებად, ვასალებად, პირველ რიგში კი, მოხელეებად. თავდაპირველად სპეციფიკურად არამეურნეობრივად: საჩუქრების, მოწყალების, საბრძოლო ნადავლის ხარჯზე, კომუნისტურ ყაიდაზე მცხოვრები ქარიზმატული ერთობა გარდაიქმნა მიწათსარგებლობის, მოსაკრებელის, ნატურალური ანაზღაურების, ჯამაგირის ანუ შემოსავლიანი თანამდებობის წყალობით უზრუნველყოფილი ბატონის დამხმარე პირთა ფენად, რომელიც თავის ლეგიტიმურ ძალაუფლებას – მისი მითვისების სრულიად სხვადასხვა სტადიებზე – ინვესტიტურის, სესხების, დასაქმების მეშვეობით იმტკიცებდა. ყველა წესის თანახმად, ეს მმართველთა ძალაუფლების პატრიმონალიზაციას ნიშნავდა, როგორც ის წმინდა პატრიარქალიზმიდან მზრძანებლის მკაცრი მმართველობის რღვევის შედეგად შეიძლება გადავიდებოდა განვითარებულიყო. თანამდებობა ნაბოძებ ბენეფიციანტს ლენის ბოძების ძალით, წესისამებრ, მასზე საკუთარი უფლება ჰქონდა. იგი მართვის საშუალებების ისეთივე მფლობელია, როგორც ხელოსანი ფლობს წარმოების საშუალებებს. მან მოსაკრებლების თუ სხვა გამოსაღებთა მეშვეობით მართვის ხარჯები უნდა დაფაროს, ანდა ის ქვეშევრდომთა საქმიანობიდან მიღებულის მხოლოდ ნაწილს აბარებს ბატონს, დანარჩენი კი მას რჩება. უკიდურეს შემთხვევაში მას მემკვიდრეობით შეუძლია გადასცეს ან გაასხვისოს საკუთარი თანამდებობა ისე, როგორც სხვა ქონება. ჩვენ ვილაპარაკებთ წოდებრივ პატრიმონალიზმზე, როცა განვითარებამ, რომელიც სათავეს ქარიზმატული თუ პატრიარქალური საწყისი მდგომარეობიდან იღებს, მმართველი ძალაუფლების მითვისების გზით ამ სტადიას მიაღწია.

მაგრამ განვითარება ამ სტადიაზე იშვიათად თუ შეჩერებულა. ყველგან ვაწყდებით (პოლიტიკური თუ ჰიეროკრატიული) მმართველის ბრძოლას წოდებრივად მითვისებული მმართველობის უფლების მფლობელებთან ან უზურპატორებთან. ის ცდილობს მათ, ისინი კი მის ექსპროპრიირებას. იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად ახერხებს იგი თავის მფლობელობაში მოაქციოს მხოლოდ მასზე დამოკიდებულ, მის ინტერესებთან დაკავშირებულ მოხელეთა საკუთარი შტაბი და – ამასთან მიმართებაში – საკუთარ ხელში მტკიცედ მოქცეული მართვის საშუალებები (პოლიტიკურ და – დასავლეთში ინოკენტი III–დან მოყოლებული, ვიდრე იოანე XXII–მდე – ჰიეროკრატიულ მმართველთა საკუთარი ფინანსები, ჯარისა და მოხელეების სასურსათო მომარაგებისთვის გამიზნული საერო მმართველის საკუთარი საწყობები და არსენალები), მით უფრო მის სასარგებლოდ წყდება ამ ბრძოლის ბედი და მით უფრო მის სასარგებლოდ წყდება ამ ბრძოლის ბედი და მით უფრო არახელსაყრელად თანდათანობით ექსპროპრიირებულ წოდებრივ პრივილეგიათა მფლობელთათვის. ისტორიული თვალსაზრისით, მეტად განსხვავებული იყო მოხელეთა იმ ფენის ხასიათი, რომლის დახმარებასაც ეყრდნობოდა მმართველი წოდებრივი მმართველობის

ძალაუფლების ექსპროპრიაციის მიზნით წარმოებულ ბრძოლაში: კლერიკალები (ტიპიური მოვლენა აზიასა და ადრე შუა საუკუნეების დასავლეთში), მონები და კლიენტები (ტიპიური მოვლენა წიააზიურ აღმოსავლეთში), გააზატებულები (გარკვეული შეზღუდვებით ტიპიური რომაული პრინციპატივის), ჰუმანისტი მწიგნობარნი (ტიპიური ჩინეთში), დაბოლოს იურისტები: (ტიპიური მოვლენა თანამედროვე ეპოქის დასავლეთში, როგორც ეკლესიაში ისე პოლიტიკურ კავშირებში). თავადთა ძალაუფლების გამარჯვება და პარტიკულარულ მმართველთა უფლებების ექსპროპრიაცია ყველგან მოასწავებდა სულ ცოტა შესაძლებლობას, ხშირად კი მართვის რაციონალიზების რეალურ დასაწყისს. ოღონდ, როგორც დავინახავთ, სრულიად განსხვავებული ხარისხითა და მნიშვნელობით. პირველ რიგში, ერთმანეთისგან უნდა გაიმიჯნოს, ერთი მხრივ, მართვისა და მართლმსაჯულების *მატერიალური* რაციონალიზება პატრიმონიალური მართვის მიერ, რომელიც თავის ქვეშევრდომებს უტილიტარისტულად და სოციალეთიკურად ისე წყალობს, როგორც დიდი ოჯახის მამა თავისი ოჯახის წევრებს და, მეორე მხრივ, *ფორმალური* რაციონალიზება, გამობრძმედილ იურისტთა მიერ გატარებული „სახელმწიფოს ყველა მოქალაქისთვის“ საყოველთაოდ სავალდებულო სამართლებრივი ნორმების მეშვეობით. რაც უნდა ბუნდოვანი ყოფილიყო განსხვავება (ვთქვათ, ბაბილონში, ბიზანტიაში, ჰოპენშტაუფენტა სიცილიაში, სტიუარტთა ინგლისში, ბურბონთა საფრანგეთში), ის მაინც არსებობდა. და თანამედროვე დასავლური „სახელმწიფოს“ ისევე, როგორც დასავლური „ეკლესიის“ დაბადება არსებითად იურისტთა ნახელავი იყო. თუ საიდან იღებდნენ ისინი ამ საქმისათვის ძალასა და იდეებს და აგრეთვე ტექნიკურ საშუალებებს, ამის განხილვას აქ ჯერ არ შევუდგებით.

ფორმალისტური იურიდიული რაციონალიზმის გამარჯვებასთან ერთად, დასავლეთში ოდითგანვე არსებულ მმართველობის ტიპების გვერდით ადგილი დაიკავა მმართველობის ლეგალურმა ტიპმა, რომლის არა ერთადერთი, მაგრამ ყველაზე წმინდა სახესხვაობას ბიუროკრატიული მმართველობა წარმოადგენდა და წარმოადგენს. თანამედროვე კათოლიკე მოძღვართა და კაპელანთა, თანამედროვე ბანკებისა და მსხვილი კაპიტალისტური წარმოებების მოხელეთა და მოსამსახურეთა ურთიერთობები წარმოადგენს, როგორც უკვე აღნიშნულ იქნა, ამგვარი მმართველობის სტრუქტურის უმნიშვნელოვანეს ტიპს. ჩვენი ტერმინოლოგიისათვის უმთავრეს მახასიათებლად ადრე ნათქვამი უნდა იქნას მიჩნეული: მორჩილება არა ქარიზმატული ნიშნით მაღლმოსილი პიროვნებების: წინასწარმეტყველთა და გამირთა მიმართ რწმენისა და თავმინდობილობის ძალით, ასევე არა წმინდა ტრადიციისა და მოწიწების ძალით ტრადიციული წესრიგით განსაზღვრულ პიროვნულ მმართველთა და, ვთქვათ, პრივილეგიითა და ბოძებით საკუთარ უფლებებში ლეგიტიმირებული

თანამდებობებისა და თანამდებობრივი ბენეფიციების მფლობელთა მიმართ, არამედ საზოგადოდ განსაზღვრული საქმიანი „თანამდებობრივი მოვალეობისადმი“ უპიროვნო მიჯაჭვულობაა, ისევე, როგორც შესატყვისი მმართველობის უფლებამოსილება ანუ „კომპეტენცია“ რაციონალურად დადგენილი ნორმებით (კანონებით, განკარგულებებით, რეგლამენტებით) ისე მყარად და იმდაგვარად განსაზღვრული, რომ მმართველობის ლეგიტიმურობა ზოგადი, მიზანშეწონილად გამოგონილი, ფორმალურად კორექტულად დადგენილი და გაცხადებული წესებიც ლეგალობად იქცევა.

ზემოთ მოხაზულ ტიპთა განსხვავებები მათი სოციალური სტრუქტურისა და ეკონომიკური მნიშვნელობის ცალკეულ წვრილმანებზეც კი ვრცელდება.

მხოლოდ სისტემატურ გამოკვლევაში შეიძლება გამოვლენილიყო, თუ რაოდენ მიზანშეწონილი განსხვავებათა ძიების ამ ნაშრომში არჩეული წესი და ტერმინოლოგია. აქ ხაზგასმით მხოლოდ ის უნდა აღინიშნოს, რომ წინამდებარე გამოკვლევა არავითარ შემთხვევაში არ დებს თავს იმაზე, რომ ერთადერთ შესაძლებელს წარმოადგენს და, რომ თითქოს ყველა ემპირიული მმართველობის ფორმა „წმინდად“ ერთ–ერთ ამ ტიპს უნდა შეესაბამებოდეს. უმაღლეს სწორედ საპირისპირო ფორმით წარმოაჩენს მათი უმრავლესობა ათასგვარი კომბინაციისა და გარდამავალი მდგომარეობის დასაშვებ შესაძლებლობას ბევრ მათგანს შორის. ჩვენ კვლავ და კვლავ იძულებული ვიქნებით, მაგალითად, ისეთი სიტყვათწარმოქმნის მეშვეობით, როგორც ვთქვათ, „პატრიმონიალბიუროკრატია“, გამოვხატოთ აზრი, რომ ხსენებული მოვლენა მისი მახასიათებელი ნიშან–თვისებების ერთი ნაწილით რაციონალურ, მეორე ნაწილით კი ტრადიციონალურ, ამ შემთხვევაში, წოდებრივ მმართველობის ფორმას განეკუთვნება. ამას კი ემატება უაღრესად მნიშვნელოვანი ფორმები, რომლებიც ფეოდალური მმართველობის სტრუქტურის მსგავსად, ისტორიული თვალსაზრისით, უნივერსალურად გავრცელებული იყო, მაგრამ არსებითი ნიშნებით უმტკივნეულოდ კი ვერ მოთავსდებოდა ზემოთ განხილულ სამ ფორმათაგან ერთ რომელიმეში, არამედ მხოლოდ სხვა ცნებებთან კომბინაციის წყალობით (ამ შემთხვევაში: „წოდებისა“ და „წოდებრივი პატივის“ ცნებასთან) იქნებოდა გასაგები. ან რომლებიც წმინდა დემოკრატის ფუნქციონერთა ცნების მსგავსად (ერთ მხარეს, მონაცვლეობითი–საპატიო თანამდებობა და მეორე მხარეს კი პლებისციტური მმართველობა) ანდა როგორც საპატიო პირთა მმართველობის გარკვეული სახეობები (ტრადიციონალისტური მმართველობის განსაკუთრებული ფორმა), შეიძლება გაგებული ყოფილიყო ნაწილობრივ სხვა, ოღონდ არა „მმართველობის“ პრინციპებზე დაყრდნობით, ნაწილობრივ კი ქარიზმას ცნების უჩვეულო სახესხვაობებზე

დაყრდნობით, თუმცა კი, თავის მხრივ, ისტორიული თვალსაზრისით, სწორედ პოლიტიკური რაციონალიზმის გამომწვევ უმნიშვნელოვანეს ფერმენტებს განეკუთვნებოდნენ. ამრიგად, აქ შემოთავაზებულ ტერმინოლოგიას ისტორიის უსასრულო მრავალფეროვნებაზე სქემატური ძალადობის მოხდენა კი არ სურს, არამედ მას მხოლოდ სურს, განსაზღვრული მიზნებისათვის გამოსადეგი საორიენტაციო ცნობითი საყრდენების შექმნას.

იგივე ეხება უკანასკნელ ტერმინოლოგიურ განსხვავებულობას. წოდებრივ მდგომარეობად ჩვენ მოვიაზრებთ უწინარესად ადამიანთა განსაზღვრული ჯგუფების განსხვავებული ცხოვრების წესის ფორმების (უმეტესად: მათი აღზრდის) მეშვეობით მათთვის განპირობებულ, დადებითი თუ უარყოფითი სოციალური პატივის შანსებს. მეორე რიგში კი, – აქ ძალაუფლების ფორმათა წინამდებარე ტერმინოლოგია იქნება მოშველიებული – ეს ცხოვრების წესი ძალზე ხშირად და ნიშანდობლივად უკავშირდება შესაბამისი ფენის სამართლებრივად დაცულ მონოპოლიას მმართველობის უფლებაზე ანდა შემოსავლის ან მოგების შანსების გარკვეულ სახეობებზე ამრიგად, „წოდება“ ყველა ამ მახასიათებელი ნიშნის დაკმაყოფილების შემთხვევაში (რასაც ცხადია, ყოველთვის არა აქვს ადგილი) წარმოადგენს ცხოვრების წესის, საყოველთაოდ აღიარებული სპეციფიკური პატივის ცნებებისა და სამართლებრივად მონოპოლიზებული ეკონომიკური შანსების საფუძველზე, ადამიანთა, მართალია, არა ყოველთვის გაერთიანების სახით ორგანიზებულ, მაგრამ მაინც მუდამ როგორღაც განზოგადოებრივებულ ჯგუფს. *Commercium* („საზოგადოებრივი“ ურთიერთობის გაგებით) და ადამიანთა ჯგუფების ერთმანეთს შორის *connubium* წარმოადგენს წოდებრივი თანაფარდი შეფასების ტიპიურ მახასიათებელს; ამის არარსებობა წოდებრივ განსხვავებულობაზე მეტყველებს. ამის საპირისპიროდ, „კლასების მდგომარეობად“, უწინარესად, ტიპიურად ეკონომიკური თვალსაზრისით რელევანტური მდგომარეობით განპირობებული სასურველი საქმიანობის განხორციელებისთვის გარკვეული ჩვევისა და კვალიფიკაციის ფლობა, ასევე უზრუნველ-ყოფისა და მოგების შანსები უნდა იქნეს, ერთი მხრივ, გააზრებული, მეორე მხრივ კი, აქედან მომდინარე, საზოგადოდ ტიპიური სასიცოცხლო პირობები (მაგალითად, კაპიტალის მფლობელის საწარმოს დისციპლინისადმი დაქვემდებარების აუცილებლობა) უნდა იქნეს დასახელებული. „წოდებრივი მდგომარეობა“ შეიძლება „კლასობრივი მდგომარეობის“ მიზეზიც იყოს და შედეგიც, მაგრამ არც ერთი მათგანი სავალდებულო არ არის. კლასობრივი მდგომარეობა, თავის მხრივ, უწინარესად შეიძლება ბაზრის მიერ იყოს განპირობებული (შრომისა და საქონლის ბაზრით განპირობებული) – და არის კიდევ დღევანდელ დღეს სპეციფიკურად ტიპიურ შემთხვევებში. მაგრამ ეს აბსოლუტურად აუცილებელ პირობას სულაც არ წარმოადგენს. მემამულეთა და წვრილი გლეხობის კლასი ბაზარში ნაკლებად

ჩართულობის გამო თითქმის სულ არ არის მისით განპირობებული, სხვადასხვა კატეგორიის „პენსიონერები“ (მიწის, პიროვნებათა, სახელმწიფოს, ფასიან ქალაქთა პენსიის მფლობელები) კი ამით სულ სხვადასხვა აზრითა და ხარისხით არიან განპირობებულნი. მაშასადამე, ერთმანეთისგან გამიჯნული უნდა იქნენ „ქონების მფლობელთა კლასები“ და (უწინარესად ბაზრით განპირობებული) „ქონების მომპოვებელი კლასები“. დღევანდელი საზოგადოება უპირატესად კლასობრივად დაყოფილი, და კერძოდ, „განათლებულთა“ ფენების სპეციფიკურად წოდებრივ პრესტიჟში (რაც გარეგნულად ყველაზე თვალნათლივ დიპლომის მფლობელთა ეკონომიკური მონოპოლიისა და უპირატესი საზოგადოებრივი შანსების სახითაა განსაგნობრივებული) ის უაღრესად საგრძნობ წოდებრივი დაყოფის ელემენტს შეიცავს. წარსულში წოდებრივი დაყოფის მნიშვნელობა, პირველ რიგში, საზოგადოებათა ეკონომიკური სტრუქტურისათვისაც გაცილებით უფრო არსებითი იყო. ვინაიდან წოდებრივი დაყოფის მნიშვნელობა, პირველ რიგში, საზოგადოებათა ეკონომიკური სტრუქტურისათვისაც გაცილებით უფრო არსებითი იყო. ვინაიდან იგი მასზე, ერთი მხრივ, უსაზღვროდ ძლიერად ზემოქმედებს მოხმარების შეზღუდვებისა და რეგლამენტაციების მეშვეობით და ასევე წოდებრივი – ეკონომიკური რაციონალობის თვალსაზრისით, ირაციონალური – მონოპოლიების მეშვეობით, მეორე მხრივ კი, შესაბამისი მმართველი ფენების მაგალითის მიმცემი წოდებრივი ადათ–წესების გავლენიანობის მეშვეობით. ამ ადათ–წესებს, თავის მხრივ, შეიძლება რიტუალური სტერეოტიპიზაციის ხასიათი შეეძინა და უდიდესწილად სწორედ ამას ჰქონდა ადგილი აზიური წოდებრივი დაყოფის შემთხვევაში, რომელსაც ახლა პირველ რიგში განვიხილავთ.

## კომენტარები

1. ცალკეული ნაწილების სახით გამოიცა: (im:jeffeschen Archiv für Sozialwissenschaft. Bd. 41-46/1915-1919/); პირველი ნაწილები უცვლელად დარჩა იმ სახით, როგორც ისინი ორი წლით ადრე იქნა დაწერილი და მეგობრებისათვის წაკითხული. სამხედრო სამსახურში გაწვევამ შეუძლებელი გახადა, სამეცნიერო „აპარატის“ დართვა, როგორც ეს თავდაპირველად იყო ჩაფიქრებული. ამის სანაცვლოდ ყოველ მონაკვეთს წინ ერთვის მოკლე მითითებები ლიტერატურასთან დაკავშირებით. ამან გამოიწვია ცალკეული სფეროების არათანაბრად დეტალური განხილვა. მიუხედავად იმისა, რომ მაშინ ეს სტატიები მაინც დაიბეჭდა, ამის მიზეზი გახლდათ ის, რომ იმ ომის დამთავრების შემდეგ, რომელიც თითოეული ადამიანისთვის სიცოცხლის მთელ ეპოქას უდრიდა, შეუძლებელი აღმოჩნდა ადრეული პერიოდის მსჯელობის წესის მიმართ უკან

მიბრუნება. სხვათა შორის, ეს სტატიები იმისთვისაც იყო გამიზნული, რათა ერთდროულად ყოფილიყო გამოქვეყნებული „სოციალური ეკონომიკის ნარკვევებში“ ჩართულ „ეკონომიკისა და საზოგადოების“ შესახებ გამოკვლევის პარალელურად და მოეხდინა რელიგიის სოციოლოგიის მონაკვეთის ინტერპრეტაცია (თუმცაღა მრავალ პუნქტში მისი მხრიდანაც ყოფილიყო ინტერპრეტირებული). თავისი მაშინდელი დონით ისინი შთაბეჭდილებას ტოვებდნენ, რომ უნარი შესწევდათ ამ ამოცანას გამკლავებოდნენ. ის, რაც ამ ნაწერების ღირებულებას იძულებითი ნაჩქარევი ხასიათისა და კვლევის არაერთგვაროვანი საფუძვლიანობის გამო დააკლდა, ამას მომავალში უთუოდ სხვათა ნაშრომები უკეთ შეავსებს, ვინემ ეს ჩემთვის იქნებოდა შესაძლებელი. ვინაიდან ისეთი გამოკვლევები, რომელთა ავტორი იძულებულია ნათარგმნ წყაროებს დაეყრდნოს თუნდაც გამზადებული ფორმითაც კი თავს „დასრულებულობაზე“ ვერაფრით ვერ დადებს. მარგამ, ეგებ, თუნდაც ახლანდელი ფორმითაც კი მათ ზოგიერთ ასპექტში რაიმე სარგებლობა მოიტანონ რელიგიისა და აქა-იქ ეკონომიკის სოციოლოგიისთვის, როგორც პრობლემის წამოჭრისათვის გამიზნულმა დაზუსტებამ. ახლანდელი სრული გამოცემისათვის შევეცადე, ზოგიერთი წვრილმანი დაუდევრობის გვერდით გამოკვლევის სერიოზული ხარვეზებიც, მეტადრე ჩინეთთან დაკავშირებით, იმდენად გამომესწორებინა, რამდენადაც ეს არასპეციალისტს მისთვის მისაწვდომი მასალის წყალობით ხელეწიფება და ცოტა უფრო სრულყოფილი გავხადე წყაროების მოშველიება.

2. ამ კონტექსტში „ვირტუოზულობის“ ცნებას უნდა ჩამოსცილდეს დღეისათვის მასზე მიწებებული ყოველგვარი ღირებულებრივი შეფასების ელფერი. მე ამგვარი აზრობრივი დატვირთვის თავის ასაცილებლად ვამჯობინებდი „ჰეროიკული“ რელიგიურობის ცნებას, ასე ნაკლებ ადექვატური რომ არ იყოს იგი მთელი რიგი, ჩვენთვის აქტუალური, მოვლენებისთვის.

3. შევნიშნავთ, რომ დაკვირვების თანმიმდევრობა მხოლოდ შემთხვევით ატარებს აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ მიმართულ გეოგრაფიულ ხასიათს. სინამდვილეში, როგორც ეს უფრო გულდასმით დაკვირვებისას გამოჩნდება, ამ თვალსაზრისით, გადამწყვეტი იყო არა ამგვარი გარეგნული სივრცითი გადანაწილება, არამედ გამოკვლევის მიზანშეწონილობის შინაგანი მიზეზები.

4. უფრო დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. სოციალური ეკონომიკის ნარკვევების მონაკვეთში, „მეურნეობა და საზოგადოება“, (Tübingen, J. C. B. Mohr).

## შუალედური დაკვირვება:

### ამქვეყნიურობის რელიგიური უარყოფის საფეხურები და მიმართულებები

*ამქვეყნიურობის უარყოფის მოტივთა რაციონალური კონსტრუქციის საზრისი. – ასკეზისა და მისტიკის ტიპოლოგია. – ამქვეყნიურობის უარყოფის მიმართულებები: ეკონომიკური, პოლიტიკური, ესთეტიკური, ეროტიკული, ინტელექტუალური სფეროები. – ამქვეყნიურობის უარყოფის საფეხურები. – თეოდიციის სამი რაციონალური ფორმა.*

ინდური რელიგიურობის სფერო, რომელშიც ახლა გვინდა შევაბიჯოთ, ჩინეთის სრულიად საპირისპიროდ, წარმოადგენს ამქვეყნიურობის თეორიულად თუ პრაქტიკულად მძაფრად უარმყოფელი რელიგიური ეთიკის იმგვარ ფორმათა სამშობლოს, როგორც კი ქვეყნიერებაზე ოდესმე წარმოშობილა. აქ შესაფერისი „ტექნიკაც“ ასევე უმადლეს დონეზეა განვითარებული. ბერმონაზვნობა და სკეზის ტიპური მანიპულაციები და მჭვრეტელობა აქ არა მარტო ყველაზე ადრე წარმოიშვა, არამედ უადრესად თანმიმდევრულადაც ჩამოყალიბდა და ამგვარი რაციონალიზებაც მსოფლიოში ისტორიული თვალსაზრისით ეგებ იქედან იღებს სათავეს. ვიდრე ამ რელიგიურობას მივუბრუნდებოდეთ, უთუოდ მიზანშეწონილი იქნებოდა, სქემატური და თეორიული კონსტრუქციის მეშვეობით, ჩვენთვის თვალსაჩინო გაგვებადა, თუ რომელი მოტივებიდან და რა მიმართულებით წარმოიშვა და წარიმართა საერთოდ რელიგიური ეთიკები: ანუ რა შეიძლებოდა ყოფილიყო მათი სავარაუდო „საზრისი“.

ბუნებრივია, კონსტრუირებული სქემის მიზანია, რომ იგი იდეალურ–ტიპიური საორიენტაციო საშუალებას და არა საკუთარ ფილოსოფიურ მოძღვრებას განასახიერებდეს. მის მიერ „ცხოვრებისეული წესრიგის“ კონფლიქტების ლოგიკურად კონსტრუირებული ტიპები მხოლოდ იმას გულისხმობს, რომ ეს შინაგანი კონფლიქტები გარკვეულ შემთხვევებშია შესაძლებელი და „ადექვატური“, და არა იმას, რომ თითქოს არ არსებობდეს არანაირი თვალსაზრისი, რომლის პოზიციიდან ისინი „მოხსნილად“



შეიძლება ჩაითვალოს. როგორც იოლად დავინახავთ, ღირებულებათა ცალკეული სფეროები იმგვარ რაციონალურ დასრულებულობაშია წარმოდგენილი, როგორც ეს რეალობაში იშვიათად იჩენს თავს, ოღონდ მაინც შეიძლება იჩინოს თავი და ისტორიული თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი სახით კიდევ გამოვლენილა. კონსტრუქცია შესაძლებელს ხდის იმას, რომ იქ, სადაც რომელიმე ისტორიული მოვლენა თავისი ცალკეული ნიშნებით ან მთლიანი ხასიათით ამ გარემოებათაგან ერთ–ერთს უახლოვდება, დადგინდეს თეორიულად კონსტრუირებულ ტიპთან მისი სიახლოვის ან სიშორის გარკვევის გზით ამ მოვლენის, ასე ვთქვათ, ტიპოლოგიური ადგილი. ამრიგად ეს კონსტრუქცია მხოლოდ ტექნიკური დამხმარე საშუალებაა თვალმისაწვდომობისა და ტერმინოლოგიის გაადვილებისათვის. მაგრამ, გარკვეულ შემთხვევებში, ამის გვერდით დამატებით კიდევ სხვა რამეც შეიძლება არსებობდეს. ინტელექტუალურ–თეორიული ან პრაქტიკულ–ეთიკური პოზიციის რაციონალურ საწყისს, ლოგიკური თუ ტელეოლოგიური „თანმიმდევრულობის“ გაგებით, აქვს (და ოდითგანვე ჰქონდა) ადამიანებზე ძალაუფლება, რაც უნდა შეზღუდული და ლიბერალური ყოფილიყო ყველგან ეს ძალა ისტორიული ცხოვრების სხვა ძალებთან შედარებით. ოღონდ სწორედ გამიზნულად რაციონალური, ინტელექტუალთა მიერ შექმნილი, სამყაროს რელიგიური ახსნები და ეთიკები ექვემდებარებოდნენ ყველაზე იოლად თანმიმდევრულობის იმპერატივს. რაც უნდა ძნელად ემორჩილებოდნენ ისინი, ცალკეულ შემთხვევებშიც კი, „უდავოობის“ მოთხოვნას და რაც უნდა გახშირებული ყოფილიყო მათ მიერ საკუთარ ეთიკურ პოსტულატებში არა რაციონალურობიდან გამომდინარე თვალსაზრისების ჩართვა. მათთან როგორღაც და ხშირად ძალზე აშკარადაც შეიმჩნევა ratio–ს გავლენა, კერძოდ კი, პრაქტიკულ პოსტულატთა ტელეოლოგიური გამოყვანა. ამ მარტივი მიზეზის გამო, შესაძლებელია, მიზანშეწონილად კონსტრუირებული რაციონალური ტიპების მეშვეობით ანუ, მტკიცედ ჩამოყალიბებული წანამძღვრებიდან გამომდინარე, პრაქტიკული ქცევის შინაგანად „უთანმიმდევრულის“ ფორმების მეშვეობით, სხვაფრივ თვალმიუწვდენელი ნაირსახეობების წარმოჩენის გაადვილების იმედი ვიქონიოთ. და საბოლოოდ და უწინარესად, ამ სახის რელიგიის სოციოლოგიური მცდელობა ამავდროულად რაციონალიზმის ტიპოლოგიასა და სოციოლოგიაში საკუთარ წვლილს უნდა წარმოადგენდეს. ამდენად, იგი იმ ურაციონალურესი ფორმიდან ამოდის, რომელიც კი რეალობამ შეიძლება შეიძინოს და იმის გარკვევას ცდილობს, თუ რამდენად გამოტანილი იქნა რეალობაში გარკვეული თეორიულად დასაშვები რაციონალური დასკვნები. ან ვთქვათ, რატომ არ იქნა.

შესავალ და მთელ რიგ მომდევნო მოსაზრებებში იმთავითვე შევეხეთ ზეექვეყნიური შემოქმედი ღმერთის კონცეფციის უდიდეს მნიშვნელობას რელიგიური ეთიკისათვის, განსაკუთრებით კი, აქტიურად ასკეტურისათვის, ხსნის ძიების შინაგანად მონათესავე

მიმართულების ფარგლებში ღვთიური ძალის დეპერსონიფიკაციითა და იმანენტურობით გამორჩეული, მჭვრეტელობით მისტიკური ეთიკის საპირისპიროდ. ოღონდ, იმის აღიარებას, რომ ამგვარი ურთიერთკავშირი<sup>1</sup> შეუვალ აუცილებლობას არ წარმოადგენს და რომ წმინდად ზექვეყნიურ ღმერთს, როგორც ასეთს, არ განუსაზღვრავს დასავლეთის ასკეზის მიმართულება, იმ მოსაზრებამდე მივყავართ, რომ ქრისტიანული სამება თავისი ღვთიურ-ადამიანური მაცხოვრითა და წმინდანებით. არსებითად, უმაღლეს იმაზე უფრო ნაკლებად ზექვეყნიური ღმერთის კონცეფციას წარმოადგენდა, ვიდრე ეს იუდაიზმის, მეტადრე კი, გვიანდელი იუდაიზმის ღმერთი ან ისლამის ალაჰი იყო.

და მართალია, იუდაიზმმა მისტიკა კი წარმოშვა, მაგრამ თითქმის არანაირი დასავლური ტიპის ასკეზა არ შეუქმნია. ხოლო ადრეულ ისლამში ასკეზა პირდაპირ დაგმობილიც კი იყო, მაშინ, როდესაც დევრიმთა რელიგიურობის თავისებურება სრულიად სხვა (მისტიკურ-ექსტატური) წყაროებიდან გამომდინარეობდა და არა ზექვეყნიური შემოქმედი ღმერთისადმი დამოკიდებულებიდან და თავისი შინაგანი არსით ასევე დაშორებული იყო დასავლური ასკეზისაგან. რაც უნდა მნიშვნელოვანი ყოფილიყო ზექვეყნიური ღმერთის კონცეფცია, შეტყობინების წინასწარმეტყველებასთან და ქმედების ასკეზასთან მისი ნათესაობის მიუხედავად, როგორც ჩანს, იგი მაინც მარტო კი არ მოქმედებდა, არამედ მხოლოდ სხვა წინაპირობებთან კავშირში, პირველ რიგში კი, რელიგიურ აღთქმათა სახეობასთან და ამით განსაზღვრულ ხსნის გზებთან კავშირში. ამის დაწვრილებით განხილვა კიდევ არაერთგზის მოგვიწევს. აქ თავდაპირველად ტერმინოლოგიის გარკვევის მიზნით ცნებები „ასკეზა“ და „მისტიკა“, რომლებიც, როგორც პოლარული ცნებები უკვე მრავაგზის იქნა გამოყენებული, კიდევ უფრო უნდა დაკონკრეტდეს.

ამქვეყნიურობის უარყოფის სფეროში დაპირისპირებებად ჯერ კიდევ შესავალ შენიშვნებში იქნა წარმოჩენილი: ერთი მხრივ, აქტიური ასკეზა, ღვთისთვის სასურველი ქმედება, როგორც უფლის იარაღი, მეორე მხრივ კი მისტიკისეული ხსნის მჭვრეტელობითი ფლობა, რომლის „ქონა“, და არა ქმედებას ნიშნავს და რომლის შემთხვევაშიც ცალკეული ადამიანი ღვთიური საწყისის იარაღს კი არა, „საწყაულს“ წარმოადგენს და, ამდენად, ამქვეყნიურობაში ქმედება სრულიად ირაციონალური და ამქვეყნიურობის მიღმური ხსნის მდგომარეობისათვის საფრთხის შექმნად უნდა გამოჩნდეს. ეს დაპირისპირება რადიკალურია, როცა ერთი მხრივ, ქმედების ასკეზა ამქვეყნიურობის ფარგლებში მის რაციონალურ მომწყობად, ქმნილებისეული წაწყმედილობის მოთოკვის მიზნით, საერო „პროფესიაში“ საქმიანობით ავლენს თავს (საერო ასკეზა) და როცა, თავის მხრივ, მისტიკა სრული თანმიმდევრულობით

ახორციელებს ამქვეყნიურობისაგან გაქცევას (ამქვეყნიურობას გარიდებული მჭვრეტელობა). დაპირისპირება შერბილებულია. როცა ერთი მხრივ ქმედების ასკეზა ქმნილებისეული წაწყმედილობის საკუთარ არსში დათრგუნვითა და დაძლევიტ შემოიფარგლება და ამის შედეგად დადგენილ, ღვთისთვის სასურველ ხსნის ქმედებებზე კონცენტრირებულობა ამაქვეყნიურ წესწყობილებაში ქმედებისგან თავის არიდებად შეიძლება გარდაიქმნეს (ამქვეყნიურობას გარიდებული ასკეზა), რითაც ის გარეგნული ქცევით შესაბამისად ამქვეყნიურობას გარიდებულ მჭვრეტელობას უახლოვდება. ანდა, როდესაც მეორე მხრივ, მჭვრეტელობითი მისტიკოსი თანმიმდევრულად კი არ ახორციელებს ამქვეყნიურობისაგან განდგომას, არამედ საერო ასკეტივით ამქვეყნიურ წესწყობილებაში რჩება (საერო მისტიკა). ორივე შემთხვევაში შესაძლებელია დაპირისპირება პრაქტიკაში მართლაც გაქრეს და თავი იჩინოს ხსნის ძიების ორივე სახეობის კომბინაციამ. მაგრამ განსხვავებულობა გარეგნულად მსგავსი გარსის ქვეშ შეიძლება შენარჩუნდეს. ჭეშმარიტი მისტიკოსისთვის კი შეუცვლელი რჩება პრინციპი, რომ ქმნილება უნდა დუმდეს იმისათვის, რათა ღმერთმა ლაპარაკი შეძლოს. იგი „არის“ ამქვეყნიურობაში და გარეგნულად „ერგება“ მის წესწყობილებას, ოღონდ იმისათვის, რათა მასთან დაპირისპირებით საკუთად მადლმოსილებაში იმის მეშვეობით დარწმუნდეს რომ გაუძლებს ცთუნებას, რომ ამქვეყნიური ყოფა სერიოზულად მიიჩნიოს. როგორც ლაოძისთან ვნახეთ, სპეციფიკურად ქედდადრეკილი მორჩილება, ქმედების მინიმუმამდე დაყვანა, ამქვეყნიურობაში ერთგვარ რელიგიურ ინკოგნიტოდ ქცევა, მის ტიპიურ პოზიციას წარმოადგენს: იგი თავს ამქვეყნიურობის წინააღმდეგ, მასში საკუთარი ქმედების წინააღმდეგ იმკვიდრებს. მაშინ, როდესაც საერო ასკეზა თავს, პირიქით, ქმედებით იმკვიდრებს. საერო ასკეტიტვის მისტიკოსის ქცევა ინერტულ თვითტკბობას, მისტიკოსისათვის კი (საერო ცხოვრების მიზნებისათვის მოქმედი) ასკეტიტს ქცევა საკუთარ მართებულობაში პატივმოყვარე დარწმუნებულობასთან დაკავშირებულ, ამქვეყნიურობის ღვთისთვის მიუღებელ ყოფაში ჩაბმულობას წარმოადგენს. იმ „ბედნიერი სიჩლუნგით“, რასაც ტიპიურ პურიტანს მიაწერენ, საერო ასკეზა ახორციელებს თავისი უზენაესი საზრისით მისთვის დაფარულ დადებით ღვთიურ რჩევა-დარიგებებს, როგორც ეს ღვთის მიერ განკარგულ ქმნილების რაციონალურ წესრიგშია მოცემული, მაშინ, როდესაც მისტიკოსისთვის მხოლოდ იმ უზენაესი, სრულიად ირაციონალური საზრისის დაუფლებაა მისტიკურ განცდაში ხსნისათვის ერთადერთი მნიშვნელობის მქონე. ორივე ქცევის წესის ამქვეყნიურობისგან გარიდებულობის ფორმები ერთმანეთისგან ანალოგიური დაპირისპირებებით განსხვავდებიან, რის განხილვასაც ჩვენ ცალკეულ გამოკვლევებს მივანდობთ.

ჩვენ ახლა დაწვრილებით შევხებით სამყაროსა და რელიგიას შორის არსებულ ურთიერთობათა დამაბულობას და ამ შემთხვევაშიც შესავალში გაკეთებულ შენიშვნებს დავეყრდნობით, რათა ისინი ცოტა სხვაგვარად წარმოვაჩინოთ.

უკვე ითქვა, რომ ქცევის წესის ის სახეობები, რომლებიც ცხოვრების მეთოდურად წარმართვად გარდაქმნილნი, როგორც ასკეზის, ისე მისტიკის ჩანასახს ქმნიან, თავდაპირველად მაგიური წინამძღვრებიდან წარმოიშვა. მათ ან ქარიზმატული თვისებების ჩამოსაყალიბებლად ან ბოროტი ჯადოს ასარიდებლად მიმართავდნენ. პირველი მომენტი, ცხადია, განვითარების ისტორიული თვალსაზრისით უფრო მნიშვნელოვანი იყო. რადგანაც უკვე აქ, მისი წარმოშობის ზღურბლზე, ასკეზამ თავისი ორსახოვნება გამოავლინა ანუ, ერთი მხრივ, ამქვეყნიურობისგან განდგომა, მეორე მხრივ კი, ამქვეყნიურობაზე გაბატონება მაგიური ძალის მოპოვების გზით. მისანი განვითარების გზით. მისანი განვითარების ისტორიული თვალსაზრისით წინასწარმეტყველის წინამორბედი იყო ანუ, როგორც სანიმუშო, ისე შემტყობინებელი წინასწარმეტყველისა და მხსნელის წინამორბედი. წინასწარმეტყველი და მხსნელი, როგორც წესი, საკუთარ ლეგიტიმაციას მაგიური ქარიზმის ფლობის წყალობით ახდენდნენ. ოღონდ, ეს მათთვის მხოლოდ იმის საშუალებას წარმოადგენდა, რათა საკუთარი პიროვნებისათვის სანიმუშო მნიშვნელობა ან მაცნის ანდა კიდევ მხსნელის ღირსებების აღიარება და პატივისცემა მოეპოვებინა. ვინაიდან წინასწარმეტყველის ან მხსნელის განკარგულების შინაარსს ცხოვრების წესის ხსნის სიკეთისკენ სწრაფვაზე ორიენტირება წარმოადგენდა. ანუ ამ გაგებით, ცხოვრების წესის ან ცალკეულ ასპექტებში ანდა მთლიანობაში, თუნდაც, შედარებით რაციონალური სისტემატიზება იგულისხმებოდა. მეორე მომენტი ჭეშმარიტი „ხსნის“ რელიგიებისთვის ანუ ყველა იმათგანისთვის იყო ნიშანდობლივი, რომლებიც თავიანთ მიმდევრებს ტანჯვისაგან განთავისუფლებას აღუთქვამდნენ და, თანაც, მით უფრო დაბეჯითებით, რაც უფრო სუბლიმირებულად, სიღრმისეულად, პრინციპულად იყო აღქმული ტანჯვის არსი. რადგანაც საქმე საკუთარ მიმდევართა იმგვარ მუდმივ მდგომარეობაში ჩაყენებას ეხებოდა, რაც მათ ტანჯვის მიმართ შინაგანად უვნებელს ხდიდა. ორგის ან ასკეზის ანდა მჭვრეტელობის გზით გამძაფრებულად და ყოველდღიურობის მიღმურად ანუ დროებითად მიღწეული წმინდანობის მდგომარეობის ნაცვლად მოპოვებული უნდა ყოფილიყო გადარჩენილთა წმინდანობის და, ამიტომაც, ხსნაში დარწმუნებულობის მუდმივი ჰაბიტუსი: ეს იყო, ზოგადად რომ ვთქვათ, ხსნის რელიგიის რაციონალური მიზანი. თუკი რელიგიური ერთობა წინასწარმეტყველების ან მხსნელის პროპაგანდის შედეგად წარმოიშვებოდა, მაშინ ცხოვრების რეგლამენტირება ქარიზმატულ, ამისათვის გაწაფულ, წინასწარმეტყველის ან მხსნელის საქმის გამგრძელებელთა, აღზრდილთა, მოწაფეთა ხელში აღმოჩნდებოდა. შემდგომში სრულიად განსაზღვრულ, წესისამებრ

განმეორებად პირობებში, რომლებიც აქ ჯერ არ გვანტერესებს, ის ღვთისმსახურებრივი ჰიეროკრატიის ხელში გადადიოდა, – მაშინ, როდესაც თავად წინასწარმეტყველი ან მხსნელი, როგორც წესი, მემკვიდრეობითი ჰიეროკრატიის ძალებს: მისნებისა და ღვთისმსახურთ აღუდგებოდა წინ, რომელთა ტრადიციისმიერ ნაკურთხ ღირსებას ის თავის პიროვნულ მომხიბლაობას უპირისპირებდა, რათა მათი ძალაუფლება დაემხო ან ისინი თავის სამსახურში ჩაეყენებინა.

წინასწარმეტყველური და მხსნელთა რელიგიები, როგორც ზემოთქმულიდან იმთავითვე იგულისხმება, სამყაროს და მისი წესრიგის მიმართ უმეტეს და მისი წესრიგის მიმართ უმეტეს და განვითარების ისტორიული თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვან შემთხვევებში (მიღებული ტერმინოლოგიის თანახმად) არა გამძაფრებულ, არამედ უწყვეტი დაძაბულობის მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ და, თანაც, ეს მით უფრო საგრძნობი იყო, რაც უფრო ნამდვილ ხსნის რელიგიებს წარმოადგენდნენ ისინი. ეს ხსნის საზრისისა და წინასწარმეტყველური ხსნის მოძღვრების არსიდან მით უფრო გამოკვეთილად გამომდინარეობდა, რაც უფრო პრინციპულად ხდებოდა მისი რაციონალურ და, ამავედროულად, ხსნის შინაგან რელიგიურ სიკეთეებზე, როგორც ხსნის საშუალებებზე ორიენტირებულ ეთიკად ჩამოყალიბება. ანუ ჩვეულებრივი ენით რომ ვთქვათ, რაც უფრო მეტად იხვეწებოდა მისი რიტუალიზმიდან „მრწამსის რელიგიურობაზე“ გადასვლა. და თანაც, მით უფრო ძლიერდებოდა მისი მხრიდან დაძაბულობა, რაც უფრო წინ მიიწევდა, მეორე მხრივ, (ყველაზე ფართე გაგებით) „საერო“ სიკეთეების გარეგნული და შინაგანი ფლობის რაციონალიზება და სუბლიმირება. რადგან შინაგან თუ გარეგან, რელიგიურ თუ საერო სიკეთეთა ფლობის სხვადასხვა სფეროებისადმი ადამიანის დამოკიდებულების რაციონალიზება და შეგნებული სუბლიმირება იქეთკენ უბიძგებდა, რომ ცალკეულ სფეროთა შინაგანი ავტონომიურობა თანმიმდევრულად გაცნობიერებულიყო და ამ გზით ერთმანეთის მიმართ იმგვარ დაძაბულობაში აღმოჩენილიყო, რაც დაფარული რჩებოდა გარეგანი სამყაროსადმი დამოკიდებულების პირველყოფილი უდარდელობისათვის. ესაა სრულიად ზოგადი, რელიგიის ისტორიისათვის მეტად მნიშვნელოვანი (საერო და არასაერო) სიკეთეთა ფლობის რაციონალურ და შეგნებულად მიზანსწრაფულ, ცოდნით სუბლიმირებულ ფენომენად ჩამოყალიბების შედეგი. შევეცადოთ, მოვახდინოთ ამ სიკეთეთა მთელი მწკრივის მაგალითზე სხვადასხვა რელიგიურ ეთიკებში გამუდმებით განმეორებულ ტიპურ მოვლენათა გათვალისწინება.

როდესაც ხსნის წინასწარმეტყველებამ ერთობები წმინდა რელიგიურ საფუძველზე შექმნა, პირველი ძალა, რომელთანაც მას კონფლიქტი მოუვიდა და რომელიც მისი მხრიდან გაუფასურებას უფრთხოდა, იყო ბუნებრივად დადგენილი გვარ-ტომობრივი ერთობა, ვისაც არ ძალუძს საკუთარი ოჯახის წევრების, დედ-მამის, მტერი გახდეს, იგი იესოს მოწაფე ვერ გახდება: „მშვიდობის მომტანად კი არ მოვედი, არამედ მახვილისა“ (მათ. 10, 34) ამ (და შევნიშნავთ: მხოლოდ ამ) კონტექსტში. ცხადია, რელიგიათა უდიდესი უმრავლესობა საერო კავშირურთიერთობათა მიმართ მოწიწების რეგლამენტირებასაც ახდენდა. მაგრამ ის, რომ მხსნელი, წინასწარმეტყველი, ღვთისმსახური, მოძღვარი, რწმენისმიერი ძმა მორწმუნისათვის საბოლოოდ უფრო ახლობელი უნდა ყოფილიყო, ვიდრე სისხლით ნათესაობა და ცოლქმრული ერთობა, მით უფრო თავისთავად ცხადი ხდებოდა, რაც უფრო შორსგამიზნულად და სიღრმისეულად იყო გააზრებული ხსნის მიზანი. ამ ურთიერთობათა თუნდაც შედარებითი გაუფასურებით და გვარტომობრივი უზენაესობისა და მაგიური მიჯაჭვულობის განადგურებით წინასწარმეტყველებამ იქ, სადაც ის თემის სოტერიოლოგიურ რელიგიურობად გადაიქცა, ახალი სოციალური ერთობა შექმნა. მის ფარგლებში მან რელიგიური ძმობის ეტიკა ჩამოაყალიბა. თავდაპირველად სოციალურ-ეთიკური ქცევის პირველყოფილი პრინციპების მიბაძვით, რაც „მეზობლურ კავშირს“: სოფლის, გვარის, ამქრის, ზღვაოსანთა, მონადირეთა, ლაშქრის წევრთა ამხანაგურ ერთობას წარმოადგენდა ამგვარი ერთობები კი ორი სახის ელემენტარულ პრინციპს იცნობდა: 1. საშინაო და საგარეო მორალის დუალიზმს, 2. საშინაო მორალთან დაკავშირებით კი უბრალო ორმხრივობას: „როგორც შენ მე, ისე მეც შენ“. ამ პრინციპთა ეკონომიკურ შედეგს კი შინაგანი მორალით შემოფარგლული ძმური დახმარების მოვალეობის პრინციპი: მოხმარებისთვის რაიმეს უსასყიდლოდ თხოვება, უპროცენტო სესხი, ხელმოკლეთა მიმართ შეძლებულისა და დიდგვაროვანის სტუმართმოყვარეობისა და ხელის გამართვის ვალდებულება, თხოვნის საფუძველზე მეზობლის ან ბატონის კარ-მიდამოში უანგარო, მხოლოდ სარჩოთი ანაზღაურებული შრომა წარმოადგენს. ყოველივე კეთდებოდა, ცხადია, არა რაციონალურად აწონილ-დაწონილი, არამედ გრძნობებში შეპარული პრინციპის თანახმად: რაც დღეს შენ გაკლია, ხვალ შეიძლება მე დამაკლდეს. ამის შესაბამისად, (რაიმეს გაცვლისა და თხოვებისას) შევაჭრება და სამუდამო დამონება (მაგალითად, როგორც ვალის შედეგი) ვრცელდებოდა მხოლოდ არამომძმეთა მიმართ აღიარებულ საგარეო მორალზე. თემის რელიგიურობამ ეს უძველესი ეკონომიკური მეზობლური ეტიკა რელიგიურობამ ეს უძველესი ეკონომიკური მეზობლური ეტიკა ერთმორწმუნე მოძმისადმი დამოკიდებულებაზე გადაიტანა. ქვრივ-ობოლთათვის, დასნეულებულ და გადატაკებულ ერთმორწმუნე მოძმისათვის დიდგვაროვანთა და მდიდართა მხრიდან გაჭირვებაში შემწეობის აღმოჩენის მოვალეობა, მდიდართა მიერ მოწყალების გაღება, რაზეც წმინდანი მომღერლები და მისნები ისევე, როგორც ასკეტები ეკონომიკურად

დამოკიდებულნი იყვნენ, მთელი მსოფლიოს ეთიკურად რაციონალიზებული რელიგიების ძირითად მცნებებად იქცა. ხსნის წინასწარმეტყველებათა შემთხვევაში, განსაკუთრებით, ყველა აღმსარებლისათვის საერთო, რეალური ან მუდამ მოსალოდნელი, გარეგანი ან შინაგანი ტანჯვა იყო მათი ერთობის ურთიერთობათა განმსაზღვრელი პრინციპი. რაც უფრო რაციონალური და მრწამსისმიერად ეთიკურად სუბლიმირებული იყო ხსნის იდეის გააზრება, მით უფრო ძლიერდებოდა გარეგნულად და შინაგანად აქედან გამომდინარე, მეზობლური კავშირის ორმხრივობის ეთიკიდან აღმოცენებული მცნებები. გარეგნულად ეს სიყვარულის ძმურ კომუნიზმამდე მიდიოდა, შინაგანად კი გულმოწყალების, ტანჯულისადმი სიყვარულის, მოყვასისადმი სიყვარულის მრწამსამდეც კი. სარწმუნოებრივი კავშირების ზღუდეები და, ბოლოს, სიძულვილის ფაქტი სამყაროს, როგორც დაუმსახურებელი ტანჯვის ადგილ-სამყოფელს, კონცეფციის საფუძველზე, ტანჯვის მიზეზად ქცეული, ყოველგვარი ემპირიულის ანალოგიური არასრულყოფილებისა და ბიწიერების ერთგვარ შედეგად გამოიყურებოდა. ამასთან, წმინდა ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, საზოგადოდ იმავე მიმართულებით მოქმედებდა, პირველ რიგში, ყველა სახის სუბლიმირებული რელიგიური ექსტაზის თავისებური ეიფორია. მოწიწებული გულაჩვილებულობიდან ღმერთთან ერთობის უშუალო განცდამდე ისინი ერთიანად უობიექტო სიყვარულის კოსმიურობაში გადასვლისაკენ იხრებოდნენ. აკოსმიური სიკეთის ყველა გმირის ღრმა, მშვიდი ნეტარება ამიტომაც მუდამ შედუღაბებული იყო როგორც საკუთარი, ისე ნებისმიერი ადამიანური არსების ბუნებრივი არასრულყოფილების უმოწყალო ცოდნასთან. ამასთან ერთად, ამ შინაგანი განწყობის ფსიქოლოგიურ ელფერს ისევე, როგორც მის რაციონალურ ეთიკურ ახსნას, ცხადია მთლიანობაში ფრიად განსხვავებული ხასიათი შეიძლებოდა ჰქონოდა. ოღონდ, მისი ეთიკური მოთხოვნები ყოველთვის როგორღაც უნივერსალისტური ძმობის მიმართულებით იხრებოდა, სოციალური კავშირების ზღვარს მიღმა, ხშირად საკუთარი კონფესიური კავშირის ჩათვლითაც კი. რაც უფრო თანმიმდევრულად იყო გატარებული ეს რელიგიური ძმობა, მით უფრო მძაფრ წინააღმდეგობაში მოდიოდა ის სამყაროს წესრიგთან და ღირებულებებთან. და თანაც, მთავარი ისაა, რომ, რაც უფრო რაციონალიზებული და სუბლიმირებული იყვნენ, თავის მხრივ, ეს უკანასკნელნი საკუთარი ავტონომიურობის შესაბამისად, მით უფრო შეურიგებლად იკიდებდა ფეხს ეს გახლეჩილობა.

ყველაზე თვალნათლივ ეს ეკონომიკურ სფეროში გამოვლინდა. სულებსა და ღმერთებზე ცალკეული ინტერესების მიზნით განხორციელებული ყველა სახის პირველყოფილი მაგიური თუ მისტაგოგიური ზემოქმედება, ხანგრძლივი ცხოვრების გარდა, ჯანმრთელობასა და პატივს ელტვოდა. მემკვიდრეობას და, გარკვეულწილად, საიქიო ხვედრის გაუმჯობესებას, სიმდიდრეს, როგორც იმთავითვე ნაგულისხმევ მიზანს

ესწრაფვოდა ელევსინური მისტერიები ისევე, როგორც ფინიკიური და ვედური რელიგია, ჩინური ხალხური რელიგია, ძველი იუდაიზმი, ძველი ისლამი და ღვთისმოსავი ინდუისტი და ბუდისტი ერისკაცებისათვის გამიზნული აღთქმები. ამის საპირისპიროდ, ხსნის სუბლიმირებული რელიგია და რაციონალიზებული მეურნეობა სულ უფრო მზარდ დამაბულობაში მოდიოდნენ ერთმანეთის მიმართ. რაციონალური მეურნეობა საქმიანი წარმოებაა. ის ფულად ღირებულებებზეა ორიენტირებული, რომლებიც ბაზარზე წარმოიშვება ადამიანთა შორის მათი ინტერესების გარშემო ატეხილი ბრძოლისას. ფულადი ღირებულებების შეფასების გარეშე ანუ ხსენებული ბრძოლის გარეშე, რაიმე ანგარიში შეუძლებელია. ფული ყველაზე უფრო აბსტრაქტული და „არაპიროვნული“ რამაა, რაც კი ადამიანის ცხოვრებაში არსებობს. ამრიგად, თანამედროვე რაციონალური კაპიტალისტური მეურნეობის კოსმოსი, რაც უფრო ზედმიწევნით მიჰყვებოდა იგი საკუთარ იმანენტურ ავტონომიურობას, მით უფრო მიუწვდომელი ხდებოდა ის რელიგიური ძმობის ეთიკისადმი ყოველგვარი დამოკიდებულებისათვის. და თანაც, ეს ტენდენცია მით უფრო ძლიერდებოდა, რაც უფრო რაციონალური და ამდენად, არაპიროვნული ხდებოდა ეს კოსმოსი. კერძოდ კი, ბატონსა და მონას შორის პიროვნული ურთიერთობის ეთიკურად დარეგულირება უმტკივნეულოდ იმიტომ იყო შესაძლებელი, რომ ეს ურთიერთობა სწორედ პიროვნული გახლდათ. მაგრამ ამის გაკეთება შეუძლებელი იყო, ყოველ შემთხვევაში, იმავე გაგებით და იმგვარივე წარმატებით – გირავნობის მოწმობათა ცვალებად მფლობელებსა და ჰიპოთეკური ბანკების მათთვის უცნობ და ასევე ცვალებად მევალეებს შორის, რომლებიც არანაირი პიროვნული კავშირით არ იყვნენ ერთმანეთთან დაკავშირებული. სადაც კი მსგავს მცდელობას მაინც ჰქონდა ადგილი, ამის შედეგს ჩვენთვის ჩინეთის მაგალითიდან ცნობილი ფორმალური რაციონალობის შეფერხება წარმოადგენდა. ვინაიდან ფორმალურ და მატერიალურ რაციონალობას ერთმანეთთან კონფლიქტი ჰქონდა. ამდენად, სწორედ ხსნის რელიგიები, მიუხედავად იმისა, რომ როგორც ვნახეთ, მათთვის ნიშანდობლივი იყო აკოსმიურობის გაგებით, თავისებური არაპიროვნული სიყვარულისადმი ტენდენცია, მაინც ღრმა დაეჭვებით უყურებდნენ სხვა გაგებით ასევე არაპიროვნული, მაგრამ სწორედ ამის გამო სპეციფიკურად ძმობის ფენომენისადმი მტრულ ეკონომიკური ძალების მომძლავრებას. ქონების დაგროვებაზე ორიენტირებული ცხოვრებისადმი მათი დამოკიდებულებისათვის მუდმივად დამახასიათებელი იყო კათოლიკური „Deo placere non potest“ და ხსნის რაციონალური მეთოდის შემთხვევაში, ფულზე და ქონებაზე გადაგებულობის მიმართ გაფრთხილება სიძულვილამდეც კი მძაფრდებოდა. – საკუთრივ რელიგიურ ერთობათა კავშირი, მათი პროპაგანდისა და თვითდამკვიდრების ტენდენციის მიჯაჭვულობა ეკონომიკურ საშუალებებზე და ამ უკანასკნელთა კულტურული მოთხოვნებისა და ყოველდღიურობის ინტერესებისათვის მორგება, მათ იმგვარ კომპრომისებზე წასვლას აიძულებდა, რის ერთ–ერთ მაგალითს ვახშმის აკრძალვის ისტორია წარმოადგენს.



ოღონდ, ჭეშმარიტი ხსნის ეთიკისათვის ეს დამაბულობა, საბოლოო ჯამში, თითქმის გადაულახავი რჩებოდა.

ვირტუოზთა რელიგიურმა ეთიკამ ამგვარ დამაბულ ურთიერთობას გარეგნულად ყველაზე რადიკალური ფორმით ეკონომიკური სიკეთეთა ფლობის უარყოფით უპასუხა. ხოლო სამყაროსაგან განდგომილმა ასკეზმა კი ბერის ინდივიდუალური ქონების აკრძალვა, მხოლოდ საკუთარი შრომით უზრუნველყოფილი არსებობა და, რაც მთავარია, შესაბამისად, მოთხოვნილებათა მხოლოდ აბსოლუტურად აუცილებელზე დაყვანა დააწესა. ნებისმიერი რაციონალური ასკეზის პარადოქსულობა იმაშია, რომ მის მიერ უარყოფილი სიმდიდრე მან თავადვე შექმნა, რამაც ყველა ეპოქის ბერმონაზვნობას სარმა ერთნაირად გამოსდო. ტაძრები და მონასტრები, თავის მხრივ, ყველგან თავადვე იქცნენ რაციონალური მეურნეობის ადგილ-სამყოფელად. – სამყაროსაგან განდგომილ მჭვრეტელობას პრინციპულ მომენტში მხოლოდ იმ დებულების წამოყენება შეეძლო, რომ უქონელ ბერს, რომლისთვისაც შრომა ხსნის სიკეთის მხოლოდ იმის მიღების უფლება ეძლეოდა, რასაც მას ბუნება და ადამიანები ნებაყოფლობით სთავაზობდნენ ანუ კენკრის, ძირ-ძურებისა და მოწყალების. ოღონდ მათხოვართა აიაზმის სასხურებლის შემოღებით, ისიც კომპრომისზე წავიდა (ვთქვათ, ინდოეთში). – დამაბულობისათვის პრინციპულად და შინაგანად თავის არიდების მხოლოდ ორი თანმიმდევრული გზა არსებობდა. პირველ გზას პროფესიული მოწოდების პურიტანული ეთიკის პარადოქსულობა წარმოადგენდა, რომელიც, როგორც ვირტუოზთა რელიგიურობა, სიყვარულის უნივერსალიზმზე უარს ამბობდა, ამქვეყნიურობაში ყოველგვარ საქმიანობას ღვთის, თავისი უზენაესი საზრისით სრულიად გაუგებარ, მაგრამ იმთავითვე შეცნობილი დადებითი ნებისადმი სამსახურად და მადლმოსილების გამოცდად რაციონალურად ობიექტივირებულს ხდიდა და, ამდენად, მთელ ქვეყნიერებასთან ერთად ხელთქმნილად და ბიწიერად შერაცხული ეკონომიკური კოსმოსის ღვთისთვის სასურველად და მოვალეობის აღსასრულებელ მასალად ობიექტივირებასაც დასაშვებად მიიჩნევდა. ეს, საბოლოო აზრით, ხსნაზე, როგორც ადამიანის მიერ და ყოველი ცალკეული ადამიანისათვის მიღწევად მიზანზე, პრინციპულ უარს წარმოადგენდა უსაფუძვლო, მაგრამ მუდამ გამორჩეული მადლის სასარგებლოდ. ეს არამომბის თვალსაზრისი სინამდვილეში უკვე ჭეშმარიტი „ხსნის რელიგია“ აღარ იყო. ამგვარი რელიგიურობისათვის მხოლოდ ძმობის გადალახვით მისტიკოსისეული სიყვარულის იმ აკოსმიურობის წმინდად წარმომჩენ იმგვარ „გულკეთილობაზე“ გადასვლალა არსებობდა, რომელიც საერთოდ აღარ კითხულობდა ადამიანს, ვისაც და ვისთვისაც ის თავს სწირავდა და ვინც მას, საბოლოო ჯამში, სულაც აღარ აინტერესებდა და რომელიც, ნებისმიერს, ვინც კი შემთხვევით გზად გადაეყრება, და მხოლოდ იმის გამო, რომ მას გზად გადაეყარა, ერთხელ და სამუდამოდ პერანგს

ამლევს, როცა მოსასხამია მოთხოვნილი. ესაა სამყაროდან უჩვეულო გაქცევა პირველივე შემხვედრისთვის ობიექტს მოკლებული თვითმინდობილობის სახით, არა ადამიანის ხათრით, არამედ მხოლოდ საკუთრივ თავმინდობილობის ანუ ბოდღერის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „სულაც წმიდათაწმინდა პროსტიტუციის“ გამო.

სამყაროს პოლიტიკური წესრიგისადმი დამაბულობაც ხსნის რელიგიის თანმიმდევრული ძმობის ეთიკისათვის ასევე უნდა გამმაფრებულიყო. მაგიური და ფუნქციონალური ღმერთების რელიგიურობისათვის მსგავსი პრობლემა არ არსებობდა. ომის უძველესი ღმერთი და მართლწესრიგის უზრუნველმყოფელი ღმერთი ფუნქციონალური ღმერთები იყვნენ, რომლებიც ყოველდღიურობის უდავო სიკეთეებს იცავდნენ. ადგილობრივ, ტომობრივ და სახელმწიფოებრივ ღმერთს მხოლოდ თავის კავშირთა ინტერესები ეხებოდა. მას თავის მსგავსთა წინააღმდეგ ისევე უნდა ებრძოლა, როგორც თავად ერთობას და სწორედ ბრძოლაში უნდა გამოემჟღავნებინდა საკუთარ ღვთაებრივი ძალა. პრობლემა უმაღლესი უნივერსალისტური რელიგიების მიერ ამ ზღვრების განადგურებასთან ერთად ანუ სამყაროს ერთიანი ღმერთის გამოჩენასთან ერთად სრული ძალით სწორედ იქ წარმოიშვა, სადაც იგი ხსნის რელიგიისათვის ძმობის მოთხოვნის ნიადაგზე „სიყვარულის“ ღმერთი უნდა გამხდარიყო. და თან აქაც, ეკონომიკური სფეროს მსგავსად, მით უფრო მკვეთრად უნდა მომხდარიყო ეს, რაც უფრო რაციონალური ხდებოდა პოლიტიკური წესწყობილება. ობიექტურად, „პიროვნების ავტორიტეტის გაუთვალისწინებლად“, „sine ita et studio“, სიმულვილისა და, ამდენად, სიყვარულის გარეშე, ადასრულებს სახელმწიფო ბიუროკრატიული აპარატი და მასში ჩართული რაციონალური homo politicus ისევე, როგორც homo economicus თავის საქმეს უსამართლობის დასჯის ჩათვლით სწორედ მაშინ, როცა ის ამას სახელმწიფო ძალაუფლების რაციონალური წესების ყველაზე იდეალური გაგებით ახორციელებს. აქედან გამომდინარე, ისიც საკუთარი მატერიალური გაეთიკურების გაუპიროვნების ძალით, რაც უნდა საპირისპიროდ გვეჩვენებოდეს ვითარება, მნიშვნელოვან პუნქტებში ნაკლებად მისაწვდომია, ვიდრე წარსულის პატრიარქალური წესწყობილება, რომელიც ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში სწორედ „პიროვნების გათვალისწინებით“ იყო პიროვნულ მოწიწებასა და კონკრეტულ პიროვნულ პატივისცემაზე დაფუძნებული. ვინაიდან, მართლმსაჯულებასა და ადმინისტრირებაში სახელმწიფო აპარატის შიდაპოლიტიკურ ფუნქციათა ერთიანი მიზანმიმართულობა ყოველგვარი „სოციალური პოლიტიკის“ მიუხედავად, საბოლოო ჯამში, მაინც მუდამ უცილობლად სახელმწიფოებრივი კეთილგონივრულობის ობიექტური პრაგმატიკით ანუ საშინაო თუ საგარეო ძალაუფლების გადანაწილების მიღწევის (ან გარდაქმნის) აბსოლუტური თვითმიზნით რეგულირდება. ეს მით უმეტეს ეხებოდა და ეხება საგარეო პოლიტიკას. ყოველი პოლიტიკური გაერთიანებისთვის სრულიად არსებითია, როგორც

საგარეო, ისე საშინაო იძულების საშუალებათა შეუნიღბავი ძალმომრეობისადმი აპელირება. უფრო მეტიც, უმაღლეს სწორედ ის წარმოადგენს იმ ფენომენს, რაც მას ჩვენი ტერმინოლოგიის შესატყვის პოლიტიკურ კავშირად აქცევს: ანუ „სახელმწიფო“ იმგვარ კავშირს განასახიერებს, რომელიც საკუთარ ხელში იღებს ლეგიტიმური ძალმომრეობის მონოპოლიას, – მისი სხვაგვარად დეფინირება ვერც მოხერხდება. მათზე ქადაგებისეულ მოწოდებას: „წინ ნუ აღუდგებით ბოროტებას ძალით“, მან დაუპირისპირა: „შენ სამართალს გამარჯვება ძალის გამოყენებით უნდა მოაპოვებინო, – უსამართლობისათვის საკუთარი პასუხისმგებლობით“. იქ, სადაც მსგავსი მიდგომა არ არსებობს, იქ არც სახელმწიფო არსებობს, ეს კი პაციფისტურ „ანაქრონიზმს“ შეასხამდა ხორცს. ძალადობა და ძალის გამოყენების მუქარა კი ყოველგვარი ქმედების შეუქცევადი პრაგმის თანახმად, უცილობლად კვლავ ძალმომრეობას შობს, ამასთან, სახელმწიფოებრივი კეთილგონიერება, როგორც საშინაო, ისე საგარეო საქმეებში მის ავტონომიურობას ექვემდებარება. ხოლო თავად ძალადობისა და ძალის გამოყენების მუქარის წარმატება, ბუნებრივია, საბოლოო ჯამში, ძალთა ურთიერთმიმართებებზე და არა ეთიკურ „სამართალზე“ დამოკიდებული, თუნდაც რომ მიკვლეულად ჩაითვალოს ამ უკანასკნელისათვის ობიექტური კრიტერიუმები. ყოველ შემთხვევაში, ნებისმიერ რელიგიურ რაციონალიზებას ზედმიწევნითი გააზრებისას, უდარდელი პირველყოფილი ჰეროიზმისაგან განსხვავებით, სწორედ რაციონალური სახელმწიფოსათვის ტიპური, ძალმომრეობით ბრძოლაში ერთმანეთთან დაპირისპირებულ ჯგუფთა და ძალაუფლების მფლობელთა საკუთარი „მართებულობის“ სრულიად გულუბრყვილო რწმენა უნდა მიაჩნდეს ეთიკის მაიმუნისებრ მიბაძვად და პოლიტიკურ ძალმომრეობით ბრძოლაში ღმერთის ჩათრევა მისი სახელის ფუჭად გამოყენებად, რის საპირისპიროდ პოლიტიკური მოსაზრებებიდან ყოველგვარი ეთიკურის სრული გამოთიშვა მეტ სიწმინდედ და ერთადერთ პატიოსან გზად შეიძლება გამოჩნდეს. ყოველგვარი პოლიტიკა რელიგიურ რაციონალიზებას მით უფრო ძმობის იდეისადმი გაუცხოებულად უნდა მიაჩნდეს, რაც უფრო „ობიექტური“ და ანგარიშიანი, რაც უფრო თავისუფალია იგი ვნებანარევი გრძნობის, მრისხანებისა და სიყვარულისგან.

ორივე სფეროს ურთიერთგაუცხოება თითოეული მათგანის სრული რაციონალიზებისას განსაკუთრებით მძაფრად იმაშიც ვლინდება, რომ გადამწყვეტ მომენტში პოლიტიკა, ეკონომიკისაგან განსხვავებით, რელიგიური ეთიკის უშუალო მეტოქედაც კი შეიძლება წარმოჩნდეს. ომი, როგორც ძალის გამოყენების რეალიზებული მუქარა, სწორედ თანამედროვე პოლიტიკურ გაერთიანებებში აღვიძებს პათოსსა და ერთობლიობის განცდას და აღვივებს თავგანწირვასა და მებრძოლთა უპირობო სამსხვერპლო თანაზიარობას და ამას გარდა, იწვევს როგორც ერთგვარ მასობრივ მოვლენას,

სიბრალოლსა და ყველა ბუნებრივ კავშირთა ზღუდეების მომსპობ სიყვარულსა და ყველა ბუნებრივ კავშირთა ზღუდეების მომსპობ სიყვარულს შეჭრივებულთა მიმართ, რისი ანალოგია რელიგიებს, საზოგადოდ, მხოლოდ ძმობის ეთიკის მატარებელ ჰეროიკულ ერთობებში თუ მოეძებნება. და ყოველივე ამის გარდა, ომი თავად მეომარს, მისი კონკრეტული აზრობრიობის თანახმად, სიკვდილის საზრისისა და კურთხევის განცდაში, იმ რაღაც განუმეორებელს უმზადებს, რაც მხოლოდ მისთვისაა დამახასიათებელი. ბრძოლის ველზე მდგომი ლაშქრის მიერ ერთობლიობის განცდა დღესაც, როგორც თანმხლები საომარი რაზმების ეპოქაში, სიკვდილამდე განუყრელ ერთობლიობად აღიქმება და უდიადესი და განუმეორებელია. და იმ გარდაცვლილებისაგან, რომელიც ადამიანთა უზადრუკი ხვედრია და სხვა არაფერი, ბედისწერაა, რომელიც თითოეულს წამოაწევა ისე, რომ ვერასოდეს ითქმება, თუ რატომ მაინცდამაინც ამ ცალკეულ პიროვნებას და თანაც სწორედ ახლა, რომელიც დასასრულს მოასწავებს იქ, სადაც კულტურის სიკეთეთა განუსაზღვრელი განვრცობითა და სუბლიმირებით თითქოს დასაწყისი უნდა ყოფილიყო უფრო გონივრული: – ამ სრულიად შეუქცევადი გარდაცვალებისაგან სიკვდილი ბრძოლის ველზე იმით განსხვავდება, რომ აქ და ამგვარი მასობრივი სახით, მხოლოდ აქ, შეუძლია ცალკეულ ადამიანს ირწმუნოს, რომ ის „რაღაცისთვის“ კვდება. ის, თუ რატომ და რისთვის უნდა შეხვდეს იგი სიკვდილს, მისთვის და მის გარდა, „პროფესიული“ საქმიანობისას დაღუპულისათვის, როგორც წესი, ისე უდაო უნდა იყოს, რომ სიკვდილის „საზრისის“ პრობლემა მისი იმ უზოგადესი მნიშვნელობით, რა გაგებითაც ხსნის რელიგიები იძულებულნი არიან მას მოეკიდონ, თავისი წარმოშობის ვერანაირ წინაპირობას ვერ პოულობს. სიკვდილის გონივრულ და ნაკურთხ ხდომილებათა მწკრივში მოქცევის მსგავსი ღვაწლი, საბოლოო ჯამში საფუძვლად უდევს პოლიტიკური ძალმომრეობითი კავშირის საკუთრივი ღირსების გამყარების ნებისმიერ მცდელობას. ოღონდ ის წესი, რომლის შესაბამისად აქ სიკვდილი გონივრულ მოვლენად შეიძლება იქნეს აღქმული, რადიკალურად საპირისპირო მიმართულებებისაა, ვიდრე სიკვდილის თაოდიცეა ძმობის რელიგიურობაში. ამ უკანასკნელისათვის ომით შეკავშირებულ ადამიანთა ჯგუფის ძმობა ბრძოლის ტექნიკურად დახვეწილი სისასტიკის ანარეკლს, ხოლო ბრძოლაში სიკვდილის საერო კურთხევა მოძმის მკვლელობის გასხივოსნებას უნდა წარმოადგენდეს. და სწორედ ომისმიერი ძმობისა და ომისმიერი სიკვდილის ყოველდღიურობის მიღმურობა, რომელიც მას წმიდათაწმიდა ქარიზმასა და ღმერთთან ერთიანობის განცდასთან თანაზიარი აქვს, მეტოქეობას უკიდურეს შესაძლებელ ზღვრამდე ამძაფრებს. – პრობლემის თანმიმდევრული გადაჭრა აქაც მხოლოდ ერთი მხრივ არსებობს: (და იმას გულისხმობს, რომ) პურიტანული პროფესიული ასკეზის მაღლის რჩეულობას, რომელსაც მისთვის მთლიანობაში სრულიად გაუგებარი ღმერთის მიერ დადგენილი, გამოცხადებული მცნებების სწამს, მისი ნება იმგვარად ესმის, რომ ეს მცნებები ამ ხელთქმნილი და ამიტომაც ძალადობის და ეთიკური ბარბაროსობისადმი

დაქვემდებარებული სამყაროსათვის მისივე საკუთარი საშუალების ანუ ძალადობის მიერაა თავს მოხვეული. ეს კი ღვთის „საქმის“ ინტერესებიდან გამომდინარე, ძმობის მოვალეობებისათვის, სულ ცოტა, ზღუდეების დადგენას ნიშნავს. პრობლემის თანმიმდევრული გადაჭრის კიდევ ერთი მცდელობა, მეორე მხრივ, იმას გულისხმობს, რომ ხსნის მისტიკური ძიების რადიკალური ანტიპოლიტიკურობა, რომელიც მთელი მისი აკოსმიური სიკეთითა და ძმობით, მოწოდებით: „წინააღმდეგობა არ გაუწიო ბოროტებას“ და „მეორე ლოყის შეშვერის“ ნებისმიერი თვითდაჯერებული საერო ჰეროიკული ეთიკის თვალში ვულგარულად და უღირსად აღქმული მაქსიმით – ნებისმიერი პოლიტიკური ქმედებისათვის შეუქცევად ძალადობის პრაგმას გაურბის. პრობლემის გადაჭრის ყველა სხვა გზა კომპრომისებით ან ჭეშმარიტი ძმობის ეთიკისათვის უპატიოსნოდ ან მიუღებელი წინაპირობებით დამძიმებულად გამოიყურება. – ამგვარ გადაჭრათაგან რამოდენიმე, როგორც ტიპები, ყველაფრის მიუხედავად, მაინც პრინციპულ ინტერესს იწვევს.

ხსნის ნებისმიერი სახით ორგანიზება რომელიმე მადლისმიერ ინსტიტუციონალიზაციაში ყველა ადამიანის სულისთვის ან, თუნდაც, მხოლოდ მისთვის მინდობილთა სულებისთვის, ღვთისწინაშე თავს პასუხისმგებლად და, ამდენად, უფლებამოსილად და მოვალედ გრძნობს, წინ აღუდგეს, თუნდაც, მოურიდებელი ძალადობით რწმენის გზიდან გადაცდენის საფრთხეს და ხელი შეუწყოს მადლის გადამრჩენელი საშუალებების გავრცელებას. და ხსნის არისტოკრატიზმიც, იქ, სადაც ის კალვინიზმის მსგავსად (სხვა წესით ისლამში) თავისი ღმერთის ბრძანებითაა დამძიმებული: მის სადიდებლად ცოდვის სამყაროს მოსათოკავად „სარწმუნოებისთვის (აქტიური) მეზრძოლის“ ფენომენს შობს. ამავდროულად კი ახდენს „წმინდათაწმინდა“ და „სამართლიანი“ ანუ ღვთის განკარგულების აღსრულების მიზნით და სარწმუნოების გამო წამოწყებული ომის, რომელიც რაღაც აზრით მუდამ რელიგიურ ომს წარმოადგენს, სხვა ყველა დანარჩენ, წმინდა წყლის საერო და, ამდენად, ძირშივე გაუფასურებულ საომარ წამოწყებებთან გამიჯვნას. ამგვარ არა წმინდა და ღვთის ნების შეუსაბამო, საკუთარი სინდისის მიერ მოუწოდებელი, პოლიტიკურ ძალთა მიერ გაჩაღებულ ომებში მონაწილეობის იძულებას იგი კრომველის წმინდანთა ძლევამოსილი ლაშქრის მიერ სამხედრო სამსახურზე გაცხადებული უარის მსგავსად უკუაგდება და, ამრიგად, სავალდებულო სამხედრო სამსახურს დაქირავებულ ჯარისკაცობას ამჯობინებს. ადამიანთა მხრიდან ღვთის ნებაზე ძალმომრეობის შემთხვევაში, განსაკუთრებით რწმენის საფუძველზე იგი იმ სენტენციის ძალით, რომ უფრო ღმერთს უნდა დაემორჩილო, ვიდრე ადამიანებს, აქტიურ სარწმუნოებრივ რევოლუციას ახლორციელებს. – სრულიად საპირისპირო იყო, მაგალიტად, ლუთერანისეული ინსტიტუციონალური რელიგიულობის პოზიცია. სარწმუნოებრივი ომის და რწმენაზე

საერო ძალმომრეობის მიმართ, რაც ძალადობის პრაგმაში ხსნის თვითნებურად ჩართვაში გამჟღავნდა, აქტიური წინააღმდეგობის უფლების უარყოფით, ლუთერანობა ამ სფეროში მხოლოდ პასიურ წინააღმდეგობას ცნობდა, ამის სანაცვლოდ კი საერო ხელისუფლების მიმართ უპირობო მორჩილებას იმ შემთხვევაშიც კი ითხოვდა, როცა ეს უკანასკნელი საერო ომის გაჩაღების განკარგულებას იძლეოდა იმ მიზეზით, თითქოს სწორედ ეს ხელისუფლება და არა ცალკეული ადამიანი იყო პასუხისმგებლობის მატარებელი და რადგან შინაგანად უნივერსალისტური (კათოლიკური) ხსნის ინსტიტუციის საპირისპიროდ აღიარებული იყო საერო ძალაუფლების წესრიგის ეთიკური დამოუკიდებლობა. მისტიკური რელიგიურობის ის ელემენტი, რომელიც ლუთერის პირად ქრისტიანობას ახასიათებდა, აქ მხოლოდ სანახევრო თანამიმდევრულობით გამოვლინდა. ვინაიდან რელიგიურ ვირტუოზთა ჭეშმარიტად მისტიკური ან პნევმატური, რელიგიურად ქარიზმატული ხსნის ძიება ყველგან, საგანთა ბუნების თანახმად, აპოლიტიკურ ან ანტიპოლიტიკურ ხასიათს ატარებდა. მან, მართალია, მიწიერი წესრიგის დამოუკიდებლობა ნებაყოფლობით აღიარა, მაგრამ მხოლოდ იმ მიზნით, რომ აქედან მისი უკიდურესად ეშმაკეული ხასიათის შესახებ გამოეტანა თანამიმდევრული დასკვნა ან, უკიდურეს შემთხვევაში, ამ წესრიგის მიმართ აბსოლუტური გულგრილობის პოზიცია დაეკავებინა, რის გამოხატულებას სენტენცია: „მიეცით კეისარს კეისრისა“ წარმოადგენს (რადგან: განა რა ხელი აქვს ყოველივე ამასთან სულის ხსნას?)

საკუთრივ რელიგიურ ორგანიზაციათა ჩათრეულობა ძალაუფლების ინტერესებსა და ძალაუფლებისათვის ბრძოლაში, სამყაროს მიმართ უკიდურესად გამდაფრებული დაძაბული ურთიერთობების შეუქცევადი გადასვლა კომპრომისებსა და ფარდობითობაში, მასების პოლიტიკურად მორჯულების მიზნით რელიგიურ ორგანიზაციათა ათვისება და გამოყენება, არსებულ ხელისუფლებათა რელიგიური კურთხევის წესისამებრ, ლეგიტიმაციის გამორჩეული მოთხოვნილება, განაპირობებდა პოლიტიკური საქმიანობის მიმართ რელიგიათა შორის იმ სრულიად ურთიერთგანსხვავებულ ემპირიულ თვალსაზრისებს, რასაც კი ისტორია წარმოაჩენს. თითქმის თითოეული მათგანი ხსნის რელიგიურ ღირებულებათა ფარდობითობისა და საკუთარი ეთიკურ-რაციონალური ავტონომიურობის ფორმას წარმოადგენდა. მათი პრაქტიკულად უმნიშვნელოვანესი ტიპი კი „ორგანული“ სოციალური ეთიკა იყო, რომელიც მრავალფეროვანი ფორმებით იყო გავრცელებული და რომლის პროფესიული მოწოდების კონცეფციები პრინციპულად უმთავრეს დაპირისპირებას წარმოადგენდა საერო ასკეზის პროფესიული იდეის მიმართ. ორგანული სოციალური ეთიკაც (სადაც მას რელიგიური საფუძველი აქვს) „ძმობის“ ნიადაგზე იდგა. ოღონდ, სიყვარულის მისტიკური აკოსმიზისგან განსხვავებით, ეს ძმობის კოსმიური, რაციონალური

მოთხოვნაა, რომელიც მისი გამსჭვალავია. ამოსავალი წერტილია რელიგიური ქარიზმის ცდისმიერი არათანასწორობა. ანუ, ხსნა რომ მხოლოდ ცალკეული ადამიანისთვის და არა ყველასათვისაა მისაწვდომი, ესაა მისთვის აუტანელი. აქედან გამომდინარე, მისი სოციალური ეთიკა ცდილობს სწორედ ქარიზმატული კვალიფიკაციის ეს უთანასწორობა, საერო წოდებრივ დაყოფასთან კავშირში, პროფესიული თვალსაზრისით დანაწილებულ–მოწესრიგებული ღვთისთვის სასურველი საქმიანობის კოსმოსად შეკრას, რომლის ფარგლებშიც ყოველ ცალკეულ ადამიანს და თითოეულ ჯგუფს პიროვნული ქარიზმის და ბედით განპირობებული სოციალური თუ ეკონომიკური მდგომარეობის შესაბამისად განსაზღვრული ამოცანები ეკისრება. როგორც წესი, ეს ამოცანები ერთდროულად სოციალ–უტილისტარული და პროვიდენციალურად ინტერპრეტირებულნი, თავისი კომპრომისული ხასიათის მიუხედავად, მაინც ღვთისთვის სასურველი იმგვარი მდგომარეობის განხორციელების სამსახურში დგანან, რომელიც სამყაროს ბიწიერების შემყურე, ცოდვისა და ტანჯვის ერთგვარად მოთოკვას და საფრთხეში ჩავარდნილი, შეძლებისდაგვარად მრავალი სულის ღვთის სასუფევლისთვის შენარჩუნებასა და გადარჩენას ხდის შესაძლებელს. გაცილებით უფრო პათეტიკურ თეოდიციას, რომელმაც ინდუისტური კარმის მოძღვრება უმაღლეს, პირიქით, ინდივიდის ინტერესებზე ორიენტირებული ხსნის პრაგმატიკის თვალსაზრისიდან გამომდინარე, საზოგადოების ორგანულ მოძღვრებას მიაკუთვნა, სულ მალე გავეცნობით. ამ სრულიად უჩვეულო სახის შეკავშირებულობის გარეშე საზოგადოების ნებისმიერი ორგანული ეთიკა ძმობის რადიკალური, მისტიკური, რელიგიური ეთიკის თვალსაზრისისთვის აუცილებლად საერო პრივილეგიებით გამორჩეული ფენების ინტერესებზე მორგებულობად რჩება მაშინ, როდესაც მას, საერო ასკეზის თვალსაზრისიდან გამომდინარე, ეკარგება შინაგანი იმპულსი ინდივიდუალური ცხოვრების ეთიკური რაციონალიზებისათვის. ვინაიდან, ამის გამო მას აკლია ჯილდო ცხოვრების მეთოდურად მოწყობისათვის, რასაც ცალკეული ადამიანი საკუთარი სულის ხსნის ინტერესიდან გამომდინარე ახორციელებს. სულის ხსნის ორგანულ პრაგმატიკას, თავის მხრივ, ამის საპირისპიროდ საერო ასკეზის სულის ხსნის არისტოკრატიზმი, ცხოვრებისეული წესრიგის მთელი ობიექტივირებით, უსიყვარულობისა და არამყრობის უსასტიკეს ფორმად უნდა ეჩვენოს, ხოლო მისტიკის სულის ხსნის არისტოკრატიზმი კი სუბლიმირებულ, სინამდვილეში საკუთარი ქარიზმით არამყრ ტკობად უნდა წარმოესახოს, რომლისთვისაც სიყვარულის არაგეგმაზომიერი აკოსმიზი საკუთარი სულის ხსნის ძიების ეგოისტურ საშუალებად იქცევა. საბოლოო ჯამში, სოციალურ სამყაროს ორივე მათგანი აბსოლუტურ უაზრობად ან, სულ ცოტა, ღვთის მიზნებთან სრულიად შეუსაბამოდ აცხადებს. საზოგადოების რელიგიური ორგანული მოძღვრების რაციონალიზმი ამ აზრს ვერ ეგუება და, თავის მხრივ, ცდილობს სამყარო მთელი მისი ცოდვილი ბიწიერებით მაინც ხსნის ღვთიური გეგმის კვალის მატარებლად ანუ, ყოველ შემთხვევაში, შედარებით რაციონალურ

კოსმოსად აღიქვას. ოღონდ, სწორედ ეს ფარდობითობაა ვირტუოზთა რელიგიურობის აბსოლუტური ქარიზმატულობისთვის მიუღებელი და ხსნასთან შეუთავსებადი.

ისე, როგორც ეკონომიკური და პოლიტიკური რაციონალური ქმედება საკუთარ ავტონომიურობას ემყარება, ისევე განუყრელადაა დაკავშირებული სამყაროს ფარგლებში ნებისმიერი სხვა სახის რაციონალური ქმედება ძმობასთან შეუთავსებელი სამყაროს პირობებთან, რომლებიც ამ ქმედების საშუალებებს ან მიზნებს უნდა წარმოადგენდნენ და ამის გამო მას ერთგვარი დაძაბულობა ექმნება ძმობის ეთიკასთან. არადა, მძაფრ დაძაბულობას ის საკუთარ თავშიც ატარებს. ვინაიდან, უკვე პირველი საკითხის მოგვარების არანაირი საშუალება არ ჩანს ანუ გადაუწყვეტელია, თუ რის საფუძველზე უნდა განისაზღვროს ცალკეულ შემთხვევებში რაიმე ქმედების ეთიკური ღირებულება: წარმატების თუ თავად ამ ქმედების როგორღაც ეთიკურად განსაზღვრადი საკუთარი ღირებულების საფუძველზე. შეიძლება თუ არა და რამდენად, მოქმედის პასუხისმგებლობამ შედეგებზე, რომლებიც საშუალებებს ამართლებენ ან, პირიქით, მრწამსის ღირებულებამ, რომელიც ქმედებას აქვს, მას უფლება მისცეს, შედეგებზე პასუხისმგებლობა აიცილოს და ისინი ღვთის მიერ დაშვებულ სამყაროს ბიწიერებას და უგუნურებას მიაწეროს. რელიგიური ეთიკის მრწამსისმიერი ეტიკური სუბლიმირება უმაღლეს ამგვარი ალტერნატივისკენ იხრება: „ქრისტიანი მართებულად იქცევა და წარმატებას კი ღმერთს მიანდობს“. ოღონდ, ამ პრინციპის მართლაც თანმიმდევრული გატარებისას საკუთარი ქმედება სამყაროს ავტონომიურობასთან მიმართებაში შედეგის ირაციონალობისთვისაა განწირული.<sup>2</sup> ამის გამო სულის ხსნის სუბლიმირებული ძიების თანმიმდევრულობას აკოსმიზმის გამძაფრება იქამდე შეიძლება მიიყვანოს, რომ უარყოფილი იქნას თავად მიზანრაციონალური ქმედება ანუ საშუალებისა და მიზნის კატეგორიებთან დაკავშირებული ნებისმიერი ქმედება, როგორც სამყაროზე მიჯაჭვულობა და ღვთის მიმართ გაუცხოება, ისე, როგორც ეს, რასაც მოგვიანებით ვნახავთ, სხვადასხვა თანმიმდევრობით მოხდა მინდვრის შრომანების ბიბლიური მეტაფორიდან დაწყებული, ვიდრე უფრო პრინციპულ ფორმულირებებამდე, მაგალითად ბუდიზმში.

ორგანული სოციალური ეთიკა ყველგან გამორჩეულად კონსერვატიული, რევოლუციისადმი მტრულად განწყობილი ძალაა. ამის საპირისპიროდ, ვირტუოზთა ჭეშმარიტი რელიგიურობიდან კი გარკვეულ შემთხვევებში სხვა, რევოლუციური შედეგები შეიძლება მოხდეს, თუკი ძალადობის პრაგმა, რომლის თანახმად, ეს ძალადობა თავის მხრივ ძალმომრეობას იწვევს და უკიდურეს შემთხვევაში მოძალადე მიმართველის მხოლოდ პიროვნება და მეთოდები შეიცვლება, არ იქნება ყოველგვარი



ხელთქმნილის მუდმივ ხარისხობრივ თვისებად მიჩნეული ვირტუოზთა რელიგიურობის შეფერილობის მიხედვით, მისმა რევოლუციურმა ვარიანტმა პრინციპულად ორგვარი ფორმა შეიძლება მიიღოს. აქედან ერთი ყველგან იღებს საერო ასკეზიდან სათავეს, სადაც ეს ასკეზა სამყაროს ხელთქმნილ ბიწიერ წესრიგს აბსოლუტურ ღვთიურ „ბუნების სამართალს“ უპირისპირებს, რომლის შემდგომში რეალიზება მისთვის რელიგიურ მოვალეობად იქცევა, რაციონალურ რელიგიებში ყველგან, რაღაც აზრით აღიარებული იმ დებულების თანახმად, რომ ღმერთისადმი მეტი მორჩილება გვმართებს, ვიდრე ადამიანებისადმი. ამის ტიპებს წარმოადგენს: პირვანდელი პურიტანელი რევოლუციები, რომელთაც ეკვივალენტები სხვაგანაც მოეძებნება. ეს პოზიცია სავსებით შეესატყვისება სარწმუნოებრივი ომისადმი ვალდებულობას. – სხვაგვარადაა საქმე, იქ სადაც მისტიკოსთან ფსიქოლოგიურად მუდამ შესაძლებელი ღვთის ფლობიდან ღვთის მიერ ატანილობაზე გადასვლა ხორციელდება. ეს ლოგიკურად მაშინაა შესაძლებელი, როც აკიაფდება აკოსმიური ძმობის ხანის უშუალოდ დადგომის ესქატოლოგიური მოლოდინები ანუ როცა იკარგება სამყაროსა და ხსნის ირაციონალურ სამყაროს მიღმურ საუფლოს შორის დამაბულობის მარადიულობისადმი რწმენა. ამის შემდეგ მისტიკოსი მხსნელი ან წინასწარმეტყველი ხდება. ოღონდ მცნებებს, რომელთაც ის აცხადებს, რაციონალური ხასიათი არ გააჩნიათ. ისინი, როგორც ამ უკანასკნელის ქარიზმის გამოცხადების ნაყოფი, კონკრეტული სახისაა და სამყაროს რადიკალური უარყოფა იოლად გადადის რადიკალურ ანომიზმში. სამყაროს განკარგულებები არ ვრცელდება საკუთარ ღვთის მიერ ატანილობაში დარწმუნებაზე: „παντα μοι εγενεον“. მთელი ხილიასტიკა, ვიდრე ბაპტისტთა რევოლუციამდე, ერთგვარად ამ საფუძველს ეყრდნობა. „ღვთის-ფლობის“ წყალობით გადარჩენილისთვის მისი ქმედების ფორმას სულის სახსნელად მნიშვნელობა არ გააჩნია. ინდოელ ჯივანმუხტისთან რაღაც მსგავსს ვიპოვით.

როცა ძმობის რელიგიური ეთიკა სამყაროს ფარგლებში მიზანრაციონალური ქმედების ავტონომიურობასთან დამაბულობაში ცხოვრობს, ეს არანაკლებ ეხება ცხოვრების იმ საერო ძალებსაც, რომელთა არსი საფუძველშივე არაციონალური ან ანტირაციონალური ხასიათისაა. პირველ რიგში, საუბარია, ესთეტიკურ და ეროტიკულ სფეროებზე.

პირველთან მაგიური რელიგიურობა უადრესად ინტიმურ ურთიერთობაშია. კერპები, ხატები და სხვა რელიგიური არტეფაქტები, მათ ნაცად ფორმათა სტერეოტიპირება,

როგორც დადგენილი „სტილის“ მეშვეობით ნატურალიზმის გადალახვის პირველი საფეხური, მუსიკა, როგორც ექსტაზის ან ეგზორციზმის ანდა თილისმის მაგიის საშუალება, მისნები, როგორც წმინდანი მომღერლები და მოცეკვავეები, მაგიით მოსინჯული და ამდენად მაგიურად სტერეოტიპირებულ ბგერათა ურთიერთმიმართებები, როგორც ბგერათწყობის ყველაზე ადრეული წინა საფეხურები მაგიური და ექსტაზის საშუალებად აღიარებული საცეკვაო ბიჯი, როგორც რითმის ერთ–ერთი წყარო, ტაძრები და ეკლესიები, როგორც ნაგებობათა შორის ყველაზე გრანდიოზული, მათთვის დამახასიათებელი არქიტექტურული ამოცანის ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი მიზნების მეშვეობით, ხოლო ნაგებობათა ფორმების მაგიური მოსინჯულობის მეშვეობით სტილის შემქმნელი სტერეოტიპირებით, ყველა სახის საეკლესიო ფარჩა და ნივთები, როგორც მხატვრული რეწვის ობიექტები რელიგიური რუდუნებით განაპირობებულ ტაძრებისა და ეკლესიების სიმდიდრესთან კავშირში: ეს ყოველივე რელიგიამ, ერთი მხრივ, მხატვრულ–შემოქმედებითი შესაძლებლობების განვითარების, მეორე მეორე მხრივ კი, ტრადიციაზე მიჯაჭვულობის მეშვეობით სტილიზების უშრეტ წყაროდ აქცია. – ძმობის რელიგიური ეთიკისთვის ისევე, როგორც აპრიორული რიგორიზმისთვის ხელოვნება, როგორც მაგიური ზემოქმედების მატარებელი არა მხოლოდ უვარგისია, არამედ პირდაპირ საეჭვოც კია. ერთ მხრივ, რელიგიური ეთიკისა და სულის ხსნის ძიების სუბლიმირება, მეორე მხრივ კი, ხელოვნების ავტონომიურობის ჩამოყალიბება უკვე იმთავითვე მზარდი დაძაბული ურთიერთობების შექმნისკენ ავლენს მიდრეკილებას. ნებისმიერი ხსნის სუბლიმირებული რელიგიურობა სულის ხსნისათვის მნიშვნელოვან საგანთა და ქმედებათა მხოლოდ საზრისს და არა ფორმას უყურებს. ფორმა მისთვის შემთხვევითობად, ხელთქმნილობად, საზრისისგან ამცდენადაა დაგმობილი. ხელოვნების მხრივ ლაღი დამოკიდულება მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება წაუხდენელი დარჩეს ან ხელახლა აღდგეს, სანამ და რამდენჯერაც ხელოვნების დამფასებლის გაცნობიერებული ინტერესი ნაივურად ფორმამინიჭებულის შინაარსზე და არა წმინდა ფორმაზეა მიპყრობილი, და სანამ შემოქმედის მოღვაწეობა თავს ან „უნარის ქონის“ (თავდაპირველად: მაგიურ) ქარიზმად ან თავისუფალ თამაშად აღიქვამს. ამასობაში, ინტელექტუალიზმის გავრცელება და ცხოვრების რაციონალიზება ცვლიან მდგომარეობას. ხელოვნება ფუძნდება, როგორც სულ უფრო გაცნობიერებულად გააზრებულ დამოუკიდებელ საკუთარ ღირებულებათა კოსმოსი. ის თავის თავზე ირებს ყოველდღიურობისაგან და, რაც მთავარია, თეორიული თუ პრაქტიკული რაციონალიზმის სულ უფრო მზარდი ზეწოლისაგან ერთგვარად ინტერპრეტირებული საერო ხსნის ფუნქციას. ამ პრეტენზიის გამო კი იგი უშუალო მეტოქეობას უწევს ხსნის რელიგიას. ამგვარ საერო ირაციონალურ ხსნას ყოველი რაციონალური რელიგიური ეტიკა, მისი თვალთახედვიდან გამომდინარე, როგორც უპასუხისმგებლო ტკბობისა და ფარული უსიყვარულობის სასუფეველს უნდა უყურებდეს. სინამდვილეში, ეთიკურ

განსჯაზე პასუხისმგებლობის თავიდან აცილება, რაც სხვადასხვა ინტელექტუალისტური ხანისთვისაა დამახასიათებელი, ნაწილობრივ სუბიექტური მოთხოვნების გამო, ნაწილობრივ კი ტრადიციულ-ფილისტერული შეზღუდულობის ისერის მიღების შიშით, იქითკენ იხრება, რომ ეტიკურად მოაზრებული ღირებულებრივი შეფასებები გემოვნების შეფასებებად გადააკეტოს („უგემოვნო“ ნაცვლად „დასაგმობისა“), რომელთა კატეგორიულობა დისკუსიას გამორიცხავს. ეთიკური ნორმის იმ „საყოველთაოდ მირებულიობასთან“ მიმართებაში, რომელიც იმდენად მაინც ქმნის ერთობლიობას, რომ ცალკეული ადამიანი, რაღაც ქმედებას ეთიკურად უარყოფითად, ოღონდ ადამიანური თანამონაწილეობით ეკიდება და საკუთარი ქმნილებისეული უზადრუკობის შეცნობით, მას ემორჩილება. რაციონალური ეთიკური პოზიციის აუცილებლობისაგან თავის ამგვარი არიდება სულის ხსნის რელიგიას, სავსებით შესაძლებელია, არამძური მრწამსის უღრმეს ფორმად წარმოესახოს. ხელოვან შემოქმედს კი ისევე, როგორც, მეორე მხრივ, ესთეტიკურად აგზნებულ ხალოვნების დამფასებელს თავად ეთიკური ნორმა საკუთრივ შემოქმედებით და პიროვნულ საწყისზე ძალმომრეობად შეიძლება მოეჩვენოს. რელიგიური საქციელის ყველაზე ირაციონალური ფორმა, მისტიკური განცდა კი, თავისი ძირეული არსით არა მხოლოდ ფორმის მიმართ გაუცხოებული, არაფორმირებადი და გამოუთქმელია, არამედ ფორმის მიმართ მტრულადაცაა განწყობილი, ვინაიდან სწორედ ყველანაირი ფორმის მოსპობით იმედოვნებს იგი ყოველგვარი პირობითობისა და ფორმირების მიღმა მყოფ კოსმიურ ერთიანობაში შედგენას. მისთვის ესთეტიკური და რელიგიური შეძრწუნებოს უდაო ფსიქოლოგიური ურთიერთდანათესავეებულობა მხოლოდ ორივე მათგანის ემმაკეულ ხასიათს შეიძლება ნიშნავდეს. სწორედ მუსიაკს, ხელოვნების დარგთან „უშინაგანეს“, ძალუმს თავისი უწმინდესი ფორმით, ინსტრუმენტული მუსიკით, წარმოჩინდეს, როგორც საკუთარი ავტონომიურობის წყალობით არა შინაგან საუფლოში მცხოვრებ, პირველადი რელიგიური განცდის მოჩვენებით, უპასუხისმგებლო სუროგატულ ფორმად: ტრიენტის საეკლესიო კრების ცნობილი განცხადებაც ალბათ ამ შეგრძნებებს ეფუძნებოდა. ამის შედეგად ხელოვნება „ხელთქმნილის გაღმერთებად“, მოქიშპე ძალად და შეცდომაში შემყვან ოპტიკურ ცთომილებად, როგორც რელიგიურ საგანთა ხატი და ასლი, მკრეხელობად იქცევა.

ემპირიულ სინამდვილეში ამ ფსიქოლოგიურ ნათესაობას, ცხადია, ერთთავად ხელოვნების განვითარებისთვის იმ მნიშვნელოვანი კავშირების დამყარება მოჰყვა, რაზეც ყველა რელიგიის უდიდესი უმრავლესობა რაღაც ფორმით წავიდა და ამას მით უფრო სისტემატური სახე ჰქონდა, რაც უფრო დიდი იყო მათი სურვილი, ყოფილიყვნენ უნივერსალისტური რელიგიები ანუ ისინი დამოკიდებულნი იყვნენ ზემოქმედებაზე და ემოციონალურ პროპაგანდაზე. ხელოვნების მიმართ ყველაზე უკარება, შინაგანი

წინააღმდეგობის პრაგმადან გამომდინარე, ყველაზე ჭეშმარიტი ვირტუოზთა რელიგიურობა რჩებოდა, როგორც მის ასკეტურ სახესხვაობაში და თან მით უფრო შეუვალად, რაც უფრო მეტად უსვამდა იგი ხაზს საკუთარი ღმერთის ზეექვეყნიურობას ან სულის ხსნის სამყაროს მიღმურობას.

ისევე, როგორც ესთეტიკური სფეროს მიმართ, ხსნის რელიგიათა ძმობის რელიგიური ეთიკა ცხოვრების უდიდესი ირაციონალური ძალის, სქესობრივი სიყვარულის, მიმართაც ისევე მძაფრად დამაბულ ურთიერთობაში იმყოფება. და აქაც მით უფრო ხისტად, რაც უფრო სუბლიმირებულია, ერთი მხრივ სქესობრიობა და რაც უფრო ანგარიშგაუწევლად თანმიმდევრულად ჩამოყალიბებულია, მეორე მხრივ, ძმობის ხსნის ეთიკა. თავდაპირველი ურთიერთობა აქაც მეტად ინტიმური იყო. სქესობრივი აქტი ძალზე ხშირად მაგიურ ორგიასტიკის<sup>3</sup> შემადგენელი ნაწილი იყო, წმიდათაწმიდა პროსტიტუცია, რომელსაც ყბადაღებულ „პირველყოფილ სქესობრივ აღრევასთან“ (პრომისკუიტეტთან) საერთო არაფერი ჰქონდა, მეტწილად იმ მდგომარეობის გამოძახილს წარმოადგენს, რომელშიც ნებისმიერი ექსტაზი „წმიდათაწმიდად“ იყო გამოცხადებული. საერო ჰეტეროსექსუალური ისევე როგორც ჰომოსექსუალური პროსტიტუცია უძველესი და ხშირად მეტად დახვეწილიც იყო (ეგრეთ წოდებულ პირველყოფილ ხალხებში ადგილი აქვს ლესბოსელთა გამოზრდას). აქედან სამართლებრივად გაფორმებულ ქორწინებაზე გადასვლა ათასნაირი ჯურის შუალედური ფორმების არსებობით იყო გაზუნდოვნებული. ქორწინების, როგორც ქალის მდგომარეობისა და შვილის მემკვიდრეობითი უფლების დამცავი ეკონომიკური ფენომენის და, ამასთან ერთად, შთამომავალთა მსხვერპლად შეწირვის გამო საიქიო ხვედრისთვისაც შვილების შეძენის მიზნით მნიშვნელოვან ინსტიტუტად გააზრება, წინასწარმეტყველობამდელი ეპოქისაა და უნივერსალურია, და, ამდენად, ასკეზთან ჯერ არაფერი აქვს საერთო. სქესობრივ ცხოვრებას როგორც ასეთს, თავისი სულები და ღმერთები ისევე ჰყავდა, როგორც ნებისმიერ სხვა ფუნქციას. გარკვეული დამაბულობა მხოლოდ ღვთისმსახურთა საკმაოდ ძველ საკულტო უბიწობაში იჩინდა თავს, რომელიც უდაოდ იმით იყო განპირობებული, რომ ერთობის დარეგულირებული კულტის მკაცრად სტერეოტიპირებული რიტუალის თვალსაწიერიდან, სექსუალობა მაინც უკვე სპეციფიკურად დემონური ძალით შეპყრობილად მიიჩნეოდა. ოღონდ შემდგომში სულაც არ იყო შემთხვევითი, რომ წინასწარმეტყველებანი და, ასევე, ღვთისმსახურთა მიერ კონტროლირებული ცხოვრების წესრიგი თითქმის გამონაკლისის გარეშე, სქესობრივი აქტის რეგლამენტირებას ახდენდნენ ქორწინების სასარგებლოდ. მასში გამოხატულებას პოულობს ცხოვრების ყოველგვარი რაციონალური დარეგულირების დაპირისპირება მაგიურ ორგიასტიკასთან და ირაციონალური ზარხომის ყოველგვარ ფორმებთან. დამაბულობის შემდგომი ზრდა მერე უკვე განვითარების იმ მომენტებით

იქნა განპირობებული, რომლებიც ორივე მხარეს არსებობდა. სექსუალობის შემთხვევაში სექსუალობის „ეროტიკად“ სუბლიმირებით და ამდენად – გლეხების ფხიზელი ნატურალიზმის საპირისპიროდ – შეგნებულად დაცულ და, ამავდროულად, ყოველდღიურობის მიღმურ სფეროს ეხებოდა საქმე. ყოველდღიურობის მიღმურობა გულისხმობს არა მხოლოდ და არა აუცილებლად ადათ–წესებამდე გაუცხოების გაგებას. რაინდული ტრადიცია დარეგულირების საგნად სწორედ ეროტიკას აქცევს. თუმცაღა ნიშანდობლივია, რომ მას სქესობრიობის ბუნებრივი და ორგანული საფუძვლის შეფარვის გზით აკეთებს. ყოველდღიურობის მიღმურობა სწორედ სქესობრიობის შეუბოჭავი ნატურალიზმიდან უფრო მაღალი საფეხურისკენ განვითარებაში მდგომარეობდა. ის კი თავისი მიზეზებითა და მნიშვნელობით ჩართული იქნა კულტურის რაციონალიზებისა და ინტელექტუალიზების უნივერსალურ კონტექსტში.

ჩვენ მოკლედ გავიხსენებთ ამ განვითარების სტადიებს და ამისათვის დასავლურ მაგალითებს მოვიშველიებთ.

ადამიანის მთელი ყოფიერების შინაარსის გამოყოფა გლეხური ყოფის ორგანული წრებრუნვიდან, ცხოვრების თანდათანობითი გამდიდრება ინტელექტუალური თუ სხვა ზეინდივიდუალურად შეფასებული კულტურის შინაარსით აისახა ბუნებრივ მოცემულობათაგან ცხოვრების შინაარსთა დაშორების გზით ეროტიკის გამორჩეული მდგომარეობის განმტკიცებაში. იგი შეგნებულად იქნა აყვანილი (ყველაზე სუბლიმირებული გაგებით) ტკბობის სფეროში. ის მაინც და სწორედ ამიტომაც რაციონალურ მექანიზმებთან შედარებით ცხოვრების ყველაზე ირაციონალურ და, ამავდროულად, ყველაზე რეალურ წიაღში შედღწევის კარიბჭედ მოგვევლინა. თუ რა ინტენსივობით და რა სახით კეთდებოდა ღირებულებითი აქცენტი ეროტიკაზე, ეს ისტორიული თვალსაზრისით უკიდურესად არამდგრად ხასიათს ატარებდა. გაუტეხელი მეომრული სულისკვეთებისთვის ქალის ფლობა და ქალების გამო ბრძოლა თითქმის განძისა და ძალაუფლების ხელში ჩაგდების მიზნით ბრძოლის ტოლფასი იყო. წინაკლასიკური პერიოდის ელინიზმის რაინდული რომანტიკის ეპოქაში არქილოქესთვის ეროტიკული იმედგაცრუება არსებითი და მეტად ხანგრძლივი შედეგების მქონე თავს გადამხდარი ამბავი შეიძლება ყოფილიყო, ხოლო ქალის მოტაცება კი შეიძლება მანამდე არნახული გმირთა ომის საბაზად მიჩნეულიყო. და ჯერ კიდევ ძველ ტრაგიკოსებთან მითოსის გამოძახილში სქესობრივი სიყვარული აღქმული იყო, როგორც ჭეშმარიტი ბედისწერის ძალა. მაგრამ მთლიანობაში ქალის: საფოს ეროტიკული განცდის შეუდარებელი უნარი მიუწვდომელი აღმოჩნდა მამაკაცთათვის. კლასიკური ელინური ეპოქა კი, ჰოპლიტთა ლაშქრის პერიოდი როგორც

ამას ავტობიოგრაფიული ცნობები ადასტურებს, ამ სფეროში შედარებით უფრო ფხიზლად სჯიდა, უმაღლესი გაცილებით უფრო ფხიზლად, ვიდრე ჩინეთის განათლებულთა ფენა. საქმე ისე კი არ იყო, რომ თითქოს ისინი სქესობრივი სიყვარულის შემადრწუნებელ სერიოზულობას სულ აღარ იცნობდნენ. მაგრამ, მათთვის არა ეს, არამედ უმაღლესი ამის საპირისპირო იყო ნიშანდობლივი: გავიხსენოთ, თუნდაც, ასპაზიას არსებობის მიუხედავად, პერიკლეს სიტყვა და, ბოლოს, დემოსთენეს ცნობილი გამონათქვამი. ამ ეპოქის „დემოკრატის“ გამორჩეულად მასკულინურ ხასიათს ქალებთან თავს გადამხდარ ეროტიკულ განცდათა „ცხოვრების ბედისწერად“ გააზრება – ჩვენი ენით რომ ვთქვათ, – ალბათ, თითქმის სკოლის მოწაფის სენტიმენტალობად მოეჩვენებოდა. ელინური კულტურის ცენტრში სწორედ „ამხანაგი“, ბიჭი, იყო მთელი სასიყვარულო ცერემონიალის სანუკვარი ობიექტი. ამის შედეგად, პლატონისეული ეროსი, მთელი მისი ბრწყინვალეობის მიუხედავად, მაინც ძლიერად განელებული გრძნობაა: ბაკხანტური ვნებების მშვენიერება ამ შემთხვევაში ოფიციალურად ათვისებული არ იყო.

ეროტიკულ სფეროში პრინციპული ხასიათის პრობლემისა და ტრაგიზმის შესაძლებლობა თავდაპირველად პასუხისმგებლობის იმ განსაზღვრული ამბიციებით იქნა ჩართული, რომლებიც დასავლეთში ქრისტიანული წარმოშობისაა. წმინდა ეროტიკული შეგრძნების ღირებულებითი აქცენტი კი იქ, პირველ რიგში ფეოდალური ღირსების ცნებათა კულტურული პირობების წყალობით იქნა განვრცობილი. კერძოდ კი, იმის მეშვეობით, რომ რაინდულ–ვასალური სიმბოლიკა ეროტიკულად სუბლიმირებულ სექსუალურ ურთიერთობებში იქნა შეტანილი. ყველაზე ხშირად კი მაშინ, როცა ხდებოდა კრიპტოეროტიკულ რელიგიებთან ან უშუალოდ ასკეზასთან გარკვეულ კომბინაციებში გაერთიანება, როგორც ამას შუა საუკუნეებში ჰქონდა ადგილი. ქრისტიანული შუა საუკუნეების რაინდული მიჯნურობა, როგორც ცნობილია, ეროტიკულ ვასალურ მსახურებას წარმოადგენდა არა ქალწულის, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ სხვათა ცოლების მიმართ თავშეკავებული (თეორიაში!) სატრფიალო ღამეებითა და მოვალეობათა კაზუსტური კოდექსით. ამით დასაბამი მიეცა – და ამჟამინა მკვეთრი განსხვავება ელინიზმის მასკულინიზმისგან – მამაკაცის მიერ საკუთარი ღირსები „დამტკიცებას“ არა მის მსაგვსთა წინაშე, არამედ „ქალბატონის“ ეროტიკული დაინტერესებულობის წინაშე, რომლის ცნება (Dame) სწორედ ამ ფუნქციის წყალობით დამკვიდრდა. ეროტიკის სპეციფიკური შეგრძნებითი ხასიათის შემდგომი გამძაფრება გამოიწვია შინაგანად მეტად არაერთგვაროვან, ოღონდ, მაინც არსებითად მასკულინურ აგონალურ და ამდენად ანტიკურობის მონათესავე, ქრისტიანული რაინდული ასკეზის უგულვებელმყოფელი რენესანსის ტრადიციიდან, დაახლოებით ჯერ კიდევ კორტეჯიანოსა და შექსპირის ეპოქაში, სალონის კულტურის სულ უფრო

არამილიტარისტულ ინტელექტუალიზმზე გადასვლამ. ეს კულტურა ემყარებოდა ღირებულებათა შემქმნელი იმ ინტერსექსუალური დიალოგის ძლევამოსილებაში დარწმუნებულობას, რომლისთვისაც ღია თუ ლატენტური ეროტიკული შეგრძნება და კავალრის მიერ ქალბატონის წინაშე საკუთარი ღირსების აგონალური ქალური სასიყვარულო პრობლემატიკა „Letters Portugaises“ შემდეგ სპეციფიკურ სულიერ საბაზრო ობიექტად, ხოლო ქალური სამიჯნურო მიწერ–მოწერა „ლიტერატურად“ გადაიქცა. ეროტიკული სფეროს აქცენტირების უკანასკნელი გამძაფრება ინტელექტუალისტურ კულტურათა ნიადაგზე საბოლოოდ მოხდა იქ, სადაც ის პროფესიონალიზმის თანამდეგ ასკეტურ ელემენტს შეეჯახა. რაციონალური ყოველდღიურობის მიმართ ამგვარი დამაბული ურთიერთობისას ყოველდღიურობის მიღმურად ქცეული, განსაკუთრებით, ქორწინებისგან თავისუფალი სქესობრივი სიყვარული შეიძლებოდა იმ ერთადერთ შემაკავშირებელ ძაფად ყოფილიყო აღქმული, რომელიც ძველი მარტივი ორგანული გლეხური ყოფის წრებრუნვიდან ახლა უკვე მთლიანად გამოსულ ადამიანს ჯერ კიდევ აკავშირებდა ცხოვრების ბუნებრივ წყაროსთან. რაციონალური საწყისისაგან საერო წესით თავის დახსნის, მასზე ნეტარი ტრიუმფის ხსენებული სპეციფიკური შეგრძნების ამ გზით წარმომდგარი ესოდენ ძალუმი ღირებულებრივი აქცენტირება, თავისი რადიკალიზმით შეესატყვისებოდა ყველა სახის ქვეყნიერების მიღმურ თუ ზექვეყნიურ ხსნის ეთიკათა მეშვეობით უცილობელ ასევე რადიკალურ უარყოფას, რომლისთვისაც სხეულზე სულის ტრიუმფი სწორედ აქ აღწევდა თავის მწვერვალს და რომლისთვისაც სქესობრივ ცხოვრებას ცხოველურ საწყისთან ერთადერთი, ამოუძირკვავი კავშირის სახით შეიძლებოდა შეეძინა. ეს დამაბულობა კი სექსუალური სფეროს მაღალ ღირებულებრივ ურთიერთობებში ყოველგვარი ცხოველური გასხოვოსნების გზით ეროტიკულ შეგრძნებად სისტემური გარდაქმნის შემთხვევაში ყველაზე მძაფრად და შეუქცევლად სწორედ მას შემდეგ გამოვლინდებოდა, რაც ხსნის რელიგიურობა სიყვარულის რელიგიურობის ანუ ძმობისა და მოყვასისადმი სიყვარულის ხასიათს შეიძენდა. სწორედ იმიტომაც, რომ ეროტიკული ურთიერთობა მოცემულ პირობებში სიყვარულის მოთხოვნათა აღსრულების თვალშეუწვდენელ მწვერვალს, სულისათვის კი ერთი ადამიანისგან მეორე ადამიანამდე უშუალოდ მიღწევის გზას წარმოადგენს. ყოველგვარ ობიექტურთან, რაციონალურთან, ზოგადთან უკიდურესად რადიკალურად დაპირისპირებული უსაზღვრო თავდადება აქ იმ ერთადერთ საზრისს იძენს, რომელიც თავის ირაციონალობაში ერთ ცალკეულ არსებას მხოლოდ სხვა არსებისთვის აქვს. ეს საზრისი და მასთან ერთად თავად ურთიერთობის ღირებულებრივი არსი ეროტიკის თვალსაწიერიდან, ერთობის იმ შესაძლებლობაში მდგომარეობს, რომელიც ერთარსებად ქმნადობად, „შენის“ გაქრობად შეიგრძნობა და ისე ყოვლისმომცველია, რომ იგი „სიმბოლურად“ ანუ საკრამენტულადაა ინტერპრეტირებული. სწორედ ამაში: საკუთარი, სრულიად არაკომუნიკაბელური, ამ მხრივ, მისტიკური „ფლობის“ ტოლფასი განცდის

დაუსაბუთებლობასა და ამოუწურავობაში და არა მხოლოდ მის განცდის ინტენსივობის, არამედ უშუალოდ დაუფლებული რეალობის წყალობით გრძნობს თავს მოყვარული ადამიანი ნებისმიერი რაციონალური მცდელობისთვის მარად მიუწვდომელ, ჭეშმარიტად ცხოველმყოფელ წიაღში გადარგულად, რაციონალური წესრიგის ჩონჩხის ცივი ხელებისაგან ისევე, როგორც ყოველდღიურობის სიჩლუნგისაგან დაცულად. მისტიკოსის (მისთვის) უსაგნო განცდებს იგი, ვინც „ყველაზე ცოცხალთან“ თავის თანაზიარობაშია დარწმუნებული, როგორც უღიმღამო ამქვეყნიურობის მიღმურ სასუფეველს უყურებს. როგორც მოწიფული კაცის გამოცდილი სიყვარული ეკიდება ახალგაზრდა ადამიანის ჭაბუკურ მგზნებარე გატაცებას, ისეთივე დამოკიდებულება აქვს ინტელექტუალიზმის ამგვარი ეროტიკის უკიდურეს სერიოზულობას რაინდული მიჯნურობის მიმართ, რომლის საპირისპიროდ ის კვლავ და, თანაც, შეგნებულად აღიარებს სქესობრივი სფეროს ბუნებრივ საწყისს, როგორც ხორცშესხმულ შემოქმედებით ძალას. ყოველივე ამის მიმართ რადიკალურად მტრულადაა განწყობილი ძმობის ზედმიწევნით რელიგიური ეთიკა. ეს მიწიერი ხსნის შეგრძნება, საკუთარი თვალსაწიერიდან გამომდინარე, არა მარტო უმძაფრეს მეტოქეობას უწევს ზექვეყნიური ღმერთისადმი ან ეთიკურად რაციონალური ღვთაებრივი წესრიგისადმი ანდა, მხოლოდ მისთვის „ჭეშმარიტი“, ინდივიდუაციის მისტიკური ნგრევისადმი თავმინდობილობას; არამედ სწორედ ამ ორ სფეროს ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, გარკვეულწილად, ნათესაური ურთიერთობები აღრმავებენ დაძაბულობას. უმაღლესი ეროტიკა ჰეროიკული ღვთისმოსაობის გარკვეულ სუბლიმირებულ ფორმებთან მიმართებაში ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ურთიერთჩანაცვლებადობას ავლენს. რაციონალური აქტიური ასკეზის საპირისპიროდ, რომელიც სქესობრიობას უკვე თუნდაც მისი ირაციონალობის გამო უარყოფს და ეროტიკის მიერ მოსისხლე მტრად აღიქმება, ეს ურთიერთჩანაცვლებადობა სპეციალურად მისტიკურ ღვთივგამსჭვალულობასთან კავშირში იმყოფება, რასაც შედეგად ყოველ წუთს შეიძლება მოჰყვეს ცხოველური საწყისის მომაკვდინებლად რაფინირებული შურისძიება ანდა ღვთის მისტიკური საუფლოდან მეტისმეტად ადამიანურის სამყოფელში მეყსეული ჩამოვარდნა. ბუნებრივია, სწორედ ეს ფსიქოლოგიური სიახლოვე ამძაფრებს საზრისის შინაგან მტრობას. ეროტიკული ურთიერთობა, ძმობის ნებისმიერი რელიგიური ეთიკის თვალსაწიერიდან და, რაც უფრო სუბლიმირებულია იგი მით უფრო ძლიერად, სისასტიკეზე უნდა იყოს სრულიად სპეციფიკურად რაფინირებული სახით მიჯაჭვული. იგი მისთვის უცილობლად წარმოადგენს ბრძოლას მესამე ძალის წინააღმდეგ არა მხოლოდ და არა იმდენად ეჭვიანობისა და ერთპიროვნული მფლობელობის გამო, არამედ გაცილებით მეტად სიღრმისეულ, თავად მონაწილეთათვის სრულიად შეუმჩნეველ, ნაკლებად სასტიკი მეორე ნახევრის სულზე ძალადობას, უადამიანურესი თავგანწირვის ილუზიის შექმნით, სხვა ადამიანში საკუთარი თავგანწირვის ილუზიის შექმნით, სხვა ადამიანში საკუთარი რაფინირებულ ტკბობას. არც ერთი სრული



ეროტიკული ერთობა თავს სხვაგვარად არ აღიქვამს თუ არა, როგორც საიდუმლოებით მოცული ერთმანეთისთვის განწესებულობის ანუ ბედისწერის (ამ სიტყვის უზენაესი მნიშვნელობით), მიერ შექმნილად და, ამდენად (სრულიად არაეთიკური მნიშვნელობით), „ლეგიტიმირებულად“. მაგრამ ხსნის რელიგიისათვის ეს „ბედისწერა“ სხვა არაფერია, თუ არა ვნების აგზნების შემთხვევითობა. ამაზე დაფუძნებული პათოლოგიური შეპყრობილობა, იდიოსინკრაზია და თვალზომისა და ყოველგვარი ობიექტური სამართლიანობის დარღვევა მას მოძმის სიყვარულისა და ღვთისადმი მონური მორჩილების საბოლოო უარყოფად უნდა ეჩვენებოდეს. ბედნიერად შეყვარებულის „გულკეთილობად“ აღქმული ეიფორია მისი კეთილმოსურნე მოთხოვნილებით, მთელ ქვეყნიერებას მხიარული სახე მიეწეროს ან ბედნიერების გულუბრყვილო გზნებით ანთებულმა ჯადოს ძალით მიანიჭოს, გამუდმებით აწყდება იმთავითვე რელიგიურად ფუნდამენტირებული რადიკალური ძმობის ეთიკის გულგრილ დაცინვას (ამას ადასტურებს მაგალითად, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ყველაზე თანმიმდევრული პასაჟები ტოლსტოის ადრეული შემოქმედებიდან.)<sup>4</sup> ვინაიდან, ამ ეთიკისათვის სწორედ ყველაზე სუბლიმირებული ეროტიკა რჩება იმგვარ ურთიერთობად, რომელიც სიღრმისეულად განცალკევებულ და უკიდურესი გაგებით სუბიექტურ, აბსოლუტურად არაკომუნიკაბელურ, ყველა ამ თვალსაზრისით ნებისმიერი რელიგიურად ორიენტირებული ძმობის საწინააღმდეგო პოლუსს უნდა წარმოადგენდეს. იმაზე რომ სულ აღარაფერი ვთქვათ, რომ ამ ეთიკას ეროტიკის ვნებიანი ხასიათი, ბუნებრივია, რაციონალური გონიერების ღვთისთვის სასურველ ნორმებთან თუ ღვთიური საწყისის მისტიკურ „ფლობასთან“ მიმართებაში იმთავითვე თავდაჭერილობისა და ორიენტაციის უღირს დაკარგვად ეჩვენება, – მაშინ, როდესაც ეროტიკისათვის ჭეშმარიტი „ვნება“ თავისთავად მშვენიერების ტიპს, ხოლო უარყოფა კი მკრეხელობას წარმოადგენს.

ეროტიკული აღტკინება როგორც ფსიქოლოგიური მიზეზების, ისე საზრისის მიხედვით, რელიგიურობის ორგიასტულ, ყოველდღიურობის მიღმურ, მაგრამ რაღაც განსაკუთრებული მნიშვნელობით საერო ფორმას ეხმიანება. კათოლიკურ ეკლესიაში საქორწინო კავშირის, „copula carnalis“, როგორც „ეკლესიის საიდუმლოების“ აღიარება ამ შეგრძნების მიმართ დათმობას წარმოადგენს. ერთდროულად არაამქვეყნიურ და არაყოველდღიურ მისტიკასთან ეროტიკა უმძაფრესი შინაგანი დამაბულობისას ფსიქოლოგიური ჩანაცვლებადობის წყალობით გაუცნობიერებელი და ლაბილური სუროგატულობის ან შედუღაბებულობის დამოკიდებულებაში აღმოჩნდება, საიდანაც მერე უკვე ძალზე იოლია ორგიასტულ მდგომარეობაში გადასვლა. საერო რაციონალურ ასკეზას (პროფესიულ ასკეზას) მხოლოდ არციონალურად რეგლამენტირებული ქორწინების აღიარება შეუძლია ღვთიური წესრიგის ერთ–ერთ გამოხატულაებად

„ვნებიანი ჟინის“ მიზეზით უიმედოდ წაწყმედილი ქმნილებისათვის, რომლის ფარგლებში სავალდებულოა მისი რაციონალური მიზნები, და მხოლოდ მათი განხორციელება ანუ შვილების გაჩენა და არზრდა ერთმანეთისთვის მადლის მიღწევაში ხელის შეწყობა. ეროტიკის დონემდე ყოველივეს დახვეწა მან უნდა დაგმოს, როგორც ხელთქმნილის გადმერთების ყველაზე უარესი სახეობა. თავის მხრივ, ის სწორედ პირველყოფილ ბუნებრივ, გლეხურ არასუბლიმირებულ სქესობრიობას აქცევს ქმნილების რაციონალურ წესრიგში: ყველა „ვნებითი“ – ელემენტი კი ცოდვით დაცემის ნარჩენ მოვლენებად მიიჩნევა, რომელთა მიმართ, ლუთერის თქმით, ღმერთი „თვალეხს ხუჭავს“, რათა უარესი იქნეს არიდებული. არსაერთო რაციონალური ასკეზა (ბერმონაზონთა აქტიური ასკეზა), საერთოდ, ყოველგვარ სქესობრივ საწყისს გმობს, როგორც მადლის შემაფერხებელ ეშმაკეულ ძალას.

აღბათ ყველაზე უკეთ კვკერთა ეთიკამ (როგორც ეს უილიამ პენის ცოლისადმი მიწერილი წერილიდან ჩანს) მოახერხა, ქორწინების საზრისის საკმაოდ ტლანქი ლუთერისეული განმარტების საპირისპიროდ, მისი შინაგანი რელიგიური ღირებულებების ჭეშმარიტად ადამიანური ინტერპრეტაციისთვის მიეღწია. წმინდა საერო თვალსაწიერიდან მხოლოდ ერთმანეთის მიმართ ეთიკური პასუხისმგებლობის იდეასთან ანუ ურთიერთობათა წმინდა ეროტიკული სფეროს ჰეტეროგენულ კატეგორიასთან შეკავშირებას ძალუძს ემსახუროს იმის განცდას, რომ ცხოვრების ორგანულ პროცესში ათასნაირი ნიუანსებით ფორმაცვლილ, გაცნობიერებული პასუხისმგებლობით აღსავსე სიყვარულის გრძნობაში „უკიდურესი ხანდაზმულობის პიანისიმოდდე“ ურთიერთგატანისა და ერთმანეთის მიმართ ვალდებულად ყოფნაში (გოეთეს გაგებით) რაღაც მეტად თავისებური და უზენაესი საწყისი შეიძლება იდოს. ცხოვრება ამას წმინდა სახით იშვიათად გვარგუნებს; ვინაიდან ეს ერგება, მან ბედნიერებასა და ბედის წყალობაზე უნდა ილაპარაკოს და არა საკუთარ „დამსახურებაზე“.

ყოფიერების ყველაზე ინტენსიურ: ესთეტიკურ თუ ეროტიკულ განცდებს შეუბოჭავად აყოლის დაგმობა თავისთავად უარყოფითი პოზიციია. ოღონდ დღესავით ნათელია, რომ მას იმგვარი ძალის გამძაფრება შეუძლია, რომლის მეშვეობით ენერგია რაციონალური, როგორც ეთიკური, ისე წმინდა ინტელექტუალური მიღწევების კალაპოტში მოექცევა.

მაგრამ, ცხადია, რელიგიურობის შეგნებული დამაბულობა შემეცნების სამფლობელოს მიმართ ვლინდება. ურღვევის ერთიანობა არსებობს აქ მაგიასა და სამყაროს წმინდა

მაგიური ხატის სფეროში, როგორც ეს ჩინეთიდან შევიტყვეთ. წმინდა მეტაფიზიკური სპეკულაციისთვის შესაძლებელია ყოველმხრივი ურთიერთალიარება. მიუხედავად იმისა, რომ ამას იოლად მივყავართ სკეფსისამდე. ამიტომაც მიიჩნევა არცთუ იშვიათად რელიგიურობა წმინდა ემპირიულ და აგრეთვე საბუნებისმეტყველო კვლევას საკუთარ ინტერესებთან უფრო შეთავსებადად, ვიდრე ფილოსოფიას. ეს, პირველ რიგში, ასკეტურ პროტესტანტიზმს ეხება. ოღონდ, სადაც კი რაციონალურმა ემპირიულმა შემეცნებამ სამყაროსთვის ჯადოს ახსნა და მისი კაუზალურ მექანიზმად გადაქცევა თანმიმდევრულად მოახდინა, იქვე საბოლოოდ თავს წამოყოფს დამაბულობა იმ ეთიკური პოსტულატის მიმართ, რომ სამყარო ღვთივმოწესრიგებულ ანუ ეთიკურად გონივრულად ორიენტირებულ კოსმოსს წარმოადგენს. ვინაიდან ემპირიული და, საბოლოო ჯამში, მათემატიკურად ორიენტირებული მსოფლხედვა ბიძგს აძლევს იმგვარი განსჯის წესის პრინციპულად უარყოფას, რომელიც საზოგადოდ სვამს კითხვას ამქვეყნიური ხდომილების „საზრისის“ შესახებ. ემპირიულ მეცნიერებათა რაციონალიზმის ყოველგვარ ზრდასთან ერთად რელიგია სულ უფრო იდევენება რაციონალიზმის სამფლობელოდან ირაციონალურში და საბოლოოდ ირაციონალურ ან ანტირაციონალურ ზეპიროვნულ ძალად იქცევა. შეგრძნებაში ამ წინააღმდეგობის გაცნობიერებულობის ან თუნდაც თანმიმდევრულობის ხარისხი, ცხადია, მეტად განსხვავებულია. დაუშვებლად სულაც არ უნდა ჩაითვალოს, რასაც ამტკიცებენ, რომ ათანასიუსმა თავისი, რაციონალური თვალსაზრისით, უბრალოდ აბსურდული ფორმულა ეგებ მართლაც იმიტომ დაამკვიდრა იმდროინდელ ელინელ ფილოსოფოსთა უმრავლესობის წინააღმდეგ ბრძოლაში, რათა იძულებით გამოეწვია ინტელექტის აშკარად გამოხატული მსხვერპლი და რაციონალური დისკუსიის მყარი საზღვარი. სულ მალე კი თავად სამება რაციონალურად დასაბუთებული და განხილული იქნა. და სწორედ მოჩვენებითად შეურიგებელი დამაბულობის გამო რელიგია, როგორც წინასწარმეტყველური ისე საღვთისმსახურო, სრულიად ინტიმურ ურთიერთობაშია რაციონალურ ინტელექტუალიზმთან. რაც უფრო ნაკლებად წარმოადგენს ის მაგიას ან, უბრალოდ, მჭვრეტელობით მისტიკას და რაც უფრო მეტადაა იგი „მოდვრება“, მით უფრო მეტად აქვს მას რაციონალური აპოლოგეტიკის მოთხოვნილება. მისთანთაგან, რომლებიც მითებისა და საგმირო თქმულებების ტიპური მცველნი იყვნენ, რადგან ახალგაზრდა მეომართა აღზრდასა და გაწაფვაში გმირული ექსტაზისა და გმირული აღორძინების გაღვიძების მიზნით მონაწილეობდნენ, ეს ფუნქცია გადმოიბარა ღვთისმსახურთა ფენამ, რომელსაც მხოლო მრავალწლიანი ტრადიციის დაცვის უნარი შესწევდა, და იკისრა კანონსა და ხშირად აგრეთვე წმინდა მმართველობით–ტექნიკური ხელოვნების მოძღვრებებში, პირველ ყოვლისა კი წერა–კითხვასა და ანგარიშში, ახალგაზრდობის გაწაფვა. რაც უფრო მეტად ხდებოდა რელიგია წიგნის რელიგია და მოძღვრება, მით უფრო წიგნიერად და მით უფრო ძლიერად ახდენდა იგი ერისკაცებს შორის ღვთისმსახურთაგან თავისუფალი რაციონალური აზროვნების პროვოცირებას.

ერისკაცთა აზროვნებიდან კი წარმოიშვებოდნენ როგორც ღვთისმსახურთა მოძულე წინასწარმეტყველები, ისე ღვთისმსახურთა გარეშე რელიგიური სულის ხსნის მაძიებელი მისტიკოსები და სექტანტები და, ბოლოს, სკეპტიკოსები და სარწმუნოებისადმი მტრულად განწყობილი ფილოსოფოსები, რომელთა წინააღმდეგ ახლა უკვე კვლავ ღვთისმსახურებრივი აპოლოგეტიკის რაციონალიზება იწყებდა რეაგირებას. ანტირელიგიური სკეფსისი, როგორც ასეთი, ჩინეთში, ეგვიპტეში, ვედებში, დევნილობის ეპოქის შემდგომ იუდაისტურ ლიტერატურაში ზუსტად ისევე იყო წარმოდგენილი, როგორც დღეს. თითქმის არანაირი ახალი არგუმენტების დამატება არ მომხდარა. ამდენად, ახალგაზრდობის აღზრდის საქმის მონოპოლიზება იქცა ღვთისმსახურებრივის ძალაუფლების ცენტრალურ საკითხად; მისი ძალაუფლება შეიძლებოდა გაზრდილიყო პოლიტიკური მმართველობის მზარდ რაციონალიზმასთან ერთად. ისე, როგორც თავდაპირველად ეგვიპტესა და ბაბილონში მხოლოდ ის ამარაგებდა სახელმწიფოს მწერლებით, ასევე უზრუნველყოფდა მათით შუასაუკუნეებში თავადებს ახლად დაწყებული წერილობითი სახით მმართველობასთან ერთად. პედაგოგიკის დიდ სისტემათაგან მხოლოდ კონფუციანიზმმა და ხმელთაშუაზღვისპირეთის ანტიკურობამ მოახერხა ღვთისმსახურთა ამ ძალაუფლებისაგან თავის დაძვრენა და ამით ღვთისმსახურთა რელიგიაც გამოთიშა. პირველმა ეს საკუთარი სახელმწიფოებრივი ბიუროკრატის ძალით შესძლო, მეორემ კი, პირიქით, ამგვარი ბიუროკრატული ადმინისტრაციის აბსოლუტური არარსებობის წყალობით. სხვაფრივ, ღვთისმსახურთა ფენა, როგორც წესი, სკოლის ძირითადი ბურჯი იყო. არა მხოლოდ ღვთისმსახურთა ეს პირველადი ინტერესები განაპირობებდა რელიგიის სულ უფრო ახალ და ახალ კავშირებს ინტელექტუალიზმთან, არამედ აგრეთვე რელიგიური ეთიკის რაციონალური ხასიათის მიერ შინაგანი იძულება და სპეციფიკურად ინტელექტუალისტური ხსნის მოთხოვნილება. ამდენად, ნებისმიერი რელიგიურობა თავისი ფსიქოლოგიური თუ ლოგიკური ფუნდამენტით და თავისი პრაქტიკული შედეგებით სხვადასხვაგვარ დამოკიდებულებას ამჟღავნებდა ინტელექტუალიზმის მიმართ, ისე რომ არასოდეს არ გამქრალა იმ უკანასკნელი შინაგანი დამაბულობის ზეგავლენა, რაც სამყაროს ხატის უკანასკნელ ფორმირებათა შეუქცევად შეუსაბამობაში მდგომარეობს. ამ ქვეყნად სრულიად არ არსებობს გაუტეხელი, ცხოვრების ძალად აღქმული რელიგია, რომელიც რაღაც მომენტში არ მოითხოვდა „credo non quod, sed quia absurdum“ ანუ „ინტელექტის მსხვერპლს“.

რელიგიასა და ინტელექტუალურ შემეცნებას შორის ხსენებული დამაბულობის ცალკეული სტადიების წარმოჩენის საჭიროებას აქ ნაკლებად ვხედავთ და ეს არც არის შესაძლებელი. ხსნის რელიგია ამ შემთხვევაში თვითკმარი ინტელექტის შემოტყვევისაგან თავის ყველაზე პრიციპულად, ბუნებრივია, იმ პრეტენზიით იცავს,

რომ საკუთრივ მისი შემეცნებითი აქტი სრულიად სხვა სფეროში ხორციელდება და თავისი წესისა და საზრისის მიხედვით სრულიად ჰეტეროგენული და შეუსაბამო იმასთან მიმართებაში, რასაც ინტელექტი ესწრაფვის. არა უზენაესი ინტელექტუალური ცოდნა ყოფიერისა და ნორმატიულად აღიარებულის შესახებ, არამედ სამყაროს მიმართ საკუთარი თვალსაზრისის განცხადება მისი „საზრისის“ უშუალო გააზრების გზით არის ის, რისი შემოთავაზებაც მას სურს. ოღონდ ამ საზრისს იგი გონების საშუალებებით კი არ სწვდება, არამედ ქარიზმატული გაცისკროვნების ძალით, რომელიც მხოლოდ იმას ერგება წილად, ვინც თავისუფლდება გზა-კვალის ამბნევი, იმ მოჩვენებითი სუროგატების მოცემული ტექნიკისაგან, რომელთაც გრძნობადი სამყაროს თავგზაამრევი შთაბეჭდილება და სინამდვილეში სულის ხსნისათვის უმნიშვნელო და ცარიელი გონების აბსტრაქციები შემეცნების სახით აწვდიან, და ვისაც ძალუძს საკუთარ თავში შეუმზადოს ალაგი პრაქტიკულად ერთადერთ მნიშვნელოვან სამყაროს საზრისსა და საკუთარი მუნყოფიერების გააზრებას. ფილოსოფიის ნებისმიერ წამოწყებაში, თვალსაჩინო გახადოს ის უზენაესი საზრისი და მისი გამააზრებელი (პრაქტიკული) თვალთახედვა და, ასევე, იმ მცდელობაში, რომ მოპოვებული იქნას პრინციპულად სხვა ღირებულების გარკვეული ინტუიციური შემეცნება, რაც საბოლოოდ მაინც სამყაროს „საზრისს“ ეხება, ყოველივე ამაში რელიგია ინტელექტის მხრივ მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი ავტონომიურობისაგან თავის დაძვრენის სწრაფვას ხედავს. პირველ რიგში კი, სწორედ იმ რაციონალიზმის სრულიად სპეციფიკურ ნაყოფს ხედავს, რომლისაგან თავის დასხნა ესოდენ სასურველია ინტელექტუალიზმისთვის. ოღონდ, ცხადია, მისივე პოზიციიდან გამომდინარე, იგი არათანმიმდევრულად სხვის სფეროში შეჭრით მისივე დანაშაულს სჩადის რაწამს უარს ამბობს მისტიკური განცდის ხელშეუვალ შეუფარდებლობაზე, რომლისთვისაც, წესისამებრ, მხოლოდ მისი, როგორც მოვლენის გამოსაწვევი და, არა ადექვატურად ამსახველი და წარმოსაჩენი საშუალებები შეიძლება არსებობდეს. ეს რომ ჩაიდინოს, სამყაროზე ზემოქმედების ნებისმიერმა მცდელობამ იგი საფრთხეში უნდა ჩააგდოს, როგორც კი ეს მცდელობა პროპაგანდის ხასიათს იძენს. ასევეა, სამყაროს საზრისის რაციონალური განმარტების ნებისმიერი მცდელობის შემთხვევაშიც, რაც ამისდა მიუხედავად მაინც არაერთგზის მომხდარა.

„სამყარო“, საბოლოოდ, სხვადასხვა თვალსაზრისიდან გამომდინარე რელიგიურ პოსტულატებთან კონფლიქტში მოდის. შესაბამისი თვალსაზრისი ყოველთვის, ამავედროულად, უმნიშვნელოვანესი მიმართულებების შინაარსობრივად განმსაზღვრელი პუნქტიცაა ხსნისაკენ სწრაფვის ნებისმიერი წესისთვის.

რელიგიურობის შინაარსად შეგნებულად აღქმული ხსნის მოთხოვნილება მუდამ და ყველგან წარმოიშვა. როგორც ცხოვრების რეალობათა სისტემური პრაქტიკული რაციონალიზების მცდელობის შედეგი, ოღონდ ამ ურთიერთმიმართების სრულიად სხვადასხვაგვარი ძალით გამოვლენილი სიცხადით. ანუ, სხვაგვარად რომ ითქვას, ამ ეტაპზე ნებისმიერი რელიგიის სპეციფიკურ წინაპირობად ქცეული იმ პრეტენზიის შედეგი, რომლის თანახმად, სამყაროში მიმდინარე პროცესი, რამდენადაც ის ადამიანთა ინტერესებს ეხება, გონივრულ მოვლენას წარმოადგენს. ეს პრეტენზია, როგორც ვნახეთ, საგანთა ბუნების თანახმად, თავდაპირველად წამოტივტივდა, როგორც უსამართლო ტანჯვის საყოველთაოდ გავრცელებული პრობლემა ანუ როგორც სამყაროს ფარგლებში ინდივიდუალური ბედნიერების არათანაბარი გადანაწილებისათვის საზღაურის სამართლიანად მიგების პოსტულატი. ამ პრეტენზიას კი ტენდენცია აქედან მოყოლებული, საფეხურებრივად სამყაროს სულ უფრო მეტად დევალვაციის მიმართულებით წასულიყო. ვინაიდან, რაც უფრო ინტენსიურად ხდებოდა რაციონალური აზროვნების მიერ საზღაურის სამართლიანად მიგების პრობლემის წამოჭრა, მით უფრო ნაკლებ შესაძლებელი ჩანდა მისი წმინდა საერო წესით გადაჭრა, ხოლო არასაერო წესით კი – დასაშვებად და გონივრულად. სამყაროს მოვლენათა მსველელობას, როგორც ის სინამდვილეშია, ეს პოსტულატი, სადამდეც კი ხილვადობა სწვდებოდა, ნაკლებად ანაღვლებდა. ვინაიდან არა მარტო ბედნიერებისა და ტანჯვის გადანაწილების ეთიკურად არამოტივირებული უთანასწორობა, რისთვისაც საზღაურის მიგება სავარაუდო იყო, არამედ უკვე თავისათავად ტანჯვის მხოლოდ არსებობის ფაქტიც კი ირაციონალური უნდა დარჩენილიყო. რადგან ამ უკანასკნელის უნივერსალური განვრცობა შესაძლებელი იყო ცოდვის წარმომავლობის სხვა, კიდევ უფრო ირაციონალური პრობლემით ყოფილიყო ჩანაცვლებული, რომელსაც წინასწარმეტყველთა და ღვთისმსახურთა მოძღვრების თანახმად, ტანჯვა სასჯელად და მოსარჯულებელ საშუალებად უნდა გამოეცხადებინა. ცოდვის ჩადენისათვის შექმნილი სამყარო ეთიკური თვალსაზრისით კიდევ უფრო არასრულყოფილად უნდა გამოჩენილიყო, ვიდრე ტანჯვისათვის სრულიად შეჭველი იყო ამ სამყაროს აბსოლუტური არასრულყოფილება. და მხოლოდ ამ არასრულყოფილებით შეიძლებოდა გონივრულად გამართლებულიყო მისი წარმავლობა. ოღონდ ამ გამართლებას იმის უნარიც შეიძლებოდა ჰქონოდა, რომ სამყარო კიდევ უფრო გაეუფასურებინა. ვინაიდან არა მხოლოდ უპირატესად უვარგისი ავლენდა თავს წარმავალად. ის, რომ სიკვდილი და განადგურება, როგორც საუკეთესო, ისე ყველაზე უარეს ადამიანებსა და საგნებს ერთნაირად გამათანასწორებლად ეწვეოდა, ეს სწორედ უმაღლეს საერო სიკეთეთა გაუფასურებად უნდა გამოჩენილიყო, რაწამს დროის მარადიული ხანგრძლივობის, მარადიული ღმერთისა და მარადიული წესრიგის წარმოდგენა ჩაისახებოდა. თუკი ამის საპირისპიროდ ხდებოდა ღირებულებათა, და სწორედ ყველაზე მეტად დაფასებულ ღირებულებათა „ზედროულად“ აღიარებულად გასხივოსნება და, აქედან გამომდინარე,

მათი „კულტურაში“ რეალიზების მნიშვნელობის დროითი ხანგრძლივობისაგან დამოუკიდებლად წარმოეჩინა, ამის შემდეგ ემპირიული სამყაროს ეთიკურ გაუფასურებას, თავის მხრივ, შეიძლებოდა კიდევ უფრო მძაფრი ხასიათი შეეძინა. ვინაიდან რელიგიურ ჰორიზონტზე ჩნდებოდა აზრთა იმგვარი წყობა, რომელსაც გაცილებით უფრო მეტი მნიშვნელობა ჰქონდა, ვიდრე საზოგადოდ ამქვეყნიურ სიკეთეთა არასრულყოფილებასა და წარმავლობას, რადგან განსჯის ამგვარ წესს უნარი შესწევდა, სწორედ საყოველთაოდ აღიარებული უმაღლესი კატეგორიის რანგში აყვანილი „კულტურული ღირებულებებისთვის“ ბრალდება წამოეყენებინა. ყველა ამ კულტურულ ღირებულებას ხომ სპეციფიკურად შეუქცევადი დანაშაულით დამძიმებულობის მომაკვდინებელი ცოდვა ახლდა. ისინი თავს გონის ან გემოვნების ქარიზმაზე მიჯაჭვულად ავლენდნენ და მათი დაცვა უცილობლად მუნყოფის იმგვარ ფორმათა წინასწარ დაშვებას გულისხმობდა, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდნენ ძმობის მოთხოვნებს და მხოლოდ საკუთარი თავის მოტყუებით ახერხებდნენ ამ მოთხოვნებთან შეგუებას. განათლებისა და გემოვნების მიერ აღმართული კულტურული საზღვრები ყველაზე სიღრმისეული და გადაულახავია ყველა სახის წოდებრივ განსხვავებულობათაგან. რელიგიური დანაშაული შეიძლებოდა წარმოეჩინა არა მხოლოდ როგორც სასხვათაშორისო შემთხვევითობა, არამედ როგორც ნებისმიერი კულტურის, კულტურულ სამყაროში ნებისმიერი ქმედების და, საბოლოო ჯამში, საერთოდაც ცხოვრების ნებისმიერი ჩამოყალიბებული ფორმის თანდაყოლილი შემადგენელი ნაწილი. სწორედ ყოველივე უმაღლესი, რისი შემოთავაზებაც ამქვეყნიურობას სიკეთეების სახით შეეძლო, ზემოხსენებული მიზეზის გამო უზარმაზარი ცოდვით დამძიმებული ჩანდა. სოციალური ერთობლიობის გარეგნული წესრიგი, რაც უფრო მეტად გარდაიქმნებოდა იგი სახელმწიფო კოსმოსის კულტურულ ერთობლიობად, ყველგან უდაოდ მხოლოდ სისასტიკით, სამართლიანობისათვის მხოლოდ და მხოლოდ ნომინალურად და ზედაპირულად მზრუნველი (ყოველ შემთხვევაში რამდენის საშუალებასაც მისი საკუთარი „ratio“ იძლეოდა) ძალადობით შეიძლებოდა ყოფილიყო შენარჩუნებული, რაც თავის მხრივ, უცილობლად სულ ახალ და ახალ საგარეო თუ საშინაო ძალმომრეობით ქმედებებს იწვევდა და, ამასთან ერთად, ამ ქმედებებისთვის არაგულწრფელ საბაბებსაც თხზავდა, და ამრიგად, ღია ან, რაც კიდევ უფრო უარესი უნდა ყოფილიყო პირმოთნედ შენიღბულ უსიყვარულობას წარმოადგენდა. განსაგნობრივებული ეკონომიკური კოსმოსი ანუ ნებისმიერი საერო კულტურისათვის აუცილებელი მატერიალური დოვლათით უზრუნველყოფის, რაციონალური თვალსაზრისით, სწორედ ყველაზე მაღალი ფორმა, განასახიერებდა იმგვარ ქმნილებას, რომლისთვისაც უსიყვარულობა ძირშივე თანდაყოლილი თვისება იყო. ფორმაშესხმულ სამყაროში ქმედების ყველანაირი სახეობა თითქოს ერთსა და იმავე დანაშაულში იყო გახვეული. შენიღბული და სუბლიმირებული სისასტიკე, ძმობისადმი მტრულად განწყობილი იდიოსინკრაზია და მართებული თვალზომის

ილოზიონისტური დარღვევა უცილობლად სდევდა თან სქესობრივ სიყვარულს და, რაც უფრო ძლიერად და, ამავდროულად, მონაწილე მხარეთათვის მით უფრო შეუმჩნევლად ანუ ფარისევლურად შენიღბული იყო იგი. რაციონალური შემეცნება, რაზეც თავად ეთიკური რელიგიურობა ახდენდა აპელირებას, ავტონომიურად და, საერო წესისამებრ, თავისი საკუთარი ნორმების დაცვით, აგებდა ჭეშმარიტებათა კოსმოსს, რომელსაც რაციონალური რელიგიური ეთიკის იმ სისტემურ პოსტულატებთან, რომლის თანახმად, სამყარო, როგორც კოსმოსი, მის მოთხოვნილებას უნდა აკმაყოფილებდეს ან რაღაც გარკვეულ „საზრისს“ უნდა წარმოაჩენდეს, არამცთუ აღარაფერი ესაქმებოდა, არამედ უმაღლეს ვალდებულებაც კი იყო ეს პრეტენზია პრინციპულად უარეყო. ბუნების კაუზალობის კოსმოსი და ეთიკური კომპენსირების კაუზალობის პოსტულირებული კოსმოსი შეურეგიბელ დაპირისპირებულობაში იმყოფებოდნენ ერთმანეთის მიმართ. და, მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერებას, რომელმაც ეს ხსენებული კოსმოსი შექმნა, როგორც ჩანს, მისივე საკუთარ წინასწარ დაშვებულ თვალსაზრისებზე მთლად მყარი განმარტებების მოცემა არ ძალუძდა, „ინტელექტუალური პატიოსნების“ სახელით მაინც პრეტენზიას აცხადებდა, რომ იგი სამყაროზე აზროვნებითი დაკვირვების ერთადერთ შესაძლებელ ფორმას წარმოადგენდა. როგორც საზოგადოდ ყველა სახის კულტურული ღირებულება. ასევე შექმნა ინტელექტმაც ადამიანის ყოველგვარი პიროვნული ეთიკური ღირებულებებისაგან დამოუკიდებელი, კულტურის რაციონალური ფლობის არამძერი არისტოკრატია. კულტურის ამგვარ ფლობას და, შესაბამისად, ამქვეყნიურ „საერო“ ადამიანისთვის უზენაეს საწყისს კი მისი ეთიკური დანაშაულით დამძიმებულობის გვერდით კიდევ ერთი ისეთი რამ დაჰყვა თან, რასაც ის კიდევ უფრო საფუძვლიანად უნდა გაეუფასურებინა: ეს ფენომენი გახლდათ უაზრობა, თუკი მას მისივე მასშტაბებით შეაფასებდნენ. საკუთარი თავის კულტურისაგან ადამიანად წმინდა შიდასამყაროსეული თვითსრულყოფის უაზრობა როგორც თითქოს იმ უზენაესი ღირებულების უაზრობა, რაზეც მთელი „კულტურის“ დაყვანა იყო შესაძლებელი, რელიგიური აზროვნებისათვის, სწორედ ხსენებული საერო თვალსაზრისიდან გამომდინარე, უკვე სიკვდილის იმ აშკარა უაზრობიდან მომდინარეობდა, რომელიც სწორედ „კულტურის“ პირობებში სვამდა სიცოცხლის უაზრობაზე საბოლოო აქცენტს. გლახს შეეძლო აბრამივით „ცხოვრებით გამძლარი“ მომკვდარიყო. ფეოდალ მემამულესა და ომის გმირსაც ასევე. ვინაიდან ორივენი აღასრულებდნენ საკუთარი ყოფიერების იმ წრებრუნვას, რომლის ზღვარს იქეთ ისინი არ ცდილობდნენ გამცდარიყვნენ. ამრიგად მათ თავისებურად შეეძლოთ იმგვარი მიწიერი სრულქმნილებისთვის მიეღწიათ, როგორც ეს მათი ცხოვრების შინაარსთა მიამიტური ერთმნიშვნელოვნებიდან მომდინარეობდა. მაგრამ „კულტურულ შინაარსთა“ ათვისებისა და შექმნის გაგებით თვითსრულქმნილებაზე გამაცადინებულ „განათლებულ“ ადამიანს კი ეს არ ძალუძდა. მას, მართალია, შეეძლო „ცხოვრებამოყირჭებული“ ყოფილიყო, მაგრამ არა „ცხოვრებით



გამაძლარი“, მთელი წრებრუნვის დასრულების გაგებით. ვინაიდან კულტურულ სიკეთეთა მსგავსად, სრულქმნაზე მისი გამეცადინებულობაც პრინციპულად ასევე უსაზღვრობაში გადადიოდა. და რაც უფრო დიფერენცირებული და მრავალმხრივი იყო კულტურული სიკეთეები და თვითსრულქმნის მიზნები, მით უფრო ნაკლებ მნიშვნელოვანი ხდებოდა ის წილი, რომელსაც ცალკეული ადამიანი პასიურად, როგორც ამთვისებელი, აქტიურად, როგორც შეიძლებოდა დაპატრონებოდა. ამ გარეგან და შინაგან კულტურულ კოსმოსში ჩაბმულობას კიდევ უფრო ნაკლებად შეეძლო იმის დამაჯერებლობის შემოთავაზება, რომ ცალკეული ადამიანი მოახერხებდა მთელი კულტურის ან თუნდაც რაღაც გარკვეული აზრით მასში „არსებითის“, რისთვისაც სხვათა შორის არანაირი საბოლოო მასშტაბი არ არსებობდა, გათავსებას და, რომ, მაშასადამე, „კულტურას“ და მისკენ სწრაფვას რაიმე ამქვეყნიური საზრისი შეიძლებოდა მისთვის ჰქონოდა. ცხადია, „კულტურა“ ცალკეული ადამიანისთვის მდგომარეობდა არა მის მიერ მონახვეჭ „კულტურულ სიკეთეთა“ რაოდენობაში, არამედ აქედან ფორმირებულ რჩეულ ნაკრებში. მაგრამ იმისათვის, რომ ეს ნაკრები ინდივიდისთვის აზრიან დასასრულის მიღწევას სწორედ „შემთხვევით“ მისი სიკვდილის მომენტისთვის შეძლებდა, ამის არანაირი თავდები არ არსებობდა. და თუკი ცალკეული ადამიანი ცხოვრებას მედიდურად სულაც ზურგს აქცევს სიტყვებით: – „მეყოფა, მან ყველაფერი მომცა (ანდა: წამართვა), რაც კი სიცოცხლედ მიღირდა“, – მაშინ ამგვარი ქედმაღლობა სულის ხსნის რელიგიას უფლის მიერ დაწესებულ სიცოცხლის გზისა და ბედისწერის მკრეხელურ გაბიაბურებად უნდა მოეჩვენოს, რადგან სულის ხსნის არც ერთი რელიგია არ აფასებს დადებითად „ნებაყოფლობის სიკვდილს“, რომელსაც მხოლოდ ფილოსოფოსები აიდეალებდნენ.

ამ პოზიციიდან, ყოველგვარი „კულტურა“ გამოიყურება, როგორც წინასწარ ორგანულად მოხაზული ბუნებრივი ცხოვრების წრებრუნვიდან ადამიანის გამოსვლა და სწორედ ამის გამო იმისათვის განწირულად, რომ თითოეულ ნაბიჯთან ერთად სულ უფრო გამანადგურებელ უაზრობად იქცეს, ხოლო კულტურის სიკეთეთა მიმართ სამსახური კი რაც უფრო მეტად ხდებოდა მისი წმიდათაწმიდა ამოცანად, „პროფესიულ მოწოდებად“ გადაქცევა, მით უფრო უაზრო ფაციფუცს ემსგავსებოდა უფასური და, ამავდროულად, წინააღმდეგობრივი და ურთიერთანტაგონისტური მიზნების სამსახურში.

სამყარო, როგორც არასრულყოფილების, უსამართლობის, ტანჯვის, წარმავლობის ცოდვის, აუცდენელი დანაშაულით დამძიმებული, აუციელებელ შემდგომ განვრცობასთან და დიფერენცირებასთან ერთად სულ უფრო უაზრობად ქცეული კულტურის ადგილ–სამყოფელი, ყველა ამ ინსტანციაში ეთიკური პოზიციიდან

დაკვირვებისას მისი არსებობის ღვთაებრივი „საზრისის“ რელიგიურ პოსტულატს იმთავითვე მყიფე და გაუფასურებული უნდა მოჩვენებოდა. ამ გაუფასურებაზე, რაც რაციონალურ პრეტენზიასა და სინამდვილეს შორის, რაციონალურ ეთიკასა და ნაწილობრივ რაციონალურ, ნაწილობრივ ირაციონალურ ღირებულებათა შორის კონფლიქტის შედეგს წარმოადგენდა, რომელიც სამყაროში გამოვლენილი ნებისმიერი განსაკუთრებული სფეროს სპეციფიკური თავისებურების ყოველგვარ გამოკვეთასთან ერთად სულ უფრო გამძაფრებულად და გადაუჭრელად იჩენდა თავს, „ხსნის“ მოთხოვნილება იმგვარად რეაგირებდა, რომ რაც უფრო სისტემური ხდებოდა სამყაროს „საზრისის“ გააზრება, რაც უფრო რაციონალიზებული ხდებოდა თავად ეს სამყარო საკუთარ გარეგნულ ორგანიზაციაში, რაც უფრო სუბლიმირებული იყო მის ირაციონალურ შინაარსთა შეგნებული განცდა, მით უფრო არაქვეყნიური, ყოველგვარი ფორმირებული ცხოვრებისადმი გაუცხოებული ხდებოდა ეს მოთხოვნილება და სწორედ ხსენებული პროცესების პარალელურად გარდაიქმნებოდა იგი იმად, რაც რელიგიური საწყისის სპეციფიკურ შინაარსს წარმოადგენდა და არა მხოლოდ თეორიულმა აზროვნებამ, რომელმაც სამყაროს ჯადო ახსნა, არამედ სწორედ რელიგიური ეთიკის მცდელობამ, მოახდინა ამ სამყაროს პრაქტიკულად ეთიკური რაციონალიზება, მოახერხა მისი ამ სახის კალაპოტში ჩაყენება.

დაბოლოს: სპეციფიკურად ინტელექტუალისტური მისტიკური ხსნის ძიება ამ დაძაბულობებთან მიმართებაში თავადაც არმპურობის მსოფლიო ბატონობის ხელში ჩავარდა. ერთი მხრივ, მისი ქარიზმა ნებისმიერისთვის მისაწვდომი სულაც არ იყო. ამრიგად, ის თავისი მნიშვნელობით, უმაღლესი პოტენციის არისტოკრატიზმს: სულის ხსნის რელიგიურ არისტოკრატიზმს წარმოადგენდა. და რაციონალური, პროფესიულ საქმიანობად ორგანიზებული კულტურის შუაგულში თავად აკოსმისტური ძმობისათვის, ეკონომიკურად უზრუნველყოფილ ფენებს გარდა, თითქმის ადარ რჩებოდა ადგილი: ბუდას, ისეოს, წმინდა ფრანცისკის ყაიდაზე ცხოვრება, როგორც ჩანს, რაციონალური კულტურის ტექნიკურ და სოციალურ პირობებში წმინდა გარეგნული თვალსაზრისით წარუმატებლობისთვისაა განწირული.

სამყაროს უარყოფელი წარსულის სულის ხსნის ცალკეული ეთიკები სამყაროს უარყოფის საკუთარი წესით ამ წმინდა რაციონალური გზით აგებულ სკალაში სრულიად განსხვავებულ ადგილებს იკავებენ. მრავალრიცხოვან კონკრეტულ გარემოებათა გვერდით, რომლებზეც ეს იყო დამოკიდებული და რომელთა გამოვლენისათვის თეორიული კაზუსტიკა არ არის საკმარისი, გარკვეულ როლს რაციონალური ელემენტიც ანუ იმ თეოდიციის სტრუქტურა თამაშობდა, რომლის

მეშვეობიტაც მეტაფიზიკურმა მოთხოვნილებამ, რომ მიუხედავად ყველაფრისა, ამ შეურიგებელ დამაბულობებში ერთი საერთო საზრისი ეპოვა, ამ თეოდიციის არსებობის გაცნობიერებაზე მოახდინა რეაგირება. იმ სამთაგან, რომლების შესავალ მსჯელობაში ერთადერთ თანამიმდევრული სახის თეოდიცეად იქნა დასახელებული, ერთ–ერთს – დუალიზმს ძალუძდა ხსენებული მოთხოვნილებისთვის არცთუ უმნიშვნელო სამსახურის გაწევა. უხსოვარი დროიდან და მარადისობისთვის არსებული სინათლის, სიმართლის, სიწმინდის და სიკეთის ძალისა და წყვედიადის, ტყუილის, უწმინდურობისა და ბოროტების ძალის თანაარსებობა და დაპირისპირებულობა, საბოლოო ჯამში, მხოლოდ სულების მაგიური პლურალიზმის უშუალო სისტემატიზებას წარმოადგენდა, მთელი მისთვის დამახასიათებელი კეთილი (სასარგებლო) და ბოროტი (მავნებელი) სულების ურთიერთგამიჯვნით, რაც ღმერთებისა და დემონების დაპირისპირების წინმსწრებ საფეხურებს განასახიერებდა. იმ წინასწარმეტყველურ რელიგიურობაში, რომელმაც ეს კონცეფცია ყველაზე თანმიმდევრულად გაატარა ანუ ზოროასტრიზმში, დუალიზმში უშუალოდ „წმინდისა“ და „უწმინდურის“ იმ მაგიურ დაპირისპირებას ეფუძნებოდა, რომელშიც ადგილი ჰქონდა მიჩენილი ყველა სახის სათნოებასა და ამნკიერებას. დუალიზმი ნიშნავს იმ ღმერთის ყოვლისშემძლეობის უარყოფას, რომელიც ღვთისსაწინააღმდეგო ძალის არსებობით უმაღლეს საკუთარ ზღვარს მიაღწავს. მასზე დღევანდელმა მისმა აღმსარებლებმა (პარსებმა) სინამდვილეში უარი თქვეს, რადგან ამ ზღვარის ატანა შეუძლებელი შეიქნა. მაშინ, როდესაც მის უთანამიმდევრულეს ესქატოლოგიაში წმინდისა და უწმინდურის სამყარო, რომელთა აღრევიდან მყიფე ემპირიული სამყარო წარმოიშვა, განუხრელად ორ სრულიად დაუკავშირებელ მწკრივად იყო ურთიერთგამიჯნული, უფრო თანამედროვე საბოლოო იმედი კი სიწმინდისა და სიკეთის ღმერთს ისევე მოაპოვებინებს გამარჯვებას, როგორც ქრისტიანობა მაცხოვარს ამარცხებინებს ეშმაკს. დუალიზმის ეს უფრო არათანმიმდევრული ფორმა განასახიერებს მთელ მსოფლიოში საყოველთაოდ გავრცელებულ ხალხურ წარმოდგენას ზეცისა და ჯოჯოხეთის შესახებ. ეს წარმოდგენა აღადგენს ღმერთის სუვერენიტეტს იმ ბოროტ ძალაზე, რომელიც მისი ქმნილებაა და ამით სჯერა, რომ ღვთიური ყოვლისშემძლეობა გადაარჩინა, მაგრამ ამის შემდეგ იძულებულია, ავად თუ კარგად, ღიად თუ შეფარულად, იმ ღვთიური სიყვარულიდან რაღაც მაინც მსხვერპლად გაიღოს, რომელსაც, თუკი ყოვლისმცოდნეობა დადგენილია რადიკალურად ბოროტი ძალის შექმნა და ცოდვის დაშვება, მით უმეტეს, საკუთარი სასრული ქმნილების მიმართ და სასრული ცოდვებისათვის დაწესებული ჯოჯოხეთის სასჯელის მარადიულობასთან კავშირში, უდაოდ არ შეესატყვისება. ასეთ შემთხვევაში თანმიმდევრული ქცევა მხოლოდ სიკეთეზე უარის თქმაა. ეს კი სრული თანმიმდევრობით პრედესტინაციის რწმენამ განახორციელა. ღვთის გადაწყვეტილებების ადამიანური მასშტაბებით გაზომვის აღიარებული შეუძლებლობა, უსიყვარულო სიცხადით ადამიანური გაგებისთვის სამყაროს საზრისის წვდომაზე

უარის თქმას ნიშნავდა, რითაც ამ სახის ყოველგვარ პრობლემატიკას ბოლო მოეღო ეს მოძღვრება ამგვარი კატეგორიულობით აღტკინებული ვირტუოზობის წრეების გარეთ ხანგრძლივად მოთმენილი არ ყოფილა. სწორედ იმიტომ, რომ იგი, „ბედისწერის“ ირაციონალური ძალისადმი რწმენის საპირისპიროდ, შერისხულთა არა მხოლოდ დაღუპვისათვის, არამედ ბოროტებისათვის პროვიდენციურ ანუ ერთგვარად, რაციონალურ განუსაზღვრელობას უშვებდა, ოღონდ ამის მერე „სასჯელს“ ანუ მათ მიმართ ეთიკური კატეგორიის გამოყენებას ითხოვდა.

პრედესტინაციის რწმენის მნიშვნელობის შესახებ ამ კრებულის პირველ სტატიაში იყო საუბარი. ზოროასტრულ დუალიზმს ჩვენ მოგვიანებით და, თანაც, მხოლოდ მოკლედ შევხებით, ვინაიდან მის აღმსარებელთა რიცხვი მცირეა. ის აქ სულაც შეიძლება გამოტოვებული ყოფილიყო, საბოლოო სამსჯავროზე სპარსული წარმოდგენების, დემონთა და ანგელოზთა მოძღვრების გავლენას გვიანდელი პერიოდის იუდაიზმზე ისტორიული თვალსაზრისით ესოდენ საგულისხმო მნიშვნელობა რომ არ ჰქონოდა.

თეოდიციის მესამე, როგორც თავისი თანმიმდევრულობით, ისე განუმეორებელი მეტაფიზიკური შედეგით, გამორჩეული ფორმა, რომელიც გულისხმობდა საკუთარი ძალებით ვირტუოზულად თვითგადარჩენის დაკავშირებას სულის ხსნის უნივერსალურ მიღწევადობასთან, სამყაროს უმკაცრესი უარყოფის დაკავშირებას ორგანულ სოციალურ ეთიკასთან, ხოლო მჭვრეტელობის, როგორც სულის ხსნის, უმაღლესი საშუალების გაერთიანებას საერო პროფესიულ ეთიკასთან, ინტელექტუალთა ინდურ რელიგიურობას ახასიათებდა, რომელსაც ახლა შევხებით.

## კომენტარები

1. რაზეც ე. ტროჩელმა სრულიად მართებულად არაერთგზის დაბეჯითებით მიუთითა.
2. ეს, როგორც ვნახავთ, თეორიულად ყველაზე თანმიმდევრულად ბჰგავადგიტაშია გატარებული.

3. ანდა ორგანოსტული აგზნების უნებლიე შედეგი. სკოპცების (კასტრატთა) სექტის დაფუძნება რუსეთში იმ სწრაფვიდან მომდინარეობდა რომ თავი დაეღწიათ ხლისტების ცეკვის (რადენიეს) ამგვარი ცოდვილად შეფასებული შედეგისათვის.

4. მეტადრე „ომსა და მშვიდობაში“. სხვათა შორის, ნიცშესეული ცნობილი ანალიზი „ძალაუფლებისადმი ნებაში“ ამ მოსაზრებებთან სრულ თანხმობაშია, ალბათ სწორედ ნათლად შეცნობილი შებრუნებული ღირებულებითი წანამძღვრების გამო და მათ მიუხედავად. ხსნის რელიგიურობის ადგილი აშვაგომასთან საკმაოდ მკაფიოდაა დადგენილი.