

ვასილ ხიზანიშვილი

მსოფლიო რელიგიები
და

ეკონომიკა

(რეტროსპექტია რელიგიურ-ეკონომიკური
ეთიკის კონტექსტში)

(სახელმძღვანელო)



ბამონცემლობა „ლი“

თბილისი-2018

უპაკ (UDC) 27-526.7+316.752.(100)

ხ - 531

პასილ ხიზანიშვილი, „მსოფლიო რელიგიები და ეკონომიკა“, გამომცემლობა „ლოი“, თბილისი, 2018 წელი, გვ. 242.

წინამდებარე სახელმძღვანელო <<მსოფლიო რელიგიები და ეკონომიკა>> არის სიახლე და ამ მიმართულების პირველი ინტერდისციპლინარული კვლევა კავკასიაში, რომელიც პროფ. ბერნარდ უდეს და პროფ. ჰერმან ლიხტენბერგერის პატრონაჟითა და KAAD-ის დაფინანსებით შესრულებულ იქნა ფრაიბურგისა და ტიუბინგენის უნივერსიტეტებში.

ნაშრომში წარმოდგენილ დომინანტ კონფესიებთან მიმართებით განხილული და გაანალიზებულია განსხვავებულ კულტურულ-გეოგრაფიულ არეალში არსებული ეკონომიკურ ქცევათა მოტივები და ფორმები, რაც იძლევა ნაციონალურ თუ ტრანსნაციონალურ სამეურნეო მიდგომათა ბუნების უკეთ ახსნისა და გარკვევის შესაძლებლობას.

ზემოთ აღნიშნული წიგნი განკუთვნილია სტუდენტებისა და პროფესორ-მასწავლებელთათვის. ის ასევე მნიშვნელოვანია საშუალო და ზოგადი განათლებისთვის.

მთავარი რედაქტორი:

პროფ. ელბუჰა მამვაბიშვილი (თბილისის სახ. უნივერსიტეტი)

რედაქტორები:

პროფ. ჰერმან ლიხტენბერგერი (ტიუბინგენის უნივერსიტეტი)

პროფ. ბერნარდ უდეს (ფრაიბურგის უნივერსიტეტი)

რეცენზენტები:

ასისტ. პროფ. მანია ბურღიაშვილი, (თელავის სახ. უნივერსიტეტი)

ასოც. პროფ. ლიონ ქარჩავა, (კავკასიის საერთაშორისო უნივერსიტეტი)

სახელმძღვანელო გამიცა ბატონ ზურაბ ფიქრბიშვილის
ვინანსური მხარდაჭერით.

ISBN 978-9941-9268-8-4

© ვ. ხიზანიშვილი, 2018

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

რელიგიები წარმოადგენენ ახსნად სისტემებს შეუღარებლად მაღალი საყოველთაო მოთხოვნით. ისინი საკუთარ წილში მყოფ მორწმუნეთ გადასცემენ <<სრული>> ჭეშმარიტების კოჰერენტულ სურათს, რაც თავად მათ, სასრული ცხოვრების ელემენტარული ნეგატიური გამოცდილების ინტუიტიური ახსნის შესაძლებლობას აძლევთ. რელიგიურ ახსნად სისტემებში თავმოყრილია ზეკომპლექსური ჭეშმარიტება და ქაოტური სისავსე. ამასთან, რელიგიები მორწმუნეთ უხსნიან მნიშვნელოვანი დროის ჰორიზონტს: დროის და მარადისობის დიფერენცირებით ისინი მორწმუნეთათვის გასაგებს ხდიან დროის და ისტორიის წესრიგს, რომელშიც რელიგიებს ძალუძთ თითოეული მორწმუნის ინდივიდუალური ცხოვრების ისტორიის აღბეჭვდა.

<<რელიგიის გონი>>[1] მდგომარეობს მასში, რომ აქ ინდივიდის წარმავალი ცხოვრება სცდება საყოველთაო კაუზალურობას და ამგვარად, ცალკეულს შეუძლია საკუთარი ცხოვრების ელემენტარული კონტინგენციის კონსტრუქციულად წარმართვა. რელიგიურ სიმბოლურ ენებს გააჩნიათ სპეციფიკური (კონკრეტული) მნიშვნელობის (აზრის) პოტენციალი, რათა მორწმუნე ინდივიდებმა შეძლონ გახსნან ტრანსცენდენციის (ტრანსცენდენტულობის) ჰორიზონტები. ამას განსაკუთრებით ემსახურება შემოქმედისა და ქმნილის, მარადისობისა და დროის, იმქვენიური და მიწიერი ცხოვრების ძირითადი რელიგიური განსხვავებები. რელიგიურ მსოფლმხედველობათა სპეციფიკურ ლოგიკას წარმოადგენს ღმერთისკენ მზერის, სუბიექტის რჩეულთა კრებულისკენ, ყველა გაურკვეველობის სიცხადისკენ წარმართვა, კრიზისებთან მიმართებით რეზისტენტულ,

სტაბილურ ჩარჩოწესრიგთა დეფინირება და ინდივიდ-
თა ყველა ნეგატიური გამოცდილებიდან სასარგებლო
რეალობის გაცხადება. ამდენდად, რელიგია შესაძლოა
გააზრებულ იქნას, როგორც <<კონტინგენციის (გაუთ-
ვალისწინებელი) პრაქტიკის დაძლევა>>[2].

წესრიგის კუთხით სტრუქტურირებადი ფუნქციონ-
ირებიდან გამომდინარე რელიგიური ახსნადი სისტემე-
ბი შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც ცხოვრების წე-
სის სისტემები, რომლებიც (უმეტესად) ღრმად იჭრებიან
და ღრმა კვალს ტოვებენ მათში გაერთიანებული თი-
თოეული ადამიანის ცხოვრებაში. თუმცა უნდა აღინიშ-
ნოს, რომ რელიგიები განსხვავდებიან ხსნის სიკეთეთა
მატერიალური განსაზღვრულობით, რისი შეთავაზებაც
სურთ მათ მორწმუნეთათვის. ისინი ასევე ხასიათდები-
ან გარკვეული წინააღმდეგობით(ანტინომიებით) ხსნის
ჭეშმარიტების ახსნასა და გადაცემაში. ამასთან ისინი
განსხვავდებიან სპეციფიკური რელიგიური სიკეთეების
კორელაციის ფორმით (მაგ., სულის სიმშვიდე, ცოდვის
შიშისგან გათავისუფლება, ცოდვილი მეს აღმოფხვრა,
ღმერთთან თანახიარობა, ხსნა და ა.შ.) და ეთიკური
მოთხოვნებით. ამგვარად, რელიგიების ერთი ნაწილი
ასე აერთიანებს შანსებს ხსნის სიკეთის შექმნის შესა-
ძლებლობისთვის უკიდურესად დისციპლინირებული,
რიგიდული ცხოვრების წესის პირობით. რაც შეეხება
რელიგიათა მეორე ნაწილს, - პირიქით, ისინი რელა-
ტიურად დიდ თავისუფალ სამოქმედო სივრცეს ტოვებ-
ენ რელიგიურად მოთხოვნილი მაქსიმუმის დაცვის/
აღსრულების ფორმასთან და ინტენსიურობასთან მიმა-
რთებით. და მაინც მუდამ ითვლება: რელიგიური ახს-
ნადი სისტემები სამყაროს განსაზღვრული სურათით
გადმოსცემენ ასევე მორწმუნეთა იდეალური ცხოვრების
წესის, შესაბამისად განსაზღვრულ ქცევათა მაქსიმუმის
ნიშუს. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მაღალგან-
ვითარებულ რელიგიურ ეთიკას (წმინდად ამქვეყნი-
ური, შესაბამისად სეკულარული ეთიკისგან განსხვავე-

ბით) განსკუთრებულობას სძენს ის გარემოება, რომ აქ ეთიკურ ვალდებულებათა შინაარს არ განსაზღვრავს წარმატებები. მორწმუნესთვის ამოსავალი არის არა წარმატება, არამედ ქმედება ღვთის ნებისამებრ. რადიკალურ შემთხვევაში ის ღვთისადმი რწმენას იჩენს იქამდე, ვიდრე არ ჩნდება კითხვა მისი ამქვეყნიური ხვედრის მართლზომიერების შესახებ. ამიტომ ითვლება: მით უფრო ინტენსიურია ადამიანის ღვთისმოსაობის ხარისხი, რაც უფრო მკაცრად იცავს ის როგორც წესი თავისი რწმენის ინჰერენტულ ეთიკურ მაქსიმებს. სერიოზულად მიღებული რელიგიური რწმენა ბევრად ღრმა კვალს ტოვებს ადამიანის ცხოვრებაში, ვიდრე სხვა სახის მოსაზრებები თუ რეალობები.

რელიგიური ახსნადი სისტემები ეხება <<სრულ>> ჭეშმარიტებას. ამიტომ არის თითოეული რელიგიური ეთიკა იმანენტური, რათა წამოაყენოს პრეტენზია <<მთელ ადამიანზე>> და ჰქონდეს სურვილი, მოახდინოს ადამიანურ ქმედებათა ყველა სფეროს ნორმირება. ყოველი რელიგიური ეთიკა აუცილებლად შეიცავს ასევე საკუთარ შეხედულებებს ადამიანის ეკონომიკურ ქმედებებზე. მაშინაც კი, როცა რელიგიური საზოგადოების ეთიკაში არ ვხვდებით ეკონომიკურ აქტივობათა ექსპლიციტურ ან სპეციფიკურ მინიშებებსა თუ განმარტებებს, ის საბოლოოდ მაინც ხელს უწყობს მორწმუნეთა ეკონომიკურ ქმედებათა ნორმირებისა და ფორმირების პროცესს. იმიტომ, რომ ყოველ რელიგიურ ეთიკას საფუძვლად უდევს ღმერთთან ადამიანის ურთიერთობის განსაზღვრული ხედვა, ისევე როგორც - მისი ადგილი კოსმოსში. ყველა რელიგიური ეთიკა აკეთებს გარკვეულ განაცხადს ადამიანის სამყაროსთან ურთიერთობაზე. ამიტომ, მატერიალური განსხვავებები რელიგიურ ეთიკებს შორის შეიძლება ასევე დახასიათდეს, როგორც ადამიანსა და სამყაროს შესაბამის დადგენილ ურთიერთობებს შორის სხვაობა. მიზნულია: ცალკეულ რელიგიათა ეკონომიკის ეთიკები

ელემენტარულად იმით განსხვავდებიან, თუ რელიგიურ სიმბოლურ ენათა გარემოში თითოეულ შემთხვევაში როგორ არის მოწყობილი ადამიანის ღმერთთან ურთიერთობა და თუ როგორ არის ასევე განსაზღვრული მისი ადგილი კოსმოსში, შესაბამისად, - მისი დამოკიდებულება სამყაროსთან.

დასავლეთში, გასული საუკუნის ოთხმოციანი წლებიდან ასევე ეკონომიკურ მეცნიერებაში შემოდის კულტურულ-თეორიული საკითხები[3] (შდრ. მაკკოლსკი 1994; ზიგენტალერი 1993; 1995). <<კულტუროლოგიური შემობრუნების>> პროცესში ძველი საკითხები ეკონომიკურ ქმედებათა მენტალურ თუ კოგნიტურ წინაპირობათა შესახებ ახლად გახდა განსჯის საგანი. <<cognitive maps>> და <<belief systems>> მართავენ ინდივიდთა და კოლექტიურ აქტიორთა აღქმად სტრუქტურებს და განსაზღვრავენ სინამდვილის მათეულ წარმოდგენებს. რეალურობის სუბიექტური <<images>>, ხატების მიხედვით ავითარებენ აქტიორები საკუთარ ქმედებათა ოპციონებს და გადაწყვეტილებებს იღებენ იმის თაობაზე, თუ აუცილებლობის შემთხვევაში რომელი მოქმედება არის რაციონალურად და ეფექტურად განსჯადი. მეცნიერ-ეკონომისტები, როგორებიც არიან ვიქტორ ვანბერგი, ჯეიმს მ. ბუხანანი და ჰანსიორგ ზიგენტჰალერი გასული საუკუნის ოთხმოციანი წლების ბოლოსა და ოთხმოცდაათიანი წლების დასაწყისში ხაზს უსვამდნენ მსგავსი ყოფითი თეორიების დიდ მნიშვნელობას ეკონომიკურ აქტიორთა მიერ გადაწყვეტილების მიღების პროცესისთვის და მიანიშნებდნენ ე.წ. <<rational choice modell>>-ის საზღვარზე, აღნიშნული თეორიის დასაზღვრულობაზე. მათი აზრით, არცერთი ადამიანი თუ ადამიანთა ჯგუფი საკუთარ იტერესებს გამოდევნებულ ეკონომიკური თვალსაზრისით საერთოდ არ მოქმედებს რაციონალურად, რადგან ინტერესებზე აქტიური გამოდევნება დამოკიდებულია გაგებაზე, რასაც ინდივიდუალურად თუ კოლექტიურად

მოქმედი სუბიექტი ფლობს თავის ინტერესთა პოზიცი-
იდან (ანუ, განსხვავებულ ინტერესთა მიმდინარე კონ-
სტელაციიდან) და შანსებიდან, საკუთარ ინტერესთა
შესაძლო განხორციელებისთვის[4] (შდრ. Vanberg/Bu-
chanan 1989). კულტურული თვალსაზრისით, სპეციფი-
კური წინასწარი გაგება განსაზღვრავს ეკონომიკურ
აქტიორთა მოლოდინებს ე.ი. მათ წარმოდგენებს, რაც
თავის კონკურენტებთან ურთიერთობისას ვლინდება
და ასევე - ბაზრის პროცესის სურათს. ზემოთ აღნიშ-
ნულის გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ ყვე-
ლა ეკონომიკურ პროცესში ბევრად მეტი კულტურული
წანამძღვარია თამაშში, ვიდრე ეს homo oeconomicus-ის
კლასიკურ კონცეფციებშია მიღებული.

ახალი სენსიბელობა ეკონომიკური პროცესების
კულტურული და ენობრივი საფუძვლებისთვის უწინ-
არესად ე.წ. <<ეკოლუციურ ეკონომიკაში>> ხელს უწ-
ყობს იმგვარი ხედვის ფორმირებას, რომ კონკურენციას
ფინანსურ და სასაქონლო ბაზრებზე იდეათა, ჭეშმარ-
იტების სურათთა, ადაპტაციის უნარიანობის, ფლექსი-
ბელობის კომპეტენციათა და მომავლის ვიზიონების
ელემენტარული კონკურენციის, შესაბამისად <<internal
selection>>-ის წანამძღვრები გააჩნია. სელექციონერები,
რომლებიც ბაზრებზე ავითარებენ საკუთარ ეფექტებს,
სჯიან ყველას, ვისაც არ ძალუძს ან არასაკმარისად
შეუძლია თავისი სუბიექტური ჭეშმარიტების სურათი
გამოცდილებაზე ორიენტირების მიხედვით გადაამოწ-
მოს და აუცილებლობის შემთხვევაში შესწორებები
შეიტანოს მასში. ამავე დროს, ისინი აჯილდოებენ
იმ აქტიორებს, რომლებიც ზუსტ მოლოდინებს, ე.ი.
კონკურენტების შესაძლო ქმედებებს უძებნიან ახსნას
და ახდენენ მათ საკუთარ ქმედებათა ოპციონებისა და
შანსების რევიზიონურ შეფასებას. რაც უფრო მეტად
არის აქტიორი ცოდნისკენ მიდრეკილი, მით უფრო
უკეთ შეძლებს ის კონკურენციის პირობებში თავი-
სი მიზნების რეალიზებას. ცოდნის მიღების მზაობა

და სწავლისუნარიანობა კი გადაჭრით არის დამოკიდებული მასზე, თუ როგორ არის კონსტრუირებული სუბიექტური cognitive maps, ყოფითი თეორიები და ჭეშმარიტების სურათი. რამდენად იძლევა კოგნიტური ნიმუშები გამოცდილებათა კონსტრუქციული მიღებისა და დამუშავების უფლებას, რომლებიც თავდაპირველ მიღებასთან <<ჭეშმარიტების>> შესახებ მოდის კონფლიქტში? სთავაზობენ კი ისინი აქტიორებს შანსებს, განსაზღვრული მენტალური კონსტრუქციის უარსაყოფად, ან თავისი ყოფითი თეორიების ელემენტთა რევიზიონირებისთვის, რის გარეშეც თავად ისინი და მათი cognitive maps მთლიანად უნდა დადგეს ეჭკვეშ? შეიცავენ ისინი კორექტურის პოტენციალს? ითხოვენ თუ არა ისინი აქტიორებისგან მზადყოფნას კომუნიკაციის პროცესში სხვა აქტიორთა მსოფლმხედველობის შესამჩნევად და აუცილებლობის შემთხვევაში, - ამ უცხო ჭეშმარიტების სურათთა ელემენტების თავის საკუთარი ჭეშმარიტების კონსტრუქციაში ინტეგრირებისთვის? ამარტივებენ ენობრივი ურთიერთგაგების პროცესებს, თუ ხელს უწყობენ მუდმივ გაუცხოებას სხვების მიმართ და უუნარობას, - სხვათა რაიმე აზრს შესძინონ გამომსახველობა და მოუძებნონ თვითახსნა?

კულტურული ასპექტებისკენ შემობრუნება ეკონომიკაში, რელიგიათა ეკონომიკის ეთიკოსებს ყოველ ჯერზე ასევე მათი ინჰერენტული რევიზიის და სწავლის შანსების მიხედვით რეკონსტრუირების ნებას რთავს. შეზღუდული ახსნადი სისტემის როგორც ყოვლისმომცველი, ზეკომპლექსური კონტინგენციისა, ასევე cognitive maps აზრით იძლევა რელიგიური სამყაროს სურათების რეკონსტრუირების შესაძლებლობას, რაც ინდივიდთა ჭეშმარიტების აღქმებს წარმართავს და მონაწილეობას იღებს მათი შესაბამისი სამოქმედო შანსების რეპრეზენტაციის შესახებ ერთობლივ გადაწყვეტილებებში. რამდენადაც რელიგიას საქმე აქვს ხსნის ჭეშმარიტებასთან თუ სოციოლოგიის ენაზე, კონ-

ტინგენციის უკანასკნელად ვარგის გადაცემასთან, ის მათ სიმბოლურ ენებში განათავსებს თვითახსნისა და რეალურობის ინტერპრეტაციის საყოველთაო ნიმუშს, რაც ინდივიდუალურ თუ კოლექტიურ აქტიორებს მიღწეულ შემთხვევაში ახალ კრიზისულ გამოწვევებზე რეაგირების შეასაძლებლობას აძლევს, რის გარეშეც მემკვიდრეობითი ავტოპორტრეტი და ძველი რეპრეზენტაციები ერთობლივად უნდა იქნას უარყოფილი. ამავე მოცულობაში, სადაც რელიგიური ახსნადი სისტემები რეპრეზენტირებენ სიმბოლურ იდენტობასა და საიმედო წესრიგის სტრუქტურებს, ისინი ინდივიდებსა თუ ჯგუფებს სთავაზობენ ამაღლებული სწავლის უნარიანობის შანსებს. რელიგია ასტაბილურებს წესებისადმი ნდობას და ელემენტარულ კრიზისულ სიტუაციებში, რომლებშიც აზროვნებისა და მოქმედების მემკვიდრეობითი წესები დისპოზიციაში იმყოფებიან, ხელს უწყობს ახალი ყოფითი თეორიების ფორმირებას. თუმცა, ამავე დროს რელიგიას ძალუძს თავის სიმბოლურ ენებში ასევე გაამყაროს სწავლის პათოლოგიები და ინდივიდებთან და ჯგუფებთან გამოცდილების ნივთიერებას ადგილი ჰქონდეს არა მომატებული სწავლის მზაობით, არამედ მენტალური კონსტრუქციის გამყარებით, რაც თავის მხრივ ხელს უწყობს გამოცდილების რეზისტენტულობას. რელიგიური ახსნადი სისტემები ეკონომიკურად რელევანტურია სწორედ შემდეგ საკითხთან მიმართებით: ბაზრებზე წარმატების მისაღწევად ხელს უწყობენ თუ ბლოკავენ ისინი საჭირო სწავლის მზაობას.

ევროპული ქრისტიანობის კოლონიალური ექსპანსიის მიმდინარეობისას და კონფესიური მრავალფეროვნების გათვალისწინებით, უკვე მე-17-ე საუკუნის ბოლოსა და მე-18-ე საუკუნის დასაწყისში იწყება ინტენსიური მსჯელობა რელიგიურ რწმენებსა და ეკონომიკურ მოქმედებებს შორის შესაძლო ურთიერთდამოკიდებულების საკითხთა თაობაზე. მრავალ პროტესტან-

ტულ ტერიტორიაზე წარმოქმნილმა შთამბეჭდავმა კეთილდღეობამ მე-18-ე საუკუნის ბევრ პროტესტანტ და კათოლიკე სწავლულს მოაკიდინა ხელი ცალკეულ ქვეყნებზე რელიგიური ფაქტორების და საკუთარ მოქალაქეთა ეკონომიკური ჰაბიტუსის შესწავლისთვის. ისინი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდნენ საკითხზე, თუ კათოლიკურ მხარეთა აშკარა სამეურნეო ჩამორჩენილობა რამდენად აიხსნებოდა კონფესიურად სპეციფიკური მენტალური მიზეზებით[5] (Graf 1997). დიდი ევროპული ნაციონალური სახელმწიფოების განვითარების განსხვავებული გზები, რომლებშიც კაპიტალისტური ინდუსტრიალიზაცია სხვადასხვა დროს დაიწყო და მემკვიდრეობით მიღებული დომინანტური აგრარული წარმოების ფორმა მგრძნობიარეს ხდიდა ეკონომიკური განვითარების იდეურ, მენტალურ წანამძღვრებსა თუ სხვა სოციალურ-კულტურულ ფაქტორებს. მართალია კვლავაც უცნობია თუ როდის გაჩნდა <<ეკონომიკის ეთიკის>> ცნება და როდის შემოდის ის ხმარებაში <<რელიგიური ეკონომიკის ეთიკის>>, შესაბამისად, <<რელიგიათა ეკონომიკის ეთიკის>> ირგვლივ გაჩენილ დისკურსებში. ცნებებთან დაკავშირებული ისტორიული კვლევები დღემდე არ არის ცნობილი. სავარაუდოდ, ცნება თავდაპირველად ჩნდება შედარებით გვიან, მე-19-ე საუკუნის ბოლოს, ისეთი ცნებების მსგავსად, როგორცაა <<ეკონომიკური პოლიტიკა>>, <<ეკონომიკური სტილი>>, <<ეკონომიკური მეცნიერება>> და <<ეკონომიკური ცხოვრება>>. თუმცა უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ <<რელიგიათა ეკონომიკის ეთიკის>> თემა ცნების სახით გაცილებით ადრეულია. ნებისმიერ შემთხვევაში, გასული საუკუნის სამოცდაათიანი წლებიდან, სწრაფი კაპიტალისტური ინდუსტრიალიზაციის დროს, ევროპულ საზოგადოებაში ჩნდება რელიგიურ მენტალიტეტსა და ეკონომიკურ ჰაბიტუსს შორის შესაძლო ურთიერთკავშირზე დაკვირვების მძლავრი ინტელექტუალური ინტერესი. მრავალი კათოლიკე და

კონსერვატი ლუთერანი ავტორის მიერ მოხდა თანამედროვე კონკურენციაზე დაფუძნებული კაპიტალიზმის მორალურ-ფუნდამენტური კრიტიკის ფორმულირება, თავისი კატასტროფული საზოგადოებრივი შედეგების ეფექტით («სოციალური საკითხი») და როგორც სიხარბის, ეგოიზმის, მევახშეობის და უმწეოთა ექსპლუატაციის სისტემა მათ მიერ იქნა უარყოფილი. 1850 წლიდან ე.წ. «Kulturkämpfen»-თან დაკავშირებულმა პოლემიკურმა დებატებმა კათოლიციზმის გარემოს შესაძლო «კულტურული ინფერიორიტეტის» შესახებ ხელი შეუწყო მას, რომ კათოლიკური ქვეყნებისა და რეგიონების ეკონომიკურ ტრადიციონალიზმსა და განვითარების დეფიციტზე პოტენციური რელიგიური მიზეზების გავლენის ძველმა საკითხმა კვლავ მიიპყრო მათი დიდი ყურადღება. მემკვიდრეობით მიღებული პროცენტის კანონიკური აკრძალვისა და უკვე შეასაუკუნეებში საბანკო თუ ფულთან დაკავშირებულ სხვა საქმიანობაში ებრაელთა იძულებითი ბატონობის გათვალისწინებით, 1870-ანი წლებიდან საფრანგეთსა და გერმანიაში, ხშირად ანტისემიტური მიმართულებით მიმდინარეობდა მსჯელობა იმის თაობაზე, რომ თანამედროვე კაპიტალიზმი ებრაელთა გამონაგონი და მუდამ უდიდესი კაპიტალის აკუმულაციისკენ მათი ღტობა «ებრაული სულის», თუ «ებრაელობის» გენეტიკური გამოხატულება ხომ არ იყო. ამ ფართო კრიტიკული დისკუსიის პირობებში, ამავე საუკუნის ბოლოს ებრაელთა როლზე თანამედროვე კაპიტალისტური მიზნის რაციონალურობის წარმოქმნასა და განხორციელებასთან დაკავშირებით, პირველ რიგში ვერნერ სომბარტის[6] მიერ წამოწყებულ დისკურსში იქნა წამოყენებული მოსაზრება «კაპიტალიზმის სულის» შესაძლო პროტესტანტული ფესვების შესახებ. გერმანიაში, დაგვიანებულ, მაგრამ სწრაფ და ამავე დროს კრიზისული კაპიტალისტური მოდერნიზაციის ქვეყანაში, 1900-ანი წლებისთვის ისტორიული კულ-

ტუროლოგიის თითქმის ყველა გამოჩენილი წარმომადგენელი მონაწილეობდა სამოქალაქო-ასკეტურ ე.წ. <<Fachmenschententums>>-თან დაკავშირებულ ამგვარ კონტროვერსებში. <<არქივი სოციალურ მეცნიერებათა და სოციალური პოლიტიკისთვის>>მიერ 1904 და 1905 წლებში გამოცემულ, ორი ნაწილისგან შემდგარ ესეში <<პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული>>, მაქს ვებერმა მოახდინა მძაფრი დისკურსის პროვოცირება, რომელიც დღემდე არ კარგავს თავის აქტუალობას. კვლავაც კონტროვერსულად წარმართული დებატების საფუძველზე, რომლებშიც ისტორიკოსებისა და სოციოლოგების გვერდით მონაწილეობას იღებდნენ გამოჩენილი კათოლიკე და პროტესტანტი სოციალ-ეთიკოსები, ასევე ეკონომისტების მიერ იქნა წამოყენებულ საკითხი ეკონომიკური რაციონალიტეტის მენტალურ წინაპირობათა და კულტურული საფუძველების შესახებ, რაც გლობალიზაციისადმი მიძღვნილ აქტუალურ დებატებში მნიშვნელოვანი მსჯელობის საგანს წარმოადგენდა, რადგან ნაჩვენები იქნა, რომ კაპიტალისტური მიზნის რაციონალიტეტს ძალუმს ღრმა გრავირება მოახდინოს კულტურულად ძლიერ განსხვავებულ ინსტიტუციათა წესრიგზე. როგორც სამუელ ჰანტიგტონის მიერ აღძრულ დებატებში >>clash of civilizations<<-ის შესახებ, ისე მიშელ ალბერტის ძლიერ შთამბეჭდავ დიკუსიაში >>capitalisme contre capitalisme<< იკვეთება კაპიტალიზმის ურთიერთმეტოქე ძირითადი ტიპები, რომელთა შორის განსხვავებულობა განისაზღვრება კულტურული (შესაბამისად რელიგიური) მენტალიტეტის კავშირით, ინსტიტუციების წესრიგითა (ინდუსტრიულ ურთიერთობათა ორგანიზაციის ჩარჩოწესრიგი) და ბაზრით. ქვემოთ გთავაზობთ ინტერესთა ცენტრში მყოფ სამ ძირითად ტიპს:

ა) ანგლო-ამერიკული კაპიტალიზმი, რომელიც მინიმალური პოლიტიკური ჩარჩო-სისტემითა და შესაბამისად, ეკონომიკური პროცესების ფართო დერეგუ-

ღირებით ხასიათდება;

ბ) <<სოციალური საბაზრო ეკონომიკის>> <<წმინდა მოდელი>>, შესაბამისად, სოციალურ-სახელმწიფოებრივი კორპორატიზმის კონცეპტი, რომელშიც მიგნებულა ლიბერალური კონკურენციული კაპიტალიზმისა და სოციალისტური გეგმიური ეკონომიკის მიღმა მყოფი მესამე გზა;

გ) ე.წ. აზიური <<crony capitalism>>, რომელიც ძლიერ არის განსაზღვრული პატრიარქალურ ოჯახთა სტრუქტურებით, პირადი ურთიერთობით, კომპანიაში დასაქმებულთა სპეციფიკური მენტალური კავშირებითა და პოლიტიკური აპარატის თვითღეგმიტაციის სტრატეგიებით, რომლის საფუძველსაც კონფუციანური ფასეულობები წარმოადგენს.

კაპიტალიზმის სამივე ეს ფორმა ხასიათდება ბაზრის პროცესებისა და სოციალური და პოლიტიკური ინსტიტუციების კონკურირებადი ღონისძიებებით, რომლებიც თავისუფალ კონკურენციას ან ზღუდავს ან აფართოებს, ისევე როგორც ეკონომიკურ პროცესში მონაწილე აქტიორებს, რომლებსაც სძენს ან აკარგვინებს ფუნქციას. ბაზარსა და ინსტიტუციათა წესრიგის შორის არსებული განსხვავებული ღონისძიებები თავის მხრივ ძლიერ გავლენას განიცდის სამი კაპიტალისტური სამყაროს ყოველმხრივ განსხვავებული რელიგიური და სოციალურ-კულტურული ტრადიციებით.

გეორგ სიმელსისა და მაქს ვებერის გავლენით 1906 წლიდან <<ქრისტიანული ეკლესიებისა და ჯგუფების სოციალურ მოძღვრებათა>> შესახებ კულტურულ-ისტორიული კვლევები აწარმოა ჰაიდელბერგელმა თეოლოგმა ერნსტ ტროელჩმა, სადაც მან დასავლეთის სამი წამყვანი კონფესიისა (კათოლიციზმის, ლუთერანობისა და კალვინიზმის) და მრავალრიცხოვანი სექტების რელიგიური კომუნიტარიზაციის იდეალებისა და პოლიტიკური წესრიგის კონცეფტების გვერდით

ასევე ასახა მათი განსაკუთრებული <<ეკონომიკური ეთიკა>> და შეეცადა გაერკვია ქრისტიანული სოციალური ფორმირების მომავლის შანსები. ცალკე წიგნად გამოცემული ტროელჩის <<სოციალური მოძღვრების>> გამოჩენისთანავე, 1912 წლიდან მაქს ვებერმა კვლავ გააფართოვა თავისი პროტესტანტული კვლევები ყველა დიდი მსოფლიო რელიგიების ეკონომიკის ეთიკის ირგვლივ. ეკონომიკურად დიდი შედეგების მქონე ეთოსის, შესაბამისად ეკონომიკური ჰაბიტუსის შედარებით, 1920 წლიდან ვებერს თავის <<თხზულებათა კრებული რელიგიის სოციოლოგიისთვის>> გამოცემებში სურდა გაეცა პასუხი კითხვაზე, თუ როგორ უნდა ახსნილიყო ოქციდენტის კულტურული თავისებურება, ე.ი. დასავლეთის რაციონალიზმის გენეზისი და განვითარება, ისევე როგორც კაპიტალისტური მიზნის რაციონალიტეტის წარმოშობა და განხორციელება. თავის ცნობილ კვლევებში <<მსოფლიო რელიგიათა ეკონომიკის ეთიკასა>> და <<ეკონომიკა და საზოგადოებაში>> ის ასევე შეეცადა გაეანალიზებინა კონფუციანიზმის, დაოიზმის, ბუდიზმის, იუდაიზმის, ისლამისა და ქრისტიანობის, თითოეულ ამ დიდ რელიგიათა ეკონომიკის ეთიკა. ვებერი აღნიშნავს რელიგიების <<ეკონომიკური ეთიკის>> საკმაოდ რთულ ხასიათს და გამოთქვამს ეჭვს ეკონომიკური ჰაბიტუსის რელიგიური სტიმულებიდან ცალმხრივ იდეალისტურ თუ სპირიტუალურ წარმომომავლობასთან დაკავშირებით. <<შეუძლებელია, რომ გარკვეული ეკონომიკური ჰაბიტუსის განსაზღვრის ერთადერთი საფუძველი რელიგიური იყოს, რადგან ისე როგორც რელიგიურ სიმბოლურ ენათა გარემოში ცხოვრების სკიცირებული წესრიგი(სისტემა) ტოვებს თავის კვალს ეკონომიკურ მენტალიტეტზე, ასევე ეკონომიკური ინსტიტუციები ახდენენ უკუქმედებას რელიგიური საზოგადოების ეთოსზე>>[7]. მისი აზრით ეკონომიკის ეთიკა არასდროს ყოფილა მხოლოდ რელიგიური ფაქტორებით შეპირობებული, არამედ, ის

ყოველთვის მრავალრიცხოვანი (მათ შორის ფსიქოლოგიური, პრაგმატული და სხვ.) დეტერმინანტებით განისაზღვრებოდა. <<რელიგიურ ეკონომიკის ეთიკას>> ის გაიაზრებს როგორც ცოცხალ ეთოსს, რაც რელიგიების განსაკუთრებული რელიგიური შემცველობით, ე.ი. მათი სპეციფიკური ხსნის სიკეთეთა, ასევე მათი ხსნის ჭეშმარიტებათა მედიაციების ფორმებითა და ინსტიტუციებით, ანუ რელიგიური საზოგადოების ინსტიტუციონალური წყობითა(ნაგებობა) და ღმერთის, ადამიანისა და სამყაროს ურთიერთდამოკიდებულების რელიგიურ სისტემებში იმპლიცირებული მონახაზებით ხასიათდება. ეს კი, კონკრეტული ეკონომიკური ეთიკის რთულ ფორმირებასა და მის მრავალმხრივობაზე მიანიშნებს.[7, გვ. 89]

რელიგიური საზოგადოების ეკონომიკის ეთიკაზე გადამწყვეტ გავლენას ახდენს ის, თუ როგორ არის რელიგიურ ტრადიციებში თითოეული მორწმუნის საკუთარი სულის ხსნისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანი ხსნის სიკეთე დეფინირებული. არსებობს კითხვები, რომლებიც მასთან მიმართებით საკმაოდ რელევანტურია: რას მოიაზრებს სულის ხსნაში რელიგიური საზოგადოება ? როგორ ხდება ხსნის ჭეშმარიტების გადაცემა ? რა ფორმით დგინდება მორწმუნეთა დამოკიდებულება სამყაროსთან ? რომელ ქმედებათა რომელი ფსიქოლოგიური სტიმულები აქტიურდებიან სულის ხსნისთვის ? რა მოქმედებები მიიჩნევა ღვთის მოსაწონად და პირიქით ? რა გავლენას ახდენს რელიგიური საზოგადოების ინსტიტუციონალური წესრიგი მის ერთობაში მყოფ ადამიანთა ქცევებზე?

თანამედროვე საზოგადოებების ფუნქციონალურ დიფერენცირებასთან მიმართებით, რომელშიც განსხვავებული სუბსისტემები მისდევენ მათ განსაკუთრებულ საკუთარ ლოგიკას, შესაბამისად სპეციფიკურ ნორმებსა და ქმედებათა ნიმუშებს, და კაპიტალისტური მიზნის რაციონალიტეტის სწრაფად მზარდი ფუნ-

ქციონალური ავტონომიზირება აჩენს კითხვებს იმის თაობაზე, თუ რამდენად ძალუძს რელიგიურ ეთიკას გაიაზროს თანამედროვე საზოგადოებათა განვითარების ლოგიკა, მზარდად ფუნქციონალური დიფერენცირებით დაკავშირებული საკუთარი ლოგიკით მართული სუბსისტემის გამოცალკეება და აქედან წარმოდგარი სოციალური კომპლექსურობის პერმანენტული ზრდა. წინარე საზოგადოებებში რელიგია ცალსახად ემსახურებოდა მას, რომ შეედუღებებინა ცალკეულთა ცხოვრება და სრული ჭეშმარიტების საყოველთაოდ სავალდებულო სურათის წარმოდგენით დაეფუძნებინა სოციალური ერთობა. საზოგადოებრივი მოდერნიზირებისთვის დიფერენცირების ძირითად ლოგიკას შეესაბამება ის, რომ ასევე რელიგია, რომელიც ერთ დროს საზოგადოების ზნეობრივი ერთიანობის გარანტი იყო, სხვათა გვერდით პარტიკულარული სუბსისტემით იცვლება. მისი შეთავაზება სიცოცხლის არსისა და მისი ფართო ინტერპრეტაციის თაობაზე მოდერნიზებულ საზოგადოებაში თავისუფალი ფასეულობათა გადაწყვეტილების საგანს წარმოადგენს; მსოფლმხედველობათა მრავალფეროვნად დიფერენცირებულ ბაზრებზე თითოეულ ადამიანს აქვს საკუთარი რელიგიის ფორმირების შესაძლებლობა. უკანასკნელი ოცი წლის განმავლობაში მეცნიერ-ეკონომისტებისა და ისტორიული კულტუროლოგიის მეცნიერთა მიერ წარმოებულ კვლევებში, წარმოდგენილ იქნა მრავალი მოდერნის რელიგიათა ისტორიების, მათი ადგილისა და როლის განმარტება თანამედროვე ეკონომიკურ მოდელებში და ახალი რელიგიური განვითარებების (როგორცაა კონვერსიების მატება, დიდი კონფესიების ეკლესიათა შინაგანი პლურალიზება, სექტების გაჩენა, მზარდი სინკრეტიზმი, ქარიზმატული ჯგუფების სწრაფი რეალიზება), ისევე როგორც ეკონომიკურ მეცნიერებათა ტერმინოლოგიაში <<ფუნდამენტალისტური>> მოძრაობების წარამატებების ანალიზი, რის

საფუძველზეც მათ სურდათ გრძელვადიან პერსპექტივაში <<რელიგიური ბაზრების>> დიფერენცირების მთავარ მიმართულებათა ძირითად ტენდენციებში გარკვევა. საზოგადოებრივი მოდერნიზაციის წინააღმდეგობრივ, უმეტესად კრიზისულ პროცესებში რელიგია არ კარგავს თავის მნიშვნელობას; ორმოცდაათიანი წლების მოდერნიზაციის თეორეტიკოსების სეკულარიზაციის კონცეფტები აღმოჩნდა არაწორი. რაც უფრო ნათლად არის გაცნობიერებული ოქციდენტალის მიზნის რაციონალიტეტის ექსპანსიასთან დაკავშირებული დიდი წყება კულტურული და სოციალური პრობლემებისა და საცნობია მოდერნიზაციის პათოლოგიები, მით უფრო ასევე ბევრი ძველი რელიგიური ტრადიცია რევიტალიზირდება და ახალი, ხშირად თვითინტერპრეტაციისა და სამყაროს ახსნის და აზრის ფორმირების ახალ, ხშირად ფუნდამენტალისტურად აგრესიულ ფორმებს უწევენ პროპაგანდას. რელიგია, თავისი მრავალფეროვნებით პირველ რიგში ამერიკის მთელ კონტინენტზე, აზიაში, ახლო აღმოსავლეთსა და აფრიკაში გახდა შესამჩნევად მზარდი, მაგრამ ამავე დროს, ის მრავალ ახალ ფორმაში დიფერენცირდა. მზარდი ფუნქციონალური დიფერენცირების თანამედროვე საზოგადოებრივი ლოგიკა შეესაბამება მრავალგვარი შინაგანი დიფერენცირების ძვრებს, შესაბამისად, - რელიგიათა შინაგან პლურალიზირებას. კლასიკური დასავლური თეზის საპირისპიროდ, რომ რელიგია მოდერნში მზარდად პრივატიზირებული ხდება, განსაკუთრებით ბევრ არადასავლურ საზოგადოებაში რელიგიებმა და რელიგიურმა ინსტიტუციებმა საჯარო რელევანტურობა მოიპოვა. მრავალი ფუნდამენტალისტური მოძრაობით დღეს რელიგიური ტრადიციები არის პოლიტიზირებული და სახეზეა მორალური კრიტიკისთვის დასავლური კულტურული ფასეულობებითა და კაპიტალისტური მიზნის რაციონალიტეტით განპირობებული <<გაძლიერებული გავლენის>> რეფორმულირება[8].

სოციალური დიფერენცირების პროცესებში და რელიგიათა შინაგანი პლურალიზებით ასევე იცვლება რელიგიური ეთიკის სისტემური ადგილი და ფუნქციონირება ფორმები. ეს ხდება ზუსტად იმ ზომით, რა ზომითაც საზოგადოებრივი დიფერენცირების პროცესში ერთმანეთს შორდებიან მისი შემადგენელი სუბსისტემები და მიჰყვებიან მხოლოდ მათ, სუბსისტემურისთვის სპეციფიკურ რაციონალიტეტს, რითაც არსებული რელიგიური ნორმები იძენს მხოლოდ ფორმალურ სახეს. ფუნქციონალური დიფერენცირების პირობებში სუბსისტემის ავტონომია თუ თავად ინსტიტუციის ფუნქციის ლოგიკა უგულებელყოფს ძლიერ მორალურ აქტიორს, რომელიც ფუნქციონალურ-ეფექტიანი მიზნის რაციონალიტეტის მიღმა, ზნეობრივი ნორმირების გზით ცდილობს სწორედ ეთიკური სტანდარტების აღიარებასა და მისი მასშტაბების საყოველთაო დამკვიდრებას. ამიტომ ყოველი რელიგიური ეთიკა მზარდ სოციალურ დიფერენცირებასთან მიმართებით წინააღმდეგობაში მოდის საკითხთან, თუ როგორ უნდა იქნეს მიღწეული ეთიკური ნორმატიულობა ავტონომიურად შედგენილი სუბსისტემის ფარგლებში. საერთოდ, რამდენად შეუძლიათ რელიგიურ ეთიკებს, რომ ჯეროვანი პასუხი გასცენ სოციალური დიფერენცირების ფენომენს? რამდენად შეუძლიათ მათ სუბსისტემური ავტონომიების აღიარება და, იდეალური, უკეთესი ადამიანისაკენ შიშველი მოწოდებისა და ზნეობრივ ვალდებულებათა მოთხოვნებისაგან განსხვავებით ეთიკური ნორმატიულობის იმგვარად მიღწევა, რომ ისინი თავსებადი იყოს ეკონომიკური პროცესების საკუთარ ლოგიკასთან? ეს საკითხები განსაკუთრებით რელევანტურია ბაზრის ინსტიტუციასთან მიმართებით, რომელიც მძაფრი ინტერესთა კონფლიქტებითა და ელემენტარული ანტაგონიზმებით ხასიათდება. <<სადაც ბაზარი სრული ავტონომიურობით არის წარმოდგენილი, ის ცნობს მხოლოდ საქმის ავტორიტეტს, პიროვნების ავტორიტე-

ტის, ძმობის და პატივისცემის ვალდებულებათა, საზოგადოებებში მიღებულ ადამიანურ ურთიერთობათა მიღმა>>[9](Weber 1985, 383). ბაზარზე, სადაც გაცვლასა და კაპიტალის აკუმულაციას აქვს ადგილი, ბაზრის პროცესების საწინააღმდეგო ეთიკურ ვალდებულებათა გამოყენების ყოველი მცდელობა აღიქმება, როგორც მხოლოდ დისფუნქციური, ბაზრის თავისუფლების შეზღუდვისა და მასზე უარყოფითი გავლენის მომხდენი კაპიტალისტური მიზნის რაციონალიტეტის პირობებში. ამიტომ, მასთან მიმართებით საჭიროა იმ მარტივი ჭეშმარიტების მიღება, რომ ბაზარი წარმოადგენს <<პრაქტიკული ცხოვრების უპიროვნო ურთიერთობას, სადაც ადამიანებს ერთმანეთთან კავშირების დამყარება შეუძლიათ>>.[9, გვ. 382] როგორ უნდა იქნას გამოყენებული ეთიკური ნორმები ამგვარ მკაცრ პირობებში? შეუძლია თუ არა რელიგიური ეთიკა ფლობდეს ეკონომიკურად რელევანტურ მსახდვრელ ძალას მხოლოდ მაშინ, როცა ის რელიგიის ფუნდამენტალისტური პოლიტიზირებითა თუ მემკვიდრეობით მიღებული საზოგადოების საერთო-სოციალური ნორმირებისა და ინტეგრაციის პრეტენზიების განხორციელებით კაპიტალისტური მიზნის რაციონალიტეტის (შემდგომი) წინსვლის წინააღმდეგ იმუნიზირდება?

ღრმად რელიგიური განსხვავებების საფუძველზე დიდი რელიგიები და სხვადასხვა ქრისტიანული კონფესიები აყალიბებდნენ ასევე ძლიერ განსხვავებულ ეკონომიკათა ეთიკებს. კოსმოსსა და წუთისოფელში ადამიანის რელიგიურად ფორმულირებული პოზიციის საფუძველზე ისინი ავითარებდნენ ან წუთისოფლისგან დისტანცირების, წუთისოფლის უარყოფელ და წუთისოფლის დამტვევებელ ეთიკებს, ან წუთისოფლის აქტიური მიღების, გარდაქმნისა და განკარგვის ეთიკებს. მრავალი რელიგიური ეთიკა აჯილდოებდა ადამიანის პასიურ თვითდეფინიციებს, რომელიც მოცემული, წინასწარგანსაზღვრული კოსმოსის ნაწილი გახდებოდა,

ანუ კოსმოსის ჭეშმარიტ წესრიგში ჰარმონიული შერწყმისათვის ზურგს შეაქცევდა ცოდვილ წუთისოფელს. სხვა რელიგიურ ეთიკებში კი პირიქით, ადამიანის ენერგიული აქტიური, სამყაროს შემოქმედი სახე იყო წარმოდგენილი, სადაც ადამიანი დანახული იყო როგორც ღვთის ინსტრუმენტი, მდარე წუთისოფლის ღვთის ნების შესაბამის წესრიგში მოსაყვანად.

წუთისოფლის საპირისპირო ადამიანის პოზიციის ურთიერთწინააღმდეგობრივი კონცეფციებისთვის გადამწყვეტი არის მაგია. მაგიური ხედვის, იდეოლოგიის პირობებში არ ვითარდება წუთისოფლის აქტიური ფლობის არანაირი შესაბამისი ლოგიკური ეთიკა, რითაც შესაძლებელი იქნებოდა მიღწეულიყო ქმედებათა მაღალი სისტემატური თანმიმდევრულობა და ერთიანობა. მაგიის, როგორც ხსნის საშუალების, შესაბამისად <<წუთისოფლის დეიდუზიონირების>> (Max Weber) გამორიცხვით, მხოლოდ მისი ნეიტრალიზებით არის შესაძლებელი წუთისოფლის რაციონალური ფლობის კულტივირება. თვით მათთვისაც, რომლებიც ვებერის რელიგიურ გაერთიანებათა <<იდეალურ ტიპებს>> მიიჩნევენ მცდარად და მის ტიპთა ფორმირებაში ცალკეულ ნაწერებს (როგორც არის კონფუციანიზმის ასახვა თუ ანტიკური იუდაიზმის ხედვა) აკრიტიკებს [10], ცენტრალური არგუმენტის სარწმუნოება ძნელად საკამათოა მასთან მიმართებით, რომ რელიგიურად ახსნად სისტემებს მძლავრი მაგიური ელემენტებით არ შეუძლიათ აწარმოონ წუთისოფლის ქმედითი, ენერგიული ფლობისა და გარდაქმნის ეთოსი.

თითქმის ყველა რელიგიურ ეთიკაში ტრადიციულად მნიშვნელოვან როლს თამაშობს საკუთრების, ფულის ფლობის, მეფახშეობის, სიხარბის, სამართლიანი ხელფასის, ფუფუნების, საზეიმო დასვენების, მუყაითობისა და განცხრომის საკითხები. ამ კონტექსტში მრავალი რელიგია აჯილდოებს ასკეტიზმის, უარისა და კრძალულების პოზიციას. რელიგიური მოთხოვნებ-

ის მიუხედავად მორწმუნეთა რადიკალურ ასკეტიზმსა და თავშეკავებულობასთან მიმართებით ცხოვრების მოთხოვნებთან დაკავშირებული პრაგმატული კომპრომისის გამოძებნის (მაგალითად, შემოსავლის მომტანი საქმიანობის შესაძლებლობა) თაობაზე, მრავალ რელიგიაში განვითარება პოვეს საფეხურობრივმა თუ ორკლასობრივმა ეთიკებმა, რომელთა თანახმად მცნებათა უპირობო მნიშვნელობის დატვირთვა ეკლესიურ ინსტიტუციათა პროფეტებისთვის თუ თანამდებობის პირთათვის ბევრად უფრო მკაცრია, ვიდრე საერთოათვის თუ ეკლესიურათათვის. ამასთან, ორდენებისა (რელიგიური თემები) თუ მონასტრების მიერ თითქმის ყველა დიდ რელიგიაში შეიქმნა ინსტიტუციები, რომლებშიც წუთისოფლისგან განდგომის მკაცრი რელიგიური ეთოსის კულტივირება იყო შესაძლებელი. ასევე, მაშინ როდესაც ისინი რელიგიურ ვირტუოზებს გადასცემდნენ ღმერთთან მსწრაფვი სიახლოვის გამო შრომით საქმიანობაზე უარის თქმის პრივილეგიას, სხვადასხვა მრავალრიცხოვან რელიგიურ ეთიკებში შრომის ეს მძლავრი ინსტიქტი მიიხნეოდა სრულიად პოზიტიურად. მაგრამ, რელიგიური იმპულსების დაუღალავი შრომითი საქმიანობისა თუ აქტიური შრომითი ინსტიქტის რელიგიურად ინდუქცირებული (გამოწვეული) გაძლიერება ჯერ კიდევ არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს, რომ ასეთი რელიგია თანამედროვე კაპიტალიზმთან შინაგან მსგავსებასა, ანუ <<ისტორიულად არჩევით ნათესაობაზე>> მიახლოებდეს. რაციონალური მუდმივი ჰაბიტუსი, რომელიც იძლეოდა თავდაპირველი კაპიტალისტური აკუმულაციის შესაძლებლობას, უწინარეს ყოვლისა, ისტორიულ იშვიათობას წარმოადგენდა. ის, მხოლოდდამოხლოდ ოქციდენტალური ქრისტიანობის პირობებში ჩამოყალიბდა და მაქს ვებერის არგუმენტაციის თანახმად, მხოლოდ აქ პროტესტანტიზმის განსაზღვრულ კონფესიურ ფორმას, რეფორმირებულ <<ასკეტურ პროტესტანტიზმს>>, განსაკუთრებით კი

პურიტანიზმს დაეფუძნა. მხოლოდ აქ, შინაგანი რელიგიური მოტივებიდან, კალვინისტ მორწმუნეთა სპეციფიკური ხსნის ჭეშმარიტების გამო ორმაგ პრედესტინაციასთან მიმართებით, სისტემურად იქნა გამოყვანილი და კულტივირებული წუთისოფლიური ასკეტიზმის რაციონალური ეთოსი, რამაც ხელი შეუწყო თანამედროვე ოქციდენტალური საწარმოო კაპიტალიზმის გენეზისსა და განხორციელებას.

გებერის კულტურულ-ისტორიული კონსტრუქციის საკამათო სიზუსტის მიუხედავად უნდა აღინიშნოს: კაპიტალისტური წარმოების წესი დაკავშირებულია სპეციფიკურ მენტალურ პირობათა თავდაპირველი აკუმულაციის ფაზასთან. ის მემკვიდრეობით მიღებულ, ტრადიციულ ეკონომიკურ ჰაბიტუსთან დამოკიდებულებაში გულისხმობს აქტიურ ადამიანთა პოზიციების, შინაგანი მრწამსისა თუ შეხედულებების ღრმა რეგულაციას, რაც არ შეიძლება შიშველი სარგებლიანობის გაანგარიშებით იქნას ახსნილი. კაპიტალიზმი, თავის საწყის ფაზაში საჭიროებს მეწარმე ადამიანის ტიპს, რომელიც სპეციფიკური ნიშან-თვისებებით ხასიათდება: მაღალი ასკეტური თვითდისციპლინა, ემოციების კონტროლი, ცხოვრების უწყვეტობა, ობიექტურობის პათოსი, ანგარიშიანობა, შანსების რაციონალური ოპტიმიზაცია, ხარჯებისა და მოგების შანსების ზუსტი კალკულაციის კომპეტენცია, სარგებლიანობის მაქსიმიზაციის უნარი და სიმამაცის დაკავშირება რისკზე წასვლის მზაობასთან პასუხისმგებლობის შეგრძნებით. ამ კაპიტალიზმთან თავსებადი სათნოების დროს საქმე გვაქვს მეტწილად კომერციულ უნართან თუ მეწარმის money making mentality-სთან. გადამწყვეტი არის შედეგი, რომელთანაც ჰაბიტუალიზირდება, ე.ი ტრადიციული ხდება ცხოვრების ყველაფრის მსაზღვრელი რეგულატორის მკაცრად რაციონალური პოზიცია და ეკონომიკური მიზნის, კაპიტალის ზრდის ერთგულება წუთისოფელში.

წარმატებული კაპიტალიზმი არ საჭიროებს მხოლოდ <<მეწარმის პიროვნულობის>> სპეციფიკურ ტიპს. ის ასევე გულისხმობს მშრომელის ტიპსაც, რომელსაც ძალუძს კომპანიის მიზნების ინტერნალიზება, წარმოებისა და დისტრიბუციის პროცესში თავისი ადგილის დაკავება და მყარ და საიმედო პროფესიულ ეთიკაზე ორიენტირება. ამიტომ არ კმარა მხოლოდ ტექნიკური მომზადება-გადამზადება(კვალიფიკაციის ამაღლება) და აღზრდა, არამედ ასევე საჭიროა მორალური სოციალიზაცია, რომელშიც თამამშრომლის განსაკუთრებული ეთიკური თვისებები ფორმირდება. მისი პროდუქტიულობა არ შეიძლება, რომ მხოლოდ უტილიტარული ეკონომიკური სტიმულებით, მაღალი სახელფასო თუ შრომის სანარდო ანაზღაურებითი სისტემის არსებობის დროს იზრდებოდეს. სხვა იმპულსები და სტიმულები, პირველ რიგში კი შინაგანი დამოკიდებულება და განწყობა სამსახურის მიმართ, ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია. ბევრი განცხრომის, უსარგებლობისა და გულგრილობის ტრადიციული შრომის მორალის საპირისპიროდ კაპიტალიზმი ამასთან დაკავშირებით მშრომელის დონეზე ასევე გულისხმობს შეხედულებათა რევოლუციას, შესაბამისად, მენტალიტეტის რადიკალურ ცვლილებას. შეხედულებათა და ცხოვრების წესის ეს საჭირო და გარდაუვალი რევოლუცია შესაძლებელია მხოლოდ ძალზედ ღრმა ფსიქიკური სტიმულებით იქნეს მიღწეული. რამდენადაც რელიგია ცხოვრების წესის მსაზღვრელ ძალას წარმოადგენს, ის სულ მცირე ასევე უნდა მიიხნეოდეს ყოველი ადამიანის შინაგანი დისციპლინის კვების მთავარ წყაროდ, რაც გამოხატულებას მწარმოებლურობაზე ორიენტირებულ შრომის ეთიკაში პოუვებს.

პროტესტანტული პროფესიული კონცეფტის შემდგომ კვლევებში, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის სამოცდაათიან-ოთხმოციან წლებში კულტურულ-პროტესტანტული თეოლოგიის ბრწყინვალე წარმო-

მადგენლის, ალბრეხტ რიხლის მიერ იქნა ინიცირებული, მაქს ვებერი, ერნსტ ტროელჩი, ადოლფ ფონ ჰარნაკი და კარლ ჰოლლი ცდილობდნენ გამოერკვიათ ქრისტიანთა (მაგ., პიეტისტი მშრომელების) საერო პროფესიაზე რეფორმატორული მოძღვრების გავლენის ეფექტი. მათი პიეტისტური ღვთისმოსაობა შეიცავდა ფხიზელ თვითკონტროლს, შესასრულებელი სამუშაოს დიდ მზაობას, პატიოსნებას, სოლიდარობას კოლეგების მიმართ და კომპანიის სამსახურში პროდუქტიული შრომის აბსოლუტური პასუხისმგებლობის გრძნობას. აქ ეს სამუშაო რელიგიური ვალდებულებების შემცველ საკუთარ ფასეულობათა ხარისხში იქნა აყვანილი. საკუთარი ღვთისმოსაობით ამ პიეტისტმა მშრომელებმა შეიძინეს ცხოვრების წესის ერთგვაროვნების ნიშა, რითაც შრომის მენტალიტეტით (working mentalities) მშრომელთა სხვა ჯგუფებთან დამოკიდებულებაში აღმოჩნდნენ უმცირესობაში. მსგავსმა გარემოებამ მათ შეუქმნა განსაკუთრებული, ექსცეპციონალური პოზიცია კაიზერის იმპერიის კრიზისულ შრომის ბაზრებზე.

<<კაპიტალიზმის სულის>> შესაძლო რელიგიურ წარმომავლობათა შესახებ არსებულ კლასიკურ კულტურულ-სამეცნიერო დისკურსებში უკვე აღინიშნა, რომ დიდი რელიგიები, ისევე როგორც ქრისტიანული კონფესიები ყველა ეკონომიკურ ურთიერთობათა ფართო რაციონალიზაციის განხორციელების ეპოქალურ პროცესზე ძლიერ განსხვავებულად რეაგირებდნენ. არაქრისტიანული რელიგიებისთვის უცხო დარჩა ოქციდენტური რაციონალიზმი და მისი ეკონომიკური კონკრეტია, კაპიტალისტური მიზნის რაციონალიტეტი. მათ, მეცხრამეტე საუკუნიდან, პირველ რიგში დასავლური კოლონიალიზმის გათვალისწინებით მოახდინეს მობილიზება, და შემდგომ, მეოცე <<უკიდურესობათა საუკუნეში>> (Eric Hobsbawm) გააძლიერეს ყველა ცხოვრებისეულ ურთიერთობათა სიხარბის, სიძუნწის, მოგებისაკენ ღტოლვის, უსინდისო გზით შემოსავ-

აღზე ორიენტირებისა და ეკონომიზაციის ძალიან ძველ ადგილთა(ბერძ. τοποι) რელიგიური კრიტიკა, რათა ბაზარი არამორალურ ინსტიტუციად წარმოჩენათ. ისინი ხშირად ახდენდნენ ძველ რელიგიურ საზოგადოებათა ვიზიონების რეფორმულირებას, რათა სწრაფად მზარდი, ოქციდენტალური, კონკურენციაზე დაფუძნებული კაპიტალიზმით გამოწვეული მრისხანე და საფრთხის შემცველი ზესიძლიერის წინააღმდეგ კონტრქმედებათა მობილიზება მოეხდინათ. არაქრისტიანული რელიგიების მრავალი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი დღემდე თავის გადამწყვეტ რელიგიურ ამოცანას ხედავს მასში, რომ პროპაგანდა გაუწიოს ალტერნატიულ, კაპიტალისტური მიზნის რაციონალიტეტთან წინააღმდეგობაში მყოფ სავსე, განუყოფელი ცხოვრების პროექტებს და ადამიანის წმინდა მიზრობრივ-რაციონალურად ეკონომიკური, ფუნქციონალისტური დეფინიციების წინააღმდეგ დაბეჯითებით ამტკიცოს, რომ ადამიანის ცხოვრების აზრი მის ეკონომიკურ ქმედებაში არასდროს ამოიწურება. ასევე ქრისტიანული კონფესიების ეკლესიებსა თუ სექტებში აქამდე რჩება ანტიკაპიტალისტური მენტალიტეტები და ძლიერ ღრმა მორალური სკეპტიციზმი, როგორც მსაზღვრელი, კაპიტალისტური, კონკურენციაზე დაფუძნებული ეკონომიკის და ცხოვრების ყველა სფეროში მისი აგრესიული ტენდენციის საშიში ფორმირების წინააღმდეგ. იუდაისტურ თუ ქრისტიანულ გადმოცემათა(ტრადიციათა) უნივერსალური მიზნის(ბერძ. telos) საფუძველზე დაყრდნობით ყველა ქრისტიანულ ეკლესიაში განსაკუთრებული ყურადღება იყო გამახვილებული <<უძღურთა>> დამცველად ყოფნასა და ყველა იმ ჯგუფზე, რომლებმაც კრიზისულ მოდერნიზაციის პროცესებში განიცადეს მარგინალიზაცია. ამასთან, მნიშვნელოვან სოციალურ-პოლიტიკურ გავლენებს მიაღწიეს დიდმა ეკლესიებმა, განსაკუთრებით - <<წმინდა კაპიტალიზმზე>>, რომლის სოციალურ-სახელმწიფოებრივი ინსტიტუციები

საბაზრო დინამიკის შეზღუდვითა და კორექტურით საზოგადოების სოლიდარობისა და საერთო კეთილდღეობაზე ორიენტირებული ქრისტიანული იდეების მხრივ ძალზე ძლიერ იყო შეპირობებული. საერთოდ ითვლება: ადამიანთა რელიგიურ თვით და წუთისოფლიურ ახსნად სისტემებსა და კაპიტალისტური მიზნის რაციონალიტეტის საკუთარ ლოგიკას შორის არსებობს ელემენტარული(ქაოსური), დაუსრულებელი დაძაბულობა. რელიგიებს არასდროს შეეძლება განურჩევლად ჩართვა გლობალურად ქცეულ კაპიტალიზმში, რამდენადაც თითოეული რელიგია თავის სიმბოლურ ენებსა თუ სურათებში(ხატებში) გადმოსცემს ხედვას ინდივიდის პრინციპულ ტრანსცენდენტულობაში სოციალურ სამყაროსთან მიმართებით, რომელიც ყოველ ეკონომიკურ მიზან-საშუალებების დამოკიდებულებას აღემატება.

ლიტერატურა

1. Dietrich Rössler, Die Vernunft der Religion, München, 1976.
2. Hermann Lübbe, Religion nach der Aufklärung, (3 Auflage), München, 2004.
3. D. M. McCloskey, Knowledge and Persuasion in Economics. Cambridge., 1994; H. Siegenthaler, Regelvertrauen, Prosperität und Krisen. Die Ungleichmässigkeit wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung als Ergebnis individuellen Handelns und sozialen Lernens., Tübingen, 1993; H. Siegenthaler, Wege zum Wohlstand: Das Beispiel der USA, der Schweiz und Brasiliens., Fischer, W. G. (Hrsg.): Lebensstandard und Wirtschaftssysteme, Frankfurt/Main, 1995.
4. V. Vanberg, J. M. Buchanan, Interests and theories in constitutional choice. Journal of Theoretical Politics I, 1989.
5. F. W. Graf (Hrsg.), Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. II. Idealismus und Positivismus, Stuttgart, 1997.
6. Sombart Werner, Die Juden und das Wirtschaftsleben,

Leipzig, 1911.

7. Weber, M.(1989): Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende Religionssoziologische Versuche, in: Weber, M.: Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920, Tübingen (Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I, Band 19).

8. Kepel, G., Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, 3 Auflage, München, 1994

9. Weber, M., Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie, 5 Auflage, Tübingen, 1985.

10. Schluchter Wolfgang, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte, Tübingen, 1979.

თავი 1 ონდუიზმი

1.1 ონდუიზმის არსი

<<ინდუიზმი>> კრებითი, ჰეტეროგენული სახელწოდებაა იმ რელიგიათა მრავალსახეობისა, რომლებიც ინდური სუბკონტინენტის ნიადაგზე იშვნენ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიის მიმართულებით განივრცნენ[1]. ის აღნიშნავს ინდოეთის ყველა იმ რელიგიურ ტრადიციას, რომელიც ეყრდნობოდა ვედურ გადმოცემებს და რომელთაც ბუდიზმის, ჯაინიზმისა თუ სიკჰიზმისაგან განსხვავებით დღემდე ვერ შექმნეს თვითმყოფად, დამოუკიდებელ რელიგიებად ჩამოყალიბება[2]. მაშასადამე, ინდუიზმი არის ყველა იმ რელიგიური ნაკადისა თუ სოციალური ფენომენის სრული კომპლექსი, რომლებიც უკანასკნელი ორნახევარი ათასწლეულის განმავლობაში ინდურ სუბკონტინენტზე ნაწილობრივ ძლიერ განსხვავებული ისტორიული, სოციალურ-ეკონომიკური და გეოგრაფიული პირობების ქვეშ აღმოცენდნენ. მეტწილად ეს ნაკადები იქმნებოდა ტრადიციების ერთობლივი საფუძვლიდან, მაგრამ ამასთან, შეიძლება რომ ერთმანეთთან სრულად ყოფილიყვნენ წინააღმდეგობაში, და ამასთანავე, ასევე ხშირად ერთურთისგან მკაფიოდ არ ყოფილიყვნენ გამიჯნულნი. სწორედ ამიტომ, წლების განმავლობაში ის როგორც ინდუიზმის ალტერნატივა, იწოდებოდა ინდური (ინდუს) რელიგიების სახით.

ისტორიული, კონკრეტული რელიგიისთვის ინდუიზმის ცნება არავითარ შემთხვევაში არ გულისხმობს თავის თავში ჩაკეტილ სისტემას. მრავალი ერთიანობის მიუხედავად, ცალკეული რელიგიები განირჩევიან არსებით პუნქტებში. ასე მაგალითად, სათაყვანებელ დვთაებასთან, ხსნის გზასთან, წმინდა წერილებთან თუ

კულტთან მიმართებით. არსებობს მონოთეისტური, დუ-
ალისტური და პოლითეისტური მიმართულებები, სადაც
დვთაება შეიძლება გააზრებულ იქნას პერსონალურად
ან არაპერსონალურად, მსხვერპლი იყოს ვეგეტარული
თუ ცხოველური სახის, საულიერო პირები შეიძლება
იყვნენ როგორც ბრაჰმანები ისე დაბალი კასტის წარ-
მომადგენლები და სხვ.[3].

ინდუიზმის ცნების წარმომავლობა უკავშირდება
მდინარე ინდის(სანსკრიტ. Sindhu = სპარს. Hindu)
სახელს.[1, გვ. 315] სიტყვა ინდუსი(Hindu) პირველად
ჩნდება მდინარის სანსკრიტული სახელის sindu-ს სპარ-
სული ვარიანტის სახით, როგორც თავად მისი, ისე მის
ნაპირებზე მდებარე ქვეყნის აღსანიშნავად. მრავლო-
ბით რიცხვში იგი აღნიშნავდა ამ ქვეყნის მცხოვრებთ,
<<ინდოელებს>>.[3, გვ. 99] ამასთან დაკავშირებით
საინტერესოა ცნობილი გერმანელი სოციოლოგის,
მაქს ვებერისეული განმარტება: <<ინდუსი(Hindu) არის
გამოხატულება, რომელიც იშუა მუსულმანთა უცხო ბა-
ტონობისას ადგილობრივი არაკონვერტირებული (რწ-
მენაუცვლელი) ინდოელებისგან>>[4], რომლებიც არ
წარმოადგენდნენ ჩრდილო ინდოეთის მუსლიმებს, ქრი-
სტიანებს, პარსებსა თუ იუდეველებს, რასაკვირველია
თანამედროვე, მხოლოდ რელიგიური კონოტაციის გა-
რეშე.

პირველად, ადრეული მე-16 საუკუნიდან, ევროპის მიერ
საზღვაო გზის აღმოჩენის შემდეგ ინდოეთში ჩამოსუ-
ლი ევროპელები ინდუსის(Hindu) ქვეშ მოიაზრებდნენ
უშუალოდ არა ინდოელებს, არამედ ყველა ინდოელს,
გარდა იუდეველებისა, ქრისტიანებისა, მუსლიმებისა და
პარსებისა, რომლებიც ერთადერთ <<წარმართულ>>
რელიგიას განეკუთვნებოდნენ, რელიგიას, რომელიც
მე-18 საუკუნიდან თანდათანობით <<ინდუიზმის>> სახ-
ელწოდებით მკვიდრდება ენაში და შემოდის ხმარე-
ბაში.[3, გვ. 99-100] და დასავლელი სწავლულების მიერ
საბოლოოდ მხოლოდ მე-20 საუკუნის დასაწყისიდან

იმკვიდრებს ადგილს. აღსანიშნავია, რომ ინდუიზმში, რომელიც არ იცნობს ერთ ღმერთს, ერთ თეოლოგიას, ასევე არ არსებობს ცენტრალური ავტორიტეტი, წმინდა წერილების კანონი(წესი, პრინციპთა ერთობლიობა), რომლებიც ყველა ინდუსისთვის იქნებოდა სავალდებულო. ინდუიზმი მოიცავს არა მხოლოდ რელიგიურ, არამედ ასევე სოციალური ცხოვრების ფორმებსაც. ამ სტრუქტურაში ცალკეულის სოციალური მდგომარეობა განსაზღვრულია მისი დაბადებით გარკვეული კასტის(jati) ფარგლებში. მართალია ცალკეული კასტა გარკვეული სიწმინდის(სისუფთავის) კანონებით მკვეთრად არის ერთმანეთისაგან გამოყოფილი და იერარქიულად სტრუქტურირებული, თუმცა მეორე მხრივ ისინი სიმბიოზური ურთიერთობებით(შრომის განაწილება, პროფესიული ჯგუფები) მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი.[3, გვ. 106-107]

ინდუიზმი, რომელიც ინდოეთში აღმოცენებულ რელიგიათა კრებულს, შესაბამისად რელიგიურ ტრადიციებს აღნიშნავს, განსხვავდება არა მხოლოდ მისიონერულ რელიგიათაგან, როგორც არსი ქრისტიანობა და ისლამი(ასევე, იუდაიზმი და პარსიზმი), არამედ ინდურ წილში შობილი ბუდიზმისა და ჯაინიზმისაგან. მთლიანობაში, სამივე რელიგიას გააჩნია საერთო სახელი, რაც კონცენტრირდება დჰარმას ცნებაში, რომელიც ხშირად <<რელიგიის>> სახით ითარგმნება და ფლობს ასევე სხვა იმპლიკაციებსაც. დჰარმა არის ყველაფრის, შინაგანის და გარეგანის, მორალური და კოსმიური წესრიგის მატარებელი, რომელიც პიროვნულ, საზოგადოებრივ თუ კოსმიურ დონეზე განსხვავებულად აისახება. ინდუიზმის დჰარმას სხვა რელიგიათაგან განსასხვავებლად მე-19 საუკუნეში ინდუს რეფორმატორებმა დაამკვიდრეს სანატანა დჰარმას ანუ <<მარადიული წესრიგის>> ცნება. ბუდიზმისა და ჯაინიზმის დაფუძნებული რელიგიების საპირისპიროდ, ამით უნდა მომხდარიყო ასევე ინდუ-დჰარმას დაუსაბამობის ხაზ-

გასმა. მიუხედავად ამისა, შემდგომში ყველა ინდუ როდი იქცა „Sanatanis” ან სანატანა დჰარმას მიმდევრად. ეს არის საფუძველი იმის, თუ რატომ არ ეკუთვნის ბუდიზმი და ჯაინიზმი ინდუიზმს. შემდგომში მიზეზი არის ვედას, როგორც გამოცხადების, ისე იუდაისტურ დეტაებათა კულტის უარყოფა. აღნიშნულთან მიმართებით შუასაუკუნეებში ინდუიზმსა და ჯაინიზმს შორის არსებობდა მძლავრი დაპირისპირება. მსგავსი დაძაბულობა დღეს უკვე აღარ არსებობს, რასაც ვერ ვიტყვით ინდუისტურ ტრადიციებსა და ბუდიზმს შორის არსებულ ურთიერთობაზე. ინდოეთიდან ბუდიზმის თითქმის სრულ გაქრობაში უკანასკნელი წვლილი ორთოდოქსურ ინდუიზმს სწორედ რომ ნამდვილად არ უძევს.

ინდუიზმი შედგება შემდეგი ფაზებისაგან: 1) ინდუსს(ჰარაპპას) კულტურა (დაახლ. 2500 – 1750 წწ. ქრისტემდე); 2) ვედას რელიგია (დაახლ. 1750 – 1200 წწ. ქრისტემდე); 3) ასკეტური და სპირიტუალური რეფორმები: უპანიშადები (დაახლ. 800 -200 წწ. ქრისტემდე); 4) განვითარებები კლასიკური ინდუიზმის დროს(დაახლ. 200 წ. ქრისტემდე - 1100 წ. ქრისტედან); 5) პოსტკლასიკური ინდუიზმი და ბჰაქტის მოძრაობები (დაახლ. მე-12 საუკუნის ბოლოდან და მე-18 საუკუნის ბოლომდე); 6) თანამედროვე ინდუიზმი (მე-19 საუკუნის დასაწყისიდან მე-20 საუკუნის ბოლომდე); 7) ინდუიზმი დღეს და მისი ეფექტი ევროპასა და ამერიკაში.

პირველი ფაზა განეკუთვნება ინდური რელიგიისა და კულტურის ისტორიის უადრეს პერიოდს. ორ უძველეს ქალაქ მოჰენჯო-დაროსა და ჰარაპაში [დღევანდელი პაკისტანის ტერიტორია] არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი მრავალრიცხოვანი თიხის(ტერაკოტას) ქალის ფიგურა შესაძლოა დედის ღვთაების კულტზე მიანიშნებდეს და პოსტვედურ ინდუიზმში ნაპოვნი ქალღმერთის კულტი წამოადგენდეს მის გაგრძელებას. მდებრი ღვთაების ასახვა იოგას მჯდომარე პოზაში ასევე ავლენს იოგას პრაქტიკის წინავე-

დურ წარმომავლობას (და მატრიარქატის დომინაციას). ზემოთ ნახსენებ ქალაქებში აღმოჩენილია ვრცელი სააბაზანო მოწყობილობები, რაც კავშირში უნდა იყოს რიტუალურ განბანვებთან. ეს და სხვა არტეფაქტები დასაშვებად ხდის და ამყარებს ვარაუდს იმის შესახებ, რომ ინდუიზმისთვის დამახასიათებელი ელემენტები წარმოადგენდნენ წინავედურს და ვითარდებოდნენ ვედას პარალელურად[5].

ინდური რელიგიური ისტორიის მეორე ფაზის არსებობა უკავშირდება ინდო-არიულ მომთაბარე ტომებს(ქრისტეს შობამდე მეორე ათასწლეულის შუა პერიოდი), რომლებიც სახალხო მიგრაციების დროს დასახლდნენ განგის ორივე ნაპირზე და იამუნას სამხრეთ-აღმოსავლეთით. ისინი საკუთარ თავს <<კეთილშობილს>>(arya) უწოდებდნენ. იყვნენ მეომარნი, მისდევდნენ მესაქონლეობას და ძარცვა-გლეჯას. ინდო-არიელები იყვნენ ვედური კულტურის მატარებელნი, რომელნიც საკუთარ სახელს მათივე დროის ლიტერატურას, ვედას უნდა უმაღლოდნენ.[5, გვ. 135] ინდუისტური გამოვლინების პირველად მოწმობას ინდო-ვეროპულ ენათა უძველესი ლიტერატურის სახით წარმოადგენს რიგ-ვედა. ვედური რელიგიის ცენტრში დგას ღმერთების(ღვთაებთა) თაყვანისცემა ჰიმნებითა და სამსხვერპლო კულტით. მითრა, ვარუნა და არიამანი აყალიბებენ ადრევედურ ტრიადას, სადაც მითრა სიმართლის, სამართლიანობისა და თანხმობის ღმერთია, ვარუნა მორალური და კოსმიური წესრიგის ღმერთი, რომელიც მოგვიანებით ხდება წყლის, შესაბამისად ოკეანის ღმერთი და არიამანი, ოჯახური კეთილდღეობის ვედური ღვთაება. მას მჭიდრო კავშირი აქვს ავესტასთან, ძველირანულ რელიგიასთან. რიგ-ვედას უმნიშვნელოვანესი ღმერთია ინდრა, ღმერთების მეფე; აგნი, - ცეცხლის ღვთაება და თავად სამსხვერპლო ცეცხლი, ძღვენთა მიმტანი(მიმრქმელი) ღმერთთათვის, და აქედან, ადამიანთა და ღმერთებს შორის შუამა-

ვალი და სხვ. ინდუიზმის კოსმოლოგიასა და თეოლოგიაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს პურუშა(Rgveda 10.90), კოსმიური პირველქმნილი ადამიანი, რომლიდანაც გამოდის მთელი სამყარო, როგორც მისი სხეულის ნაწილი. ვედური სამსხვერპლო კულტისთვის რამოდენიმე ცეცხლის სამსხვერპლო(ალტარი) იქნა აღმართული/აგებული. მსხვერპლშეწირვაში მონაწილეობს ტაძრის რამოდენიმე მსახური(ბერი). რიტუალი შედგება შესაწირი ძღვენის (მდნარი კარაქი, მარცვლეული, მოხარშული ბრინჯი და სხვ. სამსხვერპლო ცეცხლში) მირთმევისგან. მანტრას რეციტაციის თანხლებით ასევე ხდებოდა ცხოველური მსხვერპლშეწირვა.

ვედური რელიგიის აღმსარებელნი იყვნენ არიელები(Arier[გერმ.], Arya[სანსკრ.]), რომლებიც ჩრდილო-დასავლეთიდან განგის მიდამოებში იმიგრირდნენ.

ინდუიზმის გვიანდელ პერიოდში ვედურმა ღმერთებმა დაკარგეს პირველადი მნიშვნელობა და მათი ფუნქცია დაყვანილ იქნა დიკპალას, ცის მცველთა მოვალეობამდე. ადრეულ ვედურ ინდოლოგთა მიზანს წარმოადგენდა ამქვეყნიურ სიკეთეთა მოპოვება, ძეთა შეძენა, საქონლის ყოლა, სიკვდილის შემდგ კი ღმერთების ცამდე მიღწევა. ვედურ რიტუალში ადგილი ჰქონდა განსაკუთრებით ასევე კოსმიური წესრიგის დაცვასა და პერიოდულ განახლებას.

მესამე ფაზა ეთმობა უპანიშადებს. უპანიშადები ნაწილია ვედური სიბრძნისა, თუმცა მასში მოიპოვება ახალი რელიგიური მიდგომები. ყველა ხილულ სამყაროს(სატიასია სატიამ satyasya satyam) მიღმა, უპანიშადურ სიბრძნეს ამოძრავებს რეალობის ინტენსური ძიება. ვედური ღმერთების ცა რელატივირებულია; აქ საქმე გვაქვს ამქვეყნიური მიჯაჭვულობიდან ტოტალურ განთავისუფლებასა და ჭეშმარიტი <<მე>>-ს (ატმანი atman) შემეცნებასთან/შეცნობასთან, რაც აბსოლუტთან(ბრაჰმანი) ერთ მთლიანობას წარმოადგენს.

აღმოცენდა ახალი ასკეტური მოძრაობანი, რომლებიც ბუდიზმსა და ჯაინიზმს ხან წინ უსწრებეს, ხან პარალელურად მიჰყვება. თვითაღკვეთა (პირად სიკეთეზე უარის თქმა) ხდება უმაღლესი იდეალი, თუმცა არსებობს მრავალი განსხვავებული მიდგომაც. შინაგანი კონტემპლაცია ასევე უკავშირდება იოგას განვითარებას. კარმათა (karman) და ხელახლაშობის წარმოდგენას უპანიშადებში გააჩნია საკუთარი მიდგომები.

მეოთხე ფაზა უკავშირდება კლასიკური ინდუიზმის განვითარების პერიოდს გუპტას იმპერიის აპოგეით (4-6 სს. ქრისტეს შობიდან), რაც არა მხოლოდ ინდუიზმის, არამედ ასევე ბუდიზმის აყვავებით ხასიათდება. მაჰაბჰარატას დიდმა ეპოსმა ბჰაგავატ გიტას ფილოსოფიური ნაწარმოებით, მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ინდუიზმის განვითარებაში. აქ ვხვდებით ვიშნუს, კრიშნას თაყვანისცემის, ისევე როგორც შივაიზმის ადრეულ ფორმებს. ასევე დიდი გავლენის მქონე იყო პოეტ ვალმიკის რამაიანას ეპოსი. ორივე ეს თხზულება დროში დაემთხვა ერთმანეთს (დაახ. ქრისტეს შობამდე 200 წწ.) და განეკუთვნება კლასიკური ინდუიზმის ადრეულ ფაზას, რომელიც ვედური რელიგიისგან მკაფიოდ განსხვავდება.

რელიგიურ ხელოვნებას ვხვდებით შივას და ვიშნუს პანთეონებში კუშანას (დაახლ. 78-230 წწ. ქრისტეს აქეთ) პერიოდიდან უწინარესად ბუდისტური, მაგრამ შემდგომ ასევე ინდუისტური დმერთების ასახვით. ინდუიზმში თავდაპირველად მე-5 საუკუნიდან ჩნდება ტადარი და ტადრის კულტი, რომელმაც შუა საუკუნეებამდე (კერძოდ მე-13 საუკუნემდე) მდიდარი იკონოგრაფიისა და არქიტექტურის სრულყოფილ განვითარებას მიაღწია. კლასიკური ინდუიზმი, ის რაც დღეს ვედური რელიგიის სახით ცოცხლობს, შეიცავს ტადრის რიტუალის, ღვთის ხატებათა კულტის, წმინდა ადგილთა პილიგრიმობის, ცხოვრების ოთხი სტადიის მოძღვრების, კასტური სისტემის და კარმას რწმენისა და ხელახლა შობის ტიპიურ

ნიშნებს. რელიგიურ კანონთა წიგნები(დჰარმასასტრა) განსაზღვრავს/ადგენს ორთოდოქსი ინდუსის(Hindu) ცხოვრებას და ფილოსოფიური ენა par excellenece არის სანსკრიტული.

ინდიუზმში ძირითადი რელიგიები თავს იყრიან დიდი ღმერთების შივას, ვიშნუს[თავისი ავატარიტ(„დაშვებულნი/დაქვეითებულნი“ ან ინკარნაციები)] და ქალღმერთების[მათ მრავალ ფორმებში] ირგვლივ. სახალხო და ტრიბალური ღმერთები და კულტები ინტეგრირდებიან დიდ ტრადიციებში, მაშინ როდესაც მაგ., სოფლის ღვთაებანი იდენტიფიცირდებიან დიდ ღვთაებებთან (როგორცადაც ხდება მათი მანიფესტაციების გაგება) ან ადგილი აქვს მათ შეუღლებით აბსორბციას(მაგ., ლოკალური ქალღმერთის შივასთან ქორწილი).

ამ დროში მოხდა მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური სისტემისა (დარსანა) და რელიგიური ტრადიციების თეოლოგიათა განვითარება. ამავე დროს განვითარდა სანსკრიტული ლიტერატურა და რელიგიური ხელოვნება: არქიტექტურა, სკულპტურა, ფერწერა, დრამა, მუსიკა, ცეკვა. სამხრეთში მაჰაბალიპურამი და კანხიპურამი (მე-7-8 სს.), დასავლეთში ბადამი და კარნატაკა (მე-6-7 სს.), ელეფანტა და ელორა(მე-7-9 სს.), აღმოსავლეთში ბჰუვანესვარი (მე-8-11სს.), ჩრდილო ინდოეთში კხაჯურაპო (მე-11ს.), სამხრეთში ტანჯავური (მე-11ს.) და სხვ. წარმოადგენს მნიშვნელოვან სახელოვნებო და რელიგიურ ტრადიციათა მოწმობას.

ინდიუზმის კონსოლიდირებაზე ასკეტური ორდენის და ფილოსოფიის სფეროებში დიდი გავლენა ჰქონდა შანკარას(მე-8 სკ.), რომელიც ასევე ებრძოდა ბუდიზმს.

მეხუთე ფაზას წარმოადგენს პოსტკლასიკური ინდიუზმი და ბჰაკტის მოძრაობები. ინდუსთა დიდი დინასტიების დაცემამ და ინდოეთის დიდი ნაწილის მუსლიმთა მბრძანებლობაში(1522-დან 1857-მდე) აღმოჩენამ, დიდი ცვლილებები გამოიწვია ასევე რელიგიურ სამ-

ყაროში. პოლიტიკური წნეხი იწვევდა რელიგიური პრაქტიკის გაშინაგანებასა და გამარტივებას. სიტყვა <<სექტის>> ნეგატიური ასოციაციიდან გამომდინარე, შეუსაბამოა ახლადწარმოქმნილი რელიგიური მოძრაობების <<სექტების ინდუიზმის>> სახით მოხსენიება. საუბარია შუასაუკუნეების(დაახლ. 1100 წლიდან მე-19 საუკუნემდე) ახალ მისტიკურ სტარტზე, რაც მომდინარეობს წმინდანთაგან და პოეტთაგან(Sant), რომლებიც აკრიტიკებდნენ ბრაჰმანულ ორთოდოქსიას, სანსკრიტის, როგორც საკრალური ენის დომინანტობას და რიგიდულ(მკაცრ) კასტურ სისტემას და რითაც ხელს უწყობდნენ რელიგიურ, ასევე სოციალურ რეფორმათა განხორციელებას. ისლამური ბატონობა, თავის იძულებაზე დაფუძნებული ურთიერთობებით ინდუსებს უბიძგებდა(აიძულებდა) ემოციონალური რელიგიურობისკენ დაბრუნებას, თუმცა ამავე დროს ადგილი ჰქონდა ორმხრივ ურთიერთგავლენებს ბჰაგტისა და სუფიზმს შორის, რის საილუტრაციოდ შეიძლება მოტანილ იქნას პოეტ-წმინდანის ქაბირის(დაახლ. 1440-1518 წწ.) და ლალ დედის(ლაალა Lalla, მე-15 საუკუნის ქაშიმირელი მისტიკოსი ქალი) მაგალითები.

ინდოეთის ყველა მხარესა და ყველა სახალხო ენაში ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად იშვა მისტიკური მოძრაობები და პოეტური ხელოვნება, რომლებსაც პირველ რიგში საერთო ჰქონდათ: ბჰაგტი, ღვთის უანგარო სიყვარული, რაც რელიგიის ყველა რიტუალიზირებულ ფორმათა მაღლა იდგა და დგას.

მეექვსე ფაზა არის თანამედროვე ინდუიზმის პერიოდი(მე-19სკ. - მე-20 საუკუნის დასასრული). ამ დროისთვის, ბრიტანული კოლონიალური ხელისუფლების მიერ ინდოეთში ქრისტიანობის გავლენის გაძლიერების პარალელურად, ინდუიზმის ფარგლებში ასევე წარმოებდა რეფორმები ისეთი გამოჩენილი პიროვნებების მიერ, როგორებიც იყვნენ წმინდანი რამაკრიშნა(1836-1886), მოაზროვნე სრი აურობინდო(1872-1950) და პოეტი რა-

ბინდრანათ თაგორი(1861-1941), რომლებიც მუდმივად ახდენდნენ გავლენას ინდუიზმზე. რეფორმასთან დაკავშირებული მოძრაობები, როგორც იყო ქრისტიანული გავლენის ქვეშ მყოფი ბრაჰმო სამაჯი(დაფუძნებული 1828 წ.), არია სამაჯი(დაფუძნებული სვამი დაიანანდა სარასვატის[1824-1883] მიერ, თეოსოფიური საზოგადოება(დაფუძნებული 1875), ახდენდნენ მისიონარული ქრისტიანობის რელიგიური და სოციალური რეფორმების შედარებას და ქმნიდნენ ინდუსს(ინდუსთა) რენესანს. მაჰატმა განდი იყო არა მხოლოდ პოლიტიკოსი, არამედ ასევე - რელიგიური რეფორმატორი, რომელიც დაუცხრომლად იღწვოდა ინდურ სუბკონტინენტზე გავრცელებულ რელიგიათა შორის ჰარმონიის მისაღწევად. განათლებული საშუალო ფენის და ინტელექტუალური ზედა ფენის ამ პერსონალითა და ინსტიტუციების გარდა ასევე არსებობდა ადგილობრივი(ინდიგოური, ავტოქტონური) მოძრაობები, რომლებიც მოსახლეობის სხვა ფენებზე ახდენდნენ გავლენას, როგორც მაგ., ორისას(ინდოეთის შტატი) მაჰიმა დჰარმა(დაფუძნებული მე-19 საუკუნის დასაწყისში), რომელიც ამავე დროს მომტერეა კასტური წყობის და რომელსაც ტომთა ჯგუფებიდან და ხელშეუხებელთა კასტიდან მრავალი მიმდევარი ჰყავს. მათი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია პოეტი და ფილოსოფოსი ბჰიმა ბჰოი(1850-1895), რომელიც ორისის შტატის ორიას ინდოევროპულ ენაზე წერდა და მეტყველებდა.(Oriya, ca. 1879-1950). მე-19 და მე-20 სს. სხვა დიდი წმინდანები, რომლებმაც ინდოეთის სპირიტუალური ლანდშაფტი ჩამოაყალიბეს, იყვნენ: რამანა მაჰარში(1879-1950), ანანდამაიი მა(1896-1982), სვამი ლაკშმან ჯოო (კაშმირელი შივაიზმის ოსტატი), 1907-1991) და ა.შ. მათ სურდათ არა რეფორმირება ან ახლის შექმნა, არამედ პირიქით, აუთენტური ტრადიციის ხელახლა სპირიტუალური გამოცოცხლება. ტრადიციული ინდუიზმის წინააღმდეგ კრიტიკულად იყო განწყობილი დიდი მასწავლებელი

ჯიდუ კრიშნამურტი(1895-1986).

რაც შეეხება მეშვიდე ფაზას, ის ასახავს თანამედროვე ინდუიზმს და მის ქმედებებსა და გავლენებს ევროპასა და ამერიკაში. ინდუიზმის არამისიონარული ბუნების მიუხედავად (რასაც მისი წარმოშობის ქვეყანასთან, ანუ ინდოეთთან მჭიდრო კავშირი განაპირობებს), მე-20 საუკუნის ბოლოსა და 21-ე საუკუნის დასაწყისში შესაძლებელია კლასიკური ინდუიზმისთვის არატიპიურ ორ თავისებურებაზე დაკვირვება. პირველია დასავლეთის მისიონერული ფორმა, რომელიც ინდუიზმის მიღებული სპირიტუალური აღმატებულობიდან მომდინარეობს. ინდუიზმის ეს ექსპანსიური ფორმა ინიცირებული იქნა სვამი ვივეკანანდას (1863-1902) მიერ 1893 წელს ჩიკაგოში, <<რელიგიათა მსოფლიო პარლამენტში>>. მე-20 საუკუნიდან ვიდრე ჩვენს დრომდე გურუს(სულიერ მასწავლებელთა) (როგორებიც არიან მაჰარიში მაჰეშ იოგი[<<ტრანსცენდენტალური მედიტაცია>>], სვამი ბჰაქტივედანტა პრაბჰუპადა[ISCON ანუ <<პარე კრიშნას მოძრაობა>>], რაჯნეშ <<ოშო>>[ნეო სანნიასის], სანი ბაბა, მატა ამრიტანანდამაი და სხვ.) მისიონერობა ფართოდ იქნა გავრცელებული ევროპასა და ამერიკაში.

თავად ინდოეთში ფუნდამენტალისტურმა ინდუიზმა შეიძინა პოლიტიკური გავლენა, რომელიც უწინარესად ისლამისა და ქრისტიანობის წინააღმდეგ არის მიმართული. აქვე არ უნდა დაგვავიწყდეს რელიგიის ის ტრადიციული ფორმები, რომლებიც კვლავაც უცვლელი სახით არსებობენ.

დასავლეთთან შეხვედრის პოზიტიური ეფექტები შესაძლოა დანახულ იქნეს ორმხრივი სულიერი გამდიდრებისა და ინტერრელიგიური დიალოგისთვის ახალი გახსნილობის კუთხით.

ლიტერატურა:

1. Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen (Hrsg. von Johann Figel), Innsbruck-Wien, 2003.

2. Antes Peter, Grundriss der Religionsgeschichte: Von der Prähistorie bis zur Gegenwart., Stuttgart, 2006.
3. Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr(Hrsg.), Religionen der Welt., Stuttgart, 2006.
4. Weber Max, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus. Schriften 1916-1920, Tübingen, 1998.
5. Religionen und Kulturen der Erde., Anton Grabner-Haider/ Karl Prenner (Hrsg.), Darmstadt, 2004, gv. 135, Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen, Johan Figl(Hrsg.), Innsbruck 2003.

1.2 ინდუიზმის სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტები

ინდური საზოგადოების ძირითადი სტრუქტურა არის კასტური სისტემა, შესაბამისად, - ვარნასრამა დჰარმა (varnasrama dharma). ცნობილია კლასიკური ინდური მოძღვრების ოთხი ძირითადი კასტის სახელი, როგორც ის მაგალითად მანუს სამართლის წიგნშია აღწერილი: ბრაჰმანები(სასულიერო წოდება), კშატრიები(რაინდები) ვაიშუები(ვაჭრები, გლეხები), შუდრები (მოსამსახურენი) [4, გვ. 3] და ასევე, - პარიები (უფულებონი, ანუ ე.წ.<<ხელშეუხებელნი>>). გარდა ამისა, ის ასევე შედგება ურიცხვი პროფესიული ჯგუფებისაგან და ქვეკასტებისგან (jati). ინდუიზმი იცავს სოციალურ სისტემას, რომელიც ეფუძნება ვარნას, კასტებსა და აშრამებს. ადამიანთა კეთილდღეობის ხარისხი და მათი სოციალური მდგომარეობა დამოკიდებულია საკუთარი კასტის დადგენილებების ზუსტ შესრულებაზე.[1,გვ.170] ამ სოციალური სისტემის იდეალი არის ორმხრივი დახმარება და არა ჩაგვრა. ბრაჰმანების დომინანტობა უკავშირდება პირველ რიგში წმინდა ტექსტების ცოდნასა და სასულიერო როლს. კასტური სისტემა არა თავად ვედების, არამედ მოგვიანო დჰარმაშასტრას(Dharmasastra) მიერ იქნა დაფუძნებული და დადგენილი, რაც ბჰაკტის (Bhakti) ტრადიციების (Sant-Sampradaya) მიერ მკაცრად იქნა გაკიცხული და უგულვებელყოფილი. ტანტრიზმის უმეტესი სკოლები სწორედ ბრაჰმანული დომინანტი კასტების სისტემის და მით უფრო, მე-19 და მე-20 საუკუნის რელიგიური რეფორმის (რეფორმატორული) მოძრაობის მოწინააღმდეგენი არიან.

ინდუიზმის, როგორც პლურალისტური რელიგიის წარმოდგენელი მრავალფეროვნების მიუხედავად, არსებობს რამოდენიმე, საყოველთაოდ აღიარებული პოზიცია და საფუძველი. ერთ-ერთი მათგანია თავად ეს პლურალიზმი: უთვალავ ხილულ ფორმებსა და ფიგურებში, ათასობით სახელსა თუ ურიცხვ გზაში

ღვთაებრივი სინამდვილის მანიფესტაციათა მრავალფეროვნების აღიარებით ღვთაებრივის შეცნობა. ამ მრავალფეროვნებისთვის <<პოლითეიზმის>> სახელდება ცალსახად შეუსაბამოა იმდენად, რამდენადაც ინდუსი(Hindu) ძალზედ კარგად აცნობიერებს, რომ ყველა გამოვლენის ფორმათა მიღმა უსახელო, უფორმო და თვისებათა არმქონე აბსოლუტი (nirguna brahman) იმყოფება. სწორედ ამ პლურალიზმთან მოდის ფუნდამენტალიზმი წინააღმდეგობაში, როგორც არა ინდური, და მონოთეიზმისგან დაცული (და მოფრთხილებული). ეს საყოველთაოდ აღიარებული მრავალფეროვნება ფლობს გარკვეულ იერარქიულ სტრუქტურას, რაც თითოეული ტრადიციისთვის სხვადასხვაგვარად გამოიყურება. მარტივი მორწმუნეობიდან (რელიგიურობიდან) ფილოსოფიურად მაღალგანვითარებულ სპირიტუალობადე თითოეული ადამიანისთვის, თავისი შესაძლებლობებით, უნარიანობითა თუ მიდრეკილებებით არსებობს ღვთაებრივის გზის პოვნის შესაძლებლობა. საზოგადოდ, ყველა ინდუსის მიერ აღიარებულია სიწმინდის იდეალი, რომელიც კასტების, სქესის და რელიგიურ კუთვნილებათა მიღმა იმყოფება. უმაღლესი იდეალია სიცოცხლის ხსნა და ამდენად, დახსნილი (jivanmukta) ის მზად არის სხეულში გადმერთებისთვის და ხდება გურუ მრავალთათვის. არა მისი მოძღვრება, არამედ მისი გარდაქმნილი არსებობა ხდება მოდელი. ამიტომ არის გურუს როლი ცენტრალური.

რელიგიური პრაქტიკის იერარქიულ წესრიგს ასევე განეკუთვნება სპირიტუალური განვითარების საფუძველზე რთული რიტუალების გამარტივების შესაძლებლობა. რამდენადაც მნიშვნელოვანია რიტუალები გარკვეულ დონეზე, იმდენად ასრულებენ ისინი გარდამავალ ფუნქციას. სანიასმა (Sannyasi), რომელმაც უარყო ყველაფერი, მეტად აღარ არის მასთან დაკავშირებული, რადგან მან მიადწია სპირიტუალურ თავისუფლებას. (რელიგიური) პრაქტიკისა და თეოლოგიის

შემდგომი ფართო დახასიათებისთვის ასევე ნიშანდობლივია ღვთაებრივი ძალის (sakti) რწმენა, რომელიც საგნებსა თუ ადამიანებში მგრძობიარედ, შესამჩნევად მანიფესტირებს. ტაძრის მომლოცველი პილიგრიმი იქ საკუთარ ძალთა განსაახლებლად მიეშურება. ინდუისტური მსოფლხედვა არსებითად ჰოლისტიკურია და ფოკუსირდება ბრაჰმაში. ინდუიზმის აზროვნების პარადიგმა ეფუძნება ერთიანობის პრინციპს, სადაც პრიმატი ენიჭება მთელს, ვიდრე მის რომელიმე ნაწილს.[1, გვ. 9] ფილოსოფიური მრავალფეროვნების მიუხედავად, მართებული იქნება არა-დუალისტური ძირითადი პოზიციის ანუ advaita-ს ინდუიზმისთვის ტიპიურად მიჩნევა: ღმერთი და ადამიანი არ შეიძლება <<ორი>> იყოს. მსგავსია კოსმოსის კაცთაგან განუყოფლობის იდეაც, რადგან თავად სხეული შედგება ხუთი ელემენტისგან და გარდაცვალებით უბრუნდება მას. ამ არა-იდეალისტურ პოზიციას ასევე განეკუთვნება გაშინაგანების ტენდენცია: იპოვო ღმერთი საკუთარ სულში, საკუთარ ცნობიერებაში[2, გვ.333].

ტრადიციაში მძლავრად ფესვგადგმულობის მიუხედავად, ინდუიზმი არის განსაკუთრებით ადაპტირებადი და მუდმივ გარდაქმნასა თუ სახეცვლაში. მართალია, ევროპულ აზროვნებასთან შეხვედრამ გამოიწვია ინდურენესანსი (Hindu-Renaissance), როდესაც ევოლუციური აზროვნება და ჰუმანისტური იდეალები დაუკავშირდა ინდუიზმს, რაშიც განსაკუთრებული წვლილი შეიტანეს მე-19 - მე-20 საუკუნის დიდმა მოაზროვნებმა - სრი აურობინდომ და სვამი ვივეკავანდამ, თუმცა მას (ე.ი. ამ ადაპტაციას) არ უმოქმედია ფართო მასებზე, რომლებიც არ ფლობდნენ დასავლურ განათლებას. თვითაქტუალიზაციისთვის ინდუიზმი არ საჭიროებდა ევროპულ განმანათლებლობას. უპანიშადებიდან მოყოლებული არსებობს საკმაო მიდგომები, რომლებიც კვლავ და კვლავ აკრიტიკებენ რელიგიის აბსოლუტურ ფორმებს და იცავენ უნივერსალური ძალის მქონე ფორმებს.

ისტორიის მსვლელობის პროცესში ზოგიერთ სფეროში ადგილი ჰქონდა რეგრესს. კერძოდ, რაც შეეხება ქალთა როლს საზოგადოებაში. თუმცა ახალ დროებაში, რომელიც საყოველთაო ფემინიზმის ნიშნით ხასიათდება, ინდოეთში ქალებმა, საკუთარი დამოუკიდებლობისა და ძალის დასამტკიცებლად გამონახეს გზა, რომელიც ეყრდნობა არა დასავლურ მოდელს, არამედ დასაბუთებას პოულობს ტრადიციულ ინდუიზმში. მე-19 და მე-20 საუკუნის რეფორმაციულ მოძრაობებში, როგორც მაგ., არია სამაჯი (Arya Samaj), ისინი აქტიურად უჭერდნენ მხარს ადამიანის უფლებათა დაცვის საკითხებს და არცთუ უმნიშვნელო როლს თამაშობდნენ ინდოეთის პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ყველა ამ აქტივობებით ინდოეთში ადგილი აქვს თავდაპირველ ინდურ იდეებთან დაბრუნებას. დასავლური პრობლემატიკა ხშირად ემსახურება მას როგორც სტიმული საკუთარი რესურსების ხელახლა აღმოსაჩენად.

საზოგადოდ შეიძლება ითქვას, რომ ინდუიზმი სრულად შემძლეა დღევანდელი სამყაროს წინაშე წამოჭრილ პრობლემათა დასაძლევად ისე, რომ არ დაკარგოს საკუთარი იდენტობა. ადაპტაციისა და ახალი ინტერპრეტაციის, ისევე როგორც ახალი სამყაროს შუქზე ტრადიციული ფასეულობების აღმოჩენით უწყვეტად ხდება ტრადიციის მუდმივი განახლება (იხ. [2], გვ. 334).

ინდუიზმი წარმოადგენს უნივერსალურ გააზრებს. აქ ეკონომიკური საქმიანობა დაფუძნებულია სულიერი ცხოვრების, მიწის პატივისცემისა და ქველმოქმედების პრინციპებზე. სწორედ ეს პრინციპები განაპირობებს მეწარმეობისა და კომერციის მასშტაბების ზომიერებას და ხშირად მათ შეზღუდვებს. ინდუიზმის ეკონომიკაში ადგილი არა აქვს ფასის მოთხოვნა-მიწოდების თეორიას. ეს არის სისტემა რომელსაც საფუძვლად უდევს დჰარმა და არა კაპიტი (იხ. [1], გვ. 168).

ინდოეთის ეკონომიკამ განიცადა მრავალი ტრანსფორმაცია ქრისტეს შობამდე 7000 წლის განმავლობაში,

მას შემდეგ რაც პირველი ინდოელები პატარ-პატარა ჯგუფებად სახლდებოდნენ და ქმნიდნენ მცირე ზომის სახელმწიფოებს ანტიკური ინდოეთის ჩრდილოეთით. ინდური ეკონომიკის ფილოსოფიას საფუძველი ჩაეყარა რიგვედათი(ჩვ.წ. აღრიცხვამდე 1700), რომელიც არსებითად ეფუძნება რიტუალიზირებულ სამეურნეო ურთიერთობებს: მიწადმოქმედებასა და მეცხოველეობას. ამ ეპოქაში ინდოარიელები უკვე გვევლინებიან მიწადმოქმედ ხალხად, რომლებიც ხარ-გუთნით ამუშავებენ მიწას, რომლის დაკვალვის პროცესი მათთვის საკრალური მნიშვნელობის მქონეა. გაელებული კვალი გაღმერთების ობიექტიც კი ხდებოდა. სავარაუდოდ მოჰყავდათ ქერი. ბრინჯის კულტურა მათთვის ჯერ კიდევ უცნობია. კიდევ უფრო დიდ როლს თამაშობს მესაქონლეობა. ძროხა(ფური) წარმოადგენს საკულტო ობიექტს. ჰიმნებში მუდმივად ვხვდებით ლოცვებს მსხვილფეხა, რქოსანი საქონლის (ნახირის) წყალობის თაობაზე. ღმერთები და გმირები შედარებულნი არიან ხარებთან, დაფიონი და წვიმის ღრუბლები - ფურებთან(კერძოდ, წვიმის ღრუბელი ასოცირდებოდა მეწველ ძროხასთან). გარდა ამისა, განვითარებულია ხელოსნობის ისეთი დარგები, როგორც არის ხურობა, მჭედლობა, მეთუნეობა, მეთრიმელობა, ფეიქრობა, კერვა და ქსოვა. თანაცხოვრება მიმდინარეობს სოფლად. ქალაქის ცნება ამ დროისთვის ჯერ კიდევ არ არსებობს [3].

მოგვიანებით (ქრისტეს შობამდე 300 წელი),გამოჩენილი ეკონომისტი და პოლიტიკოსი მაურვეის იმპერიისა კაუტილია, ანუ ვიშნაგუპტა წერს <<არტაშასტრას>>[4], ძველინდურ პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ტრაქტატს, ინდოეთის პოლიტიკური აზროვნების შთამბეჭდავ დოკუმენტს. აქცენტია კეთდება მეფის მიერ სამეფოს მართვის ხელოვნებაზე. აქ ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ ეკონომიკა არის მატერიალური სიმდიდრის წყარო და სახელმწიფოს ძალაფლების ბაზისი. გამომდინარე აქედან <<არტაშასტრა>> ძლიერ ფოკუსირდება ეკონო-

მიკურ საკითხზე: წიგნი II რეალურად ეკონომიკური ხელშეკრულებაა და კაუტილიას სახელმწიფო არსებითად მისი ეკონომიკური ფუნქციების მნიშვნელობით ხასიათდება. თავად ტრაქტატის სახელწოდების პირველი ნაწილი სწორედ რომ მისი ეკონომიკური მნიშვნელობის პრიმატზე მიანიშნებს (<<არტა>> შესაძლოა გაგებულ იქნას როგორც თვით-ინტერესი, მოგება). კაუტილიას ნაშრომი თანმიმდევრულად არის ორიენტირებული პოლიტიკის რაციონალიზაციის კუთხით, ისევე როგორც მეტი და უსაფრთხო სარგებლის მიღების მიმართულებით. პოლიტეკონომიურ ჭრილში გააზრებული ამგვარი სახელმწიფოებრივი ხედვა თუ ორიენტაცია შეიძლება უნიკალურად იქნას მიჩნეული ანტიკური პერიოდისათვის, რაც აღნიშნულ ტრაქტატს ეკონომიკის ეთიკის ნიშნით სძენს <<თანამედროვე>> ელფერს. <<არტამასტრაში>> ვხვდებით სამეფოს კარგი მმართველობის, სახელმწიფოს საერთაშორისო ვაჭრობის, საგადასახადო და შრომის თეორიის პრინციპთა ასპექტებს.

მასთან, კომპარატიული უპირატესობის პრინციპიდან გამომდინარე, ეროვნული ეკონომიკის ზრდის ხელშეწყობისთვის იმპორტიც ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც ექსპორტი. მეფისადმი მიცემულ რჩევაში კაუტილია ითხოვს იმპორტის წახადისებას სახელმწიფოში არარსებული ბუნებრივი რესურსისა თუ საქონლის დეფიციტის აღმოსაფხვრელად. ის ასევე ამტკიცებს ბიზნეს-აქტივობათა მკაცრი რეგულაციების აუცილებლობას მონოპოლიათა ლიკვიდაციის კუთხით და იძლევა პროტექციონისტურ რჩევებს მოქიშპე სამეფოთაგან შიდა ეკონომიკის დაცვის მიმართულებით. იგი ითხოვს მაღალი გადასახადების დაწესებას საზღვარგარეთიდან შემოტანილ ფუფუნების საგნებზე. საერთაშორისო ვაჭრობაში, ექსპორტ-იმპორტის დიფერენცირებული ფასების გვერდით ის ასევე მხარს უჭერს საქონლის საქონელზე გაცვლის ბარტერული

ფორმის არსებობის იდეას, რა დროსაც, მისი აზრით ორივე მოვაჭრე სამეფო მსგავსი ურთიერთობებიდან რჩება მოგებული.

<<არტაშასტრაში>> კაუტილიამ, პირველმა განავითარა ღირებულების შრომითი თეორია, შეეცადა რა განესაზღვრა მშრომელთა სამართლიანი ხელფასი. მისი აზრით შრომის ღირებულება დამოკიდებულია დასაქმებულთა უნარ-ჩვევებზე, სამუშაოს შესრულების დროსა და წარმოების მოცულობაზე.

კაუტილიას იდეალურ სახელმწიფოში მონარქი ორი ძირითადი წყაროდან იღებს შემოსავალს: წიაღისეულის(მადნეულის), ხე-ტყისა და სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტების გაყიდვით მეფის კუთვნილი მიწებიდან და მოქალაქეთა შემოსავლებზე, სიმდიდრესა და პროდუქტებზე(ახლა დ.დ.გ.) გადასახადების დაკისრებით. მას მიაჩნდა, რომ სამეფოს სტაბილურობა და კეთილდღეობა დაფუძნებული უნდა ყოფილიყო კარგად განვითარებულ საგადასახადო სისტემაზე. მისი აზრით იდეალურ საგადასახადო სისტემას უნდა ჰქონოდა შემდეგი მახასიათებლები: ის მისაღები უნდა ყოფილიყო განაკვეთების, მარტივად გაანგარიშების, იაფი ადმინისტრირების, სამართლიანი საგადასახადო ტვირთის კუთხით, რაც არ მოახდენდა უარყოფით გავლენას სახელმწიფოს ეკონომიკურ ზრდასა და განვითარებაზე[5, გვ.48-50].

ინდუიზმსა და საზოგადოების განვითარების თანამედროვე ეკონომიკურ დოქტრინას შორის არსებული ურთიერთდამოკიდებულების ძიებისა და აღწერისას, მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული რიგი პრინციპული და განმსაზღვრელი გაფრთხილება (ფაქტორი):

1)თეოლოგთა აზრით, დღევანდელობამდე (ინდოეთშიც კი) ვერვინ შეძლო ამომწურავად და მკაფიოდ მოეხაზა თავად ინდუიზმის აზრობრივი, ფილოსოფიური და მსოფლმხედველობრივი საზღვრები;

2)რელიგიის ტრადიციული კონცეფცია,დამახასიათე-

ბელი მისი მონოთეისტური ნაირსახეობისთვის(იუდაიზმი, ქრისტიანობა და ისლამი) სრულიად უსარგებლოა ინდიუიზმის ბუნებისა და შესაბამისად, მისი ეკონომიკური შემადგენლის განსაზღვრისათვის;

3)ინდუიზმში არარსებობს ეკლესიური ორგანიზაცია, საყოველთაოდ აღიარებული წინამძღოლი, საეკლესიო კრება ან სხვა ცენტრალიზებული იერარქიული სტრუქტურა,- მოწოდებული ადამიანის ცხოვრების სხვადასხვა ინსტიტუციონალური საკითხების გადასაწყვეტად;

4)ინდუიზმისთვის დამახასიათებელია მის ავთენტურ პირველწყაროთა ძალზედ ფართო პოლიფონია, რაც მყისიერად აფართოებს ანალიტიკური ძიების სფეროს თანამედროვე ეკონომიკის პრობლემებთან მიმართებაში;

5)ინდუიზმის არსებული ინსტალაციები, კომენტარები და განმარტებები ჩვეულებრივ ორიენტირებულია მისი თეოლოგიური შინაარსის გახსნაზე და ეკონომიკური შემადგენელი, მასში უკეთეს შემთხვევაში, მის საერთო კონტექსტში და არა როგორც კვლევის დამოუკიდებელი კომპონენტი მყოფობს.

რა ეკონომიკური იდეებით არის გაჯერებული ინდუიზმი როგორც რელიგიური კულტის ფორმა და რეალობის მსოფლმხედველობრივ-ფილოსოფიური აღქმა, რით განსხვავდება ის სხვა მსოფლიო რელიგიებისგან (თანამედროვე ადამიანის ცხოვრების ეკონომიკური მოწყობაზე მისი გავლენის თვალსაზრისით) ?

ინდუიზმის საერთო ფილოსოფიურ კონსტრუქციაში ეკონომიკური შემადგენლის აქტუალურობაზე შესაძლოა მოწმობდეს უკვე ის ფაქტიც, რომ ინდუიზმის ცხოვრებისეული მიზნის ფუნდამენტალური ტრიადა(დხარმა, არტხა და კამა) - ტრივარგა - სრულიად მოიცავს თავის თავში მატერიალურ კომპონენტს.

თანამედროვეობაში, გლობალიზებული მსოფლიო ეკონომიკის პირობებთან და გამოწვევებთან

ინდუიზმის ადაპტაციის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო წარმატებული ფორმა გახდა ე.წ. სულიერი ეკონომიკის კონცეპცია, რომლის ავტორადაც მიჩნეულია ე.მ. დჰანეშვარა პრაბხუ(დჰანეშვარა დასა), და რომელმაც განსხვავებული ინდუისტური პირველწყაროების, როგორც არის <<ბჰაგავატ გიტა>>, <<შრი-მად-პჰაგავატამი>>(<<ბჰაგავატა-პურანა>>), <<შრი იშოპანიშადი>> და ა.შ., და ასევე შრილი პრაბხუპადის წიგნის ღრამა ანალიზის საფუძველზე შეეცადა მოეხდინა ინდუიზმის სულით გაჯერებული, თანამედროვე ეკონომიკის თვისებრივად ახალი მოდელის სინთეზირება.

სულიერი ეკონომიკის შემქნელები ხაზს უსვამენ, რომ მის თეოლოგიურ პირველსაფუძველში - <<ბჰაგავატ გიტაში>> არის მრავალი ეკონომიური კატეგორია, ხოლო ეკონომიკას, როგორც ადამიანური მოღვაწეობის სფეროს ნაკლები ყურადღება ეთმობა. თუმცა ეს ეკონომიკური კატეგორიები, იქ ასე ვთქვათ <<დაუსწრებლად>> არსებობს, ე.ი. არა იმ ფორმატში, რომელსაც ჩვენ მივეჩვიეთ ჩვენი ცხოვრებისა და ცნობიერების განსაზღვრულ მატერიალურ და კულტუროლოგიურ შეპირობებულობათა გამო. მაგალითად, <<მოთხოვნილებების>> ცნება ამ კონტექსტში განიხილება, როგორც მატერიალურ ცნობიერებასთან დაკავშირებული ჩვენს ყოველდღიურ სურვილთა გამოვლინება.

სულიერი ეკონომიკის მოდელის კონსტრუქციაშია, ერთ-ერთ ყველაზე უფრო <<პროტესტულ>> კატეგორიას საკუთრება წარმოადგენს. თუკი კერძო საკუთრება და კერძო ინტერესი კაპიტალისტური ეკონომიკისთვის მის მთავარ მოტივატორად გამოდის/გვევლინება, ინდუისტური ინტერპრეტაცია შინაარსობრივად რადიკალურად განსხვავდება მისგან. <<ბჰაგავატ-გიტას>> მე-2 თავში ვნახულობთ კრიშნას მიმართვას არჯუნასადმი: << შენ გაქვს უფლება შეასრულო შენი ვალდებულება, თუმცა ნაყოფი შენს მოქმედებათა შენ არ გეკუთვნის.

არასდროს მიგაჩნდეს თავი საკუთარ ნამოქმედართა შედეგის მიზეზად და არასდროს აარიდო თავი ვალდებულებათა შესრულებას... დაე არ გაღვლებდეს შენ წარმატება ან წარუმატებლობა... დიდი ბრძენები, ბჰაკტები, რომლებიც ერთგულად მსახურებენ კრიშნას, თავისუფლდებიან დაბადებისა და გარდაცვალების წრებრუნვისაგან, რამდენადაც უარი თქვეს მოღვაწეობის ნაყოფზე მატერიალურ სამყაროში[6].

ინდუიზმი, კულტივირებს რა ეკონომიკურ საქმიანობას (წარმოებას), მთლიანობაში მას მიაკუთვნებს ვალდებულებათა რელიგიურ კონტექსტს და ამავე დროს უარყოფს კერძო საკუთრებასა და კერძო ინტერესს იმ აზრით, როგორადაც მათ განსაზღვრავს ტრადიციული, როგორც მას დხანეშვარა დასი უწოდებს, - <<ათეისტური ეკონომიკა>>. შრილა პრაბხუპადა, <<ბჰაგავატ-გიტას>> მე-2 თავის 47 სტროფის განმარტებისას მკაფიო აქცენტებს სვამს როგორც საკუთრების პრობლემასთან, ისე მოვალეობებთან დაკავშირებით: <<უფალი ურჩევს არჯუნას არ იყოს უმოქმედო. პირიქით, მან უნდა მისდიოს მოვალეობათა აღსრულებას, საკუთარ ნამოქმედართა შედეგებზე ზრუნვის გარეშე. საკუთარი შრომის შედეგზე მიჯაჭვული ადამიანისთვის, თავად ეს შედეგი ხდება მოქმედებათა მიზეზი. ამიტომ, საკუთარ საქმიანობათა რეზულტატის მიხედვით განიცდის ის ტკბობას ან ტანჯვას>>.

ეკონომიკის <<მატერიალისტურ>> საბაზრო და <<სულიერ>> ინდურ ტიპებს შორის განსხვავება არ შემოიფარგლება მხოლოდ ზემოთ მოტანილით. <<წმინდა>> კაპიტალიზმის იდეოლოგიები მთლიანობაში რთულად აღიქვამენ ინდუიზმის სულიერი ეკონომიკის კონცეპციის მიმდევართა დამაჯერებელ არგუმენტებს. კონკურენცია, როგორც შეჯიბრებითი ურთიერთქმედებათა ფორმა, გაუაზრებელი და ზედმეტი ხარჯების წარმოქმნით ასუსტებს საზოგადოებას. ასე მაგალითად, ზოგიერთი ექსპერტის აზრით 2010 წელს გლობალური

სარეკლამო ხარჯები, რომელიც კონკურენციული ბრძოლის მრავალთაგან ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენს, გაიზარდა 10,6%-ით და 503 მლრდ. დოლარი შეადგინა. აღნიშნული თანხა შეიძლებოდა საზოგადოების სასარგებლოდ დახარჯულიყო (მაგ., მიმართულიყო მასობრივი შიმშილობის წინააღმდეგ საბრძოლველად, რომელიც პლანეტარულ მასშტაბებს იძენს). ჯერ კიდევ 2009 წელს, დედამიწაზე ერთ მილიარდზე მეტი ადამიანი შიმშილობდა. მაშინ როდესაც (და ესეც იმავე ინდუსტრიული არგუმენტის ნაწილია) სარეკლამო ხარჯების 1/10 იკმარებდა ჩვენ პლანეტაზე მშვიერ ადამიანთა რიცხოვნების ორჯერ შესამცირებლად! თუმცა ეგოისტური კერძო ინტერესი, რომელიც ამოძრავებს კაპიტალისტური ეკონომიკის მექანიზმს, პრაქტიკაში არ იძლევა საზოგადოების ეკონომიკური ცხოვრების მოწყობის ხარისხობრივად სხვაგვარ მოდელზე გადასვლის შესაძლებლობას. ბაზრის ადეპტებისთვის ჩნდება ლოგიკური და <<უხერხული>> კითხვა: რა უმჯობესია - მკაცრი კაპიტალისტური კონკურენცია პრინციპით <<თითოეული თავისთვის>>, თუ სულიერი თანამშრომლობა პრინციპით <<თითოეული ყველასთვის>>?

რესურსების შეზღუდულობის, იშვიათობისა და ამოწურვადობის ფუნდამენტურ ეკონომიკურ პრობლემას - ალტერნატივების აუცილებლობის პირველმიზეზს არჩევანსა და კონკურენციაში, როგორც თანამედროვე ეკონომიკის ობიექტურ გამოვლინებას, - ინდუიზმი გვერდს უვლის ადამიანის ასკეტური ცხოვრების ხარჯზე. ადამიანურ მოთხოვნილებათა მინიმიალიზაციით მცირდება მათ დასაკმაყოფილებლად საჭირო მოზიდული რესურსების რაოდენობა და შესაბამისად, ქრება კონკურენციულ ურთიერთობათა სიმწვავე მის ყველა მონაწილეს შორის.

მიუხედავად იმისა, რომ სიმდიდრე-სიღარიბისა და უთანასწორობის ძველისძველ ეკონომიკურ პრობლემებს ინდუიზმში განსაზღვრული საერთო სოციალ-

ური კონტექსტი გააჩნია, რასაც ერთი შეხედვით უნდა უზრუნველყო კიდევ მათი გადაწყვეტის საერთო ლოგიკის არსებობა, როგორი საკვირველიც არ უნდა იყოს, ინდუიზმი ახდენს სიმდიდრის განსჯას და ამავდროს უფრთხილდება საზოგადოების სოციალურ-კასტური დიფერენციაციის იდეას. კონსტიტუციით გარანტირებული სოციალური თანასწორობის მიუხედავად, ათასწლოვანი ინდური ტრადიცია პრაქტიკაში დღემდე ინარჩუნებს საზოგადოების საკმაოდ მკაცრ სოციალურ სტრუქტურას, რომელიც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სწორედ რომ მისი მოწყობის(ბ.გ. 4.13) ვარსულ-კასტურ პრინციპებს (ბრაჰმანები, კშატრიები, ვაიშნები, შუდრები) ეფუძნება. თუმცა, ვარსულ-კასტური საზოგადოების ფაქტიური სოციალურ-ეკონომიკური უთანასწორობა არ განისაზღვრება როგორც ასეთი, არამედ მოცემულია სოციალური ჯგუფების თავისებური <<სპეციალიზაციის>> სახით, რომლის საფუძველსაც დჰარმა წარმოადგენს. რელიგიური თეზისი იმის შესახებ, რომ უმჯობესია საკუთარ ვალდებულებათა უკეთ შესრულება, ვიდრე სხვათა - ცუდად, ერთი მხრივ აფიქსირებს საზოგადოების ცალკეული ვარსული ჯგუფის სპეციალიზაციას, ხოლო მეორე მხრივ - შიგნიდან კეტავს მათ, და ეკონომიკურ საკითხებთან მიმართებით მხოლოდ თითოეული ამ კასტის ფარგლებში ახდენს თანასწორობისა და სამართლიანობის იდეათა <<ლოკალიზებას>>.

სიმდიდრესთან და ფულთან დამოკიდებულება ინდუიზმში გამომდინარეობს კერძომესაკუთრული მოტივებისა და პრინციპების უარყოფიდან. ადამიანის ეკონომიკური მოწყობის საკუთარი რეცეფტი ეფუძნება არა მხოლოდ ინდუიზმის კანონებს, არამედ ასევე მოიცავს დღეს დომინირებული ეკონომიკის მოდელის ნაკლოვანებათა კრიტიკულ შეფასებასაც: <<ფული, სიმდიდრე - აი რა არის მთავარი, და ყველა ჩვენი ურთიერთობა მისით განისაზღვრება. თუ ჩვენ შევძელით ფულის წარმატებით შოვნისა და განკარგვის უნარების

დემონსტრირება, ჩვენს პირად ნაკლოვანებათა მიუხედავად ვხდებით პატივსაცემნი. აი როგორია მატერიალისტების საზოგადოება>>. სულიერ ეკონომიკაში ფული არ არის მის სავალდებულო კომპონენტად აღიარებული, რამდენადაც მისი წარმოშობა-გამოჩენა შედარებით გვიანდელია, მაშინ როდესაც ეკონომიკა (ე.ი. საქმიანობის სახეობა, რომელიც მიმართულია უტილიტარული შედეგების მიღებისაკენ და ემსახურება ადამიანის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას) არსებობდა მასზე უფრო ადრეც, სადაც ფული არ გამოიყენებოდა ამ საქმიანობათა შედეგების შესაფასებლად. ინდუიზმში ფულთან დამოკიდებულების ფილოსოფია ეფუძნება მას, რომ აქ ფული სულიერ-საზოგადოებრივი გაუცხოების ფორმად განიხილება. მიუხედავად იმისა, რომ ოჯახში ადგილი აქვს ეკონომიკური შინაარსის მოქმედებებსა და დამოკიდებულებებს, ისინი არ განისაზღვრება ფულით, რამდენადაც ოჯახის თითოეული წევრი საკუთარ თავს წინამორბედის გამგრძელებელთან (ქალი - დედის, კაცი - მამის, შვილები - მშობლების) აიგივებს. ფულის ჩართვა ამგვარ ურთიერთობებში თანდათანობით იწვევს მატერიალური ინტერესებით გატაცებას, გამორჩენისკენ სწრაფვას, საკუთრების მიღებისა და გაზრდის სურვილს და შედეგად, - ადამიანთა ურთიერთდაშორებასა და მათ პირად ურთიერთობათა მნიშვნელოვან გაუარესებას. მატერიალური მოთხოვნილებები და სურვილები, შეპირობებული ფულით, როგორც მათი დაკმაყოფილების საშუალებით, აგებს ადამიანის ცხოვრების იმგვარ კონსტრუქციას, რომელსაც ინდუიზმში <<მატერიალურ მონობას>> უწოდებენ. <<ბჰაგავატ გიტას>> მე-16 თავში (<<ღვთაებრივი და დემონური ბუნება>>) წერია: <<ისინი თვლიან, რომ გრძნობადი (ხორციელი) დაკმაყოფილება - ადამიანური ცივილიზაციის ყველაზე მთავარი მოთხოვნილებაა. ამგვარად, სიცოცხლის ბოლომდე განუზომელი ზრუნვით ადვსინი, განიცდიან უამრავ შიშსა და ღელვას. ასობით

და ათასობით სურვილთა ბადეში გაბმულნი, ავხორცობისა და მრისხანების ტყვეობაში, ყველა სიმართლითა და სიცრუით შოულობენ ფულს გრძნობადი (ხორციელი) დაკმაყოფილებისთვის>>(ბ.გ. 16.11-12).

ინდუიზმის არა ამგვარ კატეგორიულ და ნეგატიურ დამოკიდებულებას კერძო საკუთრებასა და სიმდიდრესთან მიმართებით ვხვდებით ბჰაკტივედანტა სვამი პრაბჰუპადას კომენტარებში, რომელიც უკვე უშვებს <<თუ>>-ს განსაზღვრებას ნახსენები კატეგორიების შესახებ: <<სიღარიბე - სიცოცხლეზე მატერიალური წარმოდგენებით მცხოვრები ადამიანისთვის წყველაა... ცოცხალი არსებანი არ შექმნილან სიღატაკისთვის... ყოველ ცოცხალ არსებას აქვს ხელშეუვალი უფლება დატკბეს უფლის საკუთრებით... >>[7].

საკუთრების, განაწილების, სიმდიდრის, ფულის, მოთხოვნილების, ვალდებულების და სხვ. პრობლემებზე კონცენტრირებით, ინდუიზმი, ძირითადი კანონიკური პირველწყაროების დონეზე, სხვა მსოფლიო რელიგიებისგან (ქრისტიანობა, ისლამი, იუდაიზმი) განსხვავებით ნაწილობრივ გვერდს უვლის ან საკმაოდ მცირე ყურადღებას უთმობს ისეთ მნიშვნელოვან ეკონომიკურ კატეგორიებს, როგორც არის პროცენტი, მოგება და გადასახადი.

ინდუიზმის სულიერი ეკონომიკის კონცეფცია წარმოადგენს განსხვავებულ ხედვას, პრინციპულად სხვა ფილოსოფიური პლატფორმით. ინდუიზმი ცდილობს არა მხოლოდ თვითადაპტაციას თანამედროვე ეკონომიკურ გამოწვევებთან, არამედ ის ეკონომიკის კაპიტალისტურ და სოციალისტურ დოქტრინებს შორის ეძიებს კომპრომისს.

ლიტერატურა:

1. ვ. ხიზანიშვილი, ეთიკური ეკონომიკა (სახელმძღვანელო), გამომცემლობა <<ლოი>>, თბილისი, 2016.
2. Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre

zentralen Themen (Hrsg. Von Johann Figl), Innsbruck, 2003.

3. Веды́йская цивилизация., https://ru.wikipedia.org/wiki/Веды́йская_цивилизация.

4. Kautilya, The Arthashastra, New Delhi, 1992.

5. The Hindu Economic System – De Gruyter., A. Grandinaru, M. Iavorschi., [https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/hssr.2013.2.issue-2/.../hssr-2013-0003.xm/by A Grandinaru-2013](https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/hssr.2013.2.issue-2/.../hssr-2013-0003.xm/by_A_Grandinaru-2013) .

6. Bhagavad Gita (A New Translation Stephen Mitchell), New York, 2000.

7. Индуизм и современная экономика.,<http://www.all-best.ru/>

თავი 2. ბუდიზმი

2.1 ბუდიზმის არსი

ბუდიზმის სახელწოდება უკავშირდება მისივე დამფუძნებლის ბუდას სახელს. ბუდა არის საპატიო წოდება და აღნიშნავს <<გამოღვიძებულს>> (budh <<გამოღვიძება>>)... [1, გვ.155]. მისი სახელია სიდჰარტა გაუტამა, რომელიც იყო ჩრდილო-აღმოსავლეთ ინდოეთის (დღევანდელი ნეპალის) მცირე ტერიტორიაზე მდებარე შაკიას რესპუბლიკის რაჯის, შუდჰოდანას ძე. უზრუნველად იზრდებოდა ფუფუნებაში. იქორწინა. შვილის დაბადებისთანავე მალულად დატოვა სასახლე და იწყო ხეტიალი. ლეგენდის თანახმად ის ხვდება მოგზაურ ბერს, რომელიც უკიდურესი სიღატაკის მიუხედავად ჩანს ბედნიერი. იგი უჩვენებს მას ტანჯვისგან ხსნის ძიების გზას. უფლისწული შვიდი წლის მანძილზე მოგზაურობს. სასურველი შემეცნების მისაღწევად ურთიერთობს მრავალთან, ბერთან და მოძღვართან. ბოლოს მკაცრი ასკეტიზმით გადაწყვეტს საკუთარი მიზნის მიღწევას. მრავალწლიანი უშედეგო მცდელობის შემდეგ, ის კვლავ იწყებს სრულფასოვნად კვებას. მორიგი ხეტიალისას, ურუველასთან (დღევანდელი ბოდჰ-გაია) ახლოს, ლეღვის ხის ქვეშ მჯდომარე ამოხსნის ტანჯვისგან გათავისუფლების ამოცანას. იმ დამეს ხვდება საკუთარ განვლილ ცხოვრებას, გონების თვალს ავლებს კარმის კანონს (ე.ი. კარგ და ცუდ საქმეთა გავლენას), და შეიცნობს ტანჯვის ბუნებას და მისი გაუქმების გზას, - ოთხ ჭეშმარიტებას. ასე აღწევს ის <<გამოღვიძებას>>(bodhi)(იხ.[1], გვ.156): <<ნამდვილად ხსნილი ვარ, ეს არის ჩემი უკანასკნელი დაბადება, მეტად აღარ არსებობს განახლება !>>[2, გვ.167]. გამოღვიძებული მეშვიდე დღეს ტოვებს შემეცნების ადგილს და ბენარესთან (დღევანდელი სარნათჰი)

კვლავ ჰპოვებს თავის ხუთ მიმდევარს, რომელთაც აუ-
წყებს დჰარმას(კანონს). <<ბენარესის ქადაგებაში>>
ამცნობს მათ იმის შესახებ, რომ არც გადაჭარბებული
ასკეტიზმით და არც სიუხვეში ცხოვრებით, არამედ მს-
ოლოდ <<შუალედური გზით>> არის გადარჩენა შესა-
ძლებელი, რომელიც ემყარება ოთხი კეთილშობილი
ჭეშმარიტებისა და კეთილშობილი რვასაფეხურიანი
გზის შემჩნევის ცოდნას. თავდაპირველი სკეპსისის
შემდეგ ხუთივე რწმუნდება ბუდას ჭეშმარიტებაში და
ხდება სანგჰას, ბუდისტური ორდენის პირველი მოხე-
ტიალე ბერი(ბჰიკშუ). თავისი ცხოვრების შემდეგი 45
წელი ბუდა მოგზაურობს ჩრდილო-ინდოეთში და ას-
წავლის დჰარმას. მისი უკანასკნელი მოგზაურობა 80
წლის ასაკში აღწერილია <<საბოლოო გაფანტვის დიდ
სახელმძღვანელო ტექსტში>> (მაჰაპარინირვანსუტრა),
საიდანაც ბერთა ძალისხმევით ვითარდება სხვა და
სხვა ბუდისტური მიმართულება, რომლებიც დღემდე
ერთმანეთის გვერდით არსებობს.

თავისი ქადაგებით ბუდა ისახვდა შემდეგ მიზნებს:

ღბრძოლას კლერიკანიზმის წინააღმდეგ (ანტიკლერი-
კანიზმი):

ვედურ დროს არსებობდა ოთხი წოდება. უმაღ-
ლეს საფეხურზე იდგნენ კშატრიები(მეომრები). შემდეგ
მოდითდნენ ბრაჰმანები(ქურუმები), ვაიშები(ვაჭრები) და
ბოლოს - შუდრები(მსახურნი). დაახლოებით ქრისტეს
შობამდე პირველი საუკუნის შუაში ეს წოდებრივი
სისტემა თანდათანობით იცვლება ინდუისტურ კასტურ
სისტემად, რომელშიც ძირითადად ფიქტიურ საზოგა-
დობრივ წესრიგში ბრაჰმანები აღმოჩნდნენ სათავეში,
ხოლო კშატრიები მეორე ადგილზე ჩამოქვეითდნენ.
ბრაჰმანების უპირატესობა გვიანდელ ვედურ საზოგა-
დობაში ვლინდება მათი როგორც ერთადერთი მსხ-
ვერპლშემწირველი ქურუმების ხსნის სარიტუალო
პრივილეგიასა და უმაღლესი წოდების არსებობაში.
ბუდიზმი ეწინააღმდეგებოდა ამგვარი იერარქიულ-

წოდებრივ მოდელს შემდეგი არგუმენტით: წოდებრივი კუთვნილების მიუხედავად ხსნა შესაძლებელი იყო ყველა ადამიანისთვის.

II.ბრძოლას რიტუალიზმის წინააღმდეგ (ანტირიტუალიზმი):

ვედურ დროს მსხვერპლი იმყოფებოდა რელიგიური პრაქტიკის ცენტრში. ხშირად სამსხვერპლო ცერემონიის შემადგენელ ნაწილს პირუტყვის ხოცვა წარმოადგენდა, რაც ბუდისტურ ეთიკასთან თანხმობაში ვერ მოდიოდა. თუმცა მათ თავიდანვე არ უარყვიათ ბრაჰმანული მსხვერპლშეწირვის პრაქტიკა, არამედ მასში შეიტანეს გარკვეული ცვლილებები. ისინი სამსხვერპლოდ ცხოველის მაგივრად ურჩევდნენ ცხოველურ პროდუქტს, მაგ., რძეს ფურის ნაცვლად, ასე ვთქვათ *pars pro toto* (ლათ. ნაწილი მთელის ნაცვლად), რითაც შესაძლებელი ხდებოდა პირუტყვის მოკვდინების თავიდან აცილება. ამასთან ისინი სთავაზობდნენ ალტერნატივებს, რაც მეტ სამსახურს(პუნია) პირდებოდა, ვიდრე ვედური მსხვერპლი. ეს იყო მოწყალების გაღება, მონასტრების შენება, ბუდიზმში გადასვლა, ხუთი საერო მცნების დაცვა და როგორც უმაღლესი, ორდენში შესვლა.

III.ბრძოლას თეიზმის წინააღმდეგ (ანტითეიზმი):

ბუდიზმი იშვა პოლითეიზმის რელიგიურ გარემოში. ინდუიზმისაგან განსხვავებით, სადაც ვედური სამსხვერპლო რიტუალი წარმოადგენდა არა მხოლოდ ცერემონიათა ზუსტ შესრულებას, არამედ ასევე იმ ღვთაებათა მხარდაჭერასაც, რომელთაც მსხვერპლს სწირავდნენ, და რომლებიც იერარქიულად განწესრიგებულ ღმერთების საუფლოში რეზიდირებდნენ, ბუდიზმში მათ მეტად აღარ ჰქონდათ რაიმე ფუნქცია, რადგან ისინი დახსნისთვის უმწეონი იყვნენ. მიუხედავად ამისა ისინი როდი იყვნენ სრულად უარყოფილნი, არამედ - ბუდას შემწე სულებამდე დეგრადირებულნი. ზოგიერთ შემთხვევაში კი ღიად გაქირდულნიც. მრავალი ამბავი იუწყება იმის შესახებ, თუ როგორ მიდის ბრაჰმა, ღიადი

ვედური ღმერთი ბუდასთან რჩევის მისაღებად.

IV.ბრძოლას მეტაფიზიკის წინააღმდეგ (ანტი-მეტაფიზიკა):

ღმერთების, როგორც ხსნის შემწეა უარყოფა ასევე მოიცავდა ყველა მისტიკური წარმოდგენისა და სასწაულებრივი მოვლენის უარყოფას. პირველ რიგში ეს ეხება უპანიშადებში(იგივე ვედანტა) წარმოდგენილი ატმანის(ინდივიდუალური სული) და ბრაჰმანის(უნივერსალური სული) ერთობას, რომელიც როგორც მისტიკური განცდა, ყველა სხვა ზეგრძნობად აღქმასთან ერთად ადრეული ბუდიზმის მიერ იქნა გაუქმებული/უგულვებელყოფილი. თუ ინდუიზმში უპრობლემოდ თანაარსებობს სასწაულის რწმენა და კრიტიკა, ბუდასთან პირიქით, ცალსახად ხდება ამ სასწაულებრივ პრაქტიკათა უარყოფა, რადგან ერთადერთი სასწაული რასაც ის აღიარებს, არის მოძღვრების გამოცხადება.

V.ბრძოლას ასკეტიზმის წინააღმდეგ (ანტიასკეტიზმი):

ბუდას დროს ასკეტიზმისა და თვითგვემის მრავალგვარი პრაქტიკა ფართოდ იყო გავრცელებული. არსებობდა უარის თქმის, სამოსის ტარების, თმის კრეჭისა თუ საკვების მიუღებლობის რადიკალური ფორმები. ბუდას, რომელსაც თავად ჰქონდა მსგავსი ცხოვრება გამოვლილი, უკუაგლო ის, როგორც ხსნის საშუალება. მკაცრი ასკეტიზმის ამოცანა, - ტანჯვათაგან დახსნის მიგნება, მისთვის <<შუალედური გზით>> გახდა შესაძლებელი. ამიტომ უარყო მან ასკეტიზმის ყველა ფორმა, რადგან ისინი მხოლოდ ტანჯვათა მომატებას და არა მათ დასრულებას მსახურებდნენ.

VI.ბრძოლას ჰედონიზმის წინააღმდეგ (ანტიჰედონიზმი):

როგორც <<შუალედური გზის>> წარმომადგენელი ბუდა ასევე ქადაგებდა თვითგვემით ტკბობის უარყოფას, რადგან თვლიდა, რომ ყოველი სიხარული იმა-

ვდროულად უკვე ახალი ტანჯვის მატარებელია და ამდენად თავიდან უნდა იქნას არიდებული.

სამი აქსიომა ქმნის ბუდისტური სწავლების საფუძველს: ტანჯვისგან გათავისუფლება, კარმიდან გასვლა და ხსნის თანაბარი უფლება(იხ.[1], გვ. 159).

ოთხი კეთილშობილი ჭეშმარიტების შემეცნება და კეთილშობილი რვასაფესურიანი ბილიკის მიყოლა აყალიბებს ხსნის გზას ბუდისტ ბერისთვის. თუმცა ბუდიზმში საეროსაც ძალუძს ხსნასთან მიახლება. ზნეობა და გონება, ორივე ეს სიქველე, რომლებიც მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ, უერთმანეთოდ წარმოუდგენელია. ზნეობა შედგება ხუთი აკრძალვისგან: 1. არ კლა; 2. არ მოიტყუო; 3. არ იპარო; 4. არ იმრუშო; 5. არ დათვრე. გონება აკონტროლებს და „წმენდს“ ამ ზნეობას, ისევე როგორც გონება ხდება ზნეობრივ ქცევათაგან განწმენდილი. ბუდისტური მოძღვრების ცოდნისგან განსხვავებით, ამ მცნებათა დაუფლება საერო მიმდევართაგან სავალდებულოა. ამ ხუთი აკრძალვის გვერდით არსებობს სიქველე, კერძოდ გულმოწყალება, რაში გაწაფვაც მართებთ მათ, რათა შემწირველმა მოიპოვოს რელიგიური გასამრჯელო.

ბუდას გარდაცვალების შემდეგ მისი მიმდევრები ეცდებიან მოძღვრების დაცვას და იღებენ კანონს, რაც ჩვენამდე მრავალჯერ გადამუშავებული და განვრცობილი სახით მოვიდა. სამ კრებაზე მოხდა ბუდას მთელი სწავლების თავმოყრა, სისტემატიზირება და კანონიზირება. პირველი კრება(სანსკრ. სანგჰიტი, <<ერთობლივი კითხვა>>) წელიწადის წვიმიან დროს, ბუდას ბოლო ნირვანას(სანსკრ. პარინირვანა) შემდეგ უნდა ჩატარებულიყო. რაჯაგრამში წაკითხულ იქნა ორდენის წესი(პალი,სანსკრ. ვინაია, დისციპლინა, წესი) უპალის(სანსკრ. უპალი, ბერი) და მოძღვრების სიტყვა(სანსკრ. სუტრა, ძაფი) ანანდას, ბუდას საყვარელი მოწაფის მიერ. მეორე კრება ჩატარდა ვაიშალიში, რა დროსაც დისკუტი წარმოებდა ორდენის წეს-

თა განმარტების საკითხის ირგვლივ. დასასრულს, პატალიპუტრას მესამე კრება, რომელიც იმპერატორ აშოკას(დაახლ. 268-233) დროს ჩატარდა,დასრულდა ბუდისტთა ერთობის დაშლით. ბუდისტი წმინდანის(სანსკრ. არჰატ, ღირსეული) მიერ სწავლების დარიგების გზით გადაცემა იქცა კამათის საგნად, რამაც ბუდისტთა შორის განხეთქილება გამოიწვია. ერთობა დაიშალა <<უხუცესებად>>(სანსკრ. სტხავირა, უხუცესები) და <<დიდ თემს მიკუთვნებულთა>>(სანსკრ. მაჰასანგჰიკა, დიდი კრება) სახით. აზრთა სხვადასხვაობამ საბოლოოდ გაყო ის და მის ნაცვლად მოგვიანებით ჩამოყალიბდა ორი ბუდისტური მიმართულება: ჩრდილოეთის, - ჰინაიანა(სანსკრ. <<პატარა ეტლი - ხსნის გზა>>) და სამხრეთის, - მაჰაიანა(სანსკრ.<<დიდი ეტლი - ხსნის გზა>>).

ბუდიზმი არის რელიგია და ფილოსოფია, რომელიც მოიცავს განსხვავებულ ტრადიციებს რწმენებსა და გამოცდილებებს. იგი ეფუძნება სიდხარტა გაუტამას სწავლებას[3]. ფართო განსაზღვრაში,რელიგია შეიძლება შეფასდეს, როგორც ტრანსცენდენტული გამოცდილების დინამიური შეღწევადობა(ინკულტურაცია) საზოგადოების ისტორიაში, ეთიკასა და წესებში. ტრანსცენდენტულ ღმერთთან პირდაპირი დამოკიდებულების გარეშე, მაგარამ არა ადამიანთა რადიკალური დამოკიდებულების გარეშე ცნობიერებასთან. ბუდიზმი ხსნის რეალობას, როგორც ღია ურთიერთობების მარად ცვალებად ბადეს და აქედან ფორმირებულ მათ დამოკიდებულებას სამყაროსადმი. მისი ეთიკა პირველ რიგში აღნიშნავს ანთროპოლოგიურ შემობრუნებასა და რელიგიურ აღსრულებათა რაციონალურ საფუძვლებს; ის რელიგიას გაიაზრებს თავის ჰერმენევტიკულ და კულტურის მდგენელ ფუნქციაში; მისთვის ყოველდღიური ცხოვრება წარმოადგენს ჭეშმარიტების შემეცნების უსასრულო ფორმირების პროცესს და შესაბამისად, ამით ის ცდილობს სამოქალაქო(ცივილიზატორული)

ინფრასტრუქტურათა მათ საკუთარ ფუნქციონალურ მნიშვნელობაში აღიარებას, მაგრამ ბუდიზმი ამავე დროს ავლენს მის არსებით უმნიშვნელობას და მზერას მიმართავს სულიერებისკენ.

ბუდას(დაახლ. 563-483 წწ. ქრისტეს შობამდე) თავდაპირველი ქადაგების ძალით ნასაზრდოები და ბუდისტური ისტორიის განსხვავებულ ისტორიულ და გეოგრაფიულ კონკრეტიზაციებში უწინარესად <<მართებულ ქცევათა>> და <<კეთილშობილ ადამიანთა>> ორივე ეს ასპექტი ეკონომიკის ეთიკისთვის ძალზედ დიდი მნიშვნელობის მატარებელია. თუმცა ბუდიზმის მრავალრიცხოვანი ნაკადების, რომელთაც ბუდად გამოდვიძებული უფლისწულ სითჰარტა გაუტამას პირველი ქადაგებიდან მოყოლებული მოიცავს ფაქტობრივად მთელი აზია და ამაჟამად ემზადებიან გახდნენ მნიშვნელოვანი სულიერი ფაქტორი სამყაროს დასავლეთ ნაწილისთვის, ერთიან ეთიკაში თავმოყრა და ასახვა შეუძლებელია, მიუხედავად ამისა მაინც შესაძლებელია, რომ მოხდეს სამი უმნიშვნელოვანესი ასპექტის გამორჩევა, რომლებიც ბუდისტური მოძღვრების(დჰარმას) ინტენციებს გამოხატავენ: <<პირველ რიგში ეს არის გათავისუფლების მიღწევა(ვიშუტი), რაც ინდივიდთან მიმართებით აღნიშნავს პიროვნების ტანჯვისა და უკმაყოფილების მდგომარეობიდან გათავისუფლებას. მეორე ეს არის ვაგებისა და შემეცნების გზის მიგნება, რაც თავისთავად ეთიკური ღირებულების მქონეა. მესამე ეს არის მორალური სრულყოფილების მიღწევა, პიროვნულობის ზნეობრივი გარდაქმნა[4, გვ. 144]. სამივე ამ ასპექტის რეალიზების მცდელობას წითელ ხაზად გასდვს <<ოთხი კეთილშობილი ჭეშმარიტების>>(ტანჯვა, ტანჯვის წარმოშობა, ტანჯვის აცილება, ტანჯვის აცილებისკენ მიმავალი გზა) და <<კეთილშობილი რვამხრივი ბილიკის>>(მართებული შემეცნება, სწორი გადაწყვეტილება, მართებული მტყველება, სწორი ქმედება, ცხოვრების სწორი წესი,

სწორი ძალისხმევა, მართებული ყურადღება და სწორი კონცენტრაცია) სპირიტუალური პრაქტიკა და კულმინაციას ნირვანას, ბედნიერი გათავისუფლების აღუწერელ გამოცდილებაში აღწევს, რომელშიც ყველა უსარგებლო მიდრეკილება წყვეტს არსებობას. ყოფიერების, სიცოცხლის წრებრუნვის არსებითად პირველმა ჭეშმარიტებამ, როგორც არის <<ტანჯვა>>(დუკჰა), სოციალური პრობლემატიკის დღევანდელ გლობალურ დიმენსიასთან მიმართებით კიდევ უფრო მეტი სიმწვავე შეიძინა: უმუშევრობა, ჩაგვრა, უსამართლო დამოკიდებულება სიმდიდრესა და სიღარიბეს შორის, უკმარი ცნობიერება სიცოცხლის უფლებისა და ადამიანური ღირსებისთვის, გარემოს განადგურება, ნარკომანიისა და შიდსის პრობლემატიკა გვიხმობს მათ გამომწვევ ფაქტორთა დაკვირვებული ანალიზისკენ, რომლებიც თავად ადამიანებში უნდა იქნას მოძიებული.

დღეს ალბათ უკვე უნდა დადგეს კითხვის ნიშნის ქვეშ მაქს ვებერის[5] მოსაზრება, რომლის თანახმადაც ინდივიდუალური ეგზისტენციის ილუზიის ბუდისტური გადაწყვეტა, წუთისოფლისგან მონასტრულ-ასკეტური განდგომილება და ინდური მოძღვრება კარმასთან დაკავშირებით (არა საკუთარი ბრალეულობით ნამემკვიდრალი ცხოვრების პირობები) შეუძლებელს ხდის სოციალური პასუხისმგებლობის მქონე ეთიკის არსებობას. ინდივიდის დამოკიდებულების სწორედ მართებული რესპექტი საერთო რეალობის მიმართ იმყოფება ბუდისტური ყურადღების ცენტრში და აფუძნებს ენგაჟირებულ პრაქტიკას.

ბუდიზმის მშობელ ქვეყანაში, პოლიტიკოსმა და უკასტოთა ლიდერმა ბიმრაო რამჯი ამბედკარმა(1891-1956), ბუდიზმის სოციალური განთავისუფლებიდან თავისი გზავნილით კვლავ შექმნა მასების მოძრაობა. მისი მოძრაობის კონტექსტიდან შესაძლებელია ბუდასადმი, როგორც ჩაგრულთა მხსნელისა და განმათავისუფლებლისადმი მიძღვნილი ერთი ლექსის ციტირება,

რომელშიც, გლობალური უსამართლობის შეცვლისაკენ მიმართული რელიგიური ენგაჟემენტით, თითქოსდა ტრიპიტაკას კანონთა ახალი გვერდია ინსპირირებული: <<სიღპარტა, მე ვერასდროს გხედავ შენ ჯეცავანაში ლოტოსში მჯდომარეს... მე გხედავ შენ მოსაუბრეს და მოხეტიალეს დამცირებულთა და უძღურთა შორის, სანათით ხელში მოსიარულეს ქოხიდან ქოხში. შენ დღეს წერ ტრიპიტაკას ახალ გვერდს>>[6, გვ.185].

ლიტერატურა:

1. Religionen und Kulturen der Erde., Anton Grabner-Haidner/Karl Prenner (Hrsg.), Darmstadt, 2004
2. Theachings of the Budda, the midlle length, Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikaya.,26 I, Somerville(USA), 2015
3. Buddhist economics – Wikipedia, the free encyclopedia.,en.wikipedia.org./Wiki/Buddhist/economics
4. P.D. Premasiri, Enciclopaedya of Buddhismus, Vol. 5, W.G.Weeraratna(Editor), Colombo, 1990
5. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 2, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus, Tübingen, 1921
6. A. Pieris, Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhismus (Faith Meets Faith Series), Published by Orbis Books, Pasadena, CA, U.S.A. 1988

2.2 ბუდიზმის სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტები

ბუდიზმი უპირატესად ეხება არა არსებული ეკონომიკური სისტემის გარდაქმნას, არამედ სოციალური და რელიგიური მორალის იდენტიფიკაციის გზით მის გაეთიკურებას, მეორე მხრივ კანონიკური წერილები არ შეიცავს სპეციფიკურ ეთიკურ ტრაქტატს; ეთიკური ცხოვრების წესის პრინციპებს უფრო მეტად აყალიბებს ბუდას ერთიანი მოძღვრების საფუძველი(საკვანძო წერტილი): << ადამიანი, ვინც აღვსილია სიხარბით..., სიძულვილით..., და სიბრმავეთ, ძლეული სიხარბით, სიძულვილითა და სიბრმავეთ, ფიქრობს საკუთარ ნაკლოვანებაზე, სხვის ნაკლოვანებაზე და ორივეს ნაკლოვანებაზე, და განიცდის სულიერ ტკივილსა და მწუხარებას. ცხოვრების მდარე წესით ხელმძღვანელობს ის ასევე საქმეში, სიტყვასა და ფიქრში და ვერ შეიცნობს როგორც თავის საკუთარ ნამდვილ სიღიადეს, ისე სხვის და ორივეს სიღიადეს. მაგრამ, როდესაც სიხარბე, სიძულვილი და სიბრმავე დატევებულია, ის არ ფიქრობს როგორც საკუთარ ნაკლოვანებაზე, ისე სხვის და ორივეს ნაკლოვანებაზე. ამ აზრით მოძღვრება არის ხილული აქ და ახლა, გააჩნია უშუალო შედეგები, გვიწვევს მისვლად და სახილველად, მიგვიძღვის მიზნისკენ და ის თავად მასშია სიბრძნით შეცნობადი>> [1, გვ.69].

მოძღვრებას სიცხადეს სძენს მისი პერსონალური გათავისება; ბუდისტური სოციალური ეთიკა არის ინდივიდუალური ტრანსფორმაციის უშუალო შედეგი. კონცენტრულ წრეებში განსხვავებულ პოლიტიკურ ერთობათა პოზიტიური ცვლილებებიდან აღმოცენდება მსოფლიო მშვიდობის დაცვის თუ კონსტრუქციული საერთაშორისო ურთიერთობები, რომლებიც თავის მხრივ ცალკეულთა მშვიდობისმყოფელ ემანაციათა კრებულს წარმოადგენს. საკუთარ თემში არსებული მისია ბერთა და ერისკაცთათვის არ იზღუდება მხოლოდ სულიერი სიკეთით, არამედ ის ასევე მოიცავს

სოციალური პასუხისმგებლობით განსაზღვრულ ერ-ისკაცთა მართებული ცხოვრების უნარებს. პროფ. რ.ჰ. რობინსონი სამყაროსთან ამ პრაქტიკულ დამოკიდებულებაში ხედავს ბუდისტური გავრცელების წარმატების საიდუმლოს: <<ბუდიზმის ისტორიულ წარმატებას განაპირობებს მისი წვდომა განურჩევლად რასების, კასტების, კლასებისა თუ სქესის. სიბრაღული არის არა მხოლოდ სხვისი ტანჯვის შეგრძნება, არამედ სარგებლობა მის შესამსუბუქებლად, და კეთილშობილური საქმიანობა არის >დჰარმას საჩუქრი<. ... ბუდისტი მისიონერები ესწრაფვიან საკუთარი მოძღვრების არა მხოლოდ ქადაგებას, არამედ მის გადაცემას>>[2, გვ.31].

არა ადამიანური ძალიდან, არამედ რეალობის მართებული აზრის მაძიებელი ჭიდილიდან ჩნდება მშვიდობა. <<მეფის>> პასუხისმგებლობა საერთო სიკეთისთვის თავისთავად განიმარტება როგორც მხოლოდ და მხოლოდ მისი სპირიტუალური შრომის ფუნქცია. შეპირობებულ აღმოცენებათა(პრატიტია-სამუტპადა prativitya-samutpada) უსასრულო ჯაჭვის ცენტრალური ბუდისტური ვარაუდის თანახმად მეფის მორალური დამოკიდებულება პირდაპირ გავლენას ახდენს სახელმწიფოს ფუნქციონირებაზე, მათ შორის მოქალაქეთა ჯანმრთელობის მდგომარეობაზე, ისევე როგორც ზეციურ სხეულთა ჰარმონიასა და აქედან გამომდინარე, კლიმატურ ფაქტორებზე. კანონიკურ ტექსტებში ხშირად არის ამ პრინციპთა ნამდვილობის შესახებ საუბარი: << იმ დროს, როდესაც მეფენი გულმოწყალენი არიან მათი ბერების მიმართ, ასევე გულმოწყალენი არიან სახელმწიფოს უმაღლესი თანამდებობის პირებიც. არიან რა სახელმწიფოს უმაღლესი თანამდებობის პირები გულმოწყალენი, ასევე გულმოწყალენი არიან მღვდელნი და მოქალაქენი. არიან რა მღვდელნი და მოქალაქენი გულმოწყალენი, ასევე გულმოწყალენი არიან ქალაქისა და სოფლის მცხოვრებნი. არიან რა ქალაქისა და სოფლის მცხოვრებნი გულმოწყალენი, ამიტომ მოძრაობს

საკუთარი სწორი სვლით მზე და მთვარე. მოძრაობს რა მზე და მთვარე საკუთარი სწორი სვლით, ამიტომ მოძრაობენ ასევე პლანეტები და ვარსკვლავები თავისი სწორი სვლით. მოძრაობენ რა პლანეტები და ვარსკვლავები თავისი სწორი სვლით, ამიტომ არის დღე-ღამის სწორი მონაცვლეობა. მონაცვლეობს რა დღე და ღამე სწორად, ამიტომ მონაცვლეობენ მთელი და ნახევარი თვეები სწორად. მონაცვლეობენ რა მთელი და ნახევარი თვეები სწორად, ამიტომ მონაცვლეობენ წელიწადის დროები და წელიწადები სწორად. მონაცვლეობენ რა წელიწადის დროები და წელიწადები სწორად, ამიტომ ქრიან ასევე ქარები სწორი მიმართულებით. ქრიან რა ქარები სწორი მიმართულებით, ამიტომ არ რისხდებიან ღმერთები. არ რისხდებიან რა ღმერთები, ამიტომ არსებობს ასევე თავისდროული წვიმები. არსებობს რა თავისდროული წვიმები, ამიტომ აღწევს მარცვლეული სრულ მწიფობას. იღებენ რა საზრდოდ აღამიანები მწიფე მარცვლეულს, ამიტომ აღწევენ ისინი ხანგრძლივ წლოვანებას, სიღამაზეს, ძალასა და ჯანმრთელობას» [3, 1984, გვ. 75; 1956, გვ. 306].

როდესაც სიხარბე, სიძულვილი და სიბრმავე გაანალიზებულია როგორც არაჯანსაღ ქმედებათა მთავარი მიზეზები პოლიტიკურ სფეროში მათივე პოლიტიკური შედეგებით, როგორც არის ძალაუფლების ბოროტად გამოყენება, ზეწოლა და სიცრუის პროპაგანდა, აქვე მათი დაძლევა განიხილება ეთიკურ ქმედებათა მამოძრავებელ ძალად და მის მთავარ მოტივატორად. არა მხოლოდ სიცოცხლის ეგზისტენციალური ტანჯვის ხასიათი, არამედ ასევე სიოციალური უსამართლობის პერსონალური გამოცდილება მნიშვნელოვნად ახასიათებს ბუდას მოძღვრებას. <<ძალადობა ბადებს შიშს: ბრძოლის დროს გამოჩნდება კაცთა ბუნება! შეძრწუნებულმა მხურს ვთქვა, როგორ აღვიქვი მე ისინი. ვნახე ეს ხალხი, როგორც თევზები, რომელთაც წყალი არ ჰყოფნით. ერთერთს მიმწყდარნი ვიხილე ისინი,- რამაც

თავზარი დამცა>>[4,გვ.935].

ეკონომიკის ეთიკის ფართო დისკუსია მოიძიება <<სამყაროს მბრძანებელი - ლომის ღრიალის>>-სუტრაში[5,გვ.174], სადაც მოსახლეობის სიდუხჭირე არა ინდივიდუალური კარმის გამოხატულებად, არამედ უსამართლო სტრუქტურებისა და მეფის ნაკლული სამართლიანობის არსებობით მიღებულ შედეგად მიიჩნევა. სიმდიდრის სამართლიანი, გაწონასწორებული განაწილებით მონარქი ზრუნავს სოციალური სამართლიანობის მისაღწევად; მეორე მხრივ მსგავსი მდგომარეობა არის არა ეკონომიკური ზრუნვის (ეკონომიკურ ვალდებულებათა) განსაკუთრებული შედეგი, არამედ მოსახლეობის მორალური პროგრესიდან გამომდინარე. სიმდიდრე, მხოლოდ ეგოისტურ ზრახვებს დამონებული ხდება ავის მსახური. ამ კანონიკური პასაჟიდან შესაძლოა გარკვეულწილად გამოიკვეთოს ბუდისტური მიდრეკილება მარქსისტული თეორიის მიმართ, რომელიც <<დჰარმა-სოციალიზმის>> მოთხოვნის სახით ფორმულირებულია ტაილანდელი ბერის ბუდადაზას (1909-1993) რეფორმატორულ პროგრამაში, როგორც ყველაზე არსებითი პუნქტი.

სიმდიდრის ლეგიტიმური მოპოვება და მორალური ცხოვრება არ გამორიცხავს ერთმანეთს. მდიდარ ვაჭარ ანატჰაპინდიკას ბუდა ხოტბას ასხამს და ბედნიერად რაცხავს ოთხი სახის მიწიერი სიხარულის გამო: ფლობის სიხარული, ტკობის სიხარული, ვალის არქონის სიხარული, უმწიკლოების სიხარული. <<აი, ფლობს სიმდიდრეს შეილი კარგი ოჯახიდან, რაც მან თავდაუზოგავი შრომით, ხელთა სიბეჯითით, სახეზე ოფლით, კანონიერი და პატიოსანი გზით შეიძინა. და ის შეიგრძნობს სიხარულასა და ბედნიერებას...>>(იხ. [3], Nyanaponika 1984, 69). ქონების ფლობის კანონიერება მდგომარეობს საკუთარი სარგებლის საერთო სიკეთისადმი დაქვემდებარებაში; მხოლოდ პირადი სარგებლის მიღების ძიება შეუწყობდა ხელს ხსნის უარყოფელი

კარმის არსებობას და იწოდებოდა <<დაუოკებელი სურვილის სფეროს სიმდიდრის მხარდამჭერ ძალად>>.

სახელმწიფო ეთიკასთან მიმართებით ბ.გ.გოკხალე[6,გვ69] აღწერს სამსაფეხურიან განვითარებას ბუდისტურ აზროვნებაში. საზოგადოებრივი ხელშეკრულების მოდელის მიხედვით, როგორც ის მაგალითად აგანა სუტაში[7] ხალხის მანდატით მეფეში გვირგვინდება, დესპოტური ბატონობის მოდელში ადგილი აქვს ტემპორალურ(დროებით) და სპირიტუალურ სიკეთეთა ორ ნაწილად დაყოფას დჰარმასა და ავტორიტეტის სფეროების სახით. ამ ორივე სფეროს არ შეუძლია უერთმანეთოდ არსებობა და ბუდისტური მოძღვრების თანახმად, კულმინაციურ მომენტს წარმოადგენს ჰარმონიული სოციალური სტრუქტურა მორალური და სპირიტუალური სრულყოფილებით ამ ცხოვრებაში. << ზღვარგადასული ალტრუიზმით არ შეიძლება უარის თქმა საკუთარ კეთილდღეობაზე. შეიცნობა რა საკუთარი ბედნიერება, თავი უნდა მიექდუნას ჭეშმარიტ ბედნიერებას>>[8,გვ.166]. პირველ რიგში პირად სფეროში ჩნდება ადვილად ანარქიის მდგომარეობა, როდესაც საკუთარ კეთილდღეობასა და სოციალურ ვალდებულებებს შორის წონასწორობა არ არის დაცული; ასეთ დროს შესაძლებელია, რომ სახელმწიფოს ძალით საჭირო გახდეს მისი დაცვა.

მესამე ბატონობის მოდელში სახელმწიფო ხდება დჰარმის ინსტრუმენტი, როგორც თავისი ავტორიტეტის გარანტი და სამართლის წყარო. სადაც დჰარმა სახელმწიფოს პოლიტიკური ცნება და მორალური საფუძველი ხდება, ურთიერთვალდებულებათა კონტექსტში იდეალური სუვერენი უნდა გახდეს <<დჰარმას სამართლიანი მეფის>> შინაგანი ფუნდამენტით. უმაღლეს სულიერ ავტორიტეტს შედარებული ეს ნორმატიული იდეალური მეფე ხდება როგორც უნივერსალური მონარქი(ყოვლის მპყრობელი) (ჩაკრავარტინი chakravartin), რომელიც დჰარმას წესრიგს ძალის გამოუყენე-

ბად განავრცობს უკიდველად. მისი მთავარი ამოცანა არის სამართლის პოზიტიური ქმნა, რათა იდეალური ცხოვრების პირობებით თავიდან იქნას აცილებული უსამართლობა. ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დაცვისა და პატივისცემის ცხოვრების წესი დჰარმას პირველსახის(პროტოტიპი, არქეტიპი) მიხედვით შესაძლებელია თავის სრულყოფილებაში განვითარდეს. ადრეულ ბუდისტურ პოლიტიკურ თეორიას სურდა სამართლიანი მბრძანებლის იდეალური წარმოდგენით შეექმნა საჭირო კორექტივი ძალაუფლების ბოროტად გამოყენებისთვის და საფუძვლები საერთო სამართლის (თანასწორ უფლებათა) პატივისცემისთვის. ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ დჰარმა რაციონალურ საფუძვლებზე დაყრდნობით ხდება ადამიანის უნივერსალურ უფლებათა გარანტი.

მარადცვალებად ფაქტორთა ისტორიულ პროცესში მყოფი წუთისოფელთან ბუდისტური დამოკიდებულება, კარგი გაგებით შეიძლება სიტუაციის ეთიკად დახასიათებულიყო, რომელიც საყოველთაო სიკეთის კონტექსტში საკუთარი კეთილდღეობის განხორციელებას ისახავს მიზნად იმ აზრით, რომ ეს უფრო მეტად შეეხება აქ და ახლა მართებულ ურთიერთობათა შექმნის ვალდებულებას, ვიდრე მოთხოვნილ სამართლებრივ პრეტენზიებს. სწორედ, ზოგადი ადამიანური ნატურის საფუძვლზე მოითხოვს ჰარმონიული საზოგადოების ვიზიონი ცალკეულთა ენაგუიერებულ შრომას საერთო სიკეთისთვის. უნივერსალური სამართლიანობის პრერეალიგიური პოსტულატის საპირისპიროდ, ეს განხორციელება არის ერთმნიშვნელოვნად რელიგიური, რამდენადაც, ბუდისტური რწმენის თანახმად ის საკუთარი გულის რადიკალური კონვერსიით უნდა დაიწყოს. კეთილშობილი პიროვნელობა, გაცილებით თავისუფალი, მშვიდად და ჰარმონიულად დაკავშირე-

ბული რეალობასთან არის ხსნის მიზანი, და როგორც ოქროს წესი მის ხორცშესხმას ემსახურება ორმხრივი ზრუნვის ვალდებულება (დანა), რომელიც ცხოვრების განსხვავებულ ადგილებს შორის პასუხისმგებლობის ბადას ქსოვს: <<წუთისოფლის სიხარული არის დედაზე ზრუნვა, წუთისოფლის სიხარული არის მამაზე ზრუნვა, წუთისოფლის სიხარული არის ბერად ყოფნა, წუთისოფლის სიხარული ასევე არის სიწმინდე (იხ. [8], Dhammapada, გვ. 332). პირველ რიგში sigalovada suta (იხ. [7], Sigalovada Sutta, Digha-nikaya III 180 ff.) დპარმას ეთიკურ პრინციპებს იყენებს ოჯახური და სამუშაო ცხოვრების კერძო სფეროსთან მიმართებით. ბრაჰმანული მსხვერპლის ექვსი მიმართულების გამოცალკევების მიხედვით ადამიანები ერთმანეთთან დაკავშირებულნი არიან მშობლების (ადმოსავლეთი), მასწავლებლების (სამხრეთი), ქალებისა და ბავშვების (დასავლეთი), ამხანაგებისა და მეგობრების (ჩრდილოეთი), ქვეშევრდომთა და მუშაკთა (მიწა), რელიგიურ მასწავლებელთა/მოძღვართა და ბერთა (ზეცა) ზრუნვით. შვილებზე დედობრივი ზრუნვის დარად, სუსტთა და უპოვართა დაცვა ტრანსპონირებს საზოგადოების ყველა სფეროში, ყოველი ცხოვრების წინაშე მოწიწების გამოსახატად, და რეფლექტირებს დპარმას უნივერსალურ წესრიგს.

ბუდას მისიონერულ ბრძანებასთან დაკავშირებით, <<გასწით ბერებო არსებათა საკეთილდღეოდ, არსებათა საბედნიეროდ, სამყაროს თანაგრძნობით, ღმერთთა და კაცთა სასიკეთოდ, სალოცად და სასიხარულოდ>> (Mahavagga IV, 28) [9], ცვილონელმა რელიგიის ფილოსოფოსმა კ. ნ. ჯაიატილექემ (K.N. Jayatilleke, 1920 – 1970) (ციტირებულია: Rothermund 1979, 97-112) [10] მნიშვნელოვანი ახალი ინტერპრეტაციის სახით განავითარა სოციალურ-ეთიკური პროგრამა, რომლის განთავისუფლების ([და] ხსნის) მზერა ნირვანაში მიპყრობილია კაცობრიობის მატერიალური კეთილდღეობისადმი. <<ერთდროულად ეგოიზმისა და ალტრუ-

იზმის>> ეთიკური უნივერსალიზმის თამამ ვიზიონში, რომელიც კარმა-პრინციპით არის დაკავაშირებული, ის ვინც სხვათა სოციალური კეთილდღეობისთვის ზრუნავს, იმავე დროს საკუთარი სრულყოფილებისკენ მიმავალ გზას მიუყვება. ბერობის საზოგადოებრივი დამოკიდებულება მდგომარეობს სწორედ მის ასკეტურ ალტერნატივაში, რომელშიც საზოგადოების მიღმა მყოფ თანამეგობრობას შეუძლია ამ ძირითადი სახელმძღვანელო ინიციატივების(იდეების) შეთავაზება. ტჰერავადა(თჰერავადა)-ბერობის ტრადიციული პრინციპი, რომ თითოეული ჯერ საკუთარ თავს უნდა დაეხმაროს, ვიდრე ის სხვათა დახმარებას შეიძლებს, ჯაიატილექესთან შევსებულია ხსნის ქმნადი შედეგების განსაკუთრებული გამოყოფით, რომლებიც შეიძლება უანგარო(თავდადებულ) მოქმედებებს ახლდეს თან როგორც ცალკეულთათვის (<<ეგოიზმი>>, როგორც უპიროვნო ხსნის მიღება), ისე საზოგადოებისთვის (<<ალტრუიზმი>>, როგორც თანაგრძნობის გამოხატულება). საკუთარი კეთილდღეობის სხვათა კეთილდღეობასთან კონციდენტურობიდან აღმოცენდება თანამედროვე სოციალური ფილოსოფია, რომელიც საკუთარი ხსნის აღსრულებას, პრინციპში სხვათათვის უპიროვნო სამსახურით ახორციელებს.

ჯაიატილექესთვის ბუდისტური ეთიკის უნივერსალური ასპექტი აღმოცენდება ყველა ადამიანისა და არსების ფუნდამენტური თანასწორობიდან. ბრაჰმანული საზოგადოების რელიგიურად ლეგიტიმირებული კასტური სტრუქტურის საპირისპიროდ, კაცობრიობა ბუდას ემადლიერება თანასწორობის მნიშვნელოვან პრინციპს (კანონამდე) ადამიანის მოდგმის ბიოლოგიური ერთობის საფუძველზე: <<როდესაც ბუდიზმი ჩვენ მოგვიწოდებს ყველა ადამიანს, განურჩევლად მათი რასისა თუ კასტისა, მოვეპყრად როგორც ჩვენ მამებს, დედებს, ძმებსა და დებს, ანუ როგორც ოჯახს, როგორც ჩანს ამ განცხადებაში უფრო მეტად ღრმა ჭეშმარიტე-

ბაა, ვიდრე მხოლოდ ეთიკური რეკომენდაციები>>(იხ. [10],ციტირებულია: Rothermund 1979, 107). ეს ორიგინალური ადამიანის ღირსება, რომელიც ყოველ რელიგიურად მოტივირებულ საზოგადოებრივ სტრუქტურას უსწრებს წინ, სანგჰას(Sangha) სულიერ მდგომარეობაში(კონსტიტუციაში) ჯაიატილექე ახორციელებს მოდელს სამოქალაქო საზოგადოებისთვის. ამიტომ, რელიგიის სახელით ყველა ადამიანს, მათი ნიჭისა და ინტერსეთა განვითარებისთვის უნდა მიეცეს თანაბარი შანსები, რაც კვლავ ადამიანთა სამსახურში აღწევს კულმინაციურ წერტილს.

დასავლური კოლონიალიზმის დროს, მე-19 საუკუნის ბოლოდან სხვადასხვა აზიურ ქვეყნებში, ბუდისტურ საზოგადოებათა ღრმა და შთამბეჭდავი ტრანსფორმაციის პროცესებით მიმდინარეობდა ახალი იდენტობის ძიებანი, რომელთაც როგორც ათასწლოვან განმათავისუფლებელ მოძრაობაში, ისე დასავლურ იდეებთან კონფლიქტსა და ანტაგონიზმში ჰპოვეს გამოხატულება. ტაილანდელი რეფორმატორი ბერი-სა და მოგვიანებით მეფე მონგკუტის(Mongkut) (1851-1868) გვერდით, პირველ რიგში შეიძლება ანაგარიკა დჰარმაპალას(Singhalese Anagarika Dharmapala) (1864-1933) დასახელება, რომელიც სკოლების დაარსებითა და სოციალურ აქტივობათა პროგრესული, მოწინავე საერო ეთიკით მხარში ედგა და ხელს უწყობდა ახლადწარმოქმნილ სამოქალაქო-საზოგადოებრივ ფენას. ამასთან, ის ასიმილირებდა პროტესტანტულ და დასავლურ ნორმებს, სწორედ კაპიტალისტური ეკონომიკური მართვის ფორმის გათვალისწინებით. გაგანატ ობეიესეკერე (G.Obeyesekere) ამ მოდერნიზირების პროცესს აღნიშნავს როგორც <<პროტესტანტულ ბუდიზმს>>, მისი ვიქტორიანულ-პროტესტანტულ ფასეულობათა გამო, მაგრამ ასევე - <<მისი რადიკალური პროტესტის გამო ტრადიციონალური ბუდიზმის წინააღმდეგ, რომელიც შრი ლანკაში არსებითად გლეხური საზოგადოებ-

ისა და ეკონომიკის, და გლეხური მორალური კოდ-ექსის წინააღმდეგ იყო მიმართული>>[11,გვ.120]. ამის საფუძველზე, უნივერსალურ ტანჯვათაგან დახსნის რელიგიური ღტოლვა სოციალური და ეკონომიკური პატერნალიზმისგან(მზრუნველობა, მეურვეობა) განთავისუფლების გამოყენებითი აზრით აიხსნება. მიანმარში(ყოფილი ბირმა) რადიკალურმა ბერმა უოტამამ(U Ottama) თავისი წარმოდგენებით <<ნირვანა ამ სამყაროში>>[12] მოითხოვა ეკონომიკური რეფორმები და კოლონიალურ ძალთაგან პოლიტიკური გათავისუფლება, და რითაც საფუძველი ჩაუყარა უნუს(U Nu) სოციალისტურ პოლიტიკასა და მიწის რეფორმას: <<აქ არ უნდა ხდებოდეს საკუთრების შენარჩუნება, მას არ უნდა მოჰქონდეს მოგება. ის, ნირვანასკენ მიმავალ გზაზე ადამიანთა საჭიროებების დაკმაყოფილებას უნდა მსახურებდეს. თუ ჩვენ ექსპლუატაციას, ჩაგვრასა და ძალაუფლებისათვის ბრძოლას კლასებს შორის გავაანალიზებთ, შევიცნობთ, რომ ისინი საკუთრების შესახებ არსებულ ფასეულობათა ილუზიას ემყარება>>[13,გვ168].

ანგლიკანური ეკონომიკური ეთიკის გავლენით, ამავე დროს ტომას მერტონის(Thomas Mertons) კონტემპლაციური სპირიტუალიტეტით, ალტერნატიული ნობელის პრემიის ღაურეატის სულაკ სივარსაკას(Sulak Sivaraksa) (დაბ. 1933) მიერ ტაილანდში დაფუძნებულ იქნა ანგაჟირებულ ბუდისტთა მოძრაობა, რომელიც მოგებისაკენ უსაზღვრო ღტოლვასა და სიხარბეს, როგორც კაპიტალიზმის ეთიკურ საფუძველებს, რომლის თეორიული ბაზისი ეწინააღმდეგება სპირიტუალ ინტერესებსა და არაძალადობას, მწვავედ აკრიტიკებს. ამგვარად დაფუძნებულ <<ანგაჟირებულ ბუდისტთა საერთაშორისო ქსელის>> მიზანი (რომელსაც სხვათა შორის ასევე წარმოადგენს სარვოდაია(Sarvodaya)-მოძრაობის დამფუძნებელი შრი ლანკაში ა. ტ. არიარანტე(A.T.Ariyarante) (დაბ. 1931) და მშვიდობის მოძრაობის დამაარსებელი ვიეტნამში ტინ

ნათ ჰანი(Thich Nhat Hahn (დაბ. 1926)) გახლდათ ჩაგრულთა გაცნობიერება,რამდენადაც განდის მოდელის მიხედვით, სოფლის ავტოკრატია ახალი ეკონომიკური წესრიგის ცენტრი უნდა გამხდარიყო. აქტუალურია ინსტიტუციების, ჩვეულებათა(რიტუალები) და პოლიტიკური შოვინიზმის კონვენციონალური ბუდიზმის ნაცვლად, პრაქტიკაში სწორედ ისეთის, როგორიც რეალურად უნდა იყოს, ჭეშმარიტი ბუდიზმის არსებობა, რომლის მოძღვრების ძირითად არსს, ყველა მსოფლიო რელიგიებთან თანხვედრასა და ერთსულოვნებაში უანგარობა(თავდადება/თავგანწირვა) წარმოადგენს: << არ უნდა მიეჯახკვო ერთ კონკრეტულ რწმენას, ბუდას სცე თაყვანი, თუ დაიცვა ჩვეულებანი. მნიშვნელოვანია ზრდა ცნობიერებასა და ყურადღებაში. როდესაც ადამიანი ცდილობს აქ თავისი ცნობიერების შეცვლას დიდი თავგანწირვისა და უნარებისთვის, სხვა ადამიანებთან შეგნებული შეხვედრა შესაძლებელს გახდის მეგობრობას და გამორიცხავს ჩაგვრას, რაც ჩემთვის წარმოადგენს კიდევ ბუდიზმის არსს>>[14,გვ.216].

ს. სივარასკას მიერ დაარსებული არაძალადობრივი ბალახის ფესვის მოძრაობები ახალ ინტერპრეტაციაში იყენებს ხუთ ბუდისტურ მცნებას, რომლებიც შედგენილი იქნა აზიის განვითარებადი ქვეყნების სპეციფიკური საზოგადოებრივი პრობლემების გათვალისწინებით. <<არ წაართვა სიცოცხლე>> ნიშნავს უფრო მეტს, ვიდრე სხვა ადამიანთა მოკვდინებასა, თუ სამხედრო სამსახურზე უარის თქმას; ის გულისხმობს აკრძალვას ნებისმიერი სახეობის იარაღის წარმოებაზე, ისევე როგორც ტყის მასივების ტოტალურ გაჩეხვასა თუ ქიმიური სასუქებისა და პესტიციდების გამოყენების თაობაზე, რომლებიც ანადგურებენ ბუნებრივ მიკროორგანიზმებს. თავშეუკავებელ ლუქსუსში ცხოვრება, მაშინ როდესაც ადამიანთა მნიშვნელოვანი ნაწილი შიმშილობს, ვეგეტარიანიზმის მოთხოვნით ექვემდებარება ასევე პირველ მცნებას, რითაც აღარ იარსებებს ცხოველთა დახოცვის

საჭიროება და მათ წარმოებაზე გასახარჯი მარცვლოვანი კულტურების მიმართვა/გადაცემა გაუსაძლის გაჭირვებაში მყოფ ადამიანთა გამოსაკვებად გახდება შესაძლებელი. მეორე მცნება <<შენ არ უნდა მოიპარო>>, სივარასკას მიხედვით ეხება საერთაშორისო ვაჭრობის ერთიან მექანიზმს, რომელიც ხშირად ეწვევა უსამართლო ექსპლუატაციას და აღძრავს უსარგებლო, ზედმეტ საჭიროებათა მოთხოვნილებებს, რომლებიც ბუნებრივი რესურსების ხარჯებსა თუ თანასწორ შანსებს ეხება. ნებაყოფლობით თვითკმარობაში (თავდაჭერილობაში) ცხოვრებით კი პირიქით, შესაძლებელია სამართლიანობის მსახურება და საბოლოო ჯამში, იძულებითი სიღატაკის სტრუქტურების ძლევა. მესამე მცნება, საქორწინო ერთგულების დარღვევისა (მრუშობა) და სექსუალური არასწორი საქციელის (გადაცდომები) თაობაზე, მოიცავს ბრძოლის ფართო ველს ქალთა ჩაგვრისა და ექსპლუატაციის წინააღმდეგ, მოსახლეობის კონტროლის სახელმწიფო გეგმების წინააღმდეგ, აბორტის წინააღმდეგ, ბავშვთა პროსტიტუციასა და საზოგადოდ, პატრიარქალური სტრუქტურების სტრუქტურულ ცოდვათა (კარმა) წინააღმდეგ. სიმართლის მეოთხე მცნება პირველ რიგში უნდა განხორციელდეს რეკლამის, მასმედიისა და აღზრდის სფეროებში ადამიანთა ღირსების სრული დაცვისთვის. მეხუთე მცნება ეხება გამაბრუებელი (გამაყუჩებელი) საშუალების არმოხმარებას და მიმართულია ნარკომანიისა და ალკოჰოლიზმის გამომწვევ მიზეზთა წინააღმდეგ. აღნიშნული სოციალური მოვლენებისა და მათზე დამოკიდებულობის წინააღმდეგ მიმართული სამხედრო კამპანიები ვერ აღმოფხვრის ამ წარმოუდგენლად დიდი საფრთხის შემცველ ბოროტებას, თუ სახელმწიფოს მხრიდან არ გატარდა ქმედითი ღონისძიებები უმუშევრობის, ღირსების შემლახავი შრომითი პირობებისა თუ ჯანდაცვის სფეროში არსებული უკმარი აქტივობების განმაპირობებელ ფაქტორთა კორექციისა და ამავე

დროს, ნარკობარონების მიერ დანაშაულებრივი გზით მიღებული უზარმაზარი შემოსავლების კონფისკაცია/ლიკვიდაციის მიმართულებით.

ამ ტრადიციულ ბუდისტურ წესთა ეს შემდგომი სრულყოფა ოთხი მთავარი ქველმოქმედებით(სიქველით) არის დაგვირგვინებული, რომლებიც ხაზგასმით გამოყოფენ ყველა არსების ურთიერთკავშირს. სიყვარული(მეტა metta), თანაგრძნობა(კარუნა karuna), სიხარულის თანაზიარობა(მუდიტა mudita) და გულგრილობა(უპეკა upekkha) მხოლოდ სპირიტუალურად განათლებულ ადამიანთა მიერ შეიძლება იქნეს განცდილი. გამაბრუებელ საშუალებებათა მოხმარების მენტალიტეტის მქონე პირებს კი, რომლებიც ვერ აღიქვავენ ფართო უფსკრულს პრივილეგირებულთა და უქონელთა შორის, არც ჭეშმარიტი თანაგრძნობისა თუ სიხარულის თანაზიარობის განცდა ძალუძთ, და არც ცხოვრების შემთხვევებთან სულიერი ძალით მშვიდად შეხვედრა.

ნიჩირენზე(Nichiren (1222- 1282)) და ლოტოსის სუტრაზე დაყრდნობით, მოდერნიზმის გავლენის ქვეშ განვითარდა საერო ბუდიზმის ახალი ფორმები. უპირველეს ყოვლისა, აქ ნახსენები უნდა იქნას ძლიერ საკამათო სოკა გაკაი(Soka Gakkai (<<საზოგადოება ღირებულებათა შექმნისათვის>>, დაფუძნებული 1937/1946), რომელიც, მისი ყოფილი პრეზიდენტის დაისაკუ იკედას(Daisaky Ikeda (დაბ. 1928) მიერ რელიგიური პარტიის დაფუძნებით მასიურად მონაწილეობდა იაპონიის პოლიტიკურ ცხოვრებაში და აქტიურ ზემოქმედებას ახდენდა მასზე, და მეორე მხრივ, თავისი კულტურული ინსტიტუციების საშუალებებით ცდილობდა ბუდისტურ იდეათა გავრცელებას მთელ მსოფლიოში. <<მესამე ცივილიზაციაში>> ბუდისტური იდეალიზმი და სოციალური ქმედებანი მჭიდროდ უნდა დაუკავშირდეს ახალ ჰუმანიზმს. <<ანგაჟირებული მშვიდობის აღზრდა>> ამ ადამიანური სოციალიზმის ისეთივე

ნაწილია, როგორც ბუდისტური დემოკრატიის შექმნა, რის შემდეგაც სახელმწიფოს ამოცანას, მოქალაქეთა მაქსიმალურად შესაძლებელი დემოკრატიული თავისუფლების პირობებში, საყოველთაო სიკეთისა და კეთილდღეობის უზრუნველყოფა წარმოადგენს.

ლოტოსის სუტრას განსხვავებულ განმარტებაში რისშო კოსეი კაის(Rissho Koseikai <<საზოგადოება თანამეგობრობის ზრუნვისთვის>> დაფუძ. 1938) მიერ თანაგრძნობით სავსე ბოდჰისატვას მაგალითზე შეისწავლება პრაქტიკული ბუდიზმი საერთოათვის[15]. თუკი მწუხარებით აღვსილ ამ სამყაროს მარადიული ბუდა ინტორიული ბოდჰისატვას სახით მოვევლინა, მაშინ კაცობრიობის ტანჯვათა შემსუბუქება გადარჩენის(დახსნის) გზით მიიღწევა. აქტიურ სამეზობლო ჯგუფებში ადამიანებისადმი მოწოდებად რჩება ბუდისტური სპირიტუალობის შუქზე მათი ცხოვრების არაძალადობისა და დამპყრითი პრინციპების მიხედვით წარმართავა. ამ ლოკალური ჯგუფების ეთიკური ძლიერებიდან ამოიზარდა რისშო კოსეი კაის(Rissho Koseikai) მნიშვნელოვანი საერთაშორისო ენგაჟემენტი ინტერრელიგიური ურთიერთთანამშრომლობისთვის, განვითარების დახმარებისა და მშვიდობის ძალისხმევისთვის[16].

ბუდისტური ეკონომიკა წარმოადგენს ეკონომიკურ პრინციპთა კრებულს, ნაწილობრივ შთაგონებულს ბუდისტური რწმენით, რომელიც მოუწოდებს ადამიანებს კეთილ საქმეთა კეთებისაკენ ჰუმანური პოტენციალის სათანადო განვითარების უზრუნველყოფის მიზნით. უნგრელი აკადემიკოსის ლ. ზოლნაის თანახმად, ბუდისტური ეკონომიკა კონცენტრირებულია სურვილის უარყოფასა და ადამიანური ბუნების განწმენდაზე. ის ცვლის დასავლური ეკონომიკის ფუძემდებლურ პრინციპებს - მოგების მაქსიმიზაციას, სურვილთა კულტივირებას, არსებულ ბაზრებს, სამყაროს ინსტრუმენტალურ გამოყენებას და კერძო ინტერესებზე დაფუძნებულ ეთიკას.

ნაცვლად ამისა, ბუდისტური ეკონომიკა ახდენს ისეთი ალტერნატიული პრიციპების შემოთავაზებას, როგორებიცაა: ტანჯვის მინიმიზაცია, სურვილთა გაუბრალოება, ძალადობაზე უარის თქმა, ნამდვილი მზრუნველობა და გულუხვობა. ბუდიზმში მატერიალური კეთილდღეობა მიხნეულია ბუნებრივ ჯილდოდ წმინდა ცხოვრებისთვის. იმავდროულად მხარდაჭერილია თავშეკავებული-უარყოფითი დამოკიდებულება ვაჭარსა და მეწარმესთან მიმართებაში. ეს კი იწვევს სამეურნეო სისტემის ფორმირების შეუძლებლობას, რომელიც ორინტირებული იქნებოდა მატერიალური სიკეთის წარმოებასა და რეალიზაციაზე[17, გვ.170-172].

ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ძალთა თანამედროვე გლობალიზაციის პროცესში ბუდიზმი საკუთარ თავს გაიაზრებს უსინდისო მოგებაზე ორიენტაციის ეთოსის ალტერნატიულ, ზნეობრივად პასუხისმგებლიან ფორმად და ადამიანთა ყოფითი გარემოს ყოვლისმომცველი განვითარების/პროგრესის გულშემატკივრად და დამცველად(ჰუმანური ჰაბიტატის პოლისტიკური განვითარების ადვოკატი).

ლიტერატურა

1. Die Wurzeln von Gut und Böse: Buddhistische Texte., Nyanaponika (Hrsg.), Verlag Christiani, 1981.
2. R. H. Robinson, The Buddhist Religion, (3 Edition), Belmont, 1982.
3. Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung, Band 2, (3 Auflage), Nyanaponika (Hrsg), Freiburg/Breisgau, 1984; U. N. Ghoshal, Principle of the King's Righteousness., Indian Historical Quarterly 32, 1956.
4. Sutta Nipata, übersetzt von Nyanaponika, 2 Auflage, Konstanz, 1977.
5. P. Dahlke, Buddha. Die Lehre des Erhabenen., München, 1966.
6. B.G. Gokhale, The Early Buddhist View of the State.,

Journal of the American Oriental Society 98, 1969.

7. Aganna Sutta, Digha Nikaya (Collection of Long Discourses of the Buddha) III ff 80, Somerville, Massachusetts, 2012.

8. The Dhammapada, The Buddha's Path to Freedom, (1 Edition), Translated from Pali by Acharya Buddhārakkhita, Introduction Bhikkhu Bodhi, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1985.

9. M. Meghāprasara, Neu Guide To The Tipitaka (A Complete Reference to the Pali Buddhist Canon), (1 Edition), U.S.A. 1965.

10. G. Rothermund, Buddhismus für die moderne Welt: Die Religionphilosophie K.N. Jayatillekes, Stuttgart, 1979.

11. G. Obeyesekere, Buddhismus: Die Begegnung einer Achsenzeitreligion mit dem Modernismus., S. N. Eisenstadt (Hrsg.): Kulturen der Achsenzeit II, Teil 3, Frankfurt/Main, 1992.

12. E. Sarkisyanz, Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution, Den Haag, 1965.

13. M. Tworuschka, Denkerinnen und Denker der Weltreligionen im 20 Jahrhundert, Gütersloh, 1994.

14. D. K. Swearer, Sulak Sivaraksa's Buddhist Vision for Renewing Society. [C. S. Queen, S. B. King (Editors)]: Engaged Buddhism, Buddhist Liberation Movements in Asia, Albany.

15. N. Niwano, A Buddhist Approach to Peace, Tokyo, 1977

16. A. Nehring, Rissho Kosei-kai. Eine neubuddhistische Religion in Japan, Erlangen, 1992.

17. ვ. ხიზანიშვილი, ეთიკური ეკონომიკა (სახელმძღვანელო), გამომცემლობა <<ლოი>>, თბილისი, 2016.

თავი 3 კონფუციანიზმი და ჩინური რელიგია

3.1 კონფუციანიზმის/ღაოიზმის არსი

კონფუციანიზმი ვიწრო გაგებით (ამასთან ეს ცნება თავად ჩინეთში არასდროს არსებობდა) გაცილებით ნაკლებად არის რელიგია, მეტად - სეკულარული ცხოვრების მოძღვრება, რომელმაც ჩინეთის იმპერიაში რელიგიური ხასიათის სახელმწიფო კულტის სახე მიიღო, თუმცა მოსახლეობის ფართო ფენებს შორის თავისი დღევანდელი ნათელი გამოხატულება სხვებთან ურთიერთქმედებით, ჭეშმარიტი, თავდაპირველი რელიგიური სკოლებითა და იდეოლოგიით ჰპოვა. მისი კოდიფიკაცია წარმოადგენდა ერთ ათასწლოვანზე ხანგრძლივ პროცესს, რომელშიც თავად პერსონალიების დამკვიდრება (როგორცაა <<კონფუცი>>(კონგ ციKong Zi) ან <<მენცი>>(მენგ ციMeng Zi) ბატონობის საკითხით გამოხატულ დისკურსში მხატვრულად იქნა კონსტრუირებული - და რა თქმა უნდა ასევე უწყვეტი დისკუსიებისა და ახალ ინტერპრეტაციათა საგანი გახდა.

კონფუციანიზმის ცნება აღნიშნავს ჩინური აზროვნების სხვადასხვა მიმართულებას, რომლებიც <<კონფუცის სწავლებას>> ეფუძნება. აღნიშნული კონცეპტი, რაც ზოგჯერ (იეზუიტთა) <<დასავლურ პროექციად>> მიიჩნევა, თავისთავად მრავალმნიშვნელობიანია, ვინაიდან ჩინურ ენაზე <<სწავლებასა>>(ძიאו jiao) და <<რელიგიას>>(ასევე ძიאו jiao) შორის განსხვავება ძალზედ რთულია. კონფუციანიზმი შეიცავს რელიგიურ ელემენტებს, თუმცა შესაძლებელია მისი რელიგიად არ მიჩნევა; უფრო კი პირიქით, ის მეტად <<მსოფლხედავ>>, შესაბამისად ეთიკურ-სოციალური მოძღვრებაა. ე.წ. კონფუციანური ფილოსოფიის მთელი სპექტრის, ე.ი. კონფუცის სწავლების, ასევე გვიანდელ <<კონფუცია-

ნურ>> მიმართულებათა აღსაწერად, დღევანდელი სინ-
ოლოგია იყენებს <<რუიზმის>> ცნებას[1.გვ.298]. თუმცა
კონფუცი არ საუბრობს რელიგიაზე, მისი ფილოსო-
ფია და ეთიკა ეფუძნება რელიგიურობას, რომლის ცენ-
ტრში ზეცა(ტიან tian) იმყოფება. ის დარწმუნებულია,
რომ ზეცა ყველა სიქველეთა თავდაპირველ მიზეზს,
უმაღლეს მორალურ და სულიერ ძალას, ყოფიერების
წყაროს წარმოადგენს.

კონფუციანიზმის მამად მიჩნეული კონფუცის სახ-
ელი ნაწარმოები იქნა კონგ ციუს ლათინიზირე-
ბული ფორმიდან, რომელიც ასევე იწოდებოდა რო-
გორც კონგცი, შესაბამისად, კონგფუცი(ოსტატი კონგი).
ის ქრისტეს შობამდე 551/552 წლებში, სავარაუდოდ
ლუს(დღევანდელი შანდონგი) მხარეში, ქუფუს სიახ-
ლოვეს უნდა დაბადებულიყო. მისი ჩამომავლობისა
და ოჯახის შესახებ ბევრის თქმა ძელია, თუმცა მისი
პიროვნების შესახებ არსებობს მრავალი ლეგენდა.
კონფუცის ზოგჯერ შანგის სამეფო დინასტიასაც(1766?
– 1123 ქრისტეს შობამდე)კი მიაკუთვნებენ. მის შესახებ
ინფორმციის საუკეთესო წყაროა ე.წ. <<საუბრები>>
(ჩინ. ლუნიუ, 3/2 სს. ქრისტეს შობამდე), რაც ოსტატის
საკუთარ შეგირდებთან საუბრების ჩანაწერს წარმოად-
გენს. ასევე მრავალრიცხოვან ბიოგრაფიულ ელემენტს
ვხვდებით მენ-ცზისთან და სიმა ციანთან. კონფუცისგან
ვიგებთ, რომ მან 15 წლის ასაკში მიიღო ცოდნის შექმნის
გადაწყვეტილება. იყო დაოჯახებული და ჰყავდა ქალ-
ვაჟი. მუშაობდა სხვა და სხვა დაბალ თანამდებობაზე,
მათ შორის საწყობის გამგედ (სადაც სამსხვერპლო
ძღვენი ინახებოდა). 27 წლის მუშაობდა ჩინოვნიკად
ლუს მხარეში, ხოლო შემდეგ, გარკვეული დროით - არ-
ქივარიუსად და მაგისტრატად. 30 თუ 40 წლის ასაკში
ხვდება დაოიზმის სავარაუდო ფუძემდებელს ლაო ძის,
რომელთანაც მსჯელობს რიტუალების(რელიგიურ წეს-
ჩვეულებათა) თაობაზე. გარდაიცვალა 73 წლის (479
წ. ქრისტეს შობამდე). მისი ცხოვრების დათარიღება

დღემდე კვლევის საგანია.

მოელი თავისი ცხოვრების მანძილზე კონფუცი ამაოდ ეძებდა ისეთ სამთავროს, სადაც შეძლებდა საკუთარი ეთიკურ-სოციალური წარმოდგენების განხორციელებას. მის პოლიტიკურ ამბიციებს აღსრულება არ ეწერა, თუმცა მისი, როგორც მასწავლებლისა და ოსტატის დამსახურება ეჭვგარეშეა: ის რჩება დიდ ზნეობრივ ავტორიტეტად როგორც ჩინეთში, ისე აღმოსავლეთ აზიაში. კონფუცის არ დაუტოვია ნაშრომი, სადაც ერთიანი შეჯერებული სახით მოცემული იქნებოდა მისი სწავლება(იხ.[1], გვ. 298-299). მიუხედავად ამისა, კონფუციანური ტრადიცია მას მაინც მიაწერს კლასიკური ჩინური ლიტერატურის კანონიკური ხუთწიგნეულის(ჩინ. ვუჯინი Wujing) ცვლილებათა(Yijing იჯინი), სიმღერათა(შიძინი Shijing), სიგელ-გუჯართა(შუძინი Shujing), რიტუალების(ლიძი Liji), გაზაფხულისა და შემოდგომის ანალებს(ჩუნკიუ Chungqiu) წიგნთა ავტორობას, რომლებიც ქმნიან კონფუციანიზმის კლასიკურ კანონს და რომელთაგან მხოლოდ უკანასკნელი მიიჩნევა კონფუცის მიერ შესრულებულად, ხოლო დანარჩენი ოთხი ხანგრძლივი დროის მანძილზე აღმოცენებულ/ფორმირებულ კომპილაციებს ასახავს[2].

კონფუცის მოძღვრების საკვანძო საკითხს ადამიანის თვითკულტივირებისა(შუ xiu შესაბამისად, შუ იანი xiuyang) და კაცთაშორის ურთიერთობათა ფორმირების ზრუნვა წარმოადგენს. თითოეული, რომელიც ამ სფეროში სერიოზულ ძალისხმევას სწევს კეთილშობილ კაცად(ჩინ., ჯუნცი junzi კეთილშობილი, ჯენტლმენი, ასევე: ავტორიტეტული პიროვნება) მიიჩნევა. კონფუცის რწმენით, განსაკუთრებით ადამიანობის(ჩინ. რენ ren ჰუმანურობა, ადამიანური გულკეთილობა) სიქველის კულტივირებით უნდა მომხდარიყო ახალი სწავლულთა(ჩინ. რუ ru სწავლული, განსწავლული, მეცნიერი) კლასის ფორმირება, რომლებიც სწავლებითა და სახელმწიფო სამსახურით დაკავდებოდნენ. ამიტომ, სწორედ აქედან

მომდინარეობს კონფუციანური სკოლის(რუჯია rujia), შესაბამისად მისი დოქტრინის(რუჯიაო rujiao, მოძღვრება რენის ren თაობაზე) სახელწოდებაც(იხ. [1], გვ. 299).

კონფუციანური ჰუმანიზმი კონცენტრირდება ჯუნცის(junzi), კეთილშობილი და სრულქმნილი ადამიანის იდეალზე, რომელიც დიდწილად რენის(ren) სიქველეს ფლობს. რენი(Ren) აყალიბებს კაცთაშორის ურთიერთობებს, რომელთაგან გამოიყოფა ხუთი: ბატონსა და ხელქვეითს, მამასა და შვილს, უფროს და უმცროს ძმებს, ქმარსა და ცოლს, მეგობარსა და მეგობარს შორის ურთიერთობა. აღნიშნული ურთიერთობანი იერარქიულად განსაზღვრავს საზოგადოების ვერტიკალურ წესრიგს და რომლებიც დღემდე ასრულებს ჩინური მენტალობის მდგენელის ფუნქციას.

კონფუციანური ჰუმანიზმი ასევე აყალიბებს ჩინეთის პოლიტიკურ დოქტრინას, რომელიც ზნეკეთილი მბრძანებლის, ცის ვაჟის(ჩინ. ტიანცი tianzi), როგორც სამეფოს ცენტრის(ჩინ. ტიანშა tianxia, მთელი ცისქვეშეთი, შესაბამისად ოიკუმენე) ირგვლივ კონცენტრირდება. მოგვიანებით ამ დოქტრინამ განაპირობა აუტოკრატიის წარმოშობა. ზნეკეთილი კონფუციანელი მბრძანებლისთვის გადამწვევტი იყო <<სახელთა(სახელწოდებათა) დაზუსტების (გამოსწორების)>>(ძენმინის zhengming) კონცეფცია, ე.ი. საზოგადოების იდეალსა(რაც იერარქიულად და რიტუალურად ფორმალიზებული იყო) და სინამდვილეს, შესაბამისად მოვალეობებს შორის არსებული შესაბამისობის შემოწმებადობა. კონფუციანისმის პოლიტიკური დოქტრინის ფარგლებში დიდი მნიშვნელობის იყო <<ზეცის მანდატის>> იდეატიანმინი tianming), რაც თითქმის საკრალური სამეფო ძალაუფლების ლეგიტიმაციას ახდენდა. თუმცა ის ასევე უშეგებდა ნებისმიერ დროს არაზნეკეთილი მბრძანებლისთვის ამ მანდატის ჩამორთმევის შესაძლებლობას. ეს გახლდათ ჯემინის(geming) აღმნიშვნელი პროცესი, რაც თავდაპირველად აღნიშნავდა <<ზეცის) მანდატის

გამოცვლას>>, და რამაც მოგვიანებით <<რევოლუციონის>> კონოტაცია შეიძინა(იხ. [1], გვ. 302).

მე-20-ე საუკუნეში, განსაკუთრებით კომუნისტების ხელისუფლებაში მოსვლის შემდეგ, 1949 წლიდან დგება კონფუციანიზმის, როგორც სახელმწიფო იდეოლოგიის დაისი. იყო კონფუციანური აზროვნების ტოტალურად ამოძირკვის მცდელობაც, განსაკუთრებით ე.წ. კულტურული რევოლუციის(1966-1976) დროს; ასევე აქტიურად მსჯელობდნენ კონფუციანიზმის როლზე ჩინეთის ისტორიაში და მის კავშირზე ფეოდალიზმთან და იმპერიალიზმთან. მხოლოდ მე-20-ე საუკუნის ოთხმოციან წლებში იწყეს ხელახლა კონფუციანიზმისთვის პოზიტიური როლის მიწერა - მაგ., ჩინეთის მოდერნიზაციაში. არსებული კომუნისტური ხელისუფლება კარგად აცნობიერებდა კონფუციანიზმის ტოტალიტარულ, იერარქიულ-ბიუროკრატიულ პოტენციალს და მარქსისტულ-კომუნისტურ ფასეულობათა რღვევის შედეგად, არა უკანასკნელად ცდილობდა კონფუციანიზმისა და მისი ფასეულობების(ქველობანი, დაოდე), თითქმის როგორც <<სათადარიგო რელიგიის>> ინტენსიურ პროპაგანდას(იხ. [1], გვ. 303).

კონფუციანური აზროვნების სხვა მნიშვნელოვანი კატეგორია არის ე. წ. ოქროს შუალედის(ჩინ. ძონი zhong) დოქტრინა, რომელიც განსაკუთრებით თხზულება ძონიონ <<Zhongyong>>-ში(რაც კონფუციის შვილიშვილს მიეწერება) არტიკულირდება(იხ.[1], გვ. 302).

დაიიზმი, კონფუციანიზმთან და ინდოეთიდან და ცენტრალური აზიიდან პირველ საუკუნეში(ჩვ.წ.აღ.) შემოსულ ბუდიზმთან ერთად წარმოადგენს ჩინეთის მესამე დიდ სულიერ ტრადიციას. თუმცა ამავე დროს ის მიიჩნევა ერთადერთ ადგილობრივ ჩინურ რელიგიადაც. ჩინური კულტურის მრავალრიცხოვანი ელემენ-

ტები იწარმოა დაოიზმიდან. ასევე დაოიზმში მოხდა უძველესი რელიგიური წარმოდგენების მიღება და შემდეგ მისით განვრცობა.

დაოიზმის ევროპული აღნიშვნა მომდინარეობს დაოს(ასევე Tao ტაოს) ცნებიდან, რაც შემდეგ ძირითად მნიშვნელობებს ფლობს: 1) მეტაფორა, რომელიც ჩვენი ყოფისთვის ახლობელია და შესაბამისად ბიბლიასთან მსგავსებით ხასიათდება: დაო, როგორც „გზა“, (ეთიკური, რელიგიური თუ სხვა) ჭეშმარიტება, როგორც ცხოვრების წარმართვის ნორმა, სტანდარტი. 2) კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი, თუმცა დაოისტური ტრადიციის კონტექსტში დაოს ცნების მნიშვნელობა წარმოადგენს მოვლენათა კანონზომიერებას სამყაროში. აქ დაო გაიგება როგორც ჭეშმარიტება, უკანასკნელი რეალობა თუ სინამდვილე(იხ. [1], გვ. 307). დაოიზმის კლასიკური ქმნილების, <<დაოდებიანის>> დასაწყისში დაო შემდეგნაირად არის აღწერილი: <<დაო, რომელიც შეიძლება ასე იწოდებოდეს, არ არის მარადიული დაო. სახელი, რომელიც შეიძლება ეწოდოს, არ არის მარადიული სახელი. უსახელოა ცისა და მიწის დასაბამი, ათიათასი არსების დედად სახელდებული[...] საიდუმლო საიდუმლოში და კარი ყველა საოცრებათა>>[3.გვ.1].

ჩინეთში, ჩვ.წ. აღ.-მდე მესამე საუკუნის დასაწყისში ვითარდება ლიტერატურის კატეგორია, სახელწოდებით დაოძია(დაოჯია დაოს მოძღვრება), რომელშიც დაოს ცნებას(იდეას), ძველ (კონფუციანურ) თხზულებათა მსგავსად ღრმა მისტიკური მნიშვნელობა გააჩნდა. აქ დაო შეიცავს ახალ კონოტაციებს: არ არსებობს დაოს არსის აღმნიშვნელი ზუსტი სახელი - ის უსახელოა; დაო არის სათავე და მიზეზი ყველა საგანთა(<<დაო ქმნის ერთს; ერთი ქმნის ორს; ორი ქმნის სამს; სამი ქმნის ყველა საგანს>>); დაო არის კოსმოსის იმანენტური უკანასკნელი წესრიგი.

დაოს ეს მოძღვრება უმთავრესად ორ თხზულებაშია გადმოცემული: დაოიზმის ფუძემდებლის ლაო ძის(ჩვ.

წ. აღ.-მდე 6 საუკ.) <<დაო დე ძინში>> და ფილოსოფოს ჯუან ძის(ჩგ. წ. აღ.-მდე 4 საუკ.) <<ჯუან ძიში>>[4].

მიმართულება, რომელიც დაოს ღრმა კონცეპციას პროპაგანდირებდა, დაუზავდა პოლიტიკურად გავლენიან ჰუან-დის(Huangdi) სწავლების ტრადიციას და იწოდა ჰუან-ლაოს სკოლად. მათი თაყვანისცემა ლაო ძისადმი, რაც რელიგიური რიტუალებით სრულდებოდა, იყო ლაო ძის(ლაოძუნი Laojun, უფალი ლაო Lao) გადმერთების ამოსავალი წერტილი და ამგვარად, დაოიზმის საწყისი პერიოდი არა მხოლოდ ფილოსოფიური სკოლის(დაოძია daojia), არამედ ასევე ჩინური ადგილობრივი რელიგიის(დაოძიაო daojiao) დაფუძნებით აღინიშნა. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ დღეს რელიგიურ და ფილოსოფიურ დაოიზმს შორის განსხვავება წმინდა მეთოდური ბუნებისაა და ჩვეულებრივ, როდესაც საუბარია დაოისტურ ტრადიციაზე, მასში ორივე ეს მიმართულება იგულისხმება.

გვიანდელ დაოიზმში აღნიშნული ლაო უფალი ლაოთი უდიადეს ღვთაებად იქნა სამყაროში გაცხადებული. ამგვარად, დაოიზმში უზენაესი უფალი ლაოს (ტაიშან ლაოძუნი Taishang Laojun) თაყვანისცემა ხდება როგორც უზენაესი უფალი დაოს(ტაიშან ლაოძუნი Taishang Daojun) მანიფესტაცია; ის არის <<სამი სიწმინდის>>(სანჰინი sanqing), დაოს ტრინიტარული მანიფესტაცია(გამოვლინება). ეს სამება წარმოგენილია შემდეგნაირად: პირველი - ჯუანში ტიანცუნი(Yuanshi tianzun), დაოს უწმინდესი და უიდუმადესი მანიფესტაცია; მეორე - უფალი დაო, დაოჯუნი(Daojun), პირველმიზეზსა და დმერთებს შორის შუამავალი; მესამე - უფალი ლაო, ლაოჯუნი(Laojun), მიუწვდომელი დაოს გამცხადებელი. წარმოდგენილ ღვთაებათა არსებობამ ხელი შეუწყო მდიდარი ლიტურგიული რიტუალების ფორმირებას.

ლაო ძის გადმერთებასა და დაოს ლიტურგიათა კოდიფიკაციას მოსდევს დაოისტური ტრადიციების

ინსტიტუციონალიზაცია ჩვ. წ. აღ.-ით მე-2-დან მე-5 საუკუნემდე. დაოს ლიტურგიული თავყანისცემა თავის სხვა და სხვა ჰიპოსტაზებში დაოდების კანონიზირებით, ლაოდის გაღმერთებითა და განსხვავებული, უძველესი სახალხო-რელიგიური, მათ შორის ლოკალური ელემენტების მიღებით, ხდება დაოიზმის არსებითი ნაწილი. თუმცა მისი განვითარება არ ხასიათდება სისტემურობით - დაოისტურ რელიგიაში თავდაპირველად საცნობია ძალზედ განსხვავებული გავლენები (განდევილობა, შამანიზმი, ჯადოქრობა, ლიტერატურა, ფილოსოფია, მითოლოგია, ლოკალური რელიგიური ტრადიციები, ბუდიზმი და ა.შ.). მაგალითად, დაოიზმმა ასევე მიიღო შენსიანის (დღევანდელი და უკვდავების შენსიანი shenxian) უძველესი ჩინური კონცეპცია, შეითავსა ალქიმია და იმგვარი მრავალრიცხოვანი ტრადიციული ცნებები, როგორც არის მაგ., ინი და იანი (ორი ბიპოლარული ძალა ინიანი yinyang), უსინი (ხუთი ელემენტი, შესაბამისად, გარდაქმნის ფაზები უ-სინი wuxing), ტიანი (ზეცა tian) შენი (სულები shen) გუი (დემონები gui), და თითოეულ მათგანს ახალი კონცეპცია მიანიჭა. საეკლესიო სტრუქტურის მსგავსების და კანონიკურ წერილთა კრებულის (დაოდანი daozang 1464 ტექსტით [წიგნებით], რომლის შეკრება საუკუნეზე მეტი ხნის მანძილზე მიმდინარეობდა და რომელიც პირველად მე-12 საუკუნეში იქნა გამოცემული) არსებობის მიუხედავად, დაოიზმს არასდროს განუვითარებია ლოგოკალური სისტემა (იხ [1], გვ. 308-309).

დაოიზმში ლიტურგიული პრაქტიკა სამღვდლოთა (daoshi დაოსი) მიერ ხორციელდება, სახელდობრ ძველი ლიტურგიის მიხედვით, რომლის ტრადიციაც არაერთმა თაობამ შემოინახა. რიტუალების უმეტესობა, რომლებიც ტადარში სრულდება, ნაცვლად მსხვერპლშეწირვისა, ღმერთებთან <<აუდიენციებს>> ანუ ექსტაზურ მოგზაურობებს (მედიტაციები) გულისხმობს, ხოლო მათ საბოლოო მიზანს <<დაოსთან

დაბრუნება>> წარმოადგენს. დაოისტური გაგებით, დაოსკენ მიმავალი გზა მორალური ცხოვრებით ხასიათდება. ამიტომ მის უმთავრეს წანამძღვარს მე-7 საუკუნის დაოისტური ტექსტის თანახმად ხუთი მცნება და ათი სათნო ქმედება შეადგენს:

ხუთი მცნება

1) არ შეიძლება ცოცხალი არსების მოკვლა, 2) არ შეიძლება სიხარბის გამოვლენა ღვინის სმის დროს, 3) დაუშვებელია სიტყვით <<ხოს>> თქმა და საქმით <<არას>> კეთება, 4) არ შეიძლება არც ქურდობა და არც ყაჩაღობა, 5) არ შეიძლება მრუშობა.

ათი სათნო ქმედება

1) კრძალულება და მორჩილება მამის და დედის მიმართ, 2) ერთგულება და მსახურება ბატონისა და ოსტატის მიმართ, 3) თანაგრძნობა და კეთილგანწყობა ათი ათასი ნივთის(არსების) მიმართ, 4) სულმდაბლობის დათმენა, 5) ბოროტების აცილება მოწოდებითა და შეპასუხებით, 6) თვითუარყოფა და ღარიბთა ხსნა, 7) ცოცხალ არსებათა გათავისუფლება, ნივთების მოვლა, ხეხილის დარგვა, 8) ჭების ამოღება, ხიდების აგება, 9) ხელშეწყობა, რასაც სარგებლობა მოაქვს სხვებისთვის; აცილება, რასაც ზიანი მოაქვს მათთვის; და განსწავლა მათი, რომელთაც ჯერ კიდევ არ უწყიან დაოს შესახებ, 10) სანბაოს[<<სამი ძვირფასეულობის>> (დაოისტური კანონის sanbao სამი ძვირფასეულობის)] წიგნებისა და დებულებების რეციტირება, გამუდმებით საკმევლის კმევა და მსხვერპლის შეწირვა.

საერო მიმდევრებს დაოიზმში არ გააჩნიათ რაიმე ვალდებულება პერსონალური კულტის მიმართ, მაგრამ მართებთ მცნებების დაცვა, საკმევლის კმევა, ლოცვა, მარხულობა, მედიტაციასა და ქველმოქმედებაზე ზრუნვა.

დაოიზმი პირველ რიგში არის ჩინური რელიგიური

ტრადიცია, <<ორგანიზირებული უმაღლესი რელიგია, რომელიც ბიუროკრატიული სახელმწიფო აპარატისაგან დამოუკიდებლად,.... ორი ათასწლეულის განმავლობაში აყალიბებდა როგორც ელიტის, ისე ხალხის მენტალიტეტს>>[5,გვ.419]. ის უპირატესად აფუძნებს რწმენას უმაღლესი ინსტანციის, დაოს მიმართ, რომლის თაყვანისცემაც ხდება ლიტურგიულად. დაო ფლობს განსხვავებულ მანიფესტაციებს (უპირატესად <<სამი სიწმინდე>> - სანქვინი sanquing); დაოსიტური ცხოვრების მიზანს დაოში დღეგრძელობა და უკვდავების(ხსნის) მიღწევა წარმოადგენს. <<დაოიზმი არის (ინდივიდუალური და კოლექტიური) ხსნის რელიგია. ინდივიდუალური ხსნა არის ხანგრძლივი, ჯანმრთელი და ბედნიერი ცხოვრება უკვდავი სხეულის იდეალით. კოლექტიური ხსნა არის იმანენტური სამყაროს კოსმიური ჰარმონია, რომელშიც ღმერთები, ადამიანები და გარდაცვლილთა სულები სამი კოსმიური სფეროთი(ზეცა, ზესკნელი და ქვესკნელი) მჭიდროდ დაკავშირებულნი თანაარსებობენ>>(იხ.[5,გვ.431]. ამ სახით დაოიზმი ასევე არის წარმოდგენების, შემეცნებების, სწავლებებისა და ვარჯიშთა სინთეზი, რომელიც ასევე დღევანდელ ჩინეთში, უწინარესად როგორც შინაგანი განწყობა(მდგომარეობა) ვრცელდება ცხოვრების ყველა სფეროზე და რომელშიც <<ჩინური ხასიათი>>, ასე მკვეთრად და მკაფიოდ ჩინური რელიგიურობის არცერთ სხვა ფორმაში არ ვლინდება. როგორც შემეცნების მეთოდი დაოიზმი ასაზრდოებს ხელოვნებასა და მეცნიერებას, ხოლო როგორც რელიგიური ქცევა, ის თვითოეული ჩინელისთვის იმანენტურია.

ლიტერატურა:

1. Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen (Hrsg. Von Johann Figl), Innsbruck, 2003.
2. Fünf Klassiker., wikipedia.org/wiki/Fünf_Klassiker.
3. Lao-Tzu, Tao Te Ching, (Translated by Stephen Addiss and Stanley Lombardo), Boston-London, 2007.
4. Dschuang Dsi [Zhuang-zi]., Das wahre Buch vom südlichen Blütenland., Düsseldorf, 1976.
5. Anna K. Seidel., Buying One's Way to Heaven: The Celestial Treasury in Chinese Religions., History of Religions 17, 1978.

3.2 კონფუციანიზმის/დაოიზმის სოციალურ- ეკონომიკური ასპექტები

<<კონფუციანიზმის>> ცნება საჯარო დისკუსიებში გამოიყენება <<აღმოსავლეთ აზიის ეკონომიკური სასწაულის>> აღსანიშნავად, განურჩევლად გეოგრაფიულად, ისტორიულად და შინაარსობრივად განსხვავებული თემებისა. ამას გარდა, <<კონფუციანური კულტურების>>, როგორც აღმოსავლეთაზიური ეკონომიკური დინამიკის სავარაუდო მატარებლის დასაფლური პერცეფცია სრულებით არ ემთხვევა კონფუციანიზმის, როგორც ნაციონალური და კულტურული იდენტურობის ელემენტს, რომელიც ჩინური ტრადიციების რეკონსტრუქციის მცდელობით თავად იქნა შეჭრილი ჩინურ კულტურულ სივრცეში.

ჩვენ უნდა შევძლოთ მინიმალური განსხვავება: 1) ჩინეთში კონფუციანური მოძღვრების წარმოშობასა და აზიურ-წყნარი ოკეანის სივრცის სხვადასხვა მხარეებსა და ქვეყნებში მის გავლენას, შესაბამისად მის გავრცელებას შორის; 2) ჩინეთში არსებული რელიგიური და ფილოსოფიური აზროვნების მრავალგვარობის კონტექსტში კონფუციური გავლენის მქონე იდეათა განსხვავებულ ისტორიულ მკვეთრ გამოხატულებებს შორის; 3) ვიწრო გაგებით კონფუციანიზმის, როგორც საზოგადოებრივი ელიტის მსოფლხედველობასა და როგორც საიმპერატორო ჩინეთში იმპერიული ბატონობის იდეოლოგიას შორის; 4) ისევე როგორც კონფუციანური ეთიკის ისტორიულ და დღევანდელ, ფაქტობრივად კვლავ ქმედებათა რელევანტურ მკვეთრ გამოხატულებებს შორის ჩინური ცხოვრების სამყაროს ელემენტის აზრით.

კონფუციანიზმი ხშირად გათანაბრებულია ჩინეთის კულტურულ სუბსტრატთან. განსაკუთრებით მრავალი სახალხო-რელიგიურად და ეკონომიკურ-ეთიკურად

(<<little tradition>>-ის აზრით) რელიგვანტური ნორმები ჯერ კიდევ უბრუნდება იმგვარ განსხვავებულ სულიერ გავლენებს შორის არსებულ მრავალშროვან ურთიერთობებს, როგორც არის ბუდიზმი.

ამგვარად კოდიფიცირებული და შინაარსობრივად ღია კონფუციანიზმი აქედან ასახავს ეკონომიკურ წარმოდგენათა არსებით ელემენტს მხოლოდ ჩინურ კულტურულ სივრცეში. ჩინური კულტურული სივრცე კი მოიცავს თავად ჩინურ მატერიკს, ტაივანს, ჰონკონგს, მაკაოს, სინგაპურსა და მსოფლიოში არსებულ ჩინურ სათვისტომოებს, კერძოდ, პირველ რიგში - სამხრეთაღმოსავლეთ აზიასა და ამერიკაში. უკვე საკმაო ხანია, რაც შეინიშნება ჩინური კულტურული და ნაციონალური იდენტურობის გაძლიერების ტენდენცია და აქედან, შესაბამისად ასევე დიდი ინტერესი კონფუციანიზმის, როგორც შექლებისდაგვარად კონსტიტუტიური ელემენტის მიმართ. კონფუციანური ფასეულობები, პრაქტიკულ-ეკონომიკურად რელიგვანტური პირველ რიგში საწარმოო მართვის, სოციალურ-ეკონომიკური თვითორგანიზაციისა და ეკონომიკური პოლიტიკის სფეროებში ხდება[1].

ამ ბატონობის იდეოლოგიის პირველმა წარმომადგენელმა, რაც მოგვიანებით იმპერიული კონფუციანიზმის სახით უნდა კოდიფიცირებულიყო, კონგციმ (551-479 ქრისტემდე) საკუთარი წარმოდგენები სამართლიანი ბატონობის შესახებ განავითარა როგორც თავისი დროის ცხოვრების პირობათა ანარეკლი და გამოხატულება, რომელიც ხასიათდებოდა კვაზი-ფეოდალური ბატონობის სისტემის თანდათანობითი ლიკვიდაციითა და ფულადი მეურნეობის გააქტიურებით. ეკონომიკის ეთიკის კუთხით ძალზედ მნიშვნელოვანი იყო მისი მოთხოვნა სამართლიანი ბატონობის შესახებ, რაც ხალხის კეთილდღეობისთვის ზრუნვით გამოიხატებოდა. აქ, ეკონომიკურ პოლიტიკაში ძვეს სახელმწიფო პატერნალიზმის სულიერი ფესვი, რომელ-

იც მაგ., სინგაპურსა და ტაივანში დღემდე ცოცხლობს: მათ ბატონობას ლეგიტიმურობას სძენს ის, რომ ელემენტარული ცხოვრების(ყოფითი) საჭიროებების უზრუნველყოფის შემდეგ, ისინი ხალხს <<ანათლებენ>> და <<ამდიდრებენ>>. თუმცა, ამავე დროს კონგი ახდენს მკაცრ დიფერენცირებას ამ ბატონობის ფუნქციებისა და სიმდიდრისაკენ ინდივიდუალურ ლტოლვათა შორის: როგორც ბატონთათვის, ასევე მსახურთათვის ითვლება, რომ სიმდიდრე მხოლოდ მაშინ არის მორალურად გასაკიცხი, როდესაც სამართალთან და რიტუალთან(წეს-ჩვეულებებთან) შესაბამის ქცევის ნორმებთან არ არის თანხვედრაში. მეტიც, მორალური იდეალი მდგომარეობს მასში, რომ სიდატაკეში მყოფი მხიარულად მიჰყევ სამართლიან გზას: უმადლესი მორალური მოთხოვნების (თუმცა არა ყველაგან გარდაუვლად შესასრულებელ) სფეროში სიდატაკის ელემენტებსაც კი ვნახულობთ, რომლებიც მოგვიანებით ჩინეთში არსებული ასევე სხვა რელიგიური ნაკადებისა თუ მიმდინარეობებისთვის გახდა ძლიერ ნიშანდობლივი. მაგალითისათვის შეიძლება მოტანილ იქნეს ბუდიზმი (მოხეტიალე თხოვარა ბერები) და დაოიზმი საზოგადოების ეგალიტარული ვიზიონებით.

კონფუციანურ ტრადიციაში ჩვენ კვლავ ვხვდებით ფულად ურთიერთობათა და მორალის სფეროთა ამ დიფერენცირებას, რომელსაც საფუძველი რასაკვირველია ჯერ კიდევ მენგ ციმ (372-289 ქრისტემდე) ჩაუყარა, რომელმაც შეძლო ნათელი დიფერენცირების მოხდენა ერთი მხრივ, საზოგადოებრივი ელიტისკენ მიმართულ და მეორე მხრივ, წესიერი ადამიანის მიერ სავალდებულოდ და შესაძლებლად მისაჩნევ ამ ეთიკურ ვალდებულებათა შორის. მრავალჯერ ციტირებული, საიმპერიო, კაიხერულ ჩინეთში არსებული ვაჭართა ფენის ნორმატიული უკმარი შეფასება ხშირად ყოფილა მცდარად აღქმული და გაგებული: ტრადიციულ მოძღვრებაში ბატონობა ლეგიტიმირდება ბატონთა ქარიზ-

მატული მორალური ხარისხით, და ამ აზრით წმინდა მოგებისკენ ლტოლვის ნორმატიული დიფერენცირება წარმოადგენს სეპარირების ინსტრუმენტს ძალაუფლების მქონე ელიტასა და ძალაუფლების ქვეშე მყოფ საზოგადოებას შორის. ის რომ ჩინეთის უკანასკნელი დინასტიის განმავლობაში რამოდენიმე იმპერატორის მიერ იქნა ედიქტი გამოცემული, რომელთა თანახმადაც საზოგადოებრივი რანჟირების კიბეზე ვაჭართა ფენის გამწვანება მუდამ უდაბლეს საფეხურზე ხდებოდა, წინააღმდეგობაში მოდიოდა საზოგადოებრივ სინამდვილეში არსებულ ვაჭართა ფენის დიდ ავტორიტეტთან და გავლენასთან.

მეორე მხრივ არის მცნება, რომელიც ითხოვს ხალხის <<გამდიდრებას>>, რაც მოგებისა და კეთილდღეობისაკენ ლტოლვის სივრცითი მოცემულობით აიხსნება. ეთიკური შეფასებისთვის გადამწყვეტი არის მხოლოდ ის, თუ რამდენად არის ეს ლტოლვა მორალურად და რიტუალურად სწორ ქცევებთან დაკავშირებული. ეს მაგალითად ნიშნავს იმას, რომ შესაბამისი მოხმარების გარკვეული ფორმები გათვალისწინებულია, ანუ სტატუსის შესაბამისი ქცევა არის გამოვლენილი, თუმცა იმავდროულად ეკონომიურობა არის შენარჩუნებული. დღემდე ბევრი უცხოელი (ბიზნესის მრეწველობის მაგნატი)<<business tycoons>> ხელმძღვანელობს გამოზომილი სიმდიდრით, მომჭირნე და მოკრძალებული ცხოვრებით, მიუხედავად იმისა, რომ ოჯახთან ერთად უაღრესად მდიდრულ გარემოში უწევთ ყოფნა. პერსონალური სიმდიდრე ზნეობრი მახასიათებლის, მის მორალურ ნიშან-თვისებათა გარეშე არის გასაკიცხი: თუმცა ამავე დროს, კონფუციანური აზროვნების პირველი ფორმულირებიდან მოყოლებული, მისი სხვა სააზროვნო მიმართულებათაგან (მაგ., როგორცაა სხვა ადამიანების მიმართ ერთნაირი ყურადღებისა და სიყვარულის გამოვლენის მოცხადებული Mo Zi მოძღვრება) გამიჯვნის გადამწყვეტი კრიტერიუმია ის, რომ სწორი მოპყრო-

ბისა და დამოკიდებულების დიფერენცირება ნაცნობ და უცნობ, ახლობელ და შორეულ ადამიანებს შორის არა თუ სასურველი, არამედ სავალდებულოც კი არის. მაშასადამე, უმთავრესი აქცენტის ოჯახზე გაკეთება და მისი ინტერესების წინ დაყენება, უკვე ნათალად მიანიშნებს თავად მორალურ ქმედებაზე. აქედან გამომდინარე, ნეპოტიზმსა და მორალს შორის დაძაბულობა ცხოვრებისეულ პრაქტიკაში მუდამ იყო კონფუციანური ეთიკის ძირითადი პრობლემა, და ეს <<ახლობელ>> ადამიანთა მიმართ განსაკუთრებული მოპყრობის პრინციპული მორალური ლეგიტიმაცია, დასავლური საზოგადოების ქრისტიანობით აღბეჭდილი ეთიკურ დისკურსთან მიმართებით, უსათუოდ წარმოადგენს მათ შორის არსებულ ფუნდამენტურ განსხვავებას.

კონფუციანურ ტრადიციაში ხალხის კეთილდღეობისთვის სახელმწიფო ზრუნვის არსებითი ელემენტი მდგომარეობს მასში, რომ ქონების (საწარმო/პროდუქციის შესაძლებლობათა, მაგრამ არა დასავლური გაგების აბსოლუტური კერძო საკუთრების უფლების აზრით) თანაბრად განაწილების ნორმებსა და საგადასახადო ტვირთის მინიმიზაციას ექცევა დიდი ყურადღება. მენ-ცზისთან(Meng Zi) ეს მიმართული იყო იმ იდეისკენ, რომ თითოეულ ოჯახს მიეღო <<მუდამ სამყოფი ქონება>>, რასაც მოგვიანებით პრაქტიკულ პოლიტიკაში კვლავაც ექნება ადგილი მიწის თანაბრად განაწილების სახელმწიფო ღონისძიებათა სახით (განსაკუთრებით, დინასტიათა ახლადდაფუძნებისა და მისი თანამდევი მოსახლეობის დასახლება/განსახლების პოლიტიკის წარმართვის პროცესში).

ეკონომიკური პოლიტიკის შესახებ მიმდინარე ჩინური დისკუსიების ორ ათასწლეულზე მეტი ხნის ცოცხალ ჩვეულებებს სწორედ აქ აქვს თავისი ფესვი: ეს არის ერთი მხრივ წინააღმდეგობა მიწის აკუმულაციის რეალურ საფრთხეთა ირგვლივ, ხოლო მეორე მხრივ დრო და დრო განახლებული კრიტიკა მოსახლეობის

წესებსმიღმა, სტიქიურ საგადასახადო დაბეგვრასთან დაკავშირებით ლოკალურ დონეზე. ამ აზრით, უკანასკნელი ჩინგის(Quing)(1644-1911) დინასტიის უცხოტომური ბატონობა სინამდვილეში ასახავს კონფუციანურ იდეალურ სახელმწიფოსთან დაახლოებას იმდენად, რამდენადაც ე.წ. <<შუასაუკუნობრივი ეკონომიკური რევოლუციიდან>> მოყოლებული დიდი მამული(კარ-მიდამო), (თუმცა, სამხრეთ ჩინეთში არა მსხვილი მიწათმფლობელობის სახით), როგორც მსხვილი ეკონომიკური ერთეული ჩინური საზოგადოებიდან იქნა გამქრალი; მე-17 საუკუნის ეკონომიკური აღმავლობის დროიდან დაწყებული სახელმწიფომ უარი თქვა საგადასახადო რეგისტრის აქტუალიზებით მის გამოყენებაზე, რასაც დროდადრო მოსდევდა ფისკალური კონფლიქტები მქონებელთა ფენებთან, რომლებიც გადასახადების გადახდისაგან თავის არიდებას ცდილობდნენ. მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში როგორც კი შემოღებულ იქნა შიდა გადასახადები(Likin-გადასახადი) დასავლურ იმპერიალიზმთან დაკავშირებული ფინანსური ტვირთის შესამსუბუქებლად, მას მყის მოჰყვა ინტენსიური კონფუციანური დისკუსიები მსგავსი ფისკალური ნაბიჯის კანონიერების შესახებ.

მაშასადამე, კონფუციანიზმი როგორც ბატონობის მოძღვრება ხაზს უსვამს სახელმწიფო პატერნალიზმსა და თვითკმაყოფილებას. რასაკვირველია, ის თავისი განვითარების გარიჟრაჟზე კონკურენციულ პირობებში წარმოჩინდა იმგვარი ხედვებითა და წარმოდგენებით, რომლებიც სახელმწიფოს ასევე ეკონომიკურ ცხოვრებაში ანიჭებდა დომინანტურ პოზიციას. ლეგიზმი - პირველ რიგში, ჩინეთის პირველი იმპერატორის ცინ შიუანის(Qin Shihuang) პოლიტიკის სულიერი საფუძვლებით და შესაბამისად, ქრისტეს შობამდე 221 წელს ჩინეთის იმპერიის დაფუძნებით წარმოადგენდა მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ სახელმწიფო (ჯერ კიდევ იმპერიის დაფუძნებამდე სხვა სამთავროებთან კონკურენციაში)

ეკონომიკას (რაც მაშინ ჯერ კიდევ სოფლის მეურნეობასთან იგივედებოდა და მისი თანაბარი მნიშვნელობის მქონე ცნებას აღნიშნავდა) მასშტაბურად უნდა არეგულირებდეს, რათა წარმოებისა და მოსახლეობის მაქსიმალური ზრდის მიღწევა შეძლოს. ეს სახელმწიფო ინტერვენციონიზმი ეფუძნებოდა ეთიკურად კონფუციანიზმის საპირისპირო ადამიანის ხატებას. ვინაიდან კონფუციანელთა უმეტესობას მიაჩნდა, რომ ადამიანის ნატურა პრინციპულადაა სიკეთისკენ მიდრეკილი ან სულ მცირე - კეთილად აღზრდისაკენ. ლეგიზმის ძირითადი ვარაუდი ემყარება მას, რომ დასჯის შიშით ცუდის მზრახველი ადამიანიც კი კარგად იქცევა. ორივე პრინციპი ასახავს კაიხერის იმპერიის დროინდელი ეკონომიკური პოლიტიკის პრაქტიკას, და გარდა ამისა: სახელმწიფო მონოპოლიას, ბაზრების ადმინისტრაციასა თუ იძულებით შრომას ფესვი ლეგისტურ წარმოდგენებში უძევს. სონგის (Song (960-1129) დინასტიის მმართველობის პირველ პერიოდში იყო ეკონომიკური განვითარების უზარმაზარი დინამიკა, რომელმაც სახელმწიფო ინტერვენციონიზმის მსგავსი ფორმები საბოლოო ჯამში პრაქტიკულ საზღვრებში აჩვენა.

თვალს თუ მივადევნებთ ხანგრძლივ ისტორიულ პროცესებს, აქამდე სკიცირებული მუდმივების ყურადღებით დაკვირვებისას აუცილებლად შევნიშნავთ, რომ: მეოცე საუკუნის მსოფლიო პოლიტიკური სპექტრის უთვალსაჩინოესი წარმომადგენლის დენ სიაოპინის (Deng Xiaoping) ეკონომიკურ რეფორმათა იდეოლოგია ცალსახად არის სახელმწიფო პატერნალიზმის, ინტერვენციონალიზმისა და თმენის ნაზავი, კეთილდღეობისკენ მისწრაფების ხელშეწყობითა და განვითარებით. იმავე დროს (იზოქრონულად) ყველა ჩინურ საზოგადოებაში კორუფცია არის მუდმივად ვირუდენტური თემა, სადაც სახელმწიფოს მმართველობითი ელიტის წარმომადგენლები ტოვებენ მორალურად ლეგიტიმურ გზას და მოგებისკენ მისწრაფებასა და ნეპოტიზმში იძირე-

ბიან. მხოლოდ პოლიტიკურ-მორალურ ინდოკრინაციას ძალუძს მსგავს ცოდვადდაცემათა თავიდან აცილება, საიდანაც კვლავ, მეოცე საუკუნეში მკვეთრად გამოხატული და აქამდე არსებული კომუნისტური იდეოლოგიის (რელატიური) მნიშვნელობის შექმნის უწყვეტი პროცესი მიმდინარებს: ცდილობენ მაოიზმის(Maoismus), როგორც მოგებისაკენ სწრაფვასა და მორალს შორის არსებული დაძაბულობის ექსტრემალური ვერსიის ინტერპრეტირებას. თუმცა, უსათუოდ მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა, რომ თავად ჩინეთის კომუნისტურმა პარტიამ მოახდინა კონფუციანური რენესანსის აქტუალიზაცია და მზარდი კონფუციანური ტრადიციის, როგორც ჩინური კულტურული მონაპოვრის შენარჩუნება, რითაც ასევე უზრუნველყო საკუთარი ჰეგემონიის ლეგიტიმაცია.

კონფუციანური პატერნალიზმი მოიცავს ხალხის სწავლა-დარიგებას. პირველად, თუმცა ძალის გამოყენებით, სახელმწიფოს ეს აღმზრდელობითი ფუნქცია იწყება სონგის დროის ნეოკონფუციანიზმით, მას შემდეგ რაც ქრისტესშემდგომი პირველი ათასწლეული ხასიათდებოდა ინდოეთიდან ბუდიზმის გავრცელებითა და დაოიზმთან ურთიერთქმედებით: სახელმწიფო და მისი ელიტა აქტიურად ცდილობდა სახალხო კულტურის მრავალი სფეროს კონფუციანურ ნორმებთან სრულ თანხვედრაში მოყვანას. ამასთან დაკავშირებით, რამდენადმე ასევე დგება საკითხი ყოველდღიურ ქცევათა ეთიკური შეფასების შესახებ. აქ, კონფუციანური კანონი, ანუ ძირითადი დებულება რჩება სრულებით ამბივალენტური, იძლევა რა მცირე შენიშვნებსა თუ მითითებებს <<სარგებელისა>> და <<კანონიერების>> და <<რიტუალის>> რეალურ ურთიერთობებზე ცალკეულ შემთხვევაში.

ჩინურ კონტექსტში, დიდ ჰანის დინასტიის დროინდელ ისტორიკოს სიმა ციანთან(Sima Qian), რომელიც

რასაკვირველია მიეკუთვნებოდა არა კონფუციანურ სკოლას, არამედ ის მხარს უჭერდა <<არა ქმედების>>, როგორც ბატონობის შესახებ მოძღვრების დაოისტურ პოზიციას (145-95 ქრისტეს შობამდე), ვეცნობით მის პირად მოსაზრებას ეკონომიკურ ინტერესთა თავისუფალი მხარდაჭერის სასარგებლოდ. სიმა განწყობილი იყო იმპერატორ ვუს (Keiser Wu) მიერ ექსპანსიურად წარმოებული ეკონომიკის მხარდად მოთვინიერების წინააღმდეგ და აგრძელებდა განმანთავისუფლებელ ეკონომიკურ მოძღვრებას, რაც მდგომარეობდა შემდეგში: კეთილდღეობისკენ მისწრაფება, როგორც condition humana, წოდებრივი საზღვრების გარეშე: კეთილდღეობა არის ცერემონიის(საეკლესიო წესრიგის, რიტუალების) და კანონიერების საფუძველი, და არა პირიქით - (თითქოს) წარმატება ინდივიდუალურ დამსახურებათა შედეგია.

აქ უწინარესად გაისმის ის ძირითადი ხმა, რაც შემდეგ კვლავ და კვლავ კონფუციანურ ტრადიციებში პოულობს გამოძახილს, რამაც სწორედ ლეგიზმთან წინააღმდეგობით(ანტაგონიზმით) სხვა სააზროვნო მიმართულებათა მრავალი ელემენტი შეიძინა. სონგის დინასტიის დროს, სამხრეთის პროვინციათა მომრავლებულ -კვალიფიციურ დისკურსებში გამოჩნდა ამგვარი ტოპოი(ბერძ. მხ. Topos ადგილი, მრ. Topoi), რომლებიც ჩინეთის ეკონომიკური სიმდიმის ცენტრად(არსად) იქცნენ. იმ დროიდან კვლავ იწყეს ფორმირება განათლების(აზროვნების) სკოლებმა, რომლებიც ადამიანის საკუთარი სხეულზე ზრუნვიდან აყალიბებდნენ პრაგმატული ცხოვრების ნორმებსა თუ სტანდარტებს, და რომლებიც რასაკვირველია სისტემატურად მეტაფიზიკურ შეხედულებებს ეფუძნებოდნენ. მაგალითად, მინის(Ming) ეპოქაში(1368-1644) კონფუციანელი ინტეციონისტები ვან იანმინი(Wan Yangming) და ვან გენი(Wang Gen) ამტკიცებდნენ, რომ სწორედ ის გზა შეიძლებოდა ყოფილიყო სწორი, სადაც ადამიანის

ფიზიკური ეგზისტენცია დაცული და ხელშეწყობილი იქნებოდა. ამ მოსაზრებას ვერდნობოდა მაგალითად, საკუთარი თავის სიყვარულიდან მომდინარე საყოველთაო კაცთმოყვარეობის იდეა ურთიერთობათა შესაძლებლობების შესახებ. მსგავს შეხედულებათა წარმომადგენლებს გააჩნდათ ექსპლიციტური გააზრება იმის, რომ ეკონომიკური აქტივობა წარმოდგენს ეთიკურად არა მხოლოდ ლეგიტიმურ, არამედ პოზიტიურად მოთხოვნილ საქმიანობას. სახალხო-რელიგიური თვალსაზრისით აქ ასევე არსებობს მჭიდრო ურთიერთქმედება დაოიზმთან, რომლის წარმოდგენები ყველა არსების მჩქეფარე სიცოცხლის ძალაზე პროფანულ ფორმაში ნიშნავდა, რომ ინდივიდი კონცენტრირდება საკუთარი სხეულის კეთილდღეობაზე (რომ აღარაფერი ვთქვათ იმგვარ ექსტრემალურ სურვილზეც კი, როგორც არის უკვდავების ძიება), ამიტომ, გამომდინარე აქედან, სწორი ქმედებაც ასევე ამქვენიურია.

ჩინეთის განსხვავებულ რელიგიურ თუ ფილოსოფიურ ნაკადთა ურთიერთშედწევადობის პროდუქტს წარმოადგენს იმპერატორ იუნ ცენის(Yongzheng(1722-1736) ფორმულირება: << ბუდიზმი განკარგავს სულს, დაოიზმი განკარგავს სხეულს და კონფუციანიზმი განკარგავს სამყაროს>>. ამ შეხედულებების ფორმათა სიმრავლე საზოგადოებაში, ეთიკურ ნორმებში გახდა სიცოცხლის სწორად წარმართვის პრაგმატული მოძღვრება.

პრაგმატული ცხოვრების სიბრძნის მსგავსი მეტაფიზიკური მისტიფიკაციებისგან დამოუკიდებლად, რომლებიც სონგის(Song) დროიდან თან სდევს სოციალურ-ეკონომიკურ კატაკლიზმებს, სხვა განათლებების (აზროვნების) სკოლების წარმომადგენლებიც ასევე ზრუნავდნენ, რომ ყოველდღიურ ქცევებზე ეთიკური ნორმების პროპაგანდით მოეხდინათ გავლენა. კონფუციანური <<ცერემონია>> აქ ხდება ქცევის ნორმების კატალოგი, რაც აღმზრდელობითი ლიტერატურის, ისტორიული მაგალითებისა თუ მემორიალური სტე-

ლის ხანგრძლივი თანმიმდევრულობით გადაეცემა მოსახლეობას. აქ კვლავ ვხვდებით ჩვენ იმ მრავლად ციტირებულ ფასეულობებს, როგორიც არის მცირედოდ კმაყოფილება, თვითკონტროლი თუ მომჭირნეობა, რომლებიც დღემდე ხშირად არის ჩინურ ეკონომიკურ კულტურასთან დაკავშირებული. ჩინეთის იმპერიის გვიანდელ პერიოდში[2], საჯარო მოხსენებებით სოფლებსა თუ სახელმწიფოებრივად ინიცირებულ თვითორგანიზაციებში მართებულ ქცევათა ნორმების ქვეყნის მასშტაბით საერთო-სახალხო გატანის მცდელობა არსებობდა, და ჩვენ თანამედროვე ჩინურ სოფლებში ასევე ვხვდებით ე.წ. <<სოფლის ხელშეკრულებებს>>, რომლებშიც მოსახლეობისადმი წაყენებული მორალური მოთხოვნები წერილობითაა დაფიქსირებული(მაგ., როგორიც არის სოფლის ღარიბ მცხოვრებთა არადისკრიმინაცია).

ფუფუნებით პირად ცხოვრებაზე უარყოფის მოთხოვნა შეიძლება ნაწილობრივ დღემდე ვრცელდებოდეს იმდენად, რამდენადაც ბავშვთა აღზრდის სფეროში კვლავაც გამოიყენება ძველი ტექსტები, რომლებიც ანბანის წიგნის ფუნქციას ასრულებს, და რომლებიც ნაწილობრივ გამოჩენილ კონფუციანელ სწავლულთა მიერ იყო თავის დროზე შეთხზული. მსგავსი დამოკიდებულებაა მუდმივი სამუშაო ადგილის შესახებ არსებულ გამოწვევებთან დაკავშირებითაც: კონფუციანურ ფასეულობათა სისტემის მიხედვით, არაფერია მასზედ უფრო საშიში, ვიდრე ეს არის უსაქმოდ მოხეტიალე, რომელსაც საზოგადოებაში არ გააჩნია მყარი ადგილი და საქმე. აქ ძვეს ასევე კონფუციანური სუბსიდიარულობის პრინციპის ფესვი, რაც ინდივიდისა და მისი ოჯახის ბედის თუ უბედობისთვის, სიხარულის თუ მწუხარებისთვის ნაკისრ პასუხისმგებლობაში პოულობს გამოხატულებას და კაცთმოყვარეობის არავითარ სისტემატურ ადგილს ცნობს უპირობოდ. ჩინური კულტურული სივრციდან წლების განმავლობ-

ში ხშირად ისმოდა კრიტიკა ევროპული სოციალური სახელწიფოს მისამართით, ექსპლიციდური საყვედურებით პირადი პასუხისმგებლობისა და სუბსიდიარულობის თაობაზე თანამედროვე ჩინეთის სოციალისტური სახალხო რესპუბლიკის მინიმალისტური სოციალური პოლიტიკის პირობებში. საბოლოოდ აღსანიშნავია წარმატების ნორმა, შინაგანი სიწმინდის ძველი კონფუციანური და სილატაკის ეთიკის წარმოდგენები ბატონის სამსახურში (წმინდა მეფის იდეალური სახით) ეწინააღმდეგება არგუმენტს, რომ პიროვნების ინდივიდუალური სრულყოფა ასევე უნდა იქნას ასახული და გამოვლენი გარეგან წარმატებებში.

თუმცა ჩინურ საზოგადოებაში კონფუციანიზმის გავრცელების პოლიტიკამ თავისი ინტენსიური გამოხატულება ეჭვგარეშეა, რომ ოჯახის ინსტიტუტთან ჰპოვა. ის ხელიხელჩაკიდებული მიდიოდა ოჯახის აყვავებასთან ერთად, რაც წარმოადგენდა ეკონომიკური ორგანიზაციების ცენტრალურ ერთობას ჩინეთში: ოჯახის ცხოვრებაში კონფუციანური ნორმების გავრცელებით ასევე ფუძნდებოდა ოჯახის თვითორგანიზაციის გარკვეული ფორმები საწარმოთა სახით. მაშინ, როდესაც კონფუციანიზმი ოჯახს განიხილავდა როგორც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ძირითად მოდელს, ისეთი პრინციპები, როგორიც არის იერარქიული დიფერენცირება, პატერნალიზმი, ჯგუფური ორიენტაცია, თუ ადამიანთა <<შინაურად>> და <<უცხოდ>> დაყოფა გახდა ეთიკურად უნივერსალიზირებული და აქედან, ასევე ცხოვრების სხვა სფეროებზე გადამდები. ამასთან, კონფუციანიზმი მჭიდროდ ურთიერთქმედებებს სახალხო-რელიგიურ წარმოდგენებთან ოჯახისა და ყოველდღიურობის მიმართულებით, რომლებიც აშკარად განსხვავებულ ფასეულობათა სისტემებს გადასცემენ.

ეკონომიკური ცხოვრების ასევე ცენტრალურ ნორმას წარმოადგენს ოჯახის ხაზის დაცვა. ჩინური წინაპართა კულტი და ოჯახისა და ოჯახის ხაზის რელიგიური

თაყვანისცემა - ჯერ კიდევ უადრეს <<წინა-კონფუცია-
ნური>> დროიდანაა ცნობილი, რაც არქეოლოგიურად
საბუთდება. იგი განკუთვნილია გაბატონებული, მბრ-
ძანებელი ელიტისთვის და ითვალისწინებს წინაპრებ-
ის მიმართ მოვალეობათა ქონას და შთამომავლობაზე
ზრუნვას. ამავე დროს, წინაპართა კულტი განეკუთვნე-
ბოდა იმ ინსტიტუციებს, რომლებიც ადრეული კონ-
ფუციანელების მიერ იქნა მზის შუქზე გამოტანილი
და გაგრძელებული, როგორც ცხოვრების წარმართვის
იდეალი ძველ დროში: რამდენადმე, სწორედ ამ ადგი-
ლას მოხდა კონფუციანიზმისა და სახალხო რელიგიის
მჭიდროდ შეერთება-შერწყმა. ცალკეულმა მსგავსმა
გარემოებამ პატრიარქალური ხაზის ოჯახში გააჩინა
შორსმომავალი შედეგები. ისეთი, როგორიც არის მაგ.,
საკუთრების ინსტრუქციასთან დაკავშირებით, სადაც
რეალურ სამართალ-სუბიექტს არა ინდივიდი, არამედ
ოჯახის ხაზი წარმოადგენს. მაგალითად, ვალის გას-
ტუმრებისათვის, მიწა იდეალურ შემთხვევაში შესაძლე-
ბელი იყო ვრცელ სანათესაო გარემოცვაში გასხვისე-
ბულიყო გამოსყიდვის უფლებით, რათა არ მომხდარიყო
უძრავი ქონების სამუდამოდ უცხო ხელში გადასე-
ლა და მისი საბოლოოდ დაკარგვა. სონგის დროის
ნეოკონფუციანიზმა ოჯახის ეს ცენტრალური როლი
მეტაფიზიკურად სრულყო, მოახდინა რა მისი ამკვარად
სუბლიმირება, ვინაიდან წესრიგი ოჯახში, როგორც
გასაღები აღზრდის გზით ცალკეულის თვითსრულყო-
ფილებისთვის და საზოგადოების წესრიგისთვის გა-
ნიხილებოდა როგორც მთლიანობა. აქ საზოგადოების
წესრიგი კვლავ იმყოფება მჭიდრო ურთიერთქმედებაში
კოსმოსის წესრიგთან: აქედან, მორალური ფლობს არა
მხოლოდ ეთიკურ, არამედ კოსმოლოგიურ დიმენსიას.

ამასთან დაკავშირებით, ჩინური ოჯახი წარმოდგება
არა მხოლოდ ეკონომიკური საფუძვლებიდან, არამედ
ის ასევე რელიგიურ კონტექსტში ცენტრალურ საზოგ-
ადობრივ ფორმაციად გვევლინება. ოჯახის შიგნით

არსებობს ურთიერთსოლიდარული ვალდებულება-მოვალეობანი, რაც განსაკუთრებით ძველი თაობისადმი ახალი თაობის მხრიდან გვერდში დგომასა და შეწვევაში გამოიხატება. ხოლო, ვინაიდან ჩინური ოჯახი ნათესავების დია, ფართო განშტოებათა პატრიარქალური ხაზის(patrilinear) ორგანიზაციულ ბაძეს შეიძლება რომ წარმოადგენდეს, ურთიერთობისა და სოლიდარობის ნორმები სანათესაო კავშირების (გვარეულობათა (Lineages)) დაყოფით რელატივირდება, რისი ბუნებრივი თანმდევიც არის სხვა და სხვა შტოს მხრიდან საზოგადოებრივი გავლენებისა და კეთილდღეობის შესახებ არსებული განსხვავებულ პოზიციათა აქცეპტირებისა და შესაბამისად, გარე პოლიტიკური კოალიციების შექმნის შესაძლებლობები.

მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფო კონფუციანიზმი დიდი ენერჯით უწევდა პროპაგანდას თავის ოჯახის ნორმებს, სახალხო რელიგიაშიც ასევე არსებობდა იდეალური საზოგადოების სრულიად სხვა წარმოდგენები. ბუდისტური მოძღვრებანი და საიდუმლო საზოგადოებრივი რიტუალები ავრცელებდნენ ყველა ადამიანის თანასწორობისა და სოლიდარულ საზოგადოებებში თავისუფალი ასოციაციების იდეებს, რომლებიც არ იყო და დღესაც არ არის ნათესაობაზე დაფუძნებული. აქ გადანაწილების ეთიკა შინაურული, საოჯახო კონტექსტიდან გამოირიცხება და გამოიყენება დიდ ჯგუფებში. გარდა ამისა, ბუდიზმა ასევე მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა კონფუციანური იდეოლოგიის ინდივიდუალური ხსნის ინტერესებთან დაბალანსების საკითხში. ზუსტად ასევეა დაოისტური ხსნის მოძღვრებასთან დაკავშირებითაც, რომელიც წინ წამოსწევს ისეთ ფასეულობებს, როგორიც არის მაგ., სხეულის პოტენციური უკვდავება და ბუდიზმის საწინააღმდეგოდ, აქცენტს არსებითად მტკიცე სხეულებრივ ბედნიერებაზე აკეთებს. დაოიზმი ასევე უფრო დიდ ყურადღებას აქცევს ეგალიტარულ ფასეულობათა

წარმოდგენებს, ვიდრე იერარქიულად მოაზროვნე კონფუციანიზმი, მაგრამ ამავე დროს, მოთხოვნათა გვერდით, - რომ ოჯახი და საზოგადოება უნდა მონაწილეობდეს ცალკეული ადამიანის კეთილდღეობაში, დგას მატერიალური ბედნიერებისაკენ ინდივიდუალური მიწრაფების პოზიტიური შეფასება[3]. აქ ჩანს გვიანდელი კონფუციანიზმის საზოგადოებრივი ფესვები, რომლებიც ზემოთ უკვე იყო სკიცირებული.

განსაკუთრებული მნიშვნელობის არის ბუდისტური წარმოდგენების კომპლექსური ტრანსფორმაცია ბედისწერის მექანიკისთვის (კარმის მოძღვრება) <<გადასახდელების>> უბიქვიტეტის, ანუ ყველგანმყოფობის და ბედისწერის კალკულატორული განსაზღვრის წარმოდგენებში. სონგის დროიდან მოყოლებული ჩინეთში ფულს გააჩნია ცენტრალური რელიგიური მნიშვნელობა და ხდება ადამიანთაშორისი ურთიერთობების რეგულირების უნივერსალური მედიუმი, ისევე როგორც, - კომუნიკაცია ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ ცხოვრებას შორის. მაგალითად, გაჩნდა წარმოდგენა, რომ ადამიანი დაბადებამდე იღებს ვალს, შეძლებისდაგვარად მშვენიერი სხეულის მოსაპოვებლად; რის შემდეგაც ამ ვალის გადახდა მთელი მისი ცხოვრების განმავლობაში და სიკვდილის შემდეგ შთამომავლების მიერ (მათ შორის გადანაწილებული) წარმოებს. ამიტომ არის აკუმულაცია და კალკულატორული ურთიერთობა ყოველდღიური ქცევებისთვის მარეგულირებელ პრინციპად ქცეული. არა მხოლოდ საკუთარი ოჯახის, არამედ ასევე საკუთარი სულის ხსნის სამსახურში არის მნიშვნელოვანი ქონების დაგროვება <<პირველადი ვალის>> უკან დაბრუნების შესაძლებლობისთვის. კაცთაშორის ურთიერთობებში ასევე უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობს ფულის გაცემა და მიღება: სოციალური სიახლოვე და სიშორე, და ორმხრივი ურთიერთკავშირები ვალთან დამოკიდებულებითა და საჩუქრების (უპირატესად ფული) ნაკადთა მოცულობითა და ინ-

ტენსივობით განიზომება და ხშირად გარკვეული სახის ბუღალტრულ ანგარიშგებასაც კი მოიცავს. ურთიერთობათა პრინციპები ასევე იქნა საკუთარი ბედისწერის ანგარიშიანობის(გამოთვლის) იდეაზე დაფუძნებული: ერთ მხარეს სხვა ადამიანებთან დამოკიდებულებაში ურთიერთობები მუდამ <<ბუღალტრულად>> უნდა წარმოებდეს, მეორე მხრივ კი, - თავდაპირველი ბუღალტრული კარმის მოძღვრებისაგან განსხვავებით - საკუთარ კეთილდღეობაზე შესაძლებელია გავლენა ჰქონდეს იმ გარემოებას, რომ აწმყოში მუდამ არის ცუდ საქმეებთან შედარებით კარგ საქმეთა გადამეტებისა და სიჭარბის მიღწევის მცდელობა. დაოისტურ წარმოდგენებში არსებობენ სულები, რომლებიც თვალს ადევნებენ მსგავს ქმედებებს და ზრუნავენ ვალის გადახდაზე.

მაშასადამე, აქ ნათელი ხდება, რომ [მრავალჯერ ციტირებული], ჩინური კულტურის ეკონომიკურად ორიენტირებული <<პრაგმატიზმი>> ნამდვილად ფლობს რელიგიურ საფუძველს, რომელსაც ნაკლები კონფუციანური და გაცილებით მეტი დაოისტური ძირი(ფესვი) აქვს, რაც კვლავაც ბუღალტრულ გავლენებთან არის მჭიდრო კავშირში. იმ დროს, როდესაც კონფუციან-იზმი, როგორც ბატონობის მოძღვრება არანაირ ექსპლიციტურ სიმდიდრის ეთიკას ფლობს, სახალხო რელიგიაში მოიპოვება ქონების უსასრულო აკუმულაციის მოტივი: ერთი მხრივ ქონება თავად ფლობს ეთიკურ თვისებას და მეორე მხრივ ის ნაწარმოებია სუბსიტიციური, მორალურად სწორი მოქმედებებიდან. ამდენად არსებობს წარმოდგენები, რომ დღევანდელი ქონება დაფუძნებულია წინაპართა სწორ მოქმედებებზე, ხოლო ცუდ მოქმედებათა მატერიალური გამოსყიდვა კი შესაძლებელია უკვე იმქვეყნად მოხდეს. რადგან ქონება კვლავაც მხოლოდ შრომით შეიძლება იქნას შექმნილი, აქედან გამომდინარე საქმე გვაქვს ჩინური შრომის ეთიკის ამგვარ წარმოდგენებთან. ვინც სიღარიბეში ცხოვრობს, ის არ უნდა დაკმაყოფილდეს ამ

არსებული მდგომარეობით, არამედ ბევრი შრომა და ძალისხმევა უნდა გასწიოს ქონების დასაგროვებლად. ვინც სიმდიდრეში ცხოვრობს, მან უნდა დაიცვას და გაზარდოს ეს სიმდიდრე, რათა ამით შეძლოს საკუთარ კარგ ბედ-იღბალზე(ბედისწერა) ზრუნვა. ამასთან, ასევე უნდა აღინიშნოს ფილანთროპიაც, რომელიც მიეკუთვნება კარგ საქმეთა მხარეს და ქონების ღარიბთათვის განაწილებით აჩენს კარგ ქმედებათა აკუმულირების შესაძლებლობას.

რადგან მოსახლეობის მატერიალურად უზრუნველყოფილი ფენები ასევე აღმოჩნდნენ კლასიკური საგანმანათლებლო კონცეფციის გაგლენის ქვეშ, აქ არსებობდა მჭიდრო დამოკიდებულება სწორ ქმედებათა კონფუციანურ წარმოდგენებთან. ამასთან, ფილანთროპია ასევე გახდა სოციალური სტრატეგიკაციის გამოსატყულება, ვინაიდან საზოგადოების ელიტის თვითვაღდეულებას წარმოადგენდა ლოკალური თემების სამსახურში ეკისრათ გარკვეული პასუხისმგებლობა საჯარო ამოცანების შესრულების კუთხით (მაგ., როგორც არის ჰოსპიტალის ორგანიზაცია). <<საჯარო>> და <<კერძო>> ინტერსეთა შორის მორალური დაძაბულობა სოფლად ნამდვილად არ თამაშობდა უკანასკნელ დიდ როლს წყალთან დაკავშირებით, რადგან კომპლექსური პიდროტექნიკურ ნაგებობათა სისტემების არსებობა ითვალისწინებდა საზოგადოების ყველა შემადგენელი ჯგუფის მიერ მიზნის მორჩილებას, საირიგაციო და სადრენაჟო და წყალსაცავი ლოკალური თუ გლობალური სისტემების ფუნქციონირების პოტენციალის დაცვასა და მოფრთხილებას. ჩინეთის საზოგადოებაში თვალშისაცემი ეკოლოგიურ პრობლემათა სიმწირე შეპირობებული იყო სწორედ <<ძლიერთა>> აუცილებელი მორალური თვითშეზღუდვით, რათა მაგ., არ დაემკობათ მტკნარი წყლის რეზერვუარების სამელიორაციო მიზნით გამოყენება და სხვ.

აქედან, ჩინურ კულტურულ სივრცეში რელიგიურ

ქცევებს გააჩნია ფართო სოციალურ-ორგანიზაციული და ამასთან ასევე ეკონომიკური ასპექტები. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ტაძრის მშენებლობის როლი ადგილობრივ საზოგადოებრივ ერთობათა ორგანიზაციისთვის, სადაც კოლექტიურ ქმედებათა ორგანიზატორებად თავად ლოკალური ელიტები ჩნდებიან. ტაძრების სახით ლოკალურმა საზოგადოებრივმა ჯგუფებმა მიიღეს იდენტურობის დამფუძნებელი ცენტრები, რაც შესაძლებელია, რომ შემდგომ ასევე სხვა აქტივობათა ადგილად იქცნენ (მაგ., ისეთი, როგორც არის ტაძრის ბაზრობები და სხვ.). ვინაიდან ხშირად დაოისტური ცერემონიები რელიგიურ აქტივობათა ცენტრში დგას, არსებობს უშუალო სამყაროსეული ხედვის ხიდი დაოისტურ რიტუალსა და ეკონომიკურ აქტივობას შორის. ტაძარი ხდება ლოკალური კეთილდღეობის რელიგიური სიმბოლო, რადგან ის მოსახლეობიდან შემოწირულობით ფინანსდება: თუმცა იმავდროულად სტატუს-შორის არსებული განსხვავებულობა სიმბოლურად მაინც აქცენტირდება. ასე იყო ტაივანში, როდესაც ომისშემდგომი ეკონომიკური განვითარება არა მზარდი სეკულარიზებით, არამედ პირიქით, ტაძრის მშენებლობის მზარდი აქტივობებით მიმდინარეობდა. ჩინეთის სახალხო დემოკრატიულ რესპუბლიკაში რელიგიური დღესასწაულები სოფლად სულ უფრო მეტად ხდება როგორც ბიზნეს-ეკონომიკური ცხოვრების ღირსშესანიშნავი მოვლენა.

მაშასადამე, მნიშვნელოვანია კონფუციანიზმსა და სახალხო რელიგიას შორის დიფერენცირების მოხდენა, და სწორი არ არის, როდესაც სახალხო რელიგიას, როგორც <<ვულგარულ კონფუციანიზმს>>, მხოლოდ ცნებითი სისტემურობის დონეზე ანთავსებენ. გარკვეულწილად არსებობს ცალსახა უთანხმოება, როგორც პირველ რიგში ფულის, ქონებისა და მოგებისაკენ ღტოლვის ეთიკურ ვალენტობას შორის. პირიქით, ჩვენ შეგვიძლია ვისაუბროთ უფრო ჩინური კულტურული

სივრცის კომპლექსურ, ღია და არაფორმალური რეგიონული სისტემაზე, რომელშიც კონფუციანიზმს მაინც გამორჩეული ადგილი უჭირავს და უდიდესი მნიშვნელობის მქონე ელემენტს წარმოადგენს. დაბოლოს, არსებობდა საფრთხე, რომ ამ სისტემის შიდა დიფერენცირებას საბოლოო ჯამში შეიძლებოდა გამოეწვია ღია კონფლიქტები, როდესაც სექტები და საიდუმლო საზოგადოებები არსებული წესრიგის წინააღმდეგ იყვნენ მიმართულნი, რომლებიც იმავდროულად ასევე ფლობდნენ სწორ ქცევათა განსხვავებულ წარმოდგენებს, ვიდრე მათ, რომლებიც შეესაბამებოდა კონფუციანურ ნორმებს.

ჩინურ ეკონომიკურ ქცევთა დღევანდელ საერო ცხოვრების პრაქტიკაში მრავალ ფასეულობათა და ნორმათა აღმოჩენა თავიდან ხდება, რომელთაც პირველად აღწერილ რელიგიურ ტრადიციებში გაიძვეს ფესვი, მაგრამ ჯერ კიდევ მხოლოდ სეკულარიზებულ ფორმაში ჩნდებიან. ამ ადგილას <<კონფუციანიზმი>>, როგორც განმარტების ნიმუში ხშირად არის მოხმობილი და წინ წამოწეული. ასე რომ შეუძლებელია შეუმჩნეველი დარჩეს ის, რომ ჩინური საზოგადოება ცინის(ინგ) დროიდან მოყოლებული პირველ რიგში მზარდი მობილობითა და ამის კვალდაკვალ, შემდეგი ათწლეულების განმავლობაში კრიზისული მდგომარეობით ხასიათდებოდა. ამიტომ, აქედან მრავალი ფასეულობა და ნორმა შეიძლება ასევე მიჩნეულ იქნას როგორც ცხოვრების სარკე დაძაბულ, სოციალურად და გეოგრაფიულად მობილურ საზოგადოებაში, ნაწილობრივ ასევე შიდა კოლონიზაციის <<Frontier society>>-ის[4] აზრითაც (მაგ., სიჩუანისა და ტაივანის ახალშენი მე-18 და მე-19 საუკუნეში, თუ ტაიპინის(Taiping) ამბოხების შემდეგ გაუდაბურებული მხარეების ახლად ათვისება მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში. ამას დაერთო ისიც, რომ დასავლურ იმპერიალიზმთან შეჯახების (კოლიზიის) შემდეგ სახელმწიფომ, როგორც წესრი-

გის ძალამ, სწრაფად დაკარგა მნიშვნელობა. ისედაც მყოფე სამართლებრივი უზრუნველყოფა კიდევ უფრო შემცირდა და საჭიროება არაფორმალურ თვითორგანიზაციაზე კიდევ უფრო გაიზარდა.

ჩინურ ეკონომიკურ ქცევებში არსებოს ზოგიერთი ცენტრალური ფასეულობა, რომელიც ამ ფონზე რელიგიურ დეტერმინანტებთან (მსაზღვრელ ფაქტორებთან) ურთიერთობის გარეშე შეუძლებელია, რომ გაგებულ იქნას. ეს პირველ რიგში ეხება ნდობის სიმბოლიკასა და პირადი ურთიერთობისა და ლოიალურობის დიდ მნიშვნელობას. კომპანიის ფარგლებში მკაცრად ხდება დიფერენცირება ნათესავეებს, ნდობით აღჭურვილ პირებსა და ჩვეულებრივ დასაქმებულებს (<<ახლობელი>> და <<შორეული>>) შორის. სანდო პირები დრმა ლოიალურობით არიან მესაკუთრესთან დაკავშირებულნი, რაც შემდგომ გარემოებათა მიხედვით თანდათანობით, დამოუკიდებლობის შექმნით გადადის გრძელვადიან ბიზნეს-კოოპერაციაში. ნდობა ეს არის ქცევის კატეგორია, რომელიც <<ადამიანურ გრძნობათა>> ურთიერთობითა და ზრუნვით აღწევს კონკრეტულ გამოხატულებას. რადგან კომპანიის შიგნით ქცევები მუდამ ფლობს განსაზღვრულ იერარქიულ დიმენსიას, ეს სხვათაშორის ნიშნავს მას, რომ კომპანიის მესაკუთრე პატერნალისტური აქტებით (მაგ., როგორც არის საჩუქარი შვილის დაბადების აღსანიშნავად, თუ პერსონალური კრედიტი ავადმყოფობის შემთხვევაში) უზრუნველყოფს თავისი ნდობით აღჭურვილი ადამიანების ლოიალურობას.

ექსტრემალურ შემთხვევაში თავად კომპანია გვეფლინება, როგორც მორალური ინსტიტუცია: მესაკუთრე პასუხისმგებელი ხდება საკუთარი თანამშრომლების სწორ ქცევებზე და წარმართავს აღმზრდელობით საქმიანობას, თუმცა პირველ რიგში თავად მოეთხოვება, რომ სწორი ქცევებით მათთვის იყოს მისაბაძი. სანაცვლოდ ლოიალობა არის კომპანიის კულტურის უმაღლესი ფასეულობა და თავისი მნიშვნელობით

ჩრდილავს კომპეტენციასა და პასუხისმგებლობას. კომპანიის ყოვლისმომცველ ინსტიტუციად გადაქცევის ტენდენციამ, განსაკუთრებით სოციალისტური ჩინეთის სახალხო რესპუბლიკაში დიდი სიმწვავე შეიძინა, ვინაიდან ე. წ. <<ერთიანობა>> (მაგ., დიდი სახელმწიფო საწარმოები) არსებობის ფართო სოციალური გარანტიებისთვის გახდა მართებული და მის ეგზისტენციას დაექვემდებარა; რასაკვირველია, რიგი ამგვარ ფენომენებისა, ასევე დღევანდელ საბაზრო ეკონომიკის მქონე ჩინეთშიც გარკვეულწილად არსწორად არის აღქმული. ეს შეეხება მაგ., ინდუსტრიალიზებულ სოფლებს, რომლებიც მომავალში როგორც სოციალურ-ეკონომიკური კორპორაციები, ასევე მათი მაცხოვრებლების სწორ ქცევათა მორალურ ინსტანციებად გადაიქცევიან.

ბაზრის ფარგლებში ნდობა ინტენსიური სოციალური ინტერაქციით იწარმოება და სტაბილურდება (მაგ., ეს შეიძლება იყოს ქცევის იმგვარი ფორმა, როგორიცაა ერთობლივი ბანკეტები). აქედან, საბაზრო ტრანსაქციები ხშირად ჩართულია გრძელვადიან მტკიცე სოციალურ ქსელებში და არა მხოლოდ ანონიმურად, არამედ ფასის მექანიზმით არის სტრუქტურირებული. აქ შეიძლება მოვახდინოთ შემდეგი თეზის ფორმულირება: ეკონომიკათა ერთიანობას (და მის საფუძველს) ჩინეთში არა ოჯახი, არამედ საოჯახო კომპანიათა ქსელები ქმნის, რომელთა შორისაც ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ნდობის კავშირები მტკიცედ და პირუთვნელად ნარჩუნდება. მსგავსი ნდობა კვლავაც მნიშვნელოვან სოციალურ კაპიტალს წარმოადგენს სხვა ურთიერთობებშიც: მაგალითად, ხშირად ადგილი აქვს კრედიტუნარიანობის შეფასებას დახმარების პოტენციის გათვალისწინებით, რაც თითოეული მეწარმისთვის საკუთარი ურთიერთობების ირგვლივ დამატებით მობილიზაციას ნიშნავს. სწორედ ამით ხდება ნდობის, ასევე როგორც საჯარო კატეგორიის <<სახის>> (იმიჯის) კონცეფტთან მჭიდრო დაკავშირება: ცალკეული იმყოფება

მუდმივი წნეხის ქვეშ, რათა დაიცვას და მოუფროთლდეს საკუთარ საზოგადოებრივ რეპუტაციას, რაც პიროვნების შესახებ მიმდინარე ღია დისკუსიების მსჯელობის საგანს წარმოადგენს. ჩინურ სოციალურ-კულტურულ სივრცეში ძალზედ საინტერესო ასპექტს წარმოადგენს <<სახის>> დიფერენცირება ორი დიმენსიის მიხედვით. კერძოდ, ესენია: <<მიანცი>>(mianzi) და <<ლიან>>(lian) (სადაც ეს ორივე სიტყვა ქართულად, ისევე როგორც სხვა ევროპულ ენებზე <<სახედ>> ითარგნება). მაშინ როდესაც აქ მოტანილი პირველი ცნება ეხება საზოგადოებრივ სტატუსს, მეორესთან მიმართებით წინა პლანზე იწვევს მორალური და პიროვნული ხარისხი, და საბოლოო ჯამში ორივე შეიცავს რიტუალისა და სწორი ქმედების კონფუციანურ კატეგორიათა სედიმენტებს.

ჩინური ეკონომიკური ქცევების დასავლურ კოლპორტაჟში (ფრნგ. kolportage გავრცელება[გადაუმოწმებელი ამბების, ხმების და ა.შ]) დიდ როლს თამაშობს წარმოდგენა, რომ ძლიერ გაბატონებულია ჯგუფური ორიენტაცია და რომ ეს ასევე მოტივირებულია კონფუციანური ნორმებით, - რასაც ემყარება კიდევ. მსგავსი ხედვები მოიპოვება ასევე ფასეულობათა ცვილებებთან დაკავშირებულ ჩინურ სამეცნიერო ლიტერატურის ზოგიერთ, მოდერნიზაციის მიმართულების თეორიულ ნარკვევში, რომელიც მაგალითად <<კოლექტივიზმიდან>> <<ინდივიდუალიზმისკენ>> გარდამავალი პერიოდის მდგომარეობას კონსტატირებს. რამდენადაც ეს ცნებები საკონტაქტო ჯგუფის ნათელი იდენტიფიკაციით არ კონკრეტდება, მათ არ შეუძლიათ დიდი დახმარების გაწევა. მაგალითად, ოჯახში(გვარში), როგორც საკონტაქტო ჯგუფის მჭიდრო კავშირი პირველ რიგში არ ნიშნავს მას, რომ ნებისმიერი კომპანია ან სხვა ორგანიზაცია შეიძლება ასევე წარმოადგენდეს საკონტაქტო ჯგუფს. პირიქით, თუ კარგად დავაკვირდებით დავინახავთ, რომ ორგანიზაციათა ინდივიდუა-

ღური კავშირი უფრო სუსტია და ჩნდება კომპლექსურ საწარმოთა მართვის შესაბამისი პრობლემები, რომლებიც, მეტად შეუძლებელია საოჯახო კომპანიების სახით იქნენ კონსტრუირებულნი. ჩინურ და იაპონურ კომპანიებს შორის პირდაპირი შედარებისას ეს განსხვავება დღემდე რჩება: მაშინ როდესაც იდეალური ტიპის იაპონური საწარმოს, როგორც ორგანიზაციის ცენტრში დგას თანამშრომლის ლოიალობა, ჩინური კომპანია მხოლოდ საბურველია ნამდვილ, დომინანტურ პირად ლოიალობასთან დაკავშირებულ ურთიერთობათა შესახებ თავის წევრებს შორის.

ჯგუფური ორიენტაცია როგორც ეთიკური კატეგორია, ხშირად მჭიდროდ უკავშირდება <<ბავშვური მოკრძალების>> კლასიკური კონფუციანიზმის კონცეპტს, რაც მაშასადამე გულისხმობს უმცროსის უფროსზე დაქვემდებარების ნორმასა და ადამიანთა შორისი ურთიერთობების რეგულირებას ექსპლიციტური, ძლიერ დიფერენცირებულ სტატუსთა იერარქიით. მაგრამ ამ აზრით, არა თუ ჯგუფია(გუნდი) მორალური კავშირის ნამდვილი მოწმობა თუ გამოძახილი, არამედ - პიროვნება მაღალი სტატუსით. ამიტომ, აქედან გამომდინარე ჩინური ჯგუფები ხშირად ჩნდებოდნენ ინდივიდუალურ ინტერესთა ნამდვილად არასტაბილურ და ხშირად მკაცრი ფორმის დავებში. ეს გახლავთ ის ფაქტორი, რომელიც ხსნის თუ რატომ წარმოადგენს ჩინურ კულტურულ სივრცეში მცირე საოჯახო კომპანიები ეკონომიკური თვითორგანიზაციის აშკარად ძლიერ სტაბილურ ფორმას. დასასრულს, აღნიშნულის გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ ეკონომიკურ ეთიკურ ნორმათა სათანადო ადაპტაციამდე ჩინური საზოგადოების შემდგომი მოდერნიზაციისთვის თვითორგანიზაციის ეს ფორმა (ტაივანისა და სინგაპურის სახელმწიფო ეკონომიკური პოლიტიკისგან განსხვავებით) კიდევ დიდხანს რჩებოდა ინოვაციური ძალებისა და კომპანიების ზრდის დაბრკოლებად.

როგორც ცნობილია, დღეს მთელი მსოფლიოს მასშტაბით შეინიშნება კონფუციანიზმის რენესანსი, რადგან ჩინური ელიტის განსაზღვრული ჯგუფები კონფუციანიზმს ჩინური იდენტობის საფუძვლად და არსად განიხილავენ. მაგალითად, არც თუ მრავალი წლის წინ ეს უკვე გამოჩნდა სინგაპურში სასკოლო წიგნების შესაბამისი გამოცემებისა და სოციალური კანონმდებლობის სახით, რომელიც ბავშვური მოკრძალების აზრით, ახალ თაობას ავალდებულებს ძველი თაობის გვერდში დგომასა და დახმარებას. სახალხო რელიგიურმა და არა სავალდებულო კონფუციანურმა წარმოდგენებმა ბუნებრივ მატერიკზე კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა შეიძინა, რადგან კაცმა რომ თქვას სწორედ ამით დაიწყო კიდევ ჩინეთის ვრცელ სასოფლო-აგარარულ სივრცეში ავთენტური მოდერნიზაციის პროცესი, რისი გარანტიც, ეკონომიკურ-ეთიკურად რელევანტური, ზემოთ ჩვენს მიერ ნახსენები სფეციფიკური ჩინური რეგულირება გახლდათ.

ლიტერატურა

1. F. Fukuyama, Konfuzius und Marktwirtschaft, München, 1995
2. D. Jonson etc.(Editor), Popular Culture in Late Imperial China, Berkeley, 1985
3. Overmeyer, D. L. etc., Chinese Religions. The State of the Field, Part 2: Living Religious Traditions: Taoism, Confucianism, Buddhism, Islam and Popular Religion., Journal of Asian Studies 54, 1995
4. Frontier Society – Wikipedia., https://de.wikipedia.org/wiki/Frontier_Society

თავი 4. იუდაიზმი

4.1 იუდაიზმის არსი

იუდაიზმი ებრაელთა რელიგიაა. სიტყვა <<იუდაიზმი>> მომდინარეობს ბერძნული სიტყვისგან ioudaismos, რომელიც ჩვენს ერამდე დაახლოებით 100 წლით ადრე მეტყველებაში დამკვიდრებულ იქნა ბერძნულენოვანი ებრაელების მიერ საკუთარი რელიგიის ბერძნულსაგან განსასხვავებლად. იუდაიზმის სახელწოდება დაკავშირებულია იაკობის მეოთხე ვაჟის, იუდას სახელთან, რომლის შთამომავლებმა, ბენიამინის შთამომავლებთან ერთად დააფუძნეს სამხრეთის იუდეას სამეფო, დედაქალაქით იერუსალემი. ჩრდილოეთის ისრაელის სამეფოს დაცემისა და იქ მცხოვრები მისი ტომების გაბნევის შემდეგ, იუდეას ხალხი (ცნობილნი როგორც <<იესუდი>>, <<იუდეველები>> ან <<ებრაელები>>) გახდა ებრაული კულტურის ძირითადი მატარებელი და ამადვე დარჩა საკუთარი სამეფოს განადგურების შემდეგაც. იუდაიზმი როგორც რელიგია წარმოადგენს ებრაული ცივილიზაციის უმნიშვნელოვანეს ელემენტს. ის გულისხმობს ერთი ღმერთის რწმენას და ამ რწმენის რეალურ ზემოქმედებას ცხოვრებაზე. იუდაიზმი არის ეთიკური სისტემა, რომელიც მოიცავს რელიგიურ, ისტორიულ, წეს-ჩვეულებათა და ნაციონალურ ელემენტებს[1].

<<იუდაიზმის>> ცნება თანამედროვეობაში აღნიშნავს ორ განსხვავებულ მნიშვნელობას. ერთი მხრივ იუდეველურ რელიგიას და მეორე მხრივ მასზე დაფუძნებულ, მაგრამ რელიგიურად მეტად აღარ დეფინირებად კულტურულ-საზოგადოებრივ ფენომენს, იუდეველი ერის ღრმა გააზრებით. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ მე-18 საუკუნემდე ამ განსხვავებას ჯერ კიდევ არ ჰქონდა რაიმე რეალური მნიშვნელობა,

რადგან ბიბლიური რელიგიის კავშირი ხალხთან არანაირ პრინციპულ დაყოფას ცივილურ და საკრალურ საზოგადოებებად არ ითვალისწინებდა[2,გვ.395]. იუდეველური რელიგიის საფუძველი არის ებრაული ბიბლია, თანახი(Tanach) და პირველ რიგში თორა(იხ. [1],გვ.395). იუდაიზმი არის ყველაზე მცირერიცხოვანი მსოფლიო რელიგია, რომლის მნიშვნელობისთვის გადამწვევტ როლს თამაშობს არა ამ რელიგიის მიმდევართა რიცხოვნება, არამედ ღვთისა და კაცს შორის არსებული უნივერსალური, ინტიმური, ტრიბალური(ინგლ. tribalism < tribe ტომი, გვარი; გვაროვნულ-ტომობრივი) და ნაციონალური საზღვრების დამანგრეველი კონცეფცია[3,გვ.127].

იუდაიზმში ერთ-ერთ ძირითად კანონიკურ წიგნად აღიარებულია თანახი(ბიბლიის ძველი აღთქმა), რომლის მნიშვნელოვან ნაწილს თორა და მოსეს(მოშე) ხუთწიგნეული წარმოადგენს. ჩვ.წ.ად. მე-3 საუკუნეში იუდეველ ღვთისმეტყველთა მიერ დაწერილ იქნა თორას კომენტარები, რომელმაც მიშნას(კანონის გამეორება) სახელწოდება შეიძინა. შემდეგ შედგენილ იქნა კიდევ ერთი წიგნი - ჰემარა, რომლის დანიშნულება მიშნას ღრმად და საფუძვლიანად კომენტირება იყო. მიშნა და ჰემარა ერთად შეადგენს თალმუდს. თორა და თალმუდი რეგლამენტირებენ რელიგიური ებრაელების ყოველმხრივ ცხოვრებას, მათ შორის მასაც, რაც სხვა რელიგიებში ჩვეულებრივ ეთიკის, მორალის, სამოქალაქო და სისხლის სამართლის სფეროდ მიიჩნევა. თალმუდში განასხვავებენ გალახას და აგადას, რომლებიც ერთმანეთზეა გადაჯაჭვული. გალახა - ეს არის კანონი, რომელიც ეხება რელიგიურ, ოჯახურ, სამოქალაქო ცხოვრებას. აგადა განსაზღვრავს იუდაიზმის სულიერ სფეროებს.

II-VI საუკუნეებში, ებრაელთა გაბნევის შემდეგ მიმდინარეობს თალმუდიზმის ფორმირება, რაც ხასიათდება იუდეური კულტის დეტალური სისტემატი-

ზაციითა და ნორმატიული რიტუალიზაციით. ამავე დროს იუდაიზმში ყალიბდება ისეთი მოძღვრება, როგორც არის კაბალა, რომელშიც გვერდი ევლება მაგიასა და ოკულტიზმს. VI-VIII საუკუნეებში იზრდება რაბინების(ძველებრაულიდან <<რაბი>> - ჩემი მასწავლებელი), როგორც კანონთა განმმარტებლებისა და იუდეური თემების ხელმძღვანელთა როლი. ებრაელთა გაბნევამ ჯერ ძველ(ევროპა, აზია, აფრიკა), ხოლო შემდეგ ახალ სამყაროში(ჩრდ. ამერიკა), შედეგად მოიტანა ის, რომ დიდი რაოდენობით ჩამოყალიბდა ებრაული ნაციონალურ-რელიგიური თემი. გაბნევის(დიასპორა) პირობებში იუდაიზმმა მთავარი როლი ითამაშა ებრაელობის, როგორც ეთნოსის თვითგადარჩენაში. მორწმუნე იუდეველის სულში თანხვედრაში იმყოფებოდა ნაციონალური და რელიგიური საწყისები, ხოლო იუდაიზმიდან გასვლა ნიშნავდა ებრაელობიდან გასვლას, რაც მრავალსაუკუნოვანი კორპორატიული ყოფით აღზრდილ ებრაელთათვის სიკვდილს უდრიდა. ამიტომ, სინაგოგიდან და ებრაელობიდან განკვეთა მიიჩნეოდა ყველაზე საშინელ სასჯელად.

ებრაელობისა და იუდაიზმის ისტორიაში ახალი პერიოდი დგება XVIII საუკუნის ბოლოს. ის ხასიათდება ევროპელ ებრაელთა პოლიტიკური გათავისუფლებით, რაც გამოწვეული იყო საფრანგეთის რევოლუციით (1789) და რასაც თან მოჰყვა იუდეურ თემთა შუასაუკუნებრივი იზოლაციის ნგრევა. მოზეს მენდელსონის და მის თანამოზრეთა ძალისხმევით გერმანიაში იშვა მოძრაობა <<ჰასკალა>>, რომელიც ითვალისწინებდა მთელი ებრაული მოსახლეობისათვის ახალი სამართლებრივი სტატუსის მოპოვებას, ე.ი. მათ ემანსიპაციას. აღნიშულმა რევოლუციამ ახალი საზოგადოებრივი სიტუაციის პირობებში შესაძლებელი გახადა ამ მიზნის მიღწევა. აქედანვე იწყება მეტად არაუპირატესად, რელიგიურად განსაზღვრული ებრაული ცნობიერების აღმოცენებაც. მაშასადამე, ეს არის დრო, როდესაც ებრაელმა ერმა მე-

სიას მოსვლის პასიური მოლოდინის ნაცვლად, თავად იწყო საკუთარ ბედ-იღბალზე ზრუნვა, რისი ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითია ებრაელობის ახალ ინგლისში ემიგრაცია, სადაც არ არსებობდა რაიმე შეზღუდვები იუდეველთა კოლონიებისთვის.

ამავე დროს, კერძოდ XVIII საუკუნეში, პოლონეთისა და დასავლეთ უკრაინის ებრაელებს შორის აღმოცენდა ახალი რელიგიური მიმდინარეობა <<ხასიდიზმი>>(ძველებრაული სიტყვიდან <<ხასიდ>> - ღვთისმოსავი). ხასიდიზმი იშვა როგორც ოპოზიციური მოძრაობა ორთოდოქსალური იუდაიზმის, კერძოდ რაბინატის წინააღმდეგ [და რიტუალური განაწესისა და აკრძალვების სისტემათა შესასუსტებლად, ასევე - იუდეური ღვთისმსახურების პროტესტანტულ(<<რეფორმირებულ>>) იუდაიზმთან დასაახლოებლად]. ხასიდურ თემებში რაბინების ნაცვლად უმაღლესი ავტორიტეტით ცადიკები(<<ცადიკ>> ძველებრაულად აღნიშნავს წმინდანს), თითქოსდა ზებუნებრივი ძალის მქონენი სარგებლობენ. ხასიდიზმისთვის დამახასიათებელია უკიდურესი მისტიციზმი და რელიგიური ეგზალტაცია.

XIX-ის მეორე ნახევრის დასაწყისში, შიდაებრაულ რეფორმაციულ მოძრაობათა შედეგად, რეფორმაციულ და კონსერვატიულ იუდაიზმთაგან განსხვავებით ვითარდება იუდაიზმის არახასიდური, <<ნეორთოდოქსალური>> ფორმა, რომელიც 1851 წელს მაინის ფრანკფურტში, რაფაელ ჰირშის თავკაცობით ფუძნდება. ამ ჯგუფის ძალზედ დიდ გავლენას განაპირობებს მისი ხედვა როგორც ტრადიციულად რელიგიურ პირად ყოფნის, ისე ამავე დროს სრულად აღიარებული მოქალაქის სტატუსის მიღწევის(მათ შორის დასავლური კულტურის გათავისების) თაობაზე. აღნიშნული ხედვის გადამწვევტ ფაქტორს რელიგიასა და კულტურას შორის გამიჯვნა წარმოადგენს(იხ. [2], გვ. 407).

XIX საუკუნის ბოლოდან დასავლეთ ევროპის, ხოლო

შემდეგ ა.შ.შ.-ის ებრაელობა მოიცვა (მესიანური იდეის) სეკულარიზაციისა და (პოლიტიკური) ემანსიპაციის პროცესებმა. ადგილი აქვს ებრაელთა ნაციონალურ თვითიდენტიფიკაციას რელიგიურ ფარგლებს მიღმა[4], რამაც ასახვა პოლიტიკურ მოძრაობა <<სიონიზმი>> კპოვა და რომლის მიზანსაც არა იუდაიზმის სახეცვლის ქმნადობა, არამედ შიდაებრაული დიდი სამოქმედო ძალების სხვა სიმაღლეზე ასაყვანად, ებრაელთაგან, პოლიტიკური ინსტრუმენტებით, დამოუკიდებელი საარსებო სივრცის შექნა წარმოადგენდა, რომელიც 1948 წელს ისრაელის სახელმწიფოს შექმნით დასრულდა.

დასავლეთის ხალხები სულ უფრო შორდებიან ქრისტიანობას, ხოლო იუდაიზმი, ამ დრომდე განრიდებული ევროპული ცივილიზაციის სულიერი ცხოვრებიდან, სულიერებასა და კულტურაზე იწყებს გავლენის მოხდენას (იხ. [4], кратко об иудаизме).

იუდაიზმს, უფრო ზუსტად რაბინულ იუდაიზმს გააჩნია ორი თანაბარი რანგის წყარო: წერილობითი მოძღვრება(Tora ScheBichtaw) და ზეპირსიტყვიერი სწავლება(Tora ScheBeAlpe). ზეპირი სწავლების ქვეშ გაიგება წერილობითი მოძღვრებისაგან დამოუკიდებელი გამოცხადება, რომელიც სინაის მთაზე გაწვეტილ ჯაჭვში მოსედან რაბი იეჰუდა ჰა-ნასამდე(Rabbi Jehuda HaNassi) მიშნაში(Mischna სწავლება ჭეშმარიტი <<განახლების>> შესახებ) კოდიფიცირდა. წერილობითი კანონის განმარტებები და შევსებები იძლევიან წესებს ცხოვრების (თითქმის) ყველა სფეროსთვის. ესენია: (1)მიწათმოქმედება(ებრ. <<სერაიმ>>, Seraim), (2) დღესასწაული(ებრ. <<მოედ>>, Moed), (3)ქალები(ებრ. <<ნაშიმ>>, Naschim) (4)ზიანი(ქონებრივი)(ებრ. <<ნეიკინ>>, Nesikin), (5)მსხვერპლი(ებრ. <<კოდაშიმ>>, Kodashim), (6)სიწმინდე(ებრ. <<თოჰარათ>>, Toharat) (იხ. [3]. გვ. 129), სადაც გამოხატულია გარკვეული დამოკ-

იდებულება ზემოთ აღნიშნულ ასპექტებთან დაკავშირებით.

ლიტერატურა

1. Иудаизм.,www.marsiada.ru/360/609/1646.
2. Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen (Hrsg. Von Johann Figl), Innsbruck, 2003.
3. Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr(Hrsg.), Religionen der Welt., Stuttgart, 2006.
4. Кратко об иудаизме.,<https://azbyka.ru>>Чем отличаются религии>Иудаизм.

4.2 იუდაიზმის სოციალურ-ეკონომიკური ას- პექტები

შეიძლება გამოიყოს ფაქტორთა ორი ჯგუფი, რომლებიც განაპირობებდნენ (და განაპირობებენ) იუდაიზმის (ასევე სხვა რელიგიათა) გავლენას ეკონომიკურ ქცევებზე: სტრუქტურული და შინაარსობრივი.

სტრუქტურულ ფაქტორებს მიეკუთვნება ეთნოსის ორგანიზაცია, რომელიც დიდწილად რელიგიური ფაქტორებით განისაზღვრება. ებრაელთა, როგორც ეთნო-კონფესიური ჯგუფის მაგალითზე განსაკუთრებით ცხადად ჩანს, თუ რამდენად ეფექტური შეიძლება იყოს ეთნოსის მეზოსტრუქტურის ფუნქციონირება ცვალებადი სოციალური გარემოს ადაპტაციის პირობებში.

როგორც ცნობილია, იუდეველთა თავდაპირველი ეკონომიკური კულტურა ყალიბდებოდა აღმოსავლეთის ბაზრების თითქმის იმავე პირობებში, რაც მათი მეზობლებისა და ენობრივად <<მონათესავე>>, მომავალი ისლამის მიმდევარი არაბებისა. თუმცა შემდეგ, 2-2,5 ათასი წლის განმავლობაში, ამ ეთნო-კონფესიური ჯგუფების გზები გაიყარა, რამაც გავლენა იქონია მათი ეკონომიკური კულტურის თანამედროვე განსხვავებაზე. მთავარი განსხვავება მდგომარეობდა მასში, რომ არაბებმა, რომლებმაც მე-7 საუკუნეში მიიღეს ისლამი, შექმნეს მძლავრი ცივილიზაცია, რომლის ფარგლებში ისინი თავად კარნახობდნენ ეკონომიკური ქცევის წესებს, (საბაზრო გაცვლის ჩათვლით). იუდაიზმის მიმდევრები მრავალი ასი წლის განმავლობაში ცხოვრობდნენ დიასპორების სახით, როგორც ევროპაში, ისე ახლო აღმოსავლეთში. ინარჩუნებდნენ რა საკუთარ კულტურულ იდენტობას, საკმაოდ მოქნილად ადაპტირდებოდნენ ძლიერ განსხვავებულ, ერთმანეთისგან ზოგჯერ საკმაოდ დაშორებულ ბაზრის წესებთან. ეს კი იუდეველებს აყენებდა არჩევანის წინაშე სამი შესაძლებლობიდან: შეუცვლელი სახით შეენარჩუნებინათ

თორაში ჩადებული ყველა რეგლამენტაცია; დაეკარგათ საკუთარი კულტურული იდენტობა და შერწყმოდნენ ირგვლივ მყოფ მოსახლეობას; შეენარჩუნებინათ იდენტობა და დაეკავათ განსხვავებული სოციალურ-კულტურული ნიშა[1].

პირველი ვარიანტის არჩევა მიიყვანდა მათ სრულ დისადაპტაციამდე ევროპულ საზოგადოებაში. ამიტომ რეალიზებული იქნა მესამე ვარიანტი. მისი რეალიზაციისთვის აუცილებელი იყო პირველ რიგში ებრაელთა კომპაქტური დასახლებები დამოუკიდებელ, საკმაოდ მოზრდილ თემებად ევროპისა თუ აზიის ქალაქებში, რაც იუდაიზმში წამოყენებული მრავალრიცხოვანი მკაცრი სარიტუალო მოთხოვნებით აიხსნებოდა, და რომელთა დარღვევა კატეგორიულად იყო აკრძალული. სხვა ხალხებისგან იზოლაცია თავისთავად ჯერ კიდევ ვერ უწყობდა ხელს ეფექტურ ეკონომიკურ ადაპტაციას. ეკონომიკური წარმატების მნიშვნელოვან პირობას წარმოადგენდა სამეწარმეო გამოცდილების დაგროვება და განზოგადება, მის ბაზაზე ქცევის საერთო პრინციპების შემუშავება და ამ პრინციპების ტრანსლაცია თემიდან თემში. ეს ფუნქცია თავის თავზე აიღო რაბინატმა - თორას და თალმუდის მრავალმა პროფესიონალმა ინტერპრეტატორმა. ერთ-ერთი ფუნქცია მდგომარეობდა შემდეგში: პასუხი გაეცათ მორწმუნეთა კითხვებზე, თუ როგორ მოქცეულიყვნენ ისინი განსხვავებულ სიტუაციებში, ისე რომ შესაბამისობაში ყოფილიყვნენ წმინდა წიგნის დანიშნულებებთან(მითითებებთან). რამდენადაც მრავალი საკითხი ეხებოდა სამეურნეო საქმიანობას, ხოლო სიტუაციები, რომლებშიც ვარდებოდნენ შუა საუკუნეების ებრაელები ძლიერ განსხვავდებოდა ძველ დოკუმენტებში აღწერილთაგან, რაბინებს უწევდათ ქცევის საერთო წესების შემუშავება. ამ წესებს უნდა დაეკმაყოფილებინა სამი მოთხოვნა: პირველი, შესაბამისობაში უნდა ყოფილიყო წმინდა წიგნის სულთან; მეორე, მოეცა (მათ შორის ეკონომიკური თვალსაზრისით)

ქცევის ოპტიმალური ვარიანტი; მესამე, აღიარებული ყოფილიყო არა მხოლოდ ერთ თემში, არამედ ყველა იუდეველის, ან მათი უმრავლესობის მიერ. რაბინები შუასაუკუნეებშიც კი მხარს უჭერდნენ თემთა შორის კავშირებს, რაც მათ შესაბამის კანონთა შემუშავების მიღწევის შესაძლებლობას აძლევდათ. სწორედ ასეთ ქცევის კანონთა ერთ-ერთ უმთავრეს კრებულს წარმოადგენდა მაიმონიდის ნაშრომი - მიშნე-თორა. ეკონომიკურ სიტუაციათა ცვალებადობის კვალდაკვალ, ვაჭრებისა და ხელოსნების წინაშე ჩნდებოდა ახალ-ახალი პრობლემები. რაბინატი იძლეოდა ახალ კომენტარებს, თუმცა იმოწმებდა(უთითებდა) ამასთან გაცილებით ძველ დოკუმენტებს, თორამდე, მიშნე-თორამდე და თალმუდამდე. ამდენად, სწორედ ებრაულმა ეთნოსმა შეძლო შეესრულებინა სამი პირობა, რაც უზრუნველყოფდა მის სტაბილურობასა და ეფექტურ ადაპტაციას. ესენია: --- სტაბილური ლოკალური სუბკულტურებისა და შესაბამისი მეზოსტრუქტურების არსებობა; --- ეფექტური საინფორმაციო კავშირები ამ სუბკულტურებს შორის; --- ზელოკალურ საკომუნიკაციო წრეთა ფუნქციონირება(რაბინატი), რომელიც აყალიბებდა კულტურულ ფასეულობებს და შემდეგ ახდენდა მათ ტრანსლირებას ეთნოსის <<ქვედა სართულზე>>. ამგვარი მექანიზმი იძლეოდა ერთი მხრივ კულტურული იდენტობისა და მეზოსტრუქტურის შენარჩუნების შესაძლებლობას; მეორე მხრივ, არ უშვებდა კულტურის <<გაძვალებას>>, რომელიც არანაკლებ საშიში იყო მდგრადობისთვის, ვიდრე კულტურულ ნორმათა წარეცხვა და არამდგრადობა. სწორედ ამ ფაქტორების შეთავსება(შეხამება) აძლევდა (და აძლევს) იუდაიზმის ნორმებზე დაყრდნობილ/მინდობილ საქმიან წრეებს გადარჩენისა და წარმატების მიღწევის შესაძლებლობას ყველა სოციალურ პირობაში. ჩვეულებრივ ყოფით ენაზე ეს ნიშნავს, რომ ჯერ კიდევ შუასაუკუნეების ევროპაში თითოეული იუდეველი ვაჭარი ფლობდა ზუსტ

<<ინსტრუქციას>>, თუ როგორ უნდა მოქცეულიყო ის თითქმის ნებისმიერ სიტუაციაში. შესაბამისად, ის დარწმუნებული იყო, რომ სხვა იუდეურ თემს მიკუთვნებულ მის ვიზავს მასავით ესმის თამაშის წესები და არ დაარღვევს მათ. წესების დარღვევა ნიშნავდა თემისგან გაკიცხვას, რაც ბიზნესისთვის უსაფრთხო ნამდვილად არ იყო.

ჩვენ დროში ებრაელთა მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილი (ორთოდოქსები) ცხოვრობს რელიგიური თემის პირობებში. მიუხედავად ამისა, ბოლო წლებში მნიშვნელოვანი ძალისხმევა ტარდება ლოკალური ჯგუფების კვლავ შექმნისთვის როგორც ისრაელში, ისე ებრაელთა მასობრივი განსახლების ქვეყნებში (ა.შ.შ., გერმანია). გარდა ამისა, ტრადიციული ცხოვრების წესის ელემენტები, კერძოდ რიტუალები, სულ უფრო ფართო გავრცელებას პოულობს მათ შორის, რომელთაც არ ძალუძთ ორთოდოქსალური იუდაიზმისგან დაკისრებულ ყველა მკაცრ შეზღუდვათა დაცვა.

შინაარსობრივ ფაქტორებს შეიძლება მიეკუთვნოს რელიგიისგან მოცემული ნორმები და ფასეულობები. წმინდა სამეურნეო თვალსაზრისით მთელი ამ ხანგრძლივი ეპოქისთვის როგორც ჩანს იუდაიზმში დომინირებდა მეურნეობის აგრარული ფორმა და მხოლოდ ქრისტეს შობიდან ორასი წლის შემდეგ თანდათანობით იწყება მიწადმოქმედებიდან აღებ-მიცემობის ფორმაზე ტოტალური ორიენტირება. ებრაელი ერის მომავლისთვის ეს საკვანძო ტრანსფორმაციის პროცესი ფოკუსირდება მაქს ვებერთან, როდესაც ის ეხება ამ ფენომენს <<ელინიზმის>> თავში, რომელშიც საუბარია <<აგრარულ ურთიერთობებზე>> თაღმუდურ იუდაიზმში და <<ხალხის უფლებაზე, რომელიც (ის-ის არის) მხოლოდ ახლა იწყებს გახდეს მოვაჭრე ხალხი>> [2, გვ. 329]. თუმცა ეს რასაკვირველია არ უარყოფს იმ ფაქტს, რომ ვაჭრობა და გაცვლითი საქმიანობა დიდი ხნიდან იქცა ებრაელთა ძირითად სო-

ციალურ ნიშად, რაც მთელი რიგი არქეოლოგიური და სხვა ისტორიული წყაროებით მტკიცდება. კერძოდ, ჯერ კიდევ იუდეისა და ისრაელის სამეფოს ებრაელი ვაჭრები მნიშვნელოვან როლს თამაშობდნენ ხმელთაშუა ზღვის აუზის არეალის აღებ-მიცემობაში. ეს მიმართულება განსაკუთრებით გაძლიერდა ბაბილონის ტყვეობის შემდეგ, ხოლო მოგვიანებით, ქრისტეს აქეთ პირველი საუკუნის დევნილობისას. რასაკვირველია ეს სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ მთელი ებრაელობა მხოლოდ ვაჭრობით იყო დაკავებული (რასაც ცხადყოფს ზემოთ მოტანილი ჩამონათვალი და რაც ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ თორაში ვაჭრობის რეგლამენტაციის საკითხებს შედარებით ნაკლები ყურადღება ეთმობოდა), თუმცა თემის ეკონომიკურად/ქონებრივად დაწინაურებული ზედა ფენა, რომელიც დიდწილად განსაზღვრავდა ეთნოსის კულტურის ფორმირების პროცესს, არ არის სადავო, რომ იყო უპირატესად მოვაჭრე.

ეჭვგარეშეა, რომ რელიგიამ მრავალგვარი გავლენა იქონია ებრაელთა ეკონომიკური საქმიანობის შედეგებზე; ამასთან, ეს ეხება არა მხოლოდ ორთოდოქს ან კონსერვატ იუდეველებს, არამედ მათაც, ვინც დაშორდნენ კანონის მკაცრ თანმიმდევრულობას. რელიგიასთან მჭიდროდ დაკავშირებული გარკვეული პრინციპები ღრმად შევიდა ებრაული ეთნოსის კულტურის ქსოვილში, თუმცა ისინი რელიგიურად დღემდე არ აღიქმება. აი ზოგიერთი მათგანი:

(1) პირად სიმდიდრესთან დამოკიდებულება.

ქრისტეანობისა და ისლამისგან გასხვავებით, იუდაიზმში სიმდიდრე წარმოადგენს ცხოვრების ძირითად მიზანს. ამიტომ იუდაიზმის წმინდა წიგნებში პირადი გამდიდრებისაკენ მისწრაფება არა თუ არ განისჯება, არამედ ადამიანური ნატურის ერთ-ერთ ბუნებრივ თვისებადაც კი მიიჩნევა.

(2) ებრაული ეთნოსის იდენტობის კვლავწარმოება დიასპორაში.

ებრაული მოსახლეობის მრავალრიცხოვანი ასიმ-
ილაციის მცდელობის მიუხედავად, რასაც ათას-
წლეულების მანძილზე ჰქონდა ადგილი, ებრაელთა
უმეტესობამ შეძლო იდენტობის შენარჩუნება. მყარი
იდენტობის საპირისპირო მხარეს წარმოადგენდა ის,
რომ შუა საუკუნეებში და ახალ დროებაშიც კი, რაბი-
ნატის მიერ ფორმულირებული ეკონომიკური ქცევის
მრავალი წესი პირველ რიგში ეხებოდა იუდეველთა
შიდა რელიგიურ საზოგადოებას(აღია). შესაბამისად,
არ ხდებოდა ყველა ამ წესის დაცვა არაიუდეველებთან
ანუ გოიმებთან(ებრ. მხ. Goi, მრგ. Gojim) მიმართებით.
უახლოეს დროებაში, როცა იუდეური თემის ჩაკეტილო-
ბა დიდ წილად წარსულს ჩაბარდა, ებრაულ კულტურ-
აში ორგანულად დამკვიდრებული ეკონომიკურ ურ-
თიერთობათა ზოგიერთი ტრადიციული ნორმა, უფრო
ფართო საქმიან წრეებშიც კი არის დღეს დაცული და
გათვალისწინებული.

ებრაელობის ეკონომიკური კულტურისადმი მიძ-
ღვნილ ვებერისა და სომბრატის შრომების კითხვისას,
არცთუ იშვიათად ჩნდება იმის შთაბეჭდილება, რომ
ამ კულტურის საფუძველს წარმოადგენდა საბაზრო-
ლიბერალური ფასეულობები, ე.ი. მეწარმის პირადი
თავისუფლება მაქსიმალური მოგების მიღების მიზნით.
ეს სარწმუნოა მხოლოდ ნაწილობრივ და იქ, რაც ეხ-
ება მხოლოდ გარე წრეებთან ურთიერთობას. <<რამ-
დენადაც თორა ესწრაფვის არა მხოლოდ უცოდველი
ინდივიდების ფორმირებას, არამედ წმინდა ერის სამან-
თა დადგენასაც, სწორედ თემი წარმოადგენდა ყველა
(ლოკალურ, ნაციონალურ და საერთაშორისო) დონეზე
ნორმატიული გადაწყვეტილებების რეალიზაციის ძირ-
ითად საშუალებას(წყაროს)>>. <<იუდაიზმი არის რე-
ლიგია, რომელიც ორიენტირებულია საზოგადოებაზე
(communally orientated) და მოწოდებულია შექმნას უფრო
მეტად <<ქურუშთა ნაცია>> ვიდრე ღრმადმორწმუნე
ინდივიდები. ამიტომ, თემის კეთილდღეობა მის ყველა

ფორმაში გაცილებით მაღალი ხარისხით წარმოადგენს რელიგიურ და სულიერ ინტერესს, ვიდრე უბრალოდ კარგი მოქალაქეობა(good citizenship). იუდაიზმში თემის ეკონომიკური ინტერესები პრევალირებს მისი ცალკეული წევრის ინტერესებზე. კერძოდ, განიკიცება კლიენტის მოტყუება და მისთვის უსარგებლო საქონლისა თუ მომსახურების თავს მოხვევა (<<აიძულო ადამიანი გაყიდოს ვირი და იყიდოს მინდორი, მაშინ როდესაც მას სჭირდება ვირის ყიდვა და მინდვრის გაყიდვა>>.) მხოლოდ ერთმორწმუნეთა ფარგლებში. ამგვარი წესრიგი ეჭვგარეშეა ხელს უწყობდა თემის იდენტობის შენარჩუნებას მუდმივად ცვალებად პირობებში, და შესაბამისად - ეკონომიკურ ადაპტაციას;

(3)საკუთრების ურთიერთობის მარეგულირებელი წესი.

იგი უმეტესად ასევე განისაზღვრება რელიგიის <<დისკრიმინაციული>> ხასიათით. იუდაიზმი არ უარყოფს საზოგადოებრივ საკუთრებას, თუმცა ისლამისგან განსხვავებით მასში არ არსებობს წესი, რომლის თანახმადაც ბუნებრივი რესურსები აუცილებლად საზოგადოებრივ საკუთრებაში უნდა იმყოფებოდეს. საინტერესოა, რომ ბიბლიურ დროს(ეპოქაში) იუდეასა და ისრაელში არ შეიძლებოდა მიწის სამუდამოდ გაყიდვა. გაიცემოდა მხოლოდ მისი სამეურნეო გამოყენების უფლება გასნაზღვრული ვადით, რაც ფაქტობრივად წარმოადგენდა კიდევ არენდის ფორმას. იუდეური სამართლის მნიშვნელოვანი ნაწილი ეძღვნებოდა კერძო საკუთრების დაცვას. თუმცა აქვე უნდა შევნიშნოთ ისიც, რომ ცალკეული ინდივიდი სრულად ვერ განკარგავს საკუთრებას, რადგან მართლმორწმუნე იუდეველის მორალური ვალდებულება მდგომარეობს მასში, რომ არ გამოიყენოს თვისტომთა გაჭირვება საკუთარი კომერციული მიზნებისთვის. ეს ეხება მხოლოდ იუდეველებს შორის ურთიერთობას.

(4) სესხ-შემნახველი ასოციაციები.

ებრაულ თემებში გავრცელებული იყო სესხ-შემნახველი ასოციაციები. უპროცენტო სესხის[ებრ.<<ГЕМИУТ ხესედ>>] ებრაული ასოციაციები ჩვეულებრივ ფუნქციონირებდა თემის ღარიბ წევრთა ინტერესებისთვის ან მათთვის, ვინც არა თავისი ბრალით აღმოჩნდა რთულ მდგომარეობაში. ამიტომ, სესხები ჩვეულებრივ იყო უპროცენტო. იუდაიზმში დაშვებულია საქველმოქმედო სესხებიდან მოგების მიღება. თუკი სესხს საჭიროებს თემის შეძლებული წევრი საკუთარი ბიზნესის განსავითარებლად, მაშინ ძალაში შედის წესი, რომელიც ერთმორწმუნისთვის პროცენტის გაყინვაზე ბიბლიური აკრძალვის ფორმალურად გვერდის ავლის შესაძლებლობას იძლევა (ებრ.<<გეტერ ისკა - ნე-ბართვა ბიზნესის წარმოებაზე>>), რადროსაც სესხის გამცემი(გამსესხებელი) პირობითად ითვლება სესხის ამღების(მსესხებლის) ბიზნესის მონაწილედ და აქვს უფლება მოგების წილზე. ამგვარია კანონიკური აკრძალვის თავიდან აცილების მექანიზმი, რაც ასევე გამოიყენება ისლამში.

(5)კონკურენციის რეგულირება.

იუდაიზმში დიდი ყურადღება ეთმობა კონკურენციის რეგულირებას. ეკონომიკური ქცევის მრავალი წესი როგორც ისლამში, ისე იუდაიზმში მიმართული იყო კონკურენციის ნეგატიური შედეგების შესამსუბუქებლად ბაზრებზე. აქ ასევე არსებობდა განსხვავება, რაც ბაზრების ინსტიტუციაში(ორგანიზაციაში) თითოეული რელიგიური თემის ერთობის როლით იყო შეპირობებული. მუსულმანები ხანგრძლივი დროის მანძილზე აკონტროლებდნენ ბაზრებს, რომლებშიც, სხვა კონფესიის წარმომადგენლების გვერდით ისინი თავადაც ვაჭრობდნენ. ამიტომ, ისინი ნაკლებად იყვნენ დაინტერესებულნი ეთიკური და/ან კონფესიური ნიშნით დისკრიმინაციაში. მსგავსი სახის დისკრიმინაცია გამოიწვევდა უცხოელი ვაჭრების ჩამოშორებას. მათგან განსხვავებით, იუდეველები მრავალი ასწლეუ-

ლის განმავლობაში იძულებულნი იყვნენ ადაპტირებულიყვნენ უცხოურ ბაზრებთან, რომლებშიც ხშირად სრულიად სხვა და სხვა წესრიგი სუფევდა. იუდაიზმში საბაზრო ვაჭრობის ძირითადი წესი მიმართული იყო პირველ რიგში მასზედ, რომ უზრუნველყოთ საკუთარი ქცევის წარმატება, და შეძლებისდაგვარად დაეცვათ <<თავისიანები>> <<უცხოთაგან>>. ამიტომ, მაგ., ისლამში არ არის წესი, რომელიც პირდაპირ შეზღუდავდა <<უცხო>> ვაჭრების შეღწევას <<საკუთარ>> ბაზრებზე. იუდაიზმში კი ვხვდებით პირიქით: ამა თუ იმ თემს მიკუთვნებულ ვაჭრებს და ხელოსნებს ჰქონდათ უფლება არ დაეშვათ კონკურენტები, თუკი ისინი აწრმოებდნენ და/ან ყიდდნენ ისეთ საქონელს, როგორი საქონელიც იწარმოებოდა და იყიდებოდა თავად მათ თემში. <<უცხოში>> იგულისხმებოდა არა მხოლოდ უცხო ქვეყნისანი და რჯულისანი, არამედ - იუდეველი ვაჭრებიც სხვა ქალაქებიდან. ეს წესი სრულად ვრცელდებოდა იუდეველ მეწარმეებზე. იმ შემთხვევაში, როცა თემის ლიდერებს შეეძლოთ ზემოქმედება მოეხდინათ ხელისუფლებაზე (რაც შუასაუკუნეების ევროპაში საკმაოდ ხშირად ხდებოდა), პრევენციულ ღონისძიებებს მიმართავდნენ სხვა აღმსარებლობის მეწარმეთა მიმართ. საინტერესოა, რომ იუდეურ თემებში წესები განსხვავდებოდა სეფარდისა და აშკენაზის მიხედვით. ეს დაკავშირებული იყო მასთან, რომ აღმოსავლეთის ბაზრებზე იუდეველი ვაჭრები შეზღუდვებს პრაქტიკულად არ განიცდიდნენ, მაშინ როდესაც ევროპულ ბაზრებზე მათი მოღვაწეობა/საქმიანობა მკაცრად იყო რეგლამენტირებული. სწორედ ამიტომ, აღმოსავლეთში არ იყო თემის შიგნით კონკურენციის შესუსტების საჭიროება, ხოლო დასავლეთში ასეთი საჭიროება არსებობდა მთელი თემის გადარჩენის ინტერესებისთვის.

კონკურენციის რეგულირების ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენს საფასო პოლიტიკა. და ამ სფეროში იუდაიზმი ორიენტირებულია პირველ რიგში თემის

კეთილდღეობაზე, ვიდრე <<ბაზრის კანონებსა>> და <<ინდივიდუალური მეწარმეობის თავისუფლებაზე>>. ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ რაბინატი უშვებდა სპეციალურად დანიშნულ ოფიციალურ პირთა მხრიდან ფასების გაკონტროლებას პირველადი მოხმარების საქონელზე, რაც შეესაბამება თალმუდის ნებისმიერ ვერსიას. ცნობილი ფაქტია, როდესაც რაბინებმა უარყვეს ბრძენი სამუელის(Talmudic Sage Shmuel) არგუმენტი მასთან დაკავშირებით, რომ ფიქსირებული ფასები არის გადაჭარბებული (და ზედმეტი), რამდენადაც მოთხოვნა-მიწოდების საბაზრო მექანიზმი თავად უნდა უზრუნველყოფდეს ფასების სტაბილურობას.

იუდაიზმში არსებობს ფასის რეგულირების რიგი სტანდარტული ხერხები(საშუალებები). მაგ., მიღებულია, რომ საქონლის გადაყიდვის შემთხვევაში ფასნამატი მის პირვანდელ ღირებულებას არ უნდა აღემატებოდეს 1/6-ით. თუმცა ძირითადი პრინციპი მდგომარეობს არა მასში, რათა დაფიქსირდეს ურყევი წესი, არამედ მასში, რათა ახალ პირობებში შემუშავდეს ახალი წესები, რომლებიც მიმართული იქნება ალიის შენარჩუნებისა და აყვავებისაკენ.

(6)თორას შინაარსი.

თორას შინაარსმა ბევრად შეუწყო ხელი ევროპის ებრაული მოსახლეობის ეკონომიკურად აქტიური ნაწილის პასიონარულობის ფორმირებას. ამასთან დაკავშირებულია თორას ერთ-ერთ ცენტრალური იდეა - ებრაული ეთნოსის ღვთივრჩეულობის იდეა. ებრაელი ხალხის ერთღმერთობისა და რჩეულობის იდეა დიდწილად განსაზღვრავს ებრაელთა სოციალური და სამეურნეო საქმიანობის თავისებურებებს. სწორედ ეს იდეა აძლევდა მათ აქტიურ ქმედებათა სტიმულს ისტორიულად კრიტიკულ სიტუაციებში. ამასთან დაკავშირებით მაქს ვებერი პრინციპულად განასხვავებდა გამდიდრების <<პურიტანულ>> და <<ებრაულ>> საშუალებებს. მისი აზრით, ებრაელები წარმოადგენდნენ

<<ავანტიურისტულ>> კაპიტალიზმს, ხოლო პურიტანები - შრომის რაციონალურ ორგანიზაციაზე დაფუძნებულ და ხანგრძლივ პერსპექტივაზე გათვლილ კაპიტალიზმს. შესაძლოა ვებერის ეს შეფასება სწორი იყო ადრეულ კაპიტალიზმთან მიმართებით, და ებრაელი ვაჭრების რაციონალიზმი განსხვავდებოდა გერმანელ მეწარმეთა რაციონალიზმისგან. თუმცა ეჭვგარეშეა, რომ მთელი რიგი თვისება აერთიანებდა ადრეული პროტესტანტებისა და იუდეველთა მსოფლმხედველობებს, რომელთაგან უპირველეს ყოვლისა ეს არის პასიონარულობა, ე.ი. წარმოდგენა საკუთარი განსაკუთრებული როლისა და ღმერთთან ურთიერთობის საკუთარ განსაკუთრებულ უფლებათა შესახებ.

(7) პირადი პასუხისმგებლობის გაგება.

ერთ-ერთი არსებითი პუნქტი, რითაც განსხვავდებიან იუდაიზმი და ქრისტიანობა არის წარმოდგენა ცოდვასა და შურისგებაზე. ქრისტიანობისგან განსხვავებით, იუდაიზმში ღმერთი არ გამოისყიდის ადამიანის ცოდვებს, და მათი გადახდა ხდება არა იმქვეყნად, არამედ ამქვეყნად. ნებისმიერი ბოროტება ადეკვატურად უნდა იქნას დასჯილი. სწორედ პირადი პასუხისმგებლობის პრინციპით გახდა შესაძლებელი ებრაული კულტურის ფარგლებში ფორმირებულიყო იდიშის(ებრ.<<ებრაული>>) გაგება მენშის[3] [(ებრ.<<მენჩ>>, მონათესავე გერმანული სიტყვისა Mensch, human being-ის მნიშვნელობით, რაც სიტყვასიტყვით <<პატიოსნებისა და ღირსების პიროვნებას>> [4]ნიშნავს)] ადამიანისა, რომლის ნდობა სრულად შეიძლება ბიზნესში, ქორწილსა თუ სოციალური ურთიერთობის ყველა დანარჩენ სფეროში. თავისთავად, ამგვარი გაგების გაჩენა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ყველა იუდეველი ავტომატურად იძენს მენშის თვისებებს; მნიშვნელოვანია ის, რომ იუდაიზმში წამოყენებულ იქნა ყოველდღიურობის იდეალი, რომელიც განსხვავდებოდა უმეტეს სხვა რელიგიებში მიღებულ იდეალთაგან.

ებრაული მოსახლეობის როლი ევროპული ეკონომიკის განვითარებაში, განსაკუთრებით კაპიტალიზმის ჩამოყალიბების ადრეულ სტადიაზე არ იყო მხოლოდ იუდაიზმის გავლენით შეპირობებული. ასე მაგალითად, სომბარტის აზრით სწორედ ებრაელი ვაჭრები იყენებდნენ ყველაზე აქტიურად ფასიან ქაღალდებს ფინანსურ ოპერაციებში. ის ამ ფაქტს მიიხსენებდა როგორც გამოგონებას, - მოტანილს ებრაელთაგან ევროპის ეკონომიკურ კულტურაში. სხვათაშორის, <<ფასიანი ქაღალდები>>(რომლებიც რასაკვირვლია არა უეჭველად ქაღალდის, არამედ უფრო ხშირად თიხის ფირფიტები, პაპირუსისა თუ პერგამენტის ნაჭრები იყო) ძველთაგან გამოიყენებოდა ხმელთაშუა ზღვის აუზის ვაჭრობაში. საერთაშორისო ვაჭრობის განვითარებასთან ერთად მათი გავრცელება მნიშვნელოვნად იყო დაკავშირებული აღნიშნულ არეალში მყოფ მეკობრეებთან, რომლებიც ხშირად თავადაც ეწეოდნენ ვაჭრობას. ასეთ პირობებში ნაღდი ფულის(ე.ი. ოქრო და ვერცხლი) ტარება რასაკვირველია საშიში იყო. ამიტომ დიდ უპირატესობას იძენდნენ ის ჯგუფები, რომელთაც საკუთარი აგენტები ჰყავდათ სავაჭრო გზის სხვა და სხვა ბოლოში. ფულის მიღება შესაძლებელი იყო <<ობლიგაციის>> წარდგენის შემდეგ ადგილზე. ვაჭრები იცნობდნენ ერთმანეთს და იცოდნენ საკუთარი აგენტების პირადი ბეჭდები(დამღები) ზღვის ორივე მხარეს. ებრაელი ვაჭრები, თავისი <<კონტინენტური>> კოლეგებისგან განსხვავებით ფლობდნენ ფასიანი ქაღალდების ფუნქციონირების მექანიზმს, რომლებმაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს მე-17 საუკუნის ევროპულ ეკონომიკაში, თუმცა რასაკვირველია ისინი გამოირჩეოდნენ თავისი ანტიკური <<წინაპრებისგან>>. აქ რელიგიის როლი გამოვლინდა მასში, რომ ფასიანი ქაღალდების განვითარების ადრეულ ეტაპზე აუცილებელი ნდობის ხარისხი ებრაელ ვაჭრებს შორის იყო მნიშვნელოვნად მაღალი, ვიდრე სხვა კონფესიის წარ-

მომადგენლებს, მათ შორის ქრისტიანებს შორის.

იუდაიზმი სხვა რელიგიათაგან გამოირჩევა თანაბარი ერთგულებით როგორც თავისუფლების, ისე თანასწორობის მიმართ. როგორც ჩანს მათ ჯერ კიდევ დიდი ხნით ადრე უწყოდნენ, რომ თავისუფლება და თანასწორობა ხშირად ეწინააღმდეგება ერთმანეთს. რადგან, რაც უფრო მეტია საზოგადოებაში ეკონომიკური თავისუფლება, მით უფრო აქტიურად იზრდება მასში უთანასწორობა. ხოლო, რაც უფრო დიდია საზოგადოებაში სოციალური თანასწორობა, მით უფრო მცირეა მასში თავისუფლება (ისაია ბერლინი). ერთი მხარის არაფრით შეუზღუდავი თავისუფლება იწვევს მეორე მხარის შევიწროებას/ჩაგვრას. სწორედ ამიტომ ეკიდება თორა ასე სერუპულოზურად პირადი თავისუფლების კანონებს, რადგან ებრაელ ერს კარგად ახსოვს თუ რას ნიშნავს ეგვიპტის მონობაში ცხოვრება. გამომდინარე აქედან, თორა პოსტულირებს ადამიანური ღირსების პატივისცემის იდეას, რადგან ადამიანი ღვთის ხატად შეიქმნა, და სხვა ადამიანის ღირსების ფეხქვეშ გათელვით, ჩვენ შევეურაცმყოფთ შემოქმედსაც. ეს არის უმთავრესი საფუძველი იმის, რომ ებრაულ საზოგადოებაში, გარკვეული სოციალური იერარქიის მიუხედავად არასდროს უარსებია კლასობრივ სისტემას. საზოგადოება თორას კანონების მიხედვით იყო მოწყობილი.

ებრაული ეკონომიკა ემყარება თორადან ამომავალ რამოდენი ფუნდამენტურ ხედვას. პირველი, - ეკონომიკის ძირითად ებრაულ გაგებას წარმოადგენს იდეა პირადი ფინანსური დამოუკიდებლობის შესახებ. თავისუფლების დაკარგვასა და სხვათა ნების იძულებით მორჩილებაში არის რაღაც უსახვდროდ დამამცირებელი ადამიანისთვის. ამიტომ სოციალური თანასწორობა თორაში არის არა ფორმალური თანასწორობა, არამედ უფრო ადამიანთა უნარი საკუთარი არსებობისათვის ფულის დამოუკიდებლად გამომუშაებისა საკუთარივე დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების

შენარჩუნებით. მეორე, - ადამიანის პირადი და ეკონომიკური თავისუფლება ვერ გახდება პოლიტიკურ მოლაპარაკებათა მანიპულირების საგანი. ღვთივობიერებულია ხელშეუვალი უფლება. მესამე, - ეკონომიკა არის და უნდა დარჩეს ზნეობრივ საფუძვლებზე დამყარებულ ინსტიტუტად. თორასთვის მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ მშპ-ს ზრდის ტემპების, შემოსავლების დონისა და მოსახლეობის ცხოვრების ხარისხის მშრალი მონაცემები, არამედ ეკონომიკურ ურთიერთობათა ხარისხი და არსი: ადამიანთა თავისუფლება; მათი საკუთარი ღირსების შეგრძნება; გზები(წესები/ხერხები), რომელთა წყალობითაც სისტემა მათ ფულადი სახსრების გამომუშავების/მობილიზების და სოციალური პრობლემების გადაჭრის შესაძლებლობას აძლევს[5].

ლიტერატურა

1. Влияние иудаизма на экономическое поведение., studik.net/vliyanie-iudaizma-nbsp-na-ekonomicheskoe-nbsp-povedenie/.
2. Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen [Das antike Judentum], Schriften und Reden 1911-1920. Tübingen, 2008.
3. Mensch-Wikipedia., <https://en.wikipedia.org/wiki/Mensch>.
4. Meriam-Webster's Online Dictionary.
5. Иудаизм., www.marsiada.ru/360/609/1646.

თავი 5. ქრისტიანობა

5.1 ქრისტიანობის არსი

ქრისტიანობის ფესვები იუდაიზმში ძეგს. თავად მის ღამაარსებელს, იესო ნაზარეთელს მშობლიური რელიგიური წიადი არასდროს დაუტევებია და უარყვია. წინასწარმეტყველის მსგავსად ის ქადაგებდა ღვთის მეუფების გარდაუვალი დადგომის შესახებ, რაშიც იმავდროულად სამსჯავრო და ნეტარება იგულისხმებოდა. იესოს მიწიერი ცხოვრების დროს, იუდაიზმის ბევრ წრეში მესიას, უფლის <<ცხებულის>>(ბერძნ. ქრისტე) მოსვლის დიდი მოლოდინი არსებობდა.

სრულებით არ იყო თავისთავად ცხადი, რომ იესოს ღვთის სამეფოს მოძრაობიდან აღმოცენდებოდა ინსტიტუცია, რომელსაც ჩვენ ეკლესიას ვუწოდებთ. იუსტინე(წმინდა მოწამე იუსტინე 100-165 წწ., ფილოსოფოსი, ქრისტიანული ფილოსოფიის ფუძემდებელი) ქრისტიანობაში სრულყოფილ ფილოსოფიას ხედავდა. მე-2 საუკუნეში, აღნიშნული დიდი მოძრაობა წინასწარმეტყველებად იწოდებოდა. მის გვერდით კი ასევე არსებობდა გნოზისი(ბერძ. gnosis - <<ცოდნა, შემეცნება>>), რომელიც უმაღლეს შემეცნებას ესწრაფვოდა. თუმცა რაც უფრო დიდი ხდებოდა ქრისტიანობა, მით უფრო დიდი საჭიროება ჩნდებოდა მყარი ინსტიტუციების არსებობისა. რასაკვირველია, დასაწყისში აღმოცენდა არაერთიანობა, არამედ ადგილობრვი ტრადიციების მრავალფეროვნება[1, გვ 106-108].

რომის იმპერიაში ქრისტიანული რელიგია თავდაპირველად იუდეურ სექტად ან ასევე აღმოსავლურ კულტად აღიქმებოდა, რომლებიც იმპერატორის დროს ძლიერ იყო გავრცელებული. თანდათანობით ვითარდება საზოგადოებრივ-ეკლესიური სტრუქტურა, სადაც ეპისკოპოსებს(ბერძ. episkopos - <<მეთვალყურე, ზედამხედველი>>) მეთაურებად ირჩევენ,

ხოლო პრესბიტერებს(ბერძ. presbyteros - <<მღვდელი, ხუცესი>>)სამწყვდოს სულთა და დიაკონებს(ბერძ. diakonos - <<მსახური>>) უპოვართა მსახურებისთვის ნიშნავენ. ასევეა სხვადასხვა თანამდებობა/სამსახური. ადგილი აქვს აღმოსავლეთში ქალთა დიაკონისებად კომპაქტურ(ლათ. compactus - <<მჭიდრო, შეკუმშული>>), ხოლო დასავლეთში - მხოლოდ სპორადულ(ბერძ. sporadikos - <<გაფანტული>>) განწყობებს. გარდა ამისა, ქრისტიანულ გვიან-ანტიკურ პერიოდში ვითარდება მრავალრიცხოვანი ცხოვრების ასკეტური ფორმა, უპირველესად კი სპონტანური გასვლა ეგვიპტის უდაბნოსა და სხვა უკაცრიელ ადგილას, ხოლო შემდეგ ასევე მზარდად - სამონასტრო თემებში. მე-3 საუკუნეში ქრისტიანულ ღვთისმსახურებას უკვე გააჩნდა მყარი სტრუქტურები საკულტო რიტუალების აღსასრულე-ბლად.

დაახლოებით 320 წელს ალექსანდრიაში გაჩაღდა მწვავე კამათი, რამაც მრავალი საუკუნის განმავლობაში ჰპოვა გაგრძელება. დიდი ხნიდან ძველი ებრაული ქრისტიანობა გახდა მარგინალიზებული და იწყო ბიბლიურ-ელისტიკურ აზროვნებათა სინთეზი. ამასთან იესო, როგორც <<ძე ღვთისა>> იქნეს განსაკუთრებულ თვისებას: ღვთის ძე იდენტიფიცირდა ღვთის სიტყვასთან, ღვთაებრივ ღოგოსთან. მეორე სააზროვნო მოდელის თანახმად კი - ღვთაებრივ სიბრძნესთან, რაც არიოზთან(ბერძ. არეოს; 256-336 წწ., ერთ-ერთი პირველი ერესიარქი, არიანელობის, იგივე არიოზელობის დამაარსებელი მე-4 საუკუნის დასაწყისში) არის დაკავშირებული და რომელმაც ალექსანდრიაში ქადაგებისას, მამისაგან ძის ნათლად გარჩევის მიზნით გამოიყენა შემდეგი სახის ფორმულირება: <<ის ღვთისგან იშვა ყველა დროზე უწინ>>, [ისევე როგორც] <<ის ღვთისგან შეიქმნა>>(8,22-31), რამაც ეკლესიის წიაღში დიდი წინააღმდეგობა შვა. 325 წელს იმპერატორ კონსტანტინე დიდის მიერ მოწვეულმა ნიკეის პირ-

ელმა მსოფლიო საეკლესიო კრებამ არიოზის სწავლება მწვალებლობად გამოაცხადა და სადავო ცნების <<ჰომოიუსიოსის>> (ბერძ. homoousios <<ერთარსი>>) მოშველიებით შექმნა მრწამსი, საეკლესიო დოგმად კი ძე ღმერთის მამა ღმერთთან ერთარსებობა აღიარა, რომელიც კონსტანტინოპოლის მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე საბოლოოდ დამტკიცდა.

მაგრამ ქრისტოლოგიასთან დაკავშირებული დავა ამით არ დასრულებულა: თუ ქრისტე ღვთის სწორია, მაშინ როგორ უნდა იქნას მისი ადამიანური ბუნება ახსნილი? 431 წელს განსჯილი და განკვეთილი იქნა ნესტორი, კონსტანტინოპოლის პატრიარქი, რომელიც ამტკიცებდა, რომ მარიამი არ იყო ღვთის მშობელი, არამედ მშობელი კაცისა, რომელსაც მერე შეუერთდა მადლით სიტყვა ღმერთისა. სირიელ ქრისტეანთა დიდი ნაწილი მიემხრო მას და შექმნეს <<ნესტორიანული>> ეკლესია(იხ. [1], გვ. 109-110). წარუმატებელი ეფესოს 431 წლის მესამე მსოფლიო საეკლესიო კრების შემდეგ, სადაც ნესტორიანელობის საკითხი განიხილებოდა, 451 წელს მოწვეული ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო საეკლესიო კრების განხილვის უმთავრეს საკითხს შეადგენდა კონსტანტინოპოლელი არქიმანდრიტის - ეგტიქის სწავლების უარყოფა, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ქრისტეში იყო მხოლოდ ერთი, ღვთაებრივი ბუნება და ერთი ნებისყოფა. კაცის ბუნება და კაცის ნებისყოფა კი ჩანთქმული იყო ღვთაებრივ ბუნებასა და ნებისყოფის მიერ. აღნიშნულ სწავლების საპირისპიროდ, რომელსაც მონოფიზიტობა ანუ ერთბუნებიანობა ეწოდა, დადგინა ქრისტეს ორბუნებიანობა ანუ დიოფიზიტობა. შეთანხმება მოხდა რომსა და კონსტანტინოპოლს(<<ახალი რომი>>) შორის. 451 წლის ქალკედონის მეოთხე საეკლესიო კრების შემდეგ კონსტანტინოპოლის ეკლესიის დაქვემდებარებიდან მონოფიზიტური მრწამსის გამო გავიდა <<კოპტური>>(ეგვიპტური) ეკლესია. გარდა ამისა, მე-5

საუკუნის შუა პერიოდში ალექსანდრიაში წარმოშობილი ამ ახალი მიმდინარეობის - მონოფიზიტობის იდეათა ერთგულნი ასევე დარჩნენ აღმოსავლეთის ეკლესიები სირიაში, პალესტინასა და სომხეთში. ქართული ეკლესია დვინის საეკლესიო კრებაზე ჩაება მსოფლიო ეკლესიაში მიმდინარე ქრისტოლოგიურ პოლემიკაში და მონოფიზიტებთან შემრიგებლური პოზიცია დაიკავა იმპერატორ ზენონის <<ჰენოტიკონის>>(ბერძ. henotikon - <<ერთობის აქტი>>) საფუძველზე. VII საუკუნიდან ქართული ეკლესიის მრწამსი უკვე დიოფიზიტურია[2].

330 წლიდან რომის იმპერიის დედაქალაქის ცენტრი აღმოსავლეთით ინაცვლებს, რაც ძველსა და ახალ რომს შორის კონკურენციას ზრდის. ქალკედონის კრებამ კონსტანტინოპოლს, როგორც იმპერიის ახალ დედაქალაქს, განსაკუთრებული უფლებები მიანიჭა. იგი რომის თანასწორ ქალაქად გამოაცხადა, ხოლო კონსტანტინოპოლის საპატრიარქომ მეორე ადგილი დაიკავა რომის შემდეგ[3]. მათი თანასწორად აღიარებით ეკლესიას გაუჩნდა პირველი ბზარი[4], რითაც ფაქტობრივად დაირღვა პენტარქიის სისტემა. ამ პროცესის გაგრძელებად შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ანტიოქიის ეკლესიიდან კვიპროსის ეკლესიისა (431 წ.) და საქართველოს ეკლესიის(484)გამოყოფა და მათი ავტოკეფალიებად ცნობა. მოგვიანებით, კიევის რუსეთის მიერ ქრისტეანობისა (988 წ.) და ავტოკეფალიის(1589 წ.) მიღების შემდეგ საბოლოოდ რუსეთმა მართლმადიდებლურ ეკლესიათა დიფტიქში V, ხოლო საქართველოსა და კვიპროსის ეკლესიებმა, შესაბამისად VI-X ადგილი დაიკავეს.

მეხუთე საუკუნის დასაწყისიდან შეიქმნა მდგომარეობა, როდესაც დასავლეთში რომის სახით ერთადერთი პრიმაციული(ფრგ.primatial < ლათ. primat არქისაეპისკოპოსო), ხოლო აღმოსავლეთში ტრადიციულად კონსტანტინოპოლის გვერდით კიდევ

სამი აღიარებული ცენტრი(აღექსანდრია, ანტიოქია, იერუსალიმი) არსებობდა. შესაბამისად აღმოცენდა ეკლესიის ორი განსხვავებული მოდელი: დასავლეთის ცენტრალისტური(მონოცენტრული) ერთიანი ეკლესია და მრავალი დამოუკიდებელი ეკლესიის პოლიცენტრული თანამეგობრობა(koinonia) აღმოსავლეთში.

ოსმალეთის იმპერიაში (ბალკანეთი, კავკასია) ოკუპირებული პატრიარქებს ეთნარქების, ეთნიკურ უმცირესობათა წინამძღოლის როლი დაეკისრათ, რითაც შეიძლება აიხსნას მართლმადიდებლურ ეკლესიათა მჭიდრო კავშირი ეროვნულ იდენტობასთან. მიუხედავად ამისა, 1872 წელს კონსტანტინოპოლის სინოდმა ეროვნული პრინციპი, როგორც ეკლესიური იდენტობის კრიტერიუმი(ე.წ. ფილეთიზმი) დაგმო. მაშინ როდესაც, ძველი ეკლესიური ტრადიციის მიხედვით მსაზღვრელი, არა ნაციონალური არამედ, პირიქით ტერიტორიული პრინციპი იყო. დღეს კონსტანტინოპოლის თანამეგობრობაში შემოკრებილია 16 დამოუკიდებელი ეკლესია.

აღმოსავლეთისგან განსხვავებით, დასავლეთში პროცესები სრულიად სხვაგვარად განვითარდა. 800 წელს რომში, პაპის ლეო III- ის მიერ ფრანკთა მეფის, კარლოს დიდის რომაელთა იმპერატორად კურთხევამ ექვემდებარებულ დააყენა კონსტანტინოპოლის, როგორც რომის იმპერიის ერთადერთ მემკვიდრედ ყოფნის საკითხი. აღნიშნულმა კორონაციამ დააჩქარა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის არსებული გაუცხოების მანამდე ნელი, თუმცა შეუქცევადი პროცესი. ამასთან, თუ აღმოსავლეთში სასულიერო და საერო ძალაუფლებას შორის ბიზანტიის იმპერიისგან ნამემკვიდრალი <<სიმფონიის პრინციპი>> მოქმედებდა, რაც შემდეგ რიგი მართლმადიდებელი ქვეყნების მხრიდან იგნორირებული ან კორექტირებული იქნა, დასავლეთში, ე.წ. ინვესტიტურულ დავაში ადგილი ჰქონდა შეურიგებელ, მძაფრ კონკურენციას ძალაუფლების ორივე ამ ძალას შორის. პაპი გრიგოლ VII ილაშქრებდა რა მთავართაგან (ე.ი. საეროთაგან)

ეპისკოპოსად დადგენის პრაქტიკის წინააღმდეგ, ღიად აცხადებდა პაპის პრიმატს მეფეთა და იმპერატორთა მიმართ (Dictatus papae, 1075)[5].

ქრისტიანული ისტორიის შემდგომი პერიოდი სხვადასხვა მნიშვნელოვანი პროცესებით ხასიათდებოდა, რომელთაგან ის მაინც ორი ძირითადი მოვლენით გამოირჩა: პირველი, რომის ეკლესიის მთლიანი სხეულიდან მოწყვეტა (დიდი სქიზმა) და მეორე, დასავლეთის ეკლესიის განყოფა (რეფორმაცია).

ეკლესიის ბაჰოზა აღმოსავლეთად და დასავლეთად (მართლმადიდებლობა/კათოლიციზმი)

პირველი სქიზმა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის იწყება პაპი ნიკოლაუს I-ის ჩართვით კონსტანტინოპოლის ტახტის დასაკავებლად წარმოებულ საეკლესიო-პოლიტიკურ დავაში, როცა 863 წელს რომმა ტახტიდან გადაყენებულად გამოაცხადა აღმოსავლეთის უმნიშვნელოვანესი თეოლოგი, პატრიარქი ფოტიოსი. 867 წელს ადგილი აქვს კონტრდონისძიებას: კონსტანტინოპოლის სინოდი იღებს პაპის ტახტიდან ჩამოშორების დადგენილებას. აღნიშნულ კამათში, ფოტიოსი დაბეჯითებით მოითხოვს ყურადღების გამახვილებას საეკლესიო <<ლათინურ ერესზე>>. კონსტანტინოპოლის (381) საეკლესიო კრებამ მოახდინა სულიწმინდის შესახებ არსებული მუხლის შემდგენიარად ფორმულირება: <<გვწამს სულიწმინდის, მამისაგან გამომავალის, მამასა და ძესთან ერთად თაყვანისცემულისა და განდიდებულის, წინასწარმეტყველთაგან გაცხადებულის>>. დასავლეთში კი მოხდა მისი ასეთი სახით მიღება: <<გვწამს სულიწმინდის, მამისაგან და ძისაგან (ფილიოკვე) გამომავალის ...>>. რწმენის აღმსარებლობის წმინდა და ხელშეუვალ (საკროსანკტულ) ტექსტში ცლილებების შეტანით შეირყა ერთობის სიმტკიცე.

დაახლოებით ორი საუკუნის შემდეგ დგება ახალი

გამმაფრებელი კონფრონტაციის ხანა. კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა მიხაელ კერულარიოსმა, ლათინური ტრადიციების, როგორც <<ერესის>> წინააღმდეგ ძველი განწყობა გააცოცხლა. ამის საპასუხოდ, 1054 წელს, რომის პაპ ლეო IX-ის დესპანმა, კარდინალმა ჰუმბერტ დე სილვა კანდიდელმა სიაში შეიტანა 90 ბერძნული <<ერესი>> და დაურთო ეკლესიისგან განკვეთის პაპისეულ ბულას ღვთისმსახურების წინ აია სოფიაში, რასაც კონსტანტინოპოლის მხრიდან პაპის ლეგატების ექსკომუნიკაცია მოჰყვა. იმავე 1054 წელს საბოლოოდ დაირღვა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის არსებული ათასწლოვანი ერთობა, რაც 1729 წელს რწმენის გამავრცელებელმა კონგრეგაციამ ორთოდოქსულ საიდუმლოებაში თანაზიარების (communicatio in sacris) აკრძალვით <<დააკვირგინა>>. [თუმცა მანამდე იყო 1439 წლის ფერარა-ფლორენციის საეკლესიო კრება, სადაც ფილიოკვეს საკითხის გარდა, ასევე განიხილებოდა სალხინებლის, პაპის პრიმატისა და ექვარისტის დოგმატური საკითხები და რომელმაც რომსა და კონსტანტინოპოლს შორის შერიგების მცდელობას მორიგი დარტყმა მიაყენა.] მხოლოდ 1965 წელს, პაპ პავლე VI-ის და მსოფლიო პატრიარქ ათინაგორა I-ის მიერ ერთდროულად რომსა და სტამბოლში გამოცხადდა ანათემა გაუქმებულად. თუმცა, მიუხედავად ამისა, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის ერთიანი ზიარება (ექვარისტული კავშირი/ერთობა) აღარ აღმდგარა.

უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი, რომელიც აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ურთიერთგაგებას ართულებდა, იყო პარადიგმათა ცვლა ლათინური ეკლესიის თეოლოგიაში. პატრისტიკა ღრმად იყო ფესვგადგმული პლატონისტურ/ნეოპლატონისტურ ფილოსოფიაში და უპირატესად ლიტურგიაზე ორიენტირდებოდა. ლათინურ შუასაუკუნეებში კი პირიქით, ღვთისმეტყველების <<სკოლის>> ადგილს სქოლასტიკა წარმოადგენდა. ის

ორიენტირდებოდა არისტოტელეზე და მისი სააზროვნო კატეგორიების დახმარებით, ქრისტეანული მრწამსის ყოვლისმომცველ სისტემაში რაციონალურ შეღწევას ცდილობდა.

დასავლეთის ეკლესიის ბაჟოფა (კათოლიციზმი/ პროტესტანტიზმი)

დასავლეთში ჯერ კიდევ დიდი ხნით ადრე გაისმა საეკლესიო რეფორმისკენ მოწოდება. პირველი დიდი რეფორმაციული მოძრაობა იწყება კლუნიდან(საფრანგეთი, 10/11. საუკ.). მოგვიანებით(11/12. საუკ.) ცისტერციელებმა(Zisterzienser) და ტრაპისტებმა(Trappisten) განაახლეს ბენედიქტელთა სააბატოს ტრადიციები(იხ.[1], გვ. 114).

მე-15 საუკუნის დასაწყისისთვის, ბოჰემიაში რეფორმაციული მოძრაობის ასპარეზზე გამოდის იან ჰუსი. იგი ესწრაფვოდა სულიერი ეკლესიის შექმნას, სადაც ეკლესია საღმრთო წერილში გაცხადებულ პირველქრისტეანულ, <<სახარებისეულ უბრალოებაზე>> იქნებოდა დაფუძნებული. მისი მოწოდებები ეხებოდა უსამართლო ბატონების მიმართ დაუმორჩილებლობის გამართლების ანტიფეოდალურ იდეას, რითაც არისტოკრატიისა და თვით მეფე ვაცლავ IV-ის თავდაპირველი მოწონების შემდეგ, გაუგონარი გულისწყრომა დაიმსახურა. 1412 წელს ჰუსი ბრალს სდებს პაპ იოანე XXIII-ს ჩეხეთის სამეფოში ინდულგენციებით საჯარო ვაჭრობის თაობაზე[6]. უკომპრომისო ბრძოლა არისტოკრატიისა და კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგ 1415 წელს მისი აუტოდაფეთი დასრულდა.

1517 წელს ვიტენბერგიდან, მარტინ ლუთერის თეზისებით ცოდვათა მიტევების წინააღმდეგ, საფუძველი ეყრება რეფორმაციას გერმანიაში. იგი ეყრდნობა ღვთის მადლით ადამიანის ქრისტეში რწმენით გამოსყიდვის იდეას[7,გვ.333](იხ. რომაელთა 3,28). ლუთერისთვის პავლე მოციქულის ეს წერილი რომაელთა მიმართ წარ-

მოადგენს სახარების კვინტენსენციას. მისთვის, <<კარგ საქმეთა>> გამო როდი იძენს დამსახურებას კაცი ღვთის წინაშე. <<Sola gratia – sola fide>>(იხ.[1], გვ. 115): მხოლოდ მადლითა და რწმენით აღწევს ადამიანი ხსნას და გამართლებას. ინდულგენციის წინააღმდეგ მიმართული მისეული ხედვა, რომთან კონფრონტაციის დაწვეებისა და კათოლიკური ეკლესიიდან მისი განკვეთის მიზეზი ხდება. რეფორმაციის მხარდამჭერთა შემდგომი გადამწვევები ღონისძიება იყო სამონასტრო ცხოვრებისა და სამღვდელო ცელებათის გაუქმება, რისი მაგალითიც ერთ-ერთმა პირველმა თავად ლუთერმა ცისტერციელ კატარინა ფონ ბორასთან შეუღლებით აჩვენა.

მსგავსი რეფორმაციული მოძრაობა შეიქმნა შვეიცარიაში ადრე გარდაცვლილი ულრიხ ცვინგლისა და ჟან კალვინის მიერ. თავისი <<67 თეზისის>>(1522 წ.) გამოქვეყნებისთანავე, სადაც ის გადმოსცემს საეკლესიო და პოლიტიკური წყობილების გარდაქმნის არსს, ცვინგლი წყვეტს კავშირს რომის პაპთან და 1523 წლიდან იწვებს რადიკალური რეფორმების გატარებას ციურისში (ეკლესიებიდან წმინდათა ნაწილებისა და ხატების მოცილება. ასევე, ჩამორთმეული სამონასტრო ქონების საქველმოქმედო და საგანმანათლებლო მიზნით გადაცემა საერო ხელისუფლებისთვის, რომელსაც თავად ეკლესიაც კი დაუქვემდებარა).

რაც შეეხება კალვინს, ის რეფორმატორულ პროგრამას გადმოსცემს თავის მთავარ თეოლოგიურ ნაშრომში <<დარიგებანი ქრისტიანულ რწმენაში>>(<<Institutio christiane religionis>>), რომელიც ჩაფიქრებულია როგორც ქრისტიანული რელიგიის დოქტრინის კომპენდიუმი და რომლის იდეებიც გამოხატულებას ყოველი საეკლესიო თემის მხრიდან რწმენის საქმეში თვითმართველობით სარგებლობის, საეკლესიო მართვა-გამგეობის დამოუკიდებლად ორგანიზებისა და საკუთარი რწმენის დაცვის ფორმებში პოულობს. კალვინის თანახმად, ღვთის მადლის მიღება თითოეული ადამიანის ნები-

სგან დამოუკიდებლად, დაბადებამდე გარკვეულია. ამიტომ, მისთვის პრედესტინაციის საკითხი ქრისტიანობის არსს წარმოადგენს, რაც მას აძლევს საკუთარი ქრისტიანული <<ჰუმანიზმის>> პრაქტიციზების შესაძლებლობას. მისი თეოკრატიული დიქტატურის დროს ეუნევაში მრავალი ადამიანი (მათ შორის მიგელ სერვეტი) საჯაროდ დაწვეს ან ქალაქიდან განდევნეს.

რეფორმაციის პროცესი ინგლისში მონარქის, ჰენრი VIII -ის ნებით მიმდინარეობდა, რომლის მიზანი არა იდეოლოგიური, არამედ პოლიტიკური იყო: ეკლესიის სახელმწიფოსთვის დაქვემდებარება, რამაც რადიკალური რეფორმების გატარება არ დაისაჭიროა. დედოფალ ეკატერინე არაგონელთან გაყრის დელიკატურ საკითხზე პაპის უარის შემდეგ, 1534 წლის 3 ნოემბერს, ინგლისის პარლამენტის მიერ გამოცემული სუპრემაციის აქტის(ინგლ. Act of Supremacy უმაღლესი ხელისუფლების დადგენილება) თანახმად პაპი კარგავს თავის იურისდიქციას ინგლისზე, რომლის მეთაური ხდება მეფე. მოგვიანებით ეს სახელწოდება იცვლება გუვერნიორით, ხოლო ეკლესიის ერთადერთ მეთაურად ქრისტე ცხადდება. რეფორმაციული მოძრაობის იდეური წინამძღოლი ხდება კენტერბერის მთავარეპისკოპოსი ტომას კრამერი, რომლის ინიციატივით უქმდება ცელიბატი და მონასტრული ცხოვრება, თუმცა ნარჩუნდება ძველი საეპისკოპოსო-საეკლესიო სტრუქტურა (იხ. [1], გვ. 117), მათ შორის: მესა, აღსარება, საეკლესიო იერარქია, აღიარება ნების თავისუფლებისა, სამოციქულო მემკვიდრეობითობა და სხვ., ხდება საეკლესიო მიწების კონფისკაცია და ღვთისმსახურების წარმართავა ინგლისურ ენაზე. ამავდროულად ინგლისსა და შოტლანდიაში სწრაფად ვრცელდება კალვინისტების სწავლება, რომელთაც <<პურიტანები>> ეწოდათ და რომელთაც არასაკმარისად მიაჩნდათ ინგლისის ეკლესიის რეფორმები. შეიქმნა რეალობა, როდესაც მეფე ბრძოლას აწარმოებს ორ ფრონტზე, <<პაპისტებისა>> და რადი-

კალი პურიტანების წინააღმდეგ, რომელთა შვეიწროება XVIII საუკუნემდე გაგრძელდა[8].

ლიტერატურა

1. Religionen und Kulturen der Erde., Anton Grabner-Haider/
Karl Prenner (Hrsg.), Darmstadt, 2004.
2. დიოფიზიტობა - ვიკიპედია., <https://ka.wikipedia.org/wiki/დიოფიზიტობა>.
3. ქალკედონის საეკლესიო კრება.,<https://ka.wikipedia.org/org/wiki/ქალკედონი-საეკლესიო-კრება>.
4. პენტარქია და საქართველოს ეკლესიის ადგილი მართლმადიდებლურ დიპტიქში., patriarchate.ge/geo/eklesia/.../pentarqia-da-saqartvelos-eklseiis-adgil...
5. Dictatus Papae – Wikipedia., https://de.wikipedia.org/wiki/Dictatus_Papae.
6. Глава XLIV. Чехия в XIV-XV вв. Польша в XIV-XV вв., historic.ru/books/item/f00/z0000032/st044.shtml.
7. ახალი აღთქმა და ფსალმუნები., გადამუშავებული გამოცემა., ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტი., სტოკჰოლმი, 1993.
8. История протестантизма., https://ru.wikipedia.org/wiki/История_протестантизма.

5.2 ქრისტიანობის სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტები

5.2.1 მართლმადიდებლობა

მაშინ როდესაც <<განმანათლებლობამ>> ფაქტობრივად ქრისტიანობის დასავლურ ფორმათა ტრანსფორმაცია მოახდინა, აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ეკლესიებს მე-17 საუკუნის ზღვარზე ინიცირებული კულტურული მოდერნიზაციის პროცესები არ შეხებიათ. მართლმადიდებელი ეკლესიები შიდარელიგიური, ლეგიტიმური განათლების მიღმა და განმანათლებლობის ტრადიციების ქრისტიანულ რწმენასთან დაპირისპირებულობის პოზიციაზე დარჩნენ[1]. თანამედროვე სამოქალაქო ნორმები, როგორც არის ავტონომია, თვითგამორკვევა და პირადი პასუხისმგებლობა, რომლებიც სოციალურ კავშირთან მიმართებით აძლიერებს ინდივიდის პრინციპულ დამოუკიდებლობას, აღმოსავლურ ეკლესიათა ღვთისმოსაობის კულტურასა და ეთიკაში არ, ან მხოლოდ მეორეხარისხოვან როლს თამაშობს. იგივე ეხება კულტურულ ფასეულობებსაც, რომლებიც ხელს უწყობენ ცხოვრების აქტიური, შემოქმედებითი სტილის დამკვიდრებას. ღვთის ხატების, როგორც ყოვლისშემძლე, ტრანსცენდენტური ზეციური მკერობელის გააზრება, რომელიც ღვთისმოსავთაგან მუდმივ განდიდებასა და საღვთო ცხოვრებაში მათ მუდამ ახალ ინსცენირებად ლიტურგიულ მონაწილეობას ითხოვს, გავლენას ახდენს ავტორიტეტზე ორიენტირებულ მორწმუნეთა თვითდფინიციაზე, რომელთათვისაც მათი არა თავისუფალი ქმედება, არამედ უპირობო მორჩილება და ერთგულება არის გადამწყვეტი. შესაქმეს სიმბოლიკის ცენტრალური პოზიცია ლიტურგიასა და ეკლესიურ დოგმატიკაში[2], ისევე როგორც მასთან დაკავშირებული კოსმოსის <<მთლიანობის>> მიმართულება

მართლმადიდებლური სამყაროს ხედვას დასავლური პერსპექტივით აჩენს სტატიურს, უისტორიოს. მორწმუნე არის არა ინდივიდი, რომელსაც ძალუძს საკუთარი მეს(ეგი) რეალიზება, არამედ ის უპირატესად თავისი, როგორც ქმნილების დამოკიდებულებითა და თავისი მოწოდებით თემატიზირდება, რომელიც მთელის ნაწილის სახით ერწყმის მორწმუნეთა სოციალურ ერთობას. შესაქმეს თეოლოგიური მიდგომიდან თუ ამოვალთ, აღნიშნული ერთობის უპირატესობა მისი ცალკეული წევრის მიმართ გამომდინარეობს ღვთისქმნილი კოსმოსის ჰარმონიიდან, რაც მხოლოდ თითოეულის რეალიზებადი გადმერთების საღვთო ლიტურგიაში მონაწილეობით (რომელიც, საღვთო ცხოვრებაში რეალური მონაწილეობის მისტიკურ პრაქტიკას გულისხმობს), ღვთითობიერებული პოლიტიკური ძალაუფლების მიმართ მორჩილებითა, და ასევე საზოგადოებრივად მისაღები ქცევის ფორმათა დაცვის გზით მიიღწევა. ამ ჰოლისტიკურ, სოციუმზე ორიენტირებულ სააზროვნო სივრცეში თანამედროვე აღმოსავლეთის სამეწარმეო კაპიტალიზმის კონსტიტუტიური ელემენტები მხოლოდ ნეგატიური, დამაბრკოლებელი ანუ ხელისშემშლელი ფაქტორებია ადამიანის ჭეშმარიტი, რელიგიური დანიშნულების რეალიზებაში, რაც მისტიკური თვითაბსორბციით ან საღვთო ლიტურგიაში ყოფნის გზით შემოქმედის ცხოვრებაში მონაწილეობის მიღებას ნიშნავს. სწრაფვა ინდივიდუალური მოგების მაქსიმიზირებისკენ, ცალკეულთა ბრძოლა საკუთარი საბაზრო შანსების ოპტიმიზაციისთვის, ისევე როგორც თავისუფალი კონკურენცია მიიხნევა მორალურად არალეგიტიმურად. მართლმადიდებლობაში სულიერ მხარეს გააჩნია აბსოლიტური უპირატესობა მატერიალურ მხარესთან შედარებით. მორალური ცნობიერება და არა პრაქტიკული ინტერესი განსაზღვრავს საქმიანობათა შინაარს. აქ სოციალურ-ეკონომიკური მსოფლმხედველობა ეფრდნობა მართლმადიდებელ-ქრისტიანული სულიერი

ფასეულობების სისტემას, რომელიც აყალიბებს მეურნეობრიობის სულიერ-ზნეობრივ კრიტერიუმებსა და სტიმულებს. შრომის მნიშვნელობას განაპირობებს არა მისი პრაქტიკული, გარე უტილიტარული მხარეები, არამედ შინაგანი მოტივაციები, როგორცაა ღვთისა და მოყვასის სიყვარული. სიმდიდრე არ წარმოადგენს პიროვნების დამსახურების მოწმობის აღიარებას ღმერთის წინაშე. უფრო მეტიც, აქცენტი კეთდება მისი შეძენის უსამართლო ცოდვილი წყაროს მაღალ აღბათობაზე. ყოველივე ეს არის მართლმადიდებლური ქვეყნების ეკონომიკური განვითარების ნეგატიური და ხელისშემშლელი ფაქტორები.

მართლმადიდებელი თეოლოგების მიერ შემუშავებულ მწირ ეთიკურ მონახაზებში ადგილი არ მოიძებნება ისეთი ცნებებისთვის, როგორცაა პროცენტული კალკულაცია, ანგარება, მოგების მაქსიმიზაცია და საზარო შესაძლებლობების ზუსტი გათვლა.

მაქს ვებერი თავისი შტუდიებისათვის <<მსოფლიო რელიგიების ეკონომიკის ეთიკა>> გვემავდა ქრისტეანობის ეკონომიკური ეთიკის შესახებ ერთი სრულტომეულის გამოცემას, რომელშიც ასევე რუსული და ბერძნული მართლმადიდებლობა და აღმოსავლური ქრისტეანობის სხვა ფორმები, მათ შორის, რუსული სექტებიც უნდა ყოფილიყო მიმოხილული. სამწუხაროდ, ვებერმა ვერ შეძლო საკუთარი გეგმის რეალიზება, თუმცა თავისი ნაშრომის სხვადასხვა ადგილას ის იძლევა რიგ ფასეულ შენიშვნებს აღმოსავლურ-ქრისტეანული ეკონომიკის ეთიკის სპეციფიკათა თაობაზე. ადოლფ ფონ ჰარნაკი თავის შრომებში, რაც შეეხება ქრისტეანობის აღმოსავლურ-ორთოდოქსულ ფორმებსა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის არსებულ რელიგიურ-კულტურულ განსხვავებებს, ასევე ეძებდა პასუხს კითხვაზე, თუ რა წილი აქვს რუსულ-მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებასა და ღვთისმომშიშობას რუსეთის, როგორც ეკონომიკურ, ისე პოლიტიკურ-კულ-

ტურულ ჩამორჩენილობაში[3,გვ.157-183]. უკვე მეოცე საუკუნის დამდეგს წარმოებულ კულტურულ-სამეცნიერო დებატებში ნათლად გამოჩნდა, რომ ორთოდოქსული თეოლოგია არ აყალიბებდა სოციალური და ეკონომიკური ეთიკის საკუთარ საფუძვლებს. სწორედ ამიტომ, 1945 წელს აღფრედ მიუღერ-არმაკი შეეცადა ჩასწვდომოდა რუსეთში დომინირებულ ტრადიციონალისტურ ჰაბიტუსსა და მართლმადიდებლურ ღვთისმოსიობას შორის არსებული იმპლიციტური რელევანტობის საკითხს[4]. არმაკის აზრით უმთავრესი არის ის, რომ დასავლეთის ეკლესიისაგან განსხვავებით, აღმოსავლეთის ეკლესია სახელმწიფოს, შესაბამისად პოლიტიკური ძალაუფლების უპირობო ავტორიტეტის აფირმაციაში უარს ამბობს პოლიტიკურ-სოციალური ცხოვრების კატეგორიულ ნორმირებაზე. დასავლურ სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში ეკლესიის ორგანიზებული მონაწილეობის თანხმობის საპირისპიროდ, აღმოსავლეთის ეკლესიის ეს უარი ცხოვრების ყველა სფეროში დადგენილია, რაც ასევე მოიცავს ეკლესიის უარს ეკონომიკურ ცხოვრებაში რელიგიური ნორმების დადგენის თაობაზე. მაგრამ აქ არის საკულისხმო ის გარემოება, რომ სწორედ ექსპლიციტური ეკონომიკის ეთიკის უარყოფით მართლმადიდებელი ეკლესია იძენს მნიშვნელოვან არაპირდაპირ მსაზღვრელ ძალას ეკონომიკური ცხოვრების ფორმირების პროცესში. ასევე, აღმოსავლური ეკლესიის დოგმატიკა დგას შესაძლოა რთულად წასაკითხ, მაგრამ სრულიად ცხადად შესაცნობ დამოკიდებულებაში სამეურნეო და ეკონომიკურ პირობებთან, რაც აღმოსავლური ეკლესიის სხვადასხვა მხარეში განვითარდა (იხ.[4] გვ. XI). <<აღმოსავლეთის ეკლესიის რეალური სოციოლოგიური ეფექტი (მაგ., კალვინიზმთან შედარებით) გარეგნულად მცირედ ვლინდება... გამომდინარე იქიდან, რომ აღმოსავლეთის ეკლესია არასდროს ესწრაფვოდა გარეგან ძალაუფლებას, მისი შინაგანი ძალაუფლება

საკუთარ სფეროში მით უფრო განუყოფელია. ამგვარ ურღვევ ერთიანობასთან, რომელიც საუკუნეთა მანძილზე განსაზღვრავდა ხალხის სპირიტუალურ ძალას, მისი სულიერი ფორმა მიწიერი ცხოვრების წესრიგისათვის არ შეიძლება ღრმა შედეგების გარეშე ყოფილიყო, რამდენადაც რთული არ უნდა იყოს ამ ეფექტის გააზრება. ეჭვგარეშეა, რომ ის ბევრად დახურული და საშუამავლოა, ვიდრე რელიგიურ ძალთა ეფექტი დასავლეთში>>(იხ.[4] გვ. 345)

ვებერის, ჰარნაკისა და მიულერ-არმაკის მიერ ზემოაღნიშნულ საკითხთა გამოკვლევის გაგრძელებად შეიძლება მივიჩნიოთ მე-20-ე საუკუნის 90-ანი წლების დასასრულს მძლავრი გეო-პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური რყევებით პროვოცირებული <<ტრანსფორმაციის კვლევის>> შედეგად დასავლეთში ბოლო ხანს არაერთგზის წამოჭრილი საკითხი იმის თაობაზე, თუ რატომ გახდა ეკონომიკის ეთიკის რუსეთში (და სხვა მართლმადიდებლურ ქვეყნებში, მათ შორის საქართველოში) განვითარება შეუძლებელი, მაშინ როდესაც მას გლობალიზაციის კრიზისულ პროცესებში შეეძლო კონსტრუქციული ორიენტირების შეთავაზება? ცალსახა პასუხი ამ კითხვაზე რასაკვირველია რთულია, თუმცა თეოლოგიური პერსპექტივით ნამდვილად შეიძლება იმის თქმა, რომ ქრისტიანობის ყველა აღმოსავლური ფორმის მსაზღვრელად როგორც ჩანს მაინც რელიგიის მისტიკურიდან მაგიურ-საკრამენტულამდე გააზრება რჩება. ამ მხრივ გამონაკლისი არც რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიაა, რომელიც რუსეთში გამუდმებით ხელს უწყობდა როგორც ხალხის მისტიკური ღვთისმომშიშობის გაძლიერებას, ისე მის წიაღში აღმოცენებული სექტების თემურ რელიგიურობას. ამგვარ მიდგომათა უკეთ გაგებისთვის გვეხმარება სასულიერო პირთა პოზიციური რაობის გააზრება.

როგორც ცნობილია, მართლმადიდებლობაში რელიგიური თვალსაზრისით ბერი და ბერული ცხოვრება

მღვდელთან და სამღვდლო ცხოვრებასთან შედარებით გაცილებით მაღლა დგას და გაცილებით უპირტესად მიიჩნევა. დასავლეთის ქრისტიანობის საპირისპიროდ, აღმოსავლეთის ქრისტიანობაში მისტიკურად გაბრწყინებული, ღმერთთან ინტიმურ ურთიერთობაში მყოფი ბერი წარმოადგენს ჭეშმარიტი ქრისტიანული ცხოვრების (vita christiana) ნიმუშს. ის ითვლება კონტემპლაციური ქრისტიანობის სპირიტუალიზმის იდეალურ წარმომადგენლად, რომლის მიხედვით ღვთისმოსიშიში წუთისოფლისაგან შეგნებულ განდგომასა თუ ამქვეყნიურ ინდიფერენტულობაში ეძიებს სულის სიმშვიდეს, რაც ტრანსცენდენტურ პანტოკრატორთან მხოლოდ უშუალო ურთიერთობით შეიძლება იქნას მიღწეული.

ქრისტიანული რწმენის ამგვარი გააზრების პრიმატი შეუძლებელს ხდის რაციონალური ცხოვრების ფორმირებას, რაც დაეფუძნებოდა ასკეტურ თვითდისციპლინას, რაციონალური მიზნის ოპტიმალურ არჩევანსა და ეკონომიკური წარმატებისაკენ სწრაფვას. არა სამყაროს აქტიური მოწყობა, არამედ ჭკრეტიით განრიდება წუთისოფლისგან, არა ასკეტიზმი, არამედ მისტიკა, არა თვითდადგენილი ცხოვრების რაციონალური წესი, არამედ მოცემულობის კვიეტისტური პასიური მიღება განსაზღვრავს მართლმადიდებლური ღვთისმოსიშობის კოსმოსს. სპეციფიკურად ორთოდოქსული მისტიკური <<სულის ფორმა>>, <<უშუალო ტრანსცენდენტულობის განცდა>> თავიდანვე შეიცავს ყველაფერ ამქვეყნიურის, <<გარეგანის>> რელიგიური გაუფასურების ნიშნებს და ამ ტენდენციით ხასიათდება. ადამიანის რელიგიური დანიშნულებისთვის, მისი ამქვეყნიური ცხოვრება მხოლოდ მარგინალურ როლს თამაშობს. რელიგიური ცხოვრების ამგვარი ფორმა არათუ ხელს უწყობს ცხოვრების წესის მეთოდიზირებას, არამედ სწორედ რომ პირიქით, მიწიური, საერო ცხოვრების ყველა დიმენსია რელიგიურად არარელევანტური ჩანს. ამიტომ, ღმერთთან მორწმუნის მისტიკური უშუალობის

მარად ახალი ლიტურგიული ინსცენირების პირობებში, სამწუხაროდ აღმოსავლურ ქრისტიანობაში ვერც რელიგიური შრომის ეთიკის (რაც შრომასთან ზნეობრივ ვალდებულებათა და ღვთაებრივი მანდატის რეალიზებას გულისხმობს), და ვერც სამყაროს რაციონალური ფლობისკენ მიმართული აქტივისტური ჰაბიტუსის განვითარება გახდა შესაძლებელი.

ღიას, უკვე მე-19-ე საუკუნეში ახლად აღმოცენებული სექტების წარმომადგენლებს, - სკოპცებს, ღუხობორებსა და მალაკებს ქრისტიანული ცხოვრების წრმატებულ ნიმუშად ემცნოთ კვიეტიზმი და არსებული მოცემულობის უპირობო მიღება, როგორც ღმერთთან და მის მცნებებთან შინაგანი კავშირის ავთენტური გამოხატულება. მართალია, მათთან უარყოფილ იქნა ოფიციალური ეკლესიის რელიგიური წეს-ჩვეულებები, ავტორიტეტზე ორიენტირებული სიმბოლური ენა და ხატთაყვანისცემა, ასევე - მართლმადიდებელი მღვდლის მონოპოლია საიდუმლო ზიარების განკარგვაზე, მაგრამ სწორედ ამ დამოკიდებულებაში შეიძლება რუსული სექტების ორთოდოქსული ღვთისმოსაობის ძირითად მაგიურ ორიენტაციასთან რელატიურობაზე საუბარი[5, გვ.71-94]. სამღვდლო თუ სხვა ინსტიტუციონალური შუამავლის გარეშე შეეძლო ღვთისმოსავს შეეძინა გადარჩენის მტკიცე რწმენა. მაგრამ, საკუთარ ინიციატივაზე ორიენტირებული აქტიური ღვთისმოსაობის პრაქტიკის მიუხედავად რუსულ სექტებში მაინც ვერ მოხდა ცხოვრების წესის მნიშვნელოვანი რაციონალიზაცია. თითოეული წევრის აქტიური ღვთისმოსაობის პრაქტიკა თანმიმდევრულობის წამიერ ექსტაზში, და არა პრინციპებზე აგებულ თვითდისციპლინირების უწყვეტ ჰაბიტუსში კონკრეტიზირდება. ამგვარად, ვერ იშვა ასკეტური, შრომაზე ორიენტირებული ზნეობის კანონი, როგორადაც ის ქრისტიანობის ამქვეყნიური საქმიანობის შესახებ არსებულ რეფორმატორული სწავლების გარიჟრაჟზე განვითარდა. ორთოდოქსულმა,

განსაკუთრებით კი რუსულ-ორთოდოქსული სექტების დეთისმოშიშობამ ხელი შეუწყო ტრადიციონალისტური ეკონომიკური მენტალიტეტის კონსერვაციას.

მხოლოდ მე-20-ე საუკუნის ეკუმენურ მოძრაობაში მართლმადიდებლური ეკლესიები თანდათანობით იძულებული შეიქმნენ შეენიშნათ სოციალურ-ეთიკური დებატები დასავლეთის პროტესტანტულ ეკლესიებსა თუ რომაულ კათოლიციზმში. მიუხედავად იმისა, რომ საერთაშორისო საეკლესიო ორგანოების (გერმან. Gremien) მიერ წარმოებულ ეთიკურ დისკურსებს მორწმუნეთა ყოველდღიური ცხოვრების წესის განსაზღვრისთვის არა აქვს მნიშვნელობა, ისინი მაინც ასახავენ დომინირებულ ეკლესიათა რეალურ, ოფიციალურ ფასეულობათა ორიენტირებს. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ დიდ მსოფლიო ეკუმენურ კონფერენციებსა თუ ეკუმენური საბჭოს კომიტეტების მუშაობის დონეზეც ორთოდოქსული ეკლესიების ეს განწყობები მხოლოდ მარგინალურად განვითარებული სოციალური ეთიკის მკვეთრად ტრადიციონალისტური ორიენტირებით ხასიათდება. მხოლოდ მცირედმა, უპირატესად კი თესალონიკის უნივერსიტეტის ბერძნული მართლმადიდებლობის თეოლოგებმა შეძლეს დასავლური სოციალური ეთიკის ზოგიერთი იმპულსის კონსტრუქციული მიღება. თუმცა, ასევე ბერძენი ეთიკოსი გეორგ მანთცარიდისი ხაზგასმით აღნიშნავს ღრმა წინააღმდეგობას თანამედროვეობის <<ინდივიდუალისტურ და ევდონომისტურ სულს>>, კონკურენციაზე დაფუძნებული კაპიტალიზმით დეტერმინირებულ საზოგადოებასა და <<ორთოდოქსული ეკლესიის კოინობიტურ სულს>> შორის[6].

კომუნისტურ ქვეყნებში, მართლმადიდებლური ეკლესიები ნაწილობრივ შიდა ტრადიციების გამო, ნაწილობრივ კი გარე პოლიტიკური წნეხის შედეგად ეწეოდნენ სოციალურ-რომანტიკული შეფერილობის ანტიკაპიტალისტურ პროპაგანდას, და <<მსოფლიო მეურნეობის>> მიმართ ინარჩუნებდნენ მძლავრ რედუქ-

ციონისტულ შეხედულებას, რომელშიც უპირატესად აშშ-ში შობილი ტრანსნაციონალური კორპორაციები მოიაზრებოდა, რომლებიც ყველა გლობალურ სოციალ პრობლემებზე იყვნენ პასუხისმგებელნი და მიიჩნეოდნენ ბოროტების აგენტებად. მათი ძლიერ ნაციონალისტური ორიენტირები პირველ რიგში ტრანსნაციონალისტური კორპორაციების აქტივობათა შესახებ საფრთხის აღქმას უწყობდა ხელს. მათ მსგავსად, ასევე არაკომუნისტური ქვეყნების მართლმადიდებლური ეკლესიები დასავლური თავისუფალი ბაზრის ფუნდამენტური კრიტიკის ფონზე მესამე და მეოთხე სამყაროს გადარიბებაში მთავარ მიზეზს <<მსოფლიო მეურნეობის სისტემაში>> ხედავდნენ და მიაჩნდათ, რომ ის წარმოების სახელმწიფო კონტროლითა და საქონელგაცვლის დირიჟორული, ინტერვენციონისტული რეგულირებით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი.

ეკლესიათა ელიტა მთელი ამ ხნის განმავლობაში თანმიმდევრულად მისდევდა ძველ მინიმალისტურ ეკლესიოლოგიას, რომ ეკლესიას, როგორც დომინირებულ ინსტიტუციას საზოგადოებრივ განწყობათა მიუხედავად თავიდან აერიდებინა კონფლიქტი პოლიტიკურ ხელისუფლებასთან და ყოფილიყო მასთან ღოიალურ დამოკიდებულებაში, რამაც გამოხატულება ჰპოვა მაღალ საეკლესიო პირთა მხრიდან კომუნისტურ რეჟიმთან თანამშრომლობის თვითკრიტიკული ანალიზისა და ასევე საზოგადოებრივი ტრანსფორმაციის პროცესებში მდგარი პოლიტიკურ და ეკონომიკურ მოთხოვნათა კონსტრუქციული აღქმის სიმწირეში. რუსულ-ორთოდოქსული ეკლესიის ფუნქციონერთა დიდი უმრავლესობა უარყოფდა იმ პოლიტიკურ ჯგუფებს, რომლებიც მხარს უჭერდნენ თანმიმდევრულ დემოკრატიზაციასა და საბაზრო ეკონომიკის რეფორმის კურსს და აძლიერებდნენ პირველ რიგში იმ ძალებს, რომლებიც დრამატულ და კრიზისულ პოლიტიკურ-სოციალურ პრობლემათა დაძლევის ეტაპური, ადმინისტრაციული

მართვის ფორმით ცდილობდნენ. <<წმინდა რუსეთი-სადმი>> თავისი ნაციონალურ-რელიგიური რწმენით ისინი ზრუნავდნენ პაუშალური ანტიკაპიტალიზმის შემდგომ რეტორიკაზე, რითაც პრობლემურ სამსახურს უწევდნენ საკუთარ საზოგადოებას. 1989 წლიდან ისინი ხელს უწყობდნენ ეკონომიკური ტრადიციონალიზმისა და გეგმიურ-ეკონომიკური არაეფექტიანობის კონსერვაციას, სასწრაფო ადაპტაციის და რეფორმის პროცესთა ბლოკირებას, ილუზიისა და რეალობის უარყოფელი მენტალიტეტის ფორმირებას, რითაც მნიშვნელოვანი პასუხისმგებლობა იტვირთეს შემდგომ განვითარებაზე დრამატულ ფინანსურ-ეკონომიკურ კრიზისთა არსებობაზე. ქვეყნის სახალხო მეურნეობა მსოფლიო ბაზრებზე სულ უფრო განიცდიდა მარგინალიზაციას, ძლიერდებოდა დიფუზიური შიში <<გლობალიზაციისადმი>> და ღრმა უნდობლობა მოქმედი ტრანსნაციონალური ფინანსური ინსტიტუტების, მათ შორის უპირველესად მსოფლიო ბანკისა და საერთაშორისო სავალუტო ფონდის მიმართ. რუსული მართლმადიდებლური ეკლესიური ელიტის მწირმა მზაობამ კარი გაელთ დასავლური განმანათლებლობის ტრადიციებისთვის და ახალი ეთიკური ორიენტირები ინდივიდუალური ავტონომიისა და რაციონალური ცხოვრების წესის გაძლიერების სასარგებლოდ განევითარებინათ, ისინი აქცია მნიშვნელოვან პარტნიორად და ბუნებრივ მოკავშირედ მემარცხენე კომუნისტებით დაწყებული და რუსული ნაციონალისტებით დამთავრებული ყველა იმ პოლიტიკური ჯგუფისთვის, რომლებიც აბრკოლებდნენ და ებრძოდნენ მოქმედი სამართლებრივი სახელმწიფო ინსტიტუციებით დასაზღვრულ თავისუფალი და სოციალური საბაზრო ეკონომიკის მიმართულებით გარდაუვალი ტრანსფორმაციის პროცესთა წარმართვას. რომ არა კრიზისთა დაძლევის ავტორიტარული-დირიჟორული, გეგმიურ-ეკონომიკური სტრატეგიების პოლიტიკური ფავორიტიზმი, გლობალიზაციის პრო-

ცესებისადმი თანამდგევი რუსული ეკონომიკის დრამატული ვარდნის მასშტაბი მნიშვნელოვნად იქნებოდა შემცირებული.

გვიანი ოთხმოცი-ოთხმოცდაათიანი წლების რეკონსტრუქციურ ცვლილებათა პროცესების შედეგად, რაშიც კომუნიზმის, როგორც გაბატონებული იდეოლოგიის ლეგიტიმურობის სწრაფი დეგრადაცია და სსრკ-ის იმპოლზია იგულისხმება, საჯარო ინსტიტუციებზე მეტი სანდოობისა და შეუდარებლად დიდი ავტორიტეტის ზრდის პარალელურად (რასაც განაპირობებდა ერთი მხრივ ბოლშევიკური ტერორი სამღვდელოებისა და მორწმუნეთა მიმართ, ისევე როგორც მრავალი სასულიერო პირის შთამბეჭდავი მარტვილობა, ხოლო მეორე მხრივ დიდსა თუ მცირე ერებში სტიგმატიზირებული მართლმადიდებლობის ეროვნულ იდენტურობასთან გაიგივების კოლექტიური აღქმა) დეკლარირებული სეკულარიზაციის პირობებში ფორსირებულად მოხდა რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის (და არა მხოლოდ მისი) ტოტალური ინტეგრაცია სახელმწიფოსთან. ფაქტობრივად ის იქცა პოლიტიკური ძალაუფლების შემადგენელ ნაწილად. სწორედ ამიტომ, ის საუკუნის მეოთხედის შემდეგაც სამწუხაროდ უწინდებურად აგრძელებს ავტორიტარული პოლიტიკური წესრიგის კონცეპტების მფარველობას და მრავალი სახით მონაწილეობს მაფიოზური სემიკაპიტალიზმის კორუფციულ სტრუქტურებში, რომლებიც მონოპოლიათა წარმოქმნით, პატრონაჟით, გადასახადებისაგან თავის არიდებითა და კორუფციით ხასიათდებიან. იგი თავისი შესაქმნელ თეოლოგიის ავტორიტარული ძირითადი ორიენტირის საფუძველზე ასევე ყველა ეკონომიკურ საკითხს კვლავაც ძლიერი სახელმწიფოს ინტერვენციის ჭრილში განიხილავს და მისი სრულიად ტრადიციულ-მისტიკური ღვთისმშობის კულტურის შესაბამისად არ ავითარებს სამყაროს აქტიური ფორმირებისა და პასუხისმგებლობის ეთოსს.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით ცალსახად შეიძლება ითქვას, რომ აღმოსავლეთის ქრისტიანობის რუსულმა ფორმამ, ისევე როგორც სხვა ავტოკეფალურმა მართლმადიდებლურმა ეკლესიებმა დღემდე ვერ ან არ შეძლეს ეკონომიკის ეთიკის განვითარება, რომელიც თანამედროვე აღმოსავლური მწარმოებლური კაპიტალიზმის სპეციფიკური ეკონომიკური რაციონალობისა და საწარმოო ძალთა ადეკვატური იქნებოდა, და არ გააძლიერებდა უპირატესად ტრადიციონალისტურ ეკონომიკურ თვალსაზრისებს.

ლიტერატურა

1). Felmy, K. C.; Kretschmar, G.; von Lilienfeld, F.; Rendtorff, T.; Roepke, C. J. (Hrsg.): Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend., Göttingen, 1991.

2). Felmy, K. C.: Orthodoxe Theologie. Eine Einfuehrung., Darmstadt, 1990.

3). Harnack, A.: Der Geist der morgaendlaendischen Kirche im Unterschied von der abendlaendischen (Sitzungsberichte der koeniglich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Berlin, 1913.

4). Müller-Armack, A.: Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergruende unserer europaeischen Lebensform., Stuttgart, 1959.

5). Buss, A.: Die Wirtschaftsethik des russisch-orthodoxen Christentums., Heidelberg, 1989.

6). Publikationen – Orthodoxe Theologie – LMU München. www.orththeol.uni-muenchen.de.

ეკონომიკის კაპიტალისტური ტრანსფორმაციის უმძიმეს კრიზისულ პროცესებში ევროპის კათოლიკურ ქვეყნებს წამყვანი როლი არ უთამაშიათ. მეოცე საუკუნის საკმაო პერიოდამდეც კი მრავალი კათოლიკური ქვეყანა ხასიათდებოდა განვითარების მნიშვნელოვანი ჩამორჩენილობით. ამ ჩამორჩენილობის მენტალურ, შესაბამისად ქრონიკულ მიზეზთა შორის, უკვე მე-18 საუკუნეში მინიშნება კათოლიკურ ღვთისმოსაობაზე კეთდებოდა. პროტესტანტ მორწმუნეთაგან განსხვავებით, რომლებიც ამ დროისთვის უკვე იყვნენ გარკვეულ დამოუკიდებელ პიროვნებებად სოციალიზირებულნი, რომლებიც სერიოზულად მოეკიდნენ განათლებას, როგორც მათი ქრისტიანად მყოფობის ინტეგრალურ მომენტს და დაიკავეს სამყაროს ქმედითი გარდაქმნის ღვთით მინიჭებული უფლების ცხოვრებაში რეალიზების აქტიური პოზიცია, ამ დროის კათოლიკები ხასიათდებოდნენ ძლიერ რიტუალიზირებული და ჯადოსნური(სასწაულებრივი) განმარტებებისკენ მიდრეკილი ღვთისმოსაობის კულტურით, საკუთარი ენერგიების(ძალების) წუთისოფლისგან განრიდებითა და იმქვეყნიური ცხოვრებისკენ მიმართვით (სწრაფვით). მრავალი სადღესასწაულო დღე, პილიგრიმოზა, ყოველდღიური ღვთისმსახურებანი, ისევე როგორც კათოლიკური ეკლესიისთვის ნიშანდობლივი მრავალი სულიერი ვარჯიშები ის ფაქტორებია, რომლებიც პროტესტანტებისგან განსხვავებით, ძალზედ მცირე დროს უტოვებდა კათოლიკებს ნაყოფიერი საქმიანობისთვის. ბაგარიელი განმანათლებელი იოჰან იცკშტატი კითხვაზე <<რატომ არის პროტესტანტული ქვეყნების კეთილდღეობა გაცილებით უფრო დიდი, ვიდრე კათოლიკური ქვეყნების?>>, 1772 წელს სცემს შემდეგ პასუხს: << ამის სათავე არის რელიგია, რომელიც იწვევს დიდ განსხვავებას კეთილდღეობათა შორის... კვირის გარდა

მათ[პროტესტანტებს] ძალზედ მცირე სადღესასწაულო დღეები აქვთ და მაშასადამე, ასევე მცირე მოცდენები. სამუშაო დღეებში თითოეული ლოცვას წარმოთქვამს საკუთარ სახლში. ლოცვის განსაკუთრებული ფორმით აღსრულება მათ არ იციან. შესაბამისად, ისინი ახალგაზრდობის ადრეული წლებიდან სადღესასწაულო დღეებში მიჩვეულნი არიან შრომას და არა უქმად ყოფნას>>[1]. კათოლიკების ეკონომიკურ-კულტურული <<ჩამორჩენილობის>> ახსნის ბევრი ნიმუში, რომელიც განვითარდა მე-18 საუკუნეში, რასაკვირველია ასახავს მხოლოდ ძველ კონფესიონალურ ცრურწმენებს, რომლებიც გვიანდელ მე-16 საუკუნეში წარმოებულ კონფესიონალურ პოლემიკაში რეკონსტრუირდა. ცნებები და სიმბოლოები, რომლებშიც კათოლიკები და პროტესტანტები თავიანთი შესაბამისი კონფესიონალური იდენტობის გამო წარმოაჩენდნენ კონფესიათა შორის განსხვავებებს, მუდამ იყვნენ საკუთარ ტრადიციათა ნორმატიული სახელმძღვანელო მოსაზრებებით განსაზღვრულნი. მსგავსი შეფასება ასევე დიდწილად კათოლიკების ეკონომიკური ტრადიციონალიზმის ფასეულ ანალიზად არის მიჩნეული არა მხოლოდ პროტესტანტი, არამედ მეთვრამეტე საუკუნის კათოლიკე ავტორების მიერ გამოქვეყნებულ კვლევებშიც[2]. თუმცა, მსგავსი ანალიზი ასევე იძლევა შესამჩნევი სენსიბელობის შეცნობის შესაძლებლობას, კათოლიკური ღვთისმოსაობის შემდგომი ეკონომიკურ-ეთიკური გამოხატვის ფორმებთან მიმართებითაც. პროტესტანტიზმის სხვა და სხვა ფორმათაგან განსხვავებით, კათოლიკური ღვთისმოსაობა უპირატესად ეკლესიის ინსტიტუციაზე ფოკუსირდება, რომელიც მორწმუნეთა ცხოვრების წარმართვის ყველა დიმენსიისთვის საკუთარი ავტორიტეტული ორიენტირის კომპეტენციაზე აცხადებს პრეტენზიას. ის კათოლიკური ლიტურგიის სიუხვეში არის რიტუალიზირებული და საზოგადოებრივზე ორიენტირებული. წმინდანთა თაყვანისცემაში, მრავალ ლიტურგი-

ულ ჩვეულებაში, პროცესებში, ევქარისტის როგორც მსხვერპლის ახსნასა (ევქარისტის მსხვერპლის სახით განმარტებასა) და მღვდლის (სასულიერო პირის) თანამდებობრივი ქარიზმის ხაზგასმაში, ის რჩება იმ ელემენტებით აღბეჭდილი, რომლებიც გონის რაციონალურობის მიღებას შეუძლებელს ან უკეთეს შემთხვევაში შეზღუდულს ხდის; წყალობის <<მისტერიის>> ხაზგასმით ხდება ასევე თეოლოგიურ რეფლექსიაში მისი გამონატვა. გარდა ამისა, კათოლიკური ეთიკური გადმოცემებისთვის ტიპურია განსხვავების ის ფიგურები, რომლებიც არავითარ შემთხვევაში არა მხოლოდ არა-კათოლიკე კრიტიკოსების, არამედ გაფლენიანი კათოლიკე მორალის თეოლოგების მიერ ორსაფეხუროვანი ეთიკის აზრით იქნა გაგებული. ასკეტიზმი უპირატესად წუთისოფლისგან დისტანცირებულ, მონასტრებში მცხოვრები ბერებისთვის, ისევე როგორც კათოლიკე სასულიერო პირებისთვის არის მოქმედი და ტიპური, რომლებიც ექსკლუზიურ (ოფიციალურ) მსახურებით ქარიზმას ფლობენ. მაღალი ცნებითი რაციონალურობის მიუხედავად, რითაც მორალის თეოლოგიის კათოლიკური ტრადიციები და აკადემიური სოციალური მოძღვრებანი ხასიათდება, მაგ., როგორც არის ბუნებრივ-სამართლებრივი უნივერსალური, გონისმიერი შესაქმნეს ეთოსისა თუ თომა აქვინელის ეთიკაში არის-ტოტალესეული სათნოების მოძღვრების დაკავშირება ქრისტეანულ-ავგუსტინეულ(ავგუსტინურ) შეხედულებებთან[3, Korff 1987, 389], კათოლიკური ღვთისმოსაობა წესისამებრ შეიცავს ყოველდღიურ-პრაქტიკულ ყოფაში ბევრად ნაკლებ რაციონალიზებად პოტენციალს, ვიდრე სიტყვასთან დაკავშირებული, პროტესტანტიზმის (განსაკუთრებით კი დასავლეთ ევროპული და ჩრდილო ამერიკული რეფორმირებული პროტესტანტიზმის) უმეტესად ძლიერ ინტელექტუალური და ასკეტური ღვთისმოსაობა.

კათოლიკური თეოლოგია და ღვთისმოსაობა თავის

მორალურ კონკრეციებში ჩნდება როგორც კომპლექსური, პლურალური ფენომენები. რომის კათედრის ინტეგრირებულ საღირსეულო კომპეტენციებისა და ეკლესიის ინსტიტუციის მრავალგვარი მცდელობის მიუხედავად, მოეხდინათ მორწმუნეთა ცხოვრების ფართო ფორმით ნორმირება და ეკლესიის, როგორც მორალური თუ პროფეტული საგუშაგო დაწესებულების აღქმით მოეწყოთ რომაულ-კათოლიკური პრინციპების მიხედვით სახელმწიფო და საზოგადოებრივი წესრიგი, წუთისოფლიური პერსპექტივით მოიცავს დივერგენტულ კათოლიციზმების (კათოლიკურ შეხედულებათა) ფართო სპექტრს. სწორედ ეკონომიკურ ჰაბიტუსში არის შესაძლებელი განსხვავებულ პოზიციათა ფართო სპექტრზე დაკვირვება. ამასთან მთლიანობაში რასაკვირველია ცხადად იკვეთება სტრუქტურის ელემენტი: კათოლიკე მორალის თეოლოგიებისა და სოციალ-ეთიკოსების დიდი უმრავლესობა მე-20 საუკუნის საკმაოდ პერიოდად რჩებოდა როგორც პოლიტიკური, ისე ეკონომიკური ლიბერალიზმის ძირითად ნორმატიულ მოსაზრებათა მიმართ უარყოფითად ან სკეპტიკურად განწყობილი.

ეკონომიკურ მოქმედებათა საკითხები უკვე შუასაუკუნეების ეკლესიის წამყვან თეოლოგთა სიქველის ეთიკებში თამაშობდა მნიშვნელოვან როლს. მორწმუნეთა ყურადღებამ *vita active*-ს ეკონომიკური დიმენსიისკენ, რასაკვირველია რამდენადმე შეამცირა *vita contemplativa*-სადმი ღრმა პატივისცემა. მონასტრული საზოგადოების მაღალმა შიდაეკლესიურმა წონამ და სასულიერო პირთა მტკიცე პოზიციამ ამასთანავე საბოლოოდ შეუწყო ხელი მას, რომ წუთისოფლისგან სულიერად მოტივირებული ზურგშექცევა, ჭეშმარიტი ქრისტიანული ცხოვრების წარმართვის იდეალად იქნა ამადლებული. ორდენის საზოგადოებათა სასულიერო პირებსა და წევრთათვის სპეციალურ პროფესიულ ეთიკაში წუთისოფლისგან რელიგიური განდგომა და

vita contemplative, რომელიც ყოველგვარი ამქვეყნიურის უარყოფით, ჭეშმარიტი, მარადიული ხსნის სიკეთისკენ მიისწრაფვის, ქრისტეანული სრულყოფილების ადგილად გარდაიქმნა. ორსაფეხუროვანი ეთიკის მიხედვით, რომელიც ოფიციალური ქარიზმით აღჭურვილ სასულიერო პირებსა და ორდენის არჩეულ წევრთათვის ითხოვს მაღალ ზნეობრივ პერფექციას და პრეტენზიას აცხადებს როგორც ყოველი ქრისტეანისთვის, ისე საერთოათვის (სასულიერი წოდების არმქონე პირთათვის), ამქვეყნიური სამსახური თუ პროფესიის აქტიური შესრულება ამის საპირისპიროდ, ქრისტეანული ცხოვრების წარმართვის მორალურად უკმარ შეფასებად კონცეპტად ინტერპრეტირდება. მიუხედავად სულიერი ელიტის *vita contemplativa*-ს ამ აშკარა სათნოებით-ეთიკური წესრიგის პროექტისა/ესკიზისა, ეკლესიური ხალხის *vita activa*-სთან მიმართებით შუასაუკუნეების სიქველის ეთიკებში მოიპოვება ადამიანის ეკონომიკური ქცევების ასევე მრავალრიცხოვანი ნორმირებები. თეოლოგიური გადმოცემა ეკონომიკურ საკითხებთან მიმართებით არის უხვი და დიფერენცირებული, მაგრამ ასევე წინააღმდეგობრივი, როგორც ეს ხშირად ჩანს. თუმცა, ეთიკური ტრაქტატების მრავალი ავტორი ყურადღებას ამახვილებს მასზე, რომ ეთიკა, რომელიც დადებითად შეაფასებდა საგარეო ვაჭრობით (კომერციით) ან ფულის გასესხებით მიღებულ მოგებას, არ იქნა შემუშავებული. რომ ჩვეულებრივ შესაძლებელი იყო ეგოიზმის ასევე განმარტება, რაც როგორც წესი არ განიხილებოდა. უფრო მეტად წინა პლანზე იყო წამოწეული საკითხი, შესრულებული შრომითი საქმიანობიდან მიღებული საქონლის სამართლიანი ფასისა თუ სამართლიანი ხელფასის შესახებ. თუმცა აქვე საინტერესოა ისიც, რომ ასევე გვიანდელი შუასაუკუნეებიდან ცნობილია რამოდენიმე თვალსაჩინო მაგალითი იმისა, რომ თეოლოგ მკვლევარებს საგარეო ვაჭრობის მზარდი კულტურულ-პრაქტიკული რელევან-

ტობის გამო, ჰქონდათ სურვილი ვაჭართა კლასისთვის შემუშავებინათ საკუთარი, მათთვის განკუთვნილი პროფესიული ეთიკის საფუძვლები, რომელშიც მკაცრი ანგარიშიანობა, მათემატიკურად ტრანსპარენტული ბუღალტერია და ზუსტი მოგება-წაგების კალკულაცია პოზიტიურად შეფასდებოდა. კლასიკურ კულტურულ-სამეცნიერო კონტროლერებთან კავშირში თანამედროვე კაპიტალისტური მიზნის რაციონალურობის სულის შესაძლო ებრაული თუ დამტკიცებული პროტესტანტული ფესვების შესახებ, ვერნერ სომბრაცი თავის ფართო მოცულობის ნაშრომში <<თანამედროვე კაპიტალიზმი>>, უკვე 1902 წელს მიანიშნებდა მასზე, რომ მკაცრი რაციონალური ეკონომიკის პრინციპები უპირველესად არა ქრისტიანთა <<საერო პროფესიის>> რეფორმატორული პატივისცემის გამო, არამედ უკვე გვიანდელი შუა საუკუნეების პროფესიულ ეთიკებში ვაჭართა კლასისთვის იქნა შემუშავებული.[4] ადრეული, ზუსტი მოგება-წაგების კალკულაციისა და ანგარიშგების ინოვაციური მეთოდების შესახებ ბუღალტერიაში, სომბარტიმ სხვათა შორის მინიშნება გააკეთა 1202 წლისთვის გამოჩენილ ლეონარდო პიზანოს ნაშრომზე <<Liber Abbaci>>. მათემატიკოსმა ლუკა პაჩიოლიმ პირველად 1494 წელს გამოცემულ თხზულებაში <<Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalita>> მოგვცა ორგვარი ბუღალტერიის პირველი დაწვრილებითი მეცნიერული ასახვა, სადაც ის ეკონომიკურ რაციონალურობასა და ანგარიშიანობაზე დაფუძნებით მიღებულ მოგებას არაორაზროვნად აფასებდა, როგორც ვაჭრობის წარმატებას პროფესიულ-სპეციფიკურ სათნოებაში. გარდა ამისა, ახალი კულტურულ-ისტორიული კვლევით, რომელიც შეეხება ტოსკანური რენესანსის ქალაქებში საზოგადო სარგებელზე ორიენტირებულ <<სამოქალაქო ჰუმანიზმის>> ასპექტს, ხელმისაწვდომი გახდა მტკიცებულებათა ფართო სპექტრი, კერძოდ ზემო იტალიის ცნობილ ვაჭრებს საკუთარ ეკონომიკურ

წარმატებებში სურდათ დაენახათ აგრეთვე ღვთაებრივი მოწყალების ნიშანი და ეკონომიკური აქტივობები ასევე აეხსნათ როგორც *active vita christiana*-სთან დაკავშირებული (Baron 1968). ამიტომ, თანამედროვე მიზნის რაციონალურობის ცალმხრივი პროტესტანტული დედუქციის საპირისპიროდ, ვილჰელმ კორფმა ხაზი გაუსვა შემდეგ გარემოებას, რომ: <<თანამედროვე ადამიანის რაციონალურზე ორიენტირებული საწარმოო შრომის ეთოსი სრულებით არ წარმოადგენს პროტესტანტიზმის ექსკლუზიურ ნაყოფს>>(იხ.[3], Korff 1993, 167). ამასთან, რასაკვირველია, ამით არ ხდება საკამათო ის, რომ *vita contemplative*-ს მონასტრული პატივისცემისადმი პრინციპული თეოლოგიური კრიტიკა, ისევე როგორც უარი ნებისმიერი ორსაფეხუროვანი ეთიკის მისამართით, რაც არასასულიერო პირთა მიმართ სამღვდელთა ფენის პრივილეგირებულ მდგომარეობაში ყოფნით გამოიხატება, პირველად ლუთერის მიერ იქნა ფორმულირებული. პირველად სწორედ ვიტენბერგულ რეფორმაციაში შემუშავდა ქრისტიანის საერო პროფესია, როგორც მისი (ქრისტიანის) ჭეშმარიტი ღვთისმსახურების სრულყოფილი პარადიგმა, რომლის არსიც *vita active*-ს, შესაბამისად წუთისოფლის ქმედითი გარდაქმნის გარდაუვალი საჭიროების დანახვის მოწოდებასა და მის შეცნობაში მდგომარეობდა. რომაულ-კათოლიკური ტრადიციისთვის, ამის საპირისპიროდ რჩებოდა ელემენტარული, პირველადი დაძაბულობა ერთი მხრივ წუთისოფლისგან მონასტრული დისტანცირების სპეციფიკური პატივისცემის და სასულიერო პირთა სრულყოფილი ცხოვრების წარმართვასა და მეორე მხრივ არასრულყოფილად მიჩნეულ არასასულიერო პირთა *vita christiana*-ს შორის.

ძველი კორპორაციულ-ფეოდალური საზოგადოების ეროზიასა და თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოების ეპოქალურ ფორმირებაზე, მე-19 საუკუნის ადრეულ წლებში, კათოლიკე ინტელექტუალებმა ფართო სო-

ციალური თეორიის ჩამოყალიბებით მოახდინეს ერთგვარი რეაგირება, რაც ბევრი განსხვავების მიუხედავად ცალკეულ შემთხვევებში ემსახურებოდა მათ ინტერესებს, რომლებიც ძველი კორპორატიული კავშირებიდან გამოცალკეებულ, <<ატომისტურად>> დაწვევრებული ინდივიდების ხელახალ ექსპროპრიაციას ახდენდა. ახლად აღმოცენებული ინდუსტრიული პროლეტარიატის გაღატაკება, მათი პაუპერიზაცია კორპორაციათა(ფირმების) რესტიტუციით ან ახალი ასოციაციების შექმნის გზით უნდა დაძლეულიყო, რომლებშიც თავისუფლად დარჩენილი ადამიანები კვლავ <<სრულად>> შეკავშირდებოდნენ. კათოლიკური სოციალური ფილოსოფიის გავლენიანმა წარმომადგენლებმა ადამ მიულერმა და ფრანც ფონ ბაადერმა, ადამ სმიტით განსაზღვრული (და ფორმირებული) გერმანული ეკონომიკური ლიბერალიზმის ინტენსიური კრიტიკით ჩამოაყალიბეს <<კორპორატიულ-კონსერვატიული სასიათის ანტილიბერალური, ორგანული საზოგადოებრივი მოძღვრება>>(Langer 1998, 50), რამაც ლიბერალურ-კაპიტალისტურ კონკურენციაზე დამყარებული ეკონომიკისა და კომუნიტარიანული ეკონომიკური ფორმის მიზნის დადგენა-განსაზღვრაში ღრმა გავლენა იქონია დამოუკიდებელი, თვითმყოფადი კათოლიკური სოციალური მოძღვრების წარმოშობასა და მის შემდგომ განვითარებაზე. კაპიტალიზმის განხორციელება, როგორც მის დეტალურ ჩვენებას შეეცადა მიულერი, ახდენს ცხოვრების ყველა სფეროს ტენდენციურ კომერციალიზაციას, საფრთხეს უქმნის ადამიანებს შორის ყველა ურთიერთობის განხორციელებას, ხლენს საზოგადოებას ანტაგონისტურად განწყობილ, ერთმანეთთან მებრძოლ კლასებად, ანადგურებს შეურყვნელ ზნეობას, ისევე როგორც - საზოგადოების ინსტიტუციებს და ეშუაქრება სახელმწიფოს, დაკავდეს მხოლოდ ინდუსტრიის (მრეწველობის) ფუნქციით. თავის <<სერიოზულ, მძიმე ომში (სახელმწიფო)ეკონომიკური

ანგლომანების წინააღმდეგ>>[5] (Müller, Brief an Friedrich von Gentz vom 22 Februar 1810, in: Baxa 1966, 527f.) ადამ მიულერი განმარტავდა, რომ ადამ სმიტმა <<მოელი სახელმწიფო გადასცა ინდუსტრიას>>, <<რადგან ის ყველა საქმიანობას პროფესიად, ყველა გაწეულ სამსახურს კი დაქირავებულ შრომად გარდაქმნის, რადგან ის საზოგადოების მხოლოდ ერთ ფორმას სცნობს, კერძოდ - ბაზარს>>. საზოგადოების თანამედროვე დაყოფა სახელმწიფოდ და საზოგადოებად, რომელიც მიუღერს ახალი დროების უმთავრეს ბოროტებად მიანია, სურდა ორგანოლოგიურად ნაფიქრი კორპორატიულ-პროფესიული საზოგადოებით დაეძლია, რომელშიც ყველა ინსტიტუცია ეკლესიის ჩათვლით ერთ სხეულს წარმოადგენს. ფულის აბსტრაქტული ჰეგემონიისა და ყველა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა მონეტარიზაციის საპირისპიროდ, მან წამოაყენა ხალხის სხეულის(Volkskörper) ყველა ნაწილს(წევრს) შორის მჭიდრო დაძმური კავშირის იდეა, რასაც ეკლესიის უნივერსალობის პირისპირ, ყოველთვის ასევე ელემენტარული სულიერი ერთობით უნდა მოეცვა სხვა და სხვა საზოგადოებაში გაერთიანებული ადამიანები. ის გამოდიოდა თავისუფალი ვაჭრობის წინააღმდეგ. საკუთარი სოციალურ-რომანტიკული ამობის პათოსით შექდეს მიუღერმა და სხვა კათოლიკე ადრეულმა კონსერვატორებმა სოციალურ და განსაკუთრებით ეკონომიკურეთიკური სახის დებატები კათოლიციზმში მუდმივად, მათ შორის ჩვენს თანამედროვეობაშიც რომ ყოფილიყო წარმოდგენილი. მათ მიაჩნდათ, რომ კათოლიკურ ეკლესიას შესწევდა ძალა მისი შესაქმეს თეოლოგიური, შესაბამისად ბუნებრივ-სამართლებრივი შეხედულების საფუძველზე წუთისოფლის(სამყაროს) ქმნილი სინამდვილის ძირითად სტრუქტურაში ბურჟუაზიულ-ლიბერალური კონკურენციულ კაპიტალიზმს(შესაბამისად <<ინდივიდუალიზმსა>>) და პროლეტარიულ სოციალიზმს(შესაბამისად <<კოლექტივიზმს>>) შორის

ენგენებინათ საკუთარი ანუ ალტერნატიული მესამე გზა. ხოლო ამის შემდეგ, კათოლიკე სოციალ-ეთიკოსთა შრომებში <<ეკლესიის სოციალური მოძღვრება>> დიდი ხნის მანძილზე ლიბერალიზმსა და სოციალიზმს შორის ავტონომიური მესამე გზის სახით ხასიათდებოდა და ასევე პოლიტიკური კათოლიციზმის პარტიები გერმანიაში ცდილობდნენ საკუთარი სოციალურ-პოლიტიკურ კონცეფციათა ცენტრის პროფილირებას თანაბარი მანძილით(ეკვიდისტანციით) როგორც ლიბერალებთან ისე სოციალისტებთან მიმართებით, 1987 წელს გამოცხადებულ ენციკლიკაში <<Sollicitudo rei socialis>> ვატიკანმა როგორც შეუსაბამო და უსარგებლო, უარყო <<მესამე გზის>> მეტაფორიკა,რათა ამით კათოლიკური სოციალური პრინციპების განსაკუთრებულობის დემონსტრირება მოეხდინა. ენციკლიკის - <<Populorum progressio>>-ს მეოცე წლისთავთან დაკავშირებით იქნა აქ განმარტებული : ეკლესიის სოციალური მოძღვრება არ არის <<მესამე გზა>> ლიბერალურ კაპიტალიზმსა და მარქსისტულ კოლექტივიზმს შორის და ასევე,- ნაკლებ რადიკალური გადაწყვეტების შესაძლო ალტერნატივა: ის უფრო მეტად თვითმყოფადია. ის ასევე არ არის იდეოლოგია, არამედ ის არის საზოგადოებასა და საერთაშორისო დონეზე, ადამიანური ეგზისტენციის კომპლექსური რეალობის შესახებ გულმოდგინე რეფლექსიის შედეგების ზუსტი ფორმულირება, რწმენისა და ეკლესიურ ტრადიციათა თვალსაზრისით. თუმცა მე-19 და მე-20 საუკუნის დასაწყისისთვის მთლიანობაში შეიძლება დადგინდეს, რომ კათოლიკე სოციალ-ეთიკოსთა დიდი უმრავლესობა ლიბერალურ ეკონომიკასა და მისი სოციალისტური კრიტიკის მიღმა სწორედ სპეციფიკურად კათოლიკურ და მასში მესამე გზას ეძებდა.

კათოლიციზმის წიაღში არსებული მრავალმხრივი წინააღმდეგობის მიუხედავად, ვატიკანმა წარმოადგინა ბაზრის მოდერატული აღიარება და სოციალურ-ინ-

სტიტუციონალური დასაზღვრულობა. გასული საუკუნის პირველ ნახევარში, კერძოდ, 1931 წელს გამოცემულ ენციკლიკაში <<Quadregesimo anno>>, ვატიკანმა აღიარა კერძო საკუთრება წარმოების საშუალებებზე, ისევე როგორც საწარმოო კონკურენციული ეკონომიკა, როგორც ეკონომიკური პროგრესის პირობა. თუმცა ასევე უარყო ლიბერალური შეხედულება იმის თაობაზე, რომ საბაზრო ეკონომიკა საკუთარ სოციალურ-რეგულატორულ პრინციპებს თავად ატარებს. <<რამდენადაც მცირეა შესაძლებლობა კლასთა შორის დაპირისპირებულობის საფუძველზე ჰუმანურ საზოგადოებათა ერთობის დაფუძნებისა, იმდენადვე მცირედ შეუძლია თავისუფალი კონკურენციის მიღება ეკონომიკის სამართლიან წესრიგს>>(Quadregesimo anno, Nr. 88). მაგრამ ამ პოსტულირებული წესრიგის(სისტემის) დახასიათებისას ენციკლიკა რჩება ერთგვარად ბუნდოვანი. კაპიტალიზმის დეტალურ კრიტიკას უპირისპირდება მოთხოვნილი ჩარჩო-წესრიგის(სისტემის) მხოლოდ მოკლე განუსაზღვრელი(გაურკვეველი) აღწერა. ეკონომიკის პოსტკაპიტალისტური იდეალური წესრიგი <<სოციალური სამართლიანობითა და სოციალური სიყვარულით>> უნდა იქნას განსაზღვრული(Quadregesimo anno, Nr. 88). <<პიროვნული ღირსების>> საკუთრების უფლებასთან პრინციპული შეკავშირების მიუხედავად, მოთხოვნილ იქნა საკუთრების დეპრივატიზაცია, შესაბამისად, მისი განკერძოება, სადაც კერძომესაკუთრეთა ხელში კონცენტრირებული, საკუთრებასთან <<გადაჯაჭვული ზეჭარბი ძალაუფლება>> <<საზოადოებრივი სიკეთის საფრთხის გარეშე>> გადაცემას გახდიდა შეუძლებელს. ამავე დროს, ეკლესიის მხრიდან კაპიტალიზმის კრიტიკა, მარქსისტული მშრომელთა მოძრაობის ანტიკაპიტალიზმისგან რადიკალურად იქნა გამიჯნული. ინსტიტუციონალურ-თეორიულად სოციალურთან დაკავშირებული თავისუფლების კათოლიკური გზა ე.წ. <<ordines>-ში, შესაბამისად პროფესიებში პოულობს

კონკრეტიზაციას. ყველა სოციალური რეფორმის მიზანი უნდა იყოს პროფესიული და საწარმოო(სამუშაო ძალის) საზოგადოებრივი წესრიგი, რომელშიც მოღვაწე თითოეული ადამიანი თავის პროფესიაში(ორდო) გააცნობიერებს საერთო სიკეთისადმი საკუთარ ვალდებულებას ყველას მიმართ. ეს კონცეპტი ასახავს ოფიციალური სოციალური მოძღვრების ინტიმურ სიახლოვეს სავარაუდოდ მთელ საშუალო კლასთან.

ამ ეპოქის ეკონომიკურ-ეთიკური დისკუსია კათოლიციზმში მთლიანად პრობლემატური ტენდენციით ხასიათდება: <<სოციალური მშვიდობისა>> და <<სოლიდარული განაწილების>> ინტერესის გათვალისწინებით, სოციალური სახელმწიფო უნდა განსაზღვრულიყო როგორც ამავე ჩარჩ-წესრიგის სუბიექტი, რომელსაც უნდა მოეხდინა ბაზრის დინამიური ძალების შეზღუდვა და მათი კანალიზირება.

მხოლოდ რამოდენიმე ათეული წლის შემდეგ, იონანე XXIII-ის მიერ ნამცნებ ენციკლიკაში <<Master et Magistra>> პირველად მოხდა, როდესაც რელატიურად სტატიური, წესრიგის მაფიქსირებელი სურათი საზოგადოებისა, შეიცვალა საზოგადოების განვითარების დამაკმაყოფილებელი აღწერილობით. ასევე, ვატიკანის II კონცილიუმმა თავის პასტორალურ კონსტიტუციაში <<Gaudium et spes>>, საზოგადოების <<წესრიგის>> მემკვიდრეობით მიღებული ცნება <<საზოგადოებრივი ცხოვრებით>> ჩაანაცვლა, როგორც კი ეკონომიკურ ზრდაში სოციალური პროგრესის გადამწყვეტი პირობა შენიშნა. აღნიშნულმა კონცილიუმმა აჩვენა გარკვეული სირთულეები განსაკუთრებული რაციონალურობით, შესაბამისად საკუთარი ლოგიკით განსაზღვრული სუბსისტემების კონსტრუქციული აღქმის თვალსაზრისით, რაც უკავშირდება თანამედროვე საზოგადოებრივი განვითარების, ე.ი. აჩქარებული სოციალური დიფერენცირებისა და ცალკეული პიროვნების მზარდი ავტონომიზაციის ტენდენციებს: <<ეკონომიკა>> აღწერ-

იღ იქნა როგორც თავისებური სახეობის <<კულტურის საგნობრივი სფერო>>, რომელიც, წმინდა ეკონომიკური პერსპექტივით, როგორც წარმოებისა და მოგების შექმნის ადგილი არასაკმარისად დახასიათდა. ეკონომიკა უნდა ემსახურებოდეს <<ყველა ადამიანს>> და როგორც თითოეული სხვა <<კულტურის სფერო>>, უნდა ემორჩილებოდეს ზნეობრივ კანონს. ეს უფრო მეტად ტრადიციონალისტური აღწერა შეესაბამება მას, რომ საწარმო კვლავ განისაზღვრა როგორც <<პიროვნებების კავშირი>>, რომელშიც თითოეულ მონაწილეს აქვს უფლება, მიადწიოს საკუთარი უნარებისა და ფასეულობების განვითარებას.

პირველი სოციალური ენციკლიკის <<Renum Novarum>>(1891) საიუბილეო ასი წლისთავზე გამოცემულ ახალ სოციალურ ენციკლიკაში <<Centesimus Annus>>(1991) სოციალისტური გეგმიური ეკონომიკების კრახის ფონზე მოხდა ახალი ეკონომიკურ-პოლიტიკური და ეკონომიკურ-ეთიკური გამოწვევების თემატიზირება. აქ <<თავისუფალი საბაზრო ეკონომიკა>> შეფასებულ იქნა როგორც ადამიანურ საჭიროებათა დაკმაყოფილების აქამდე ყველაზე ეფექტური სისტემა. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ის არსებული ეკონომიკური წესრიგის საკმაოდ მკაცრი შეფასებითაც გამოირჩევა: <<დასავლეთის კეთილდღეობის მქონე საზოგადოებები ხელს უწყობენ ცხოვრების ყალბი სტილის დამკვიდრებას, რაც ჰედონიზმით, კონსუმიზმითა და ასევე მრავალ ყალბ საჭიროებათა ზედაპირული დაკმაყოფილებით ხასიათდება. ამიტომ <<საზოგადოების ძირითად მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების უზრუნველსაყოფად>> საჭიროა, რომ საზოგადოებრივი ძალებითა <<და შესაბამისი ფორმით სახელმწიფოსგან იქნას ბაზარი გაკონტროლებული>>(Centesimus annus, Nr. 35,2).

1998 წელს, მსოფლიო მშვიდობის დღეს, პაპი იოანე პავლე II გამოვიდა საყოველთაო მოწოდებით - <<გლო-

ბალიზაცია სოლიდარობაში, გლობალიზაცია გამიჯვნის გარეშე>>. რამდენადაც სახალხო ეკონომიკათა გლობალური ქვეყნებშორისი კონკურენციის ეპოქაში ნაციონალური სახელმწიფო, როგორც bonum communis ინსტიტუციონალური რეპრეზენტატორი ვერ შედგა, ამჯერად პონტიფიკუსი იძულებული შეიქმნა, რომ დაერდნობოდა საერთაშორისო ორგანიზაციების პოლიტიკურ ძალას, რომლებსაც ბაზარში ჩარევით ხელი უნდა შეეწყოთ <<საერთო სიკეთისთვის>> და შესაბამისად, ხელი უნდა შეეშალათ სუსტების შემდგომი მარგინალიზაციისთვის. <<იმისათვის, რომ გლობალიზაციის გზაზე მიღწეულ იქნეს სამართლიანი საზოგადოება და სტაბილური მშვიდობა სამყაროში, საერთაშორისო ორგანიზაციების გადაუდებელ ვალდებულებას წარმოადგენს საკუთარი წვლილის შეტანა პასუხისმგებლობის ცნობიერების ამალგების საქმეში საერთო სიკეთისთვის ... გლობალიზაცია დაკავშირებული უნდა იყოს სოლიდარობასთან. ამიტომ, უნდა მოხდეს განსაკუთრებული რესურსების წინანსწარ გამოძებნა იმ ქვეყნების დასახმარებლად, რომელთაც საკუთარი ძალებით არ შეუძლიათ ადაპტირდნენ მსოფლიო ბაზართან, და რომ მათ უნდა მიეცეთ შესაძლებლობა საკუთარი, დღევანდელი არახელსაყრელი მდგომარეობის დასაძლევად ... ჭეშმარიტ <<ერთა ოჯახიდან>> არავინ უნდა იქნას გამორიცხული>>...(იოანე პავლე II., ციტირებული: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr.1., 2 იანვარი, 1995).

უნდა აღინიშნოს შემდეგი გარემოება: <<ჭეშმარიტად სოლიდარული საზოგადოების>> ვიზიონი <<შეძლებულთადმი>> რეკომენდირებული <<განაწილების მზაობითა>> და <<მარტივი ცხოვრების წესით>> უნდა რეალიზირდეს. (ზოგადსაკაცობრიო) საერთო სიკეთის ცნება კი საფრთხეს უქმნის ბაზრის მონაწილეთა კონკურენციულ ინტერესთა ლეგიტიმურ მრავალგვარობას, რაც ბაზრის ანტაგონისტური ძირითადი სტრუქტურის სიბრტყეზე, მაღალი ურთიერთსაპირისპ-

ირო სურვილებისა და მოთხოვნების გათვალისწინებით ბაზრის უმეტეს აქტიორთა მხრიდან არასასურველად აღიქმება. <<ღვთის ქმნილი სიკეთის სამართლიანი განაწილების>> ფორმულა იმდენადვე ბუნდოვანად რჩება, რამდენადაც ტრანსნაციონალური ინსტიტუციების სტრუქტურა, რომელთაც დიდწილად შეზღუდეს ეროვნული სახელწიფოების უფლება საერთო სიკეთის განაწილების პოლიტიკური რეალიზების თვალსაზრისით. აქედან გამომდინარე, მე-20 საუკუნის მიწურულს კათოლიციზმში ჯერ კიდევ რჩება ანალიტიკური დეფიციტი თავისუფალი ბაზრების განვითარების დინამიკის აღქმაში და ეკლესიური სოციალური მოძღვრების შინაგანი წინააღმდეგობა - გლობალიზაციის კრიზისების შეცნობის კუთხით. როგორც ჩანს, ნაციონალურ სახელმწიფოთა მნიშვნელობის მზარდი დაკარგვის შესახებ არსებული თეზის ემპირიული კრიტიკა კათოლიკური ეკლესიის საზოგადოებებში სიტყვაში, ამდროისთვის ჯერ კიდევ არ არის ცხადად გაცნობიერებული სახით წარმოდგენილი. ინსტიტუციონალისტების გავლენით ეკლესია დარწმუნებულია მასში, რომ გაერთიანებული ერების ორგანიზაციასა და სხვა ტრანსნაციონალურ ორგანიზაციებსა თუ ინსტიტუციებს შეუძლიათ პოლიტიკური მართვის ინსტრუმენტების შექმნა, რომლებსაც საჭიროების შემთხვევაში მათი უმნიშვნელოვანესი წევრი ქვეყნების (როგორც არის მაგ., ა.შ.შ. და ჩინეთი) წინააღმდეგ აამოქმედებენ და რომ, მათ ასევე ეკონომიკური პროცესების აჩქარებული დინამიკის მშვიდობისმყოფელი (სოციალურად თავსებადი/მისაღები) შეზღუდვა და კანალიზირება ძალუძთ. კათოლიკური ეკლესია ითხოვს მთელი მსოფლიოს მასშტაბით ძლიერ ინსტიტუციათა სტრუქტურას, თუმცა მათ პოლიტიკურ ლეგიტიმაციასა და სოციალურ-პოლიტიკურ ინტერვენციათა კომპეტენციებს ტოვებს გაურკვეველად. კერძო სამეურნო ინტერსეთა დაუბრკოლებელი დომინანტობა მსოფლიო დონეზე და აქედან მიღებული

ცალკეული სახელმწიფოს პოლიტიკურ მოქმედებათა სათამაშო სივრცის შეზღუდვა ეკონომიკური და სოციალური მოქმედებებისთვის აჩენს საყოველთაო საფაღდებულო ერთიანი ჩარხო-წესრიგის შექმნის საშურ და გადაუდებელ საჭიროებას.

უკანასკნელი ორი ათწლეულის მანძილზე ადგილი აქვს კათოლიკური სოციალური ეთიკისა და ლიბერალური ეკონომიკის პარადიგმათა ურთიერთდაახლოებას, რაშიც განუზომლად დიდი წვლილი კათოლიკე სოციალ-ეთიკოსებს აქვთ შეტანილი. კერძოდ, თვისობრივი დაპირისპირებულობის მიუხედავად, მათ დასაშვებად სცნეს ამ ორ პარადიგმულ მოცემულობას შორის შესაძლო ურთიერთთავსებადობა, რაც შემდეგნაირად აიხსნება: უახლესი ლიბერალური ეკონომიკის მეთოდოლოგოური ინდივიდუალიზმის დიფერენცირებულ, მაშასადამე, ასევე კრიტიკულ რეცეფციას შეუძლია ჩადგეს ეკლესიური სოციალური მოდერების სამსახურში იმ კუთხით, რომ მისი(ე.ი. ეკლესიის) ნამემკვიდრალი ისეთი ნორმატიული პრინციპები, როგორც არის სამართლიანობა, საერთო სიკეთე, სუბსიდიარულობა და პიროვნების ღირსება რაციონალურად რეკონსტრუირებად და ეკონომიკურად მისაღებ (პლაუსიბლურ) ფორმაში გამოსახოს. ამგვარად წარმოებული/მიმდინარე ეკლესიური სოციალური ეთიკის კატეგორიული ტრანსფორმაცია აძლიერებს საეკლესიო ინსტიტუციის შანსებს, რომ ზეთისხილის მთაზე ნაქადაგებმა ძმობის ეთოსმა სამართლიანობის შემდეგი პოსტულატებით მძლავრი გავლენა იქონიოს გლობალიზაციის აქტუალურ დებატებსა და მსოფლიო საბაზრო პროცესების ტრანსნაციონალური ნორმატიული ბაზის ჩამოყალიბებაზე.

ლიტერატურა

1. J. A. von Ickstatt, Wohlstand der Länder (Taschenbuch), Vero Verlag, 2016 [Untersuchung der Frage: Warum ist der

Wohlstand der protestantischen Länder sogar viel grösser als der katholischen ?, Salzburg und Freisingen, 1772, 7f].

2. F. W. Graf., Kulturbedeutung des Protestantismus., Theologische Realenzyklopädie 27, Berlin, 1997

3. W. Korff, Thomas von Aquin und die Neuzeit., Beckmann, J. P. u.a. (Hrsg.): Philosophie des Mittelalters. Entwicklungslinien und Paradigmen., Hamburg, 1987; W. Korff, Christlicher Glaube als Quelle konkreter Moral., Honnefelder, L (Hrsg.): Sittliche Lebensform und praktische Vernunft, Paderborn u.a., 1993

4. W. Sombart, Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, Band 1-3, München (Erstveröffentlichung Leipzig 1902, 378ff).

5. J. Baxa (Hrsg.), Adam Müllers Lebenszeugnisse, Band 1, München-Paderbon-Wien, 1966

5.2.3 პროტესტანტიზმი

კულტუროლოგიის უმთავრეს თემებს შორის საპატიო ადგილს იკავებს პროტესტანტიზმის მნიშვნელობის საკითხი, რაც თანამედროვე დასავლური (ოქციდენტალური) საწარმოო კაპიტალიზმის აღმოცენებასთან არის დაკავშირებული. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ დღემდე არსებული, კონტროლერსულად განხილული კლასიკური პასუხები აღნიშნულ ფენომენთან მიმართებით დიდწილად გაცემულ იქნა მეოცე საუკუნის დასაწყისიდან. ვერნერ სომბარტმა მოახდინა ძალზედ ძველი არგუმენტაციის ნიმუშის რეფორმულირება და აღორძინების (რენესანსის) ეპოქის ვაჭართა კლასის ახალი მათემატიკის გვერდით <<ებრაული სულის>>, როგორც ამ ასკეტურ ეკონომიკურ ხედვათა გადამწყვეტი წყაროს იდენტიფიცირება, რომლებიც კაპიტალიზმის აღმოცენებისა და განხორციელების პირობად იქნა დანახული [1]. თავის საქვეყნოდ ცნობილ თხზულებაში <<პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული>> (1904/05), მაქს ვებერი ეწინააღმდეგებოდა/უპირისპირდებოდა სხვა, ინოვაციურ-გენეტიკურ კონსტრუქციას. ლუთერანობასა და კალვინიზმს შორის ეთიკური განსხვავების შესახებ მე-19 საუკუნის შუა წლებში კარლ ბერნჰარდ ჰუნდესჰაგენისა და მათიას შნეკენბერგერის მიერ დაწერილი შტუდიების კვალდაკვალ, მაქს ვებერმა განავითარა ორივე მთავარი პროტესტანტული კონცეფციის ეკონომიკური ეთიკის დიფერენცირებული ხედვა. ქრისტეანის <<ამქვეყნიური მოწოდების>> მარტინ ლუთერის კონცეპტის დაწვრილებით ანალიზში მან დაასაბუთა, რომ ვიტენბერგულმა რეფორმაციამ კათოლიკურ-შუასაუკუნოებრივ გადმოცემებთან (ტრადიციებთან) შედარებით მოახდინა ადამიანური შრომის გადაფასება და ხელახლა, მისი უადრესად მაღალი და თანმიმდევრული თეოლოგიური შეფასება მოგვცა. მაშინ როდესაც კათოლიციზმის მოძღვრების ღვთაებრივ

მოწოდებას(vocation) წუთისოფლისგან დისტანცირება და რწმენით განრიდება წარმოადგენდა, ლუთერმა წამოაყენა რელიგიურად სათნო და ღვთიუმოსაწონი წუთისოფლის ქმედითი გათავისება-დაუფლებისა და მისი შემდგომი გარდაქმნის რევოლუციური იდეა, რაც თითოეული მორწმუნის მხრიდან რელიგიური ენერჯიების(ძალების) ამქვეყნიური საქმიანობისკენ მიმართვაში მდგომარეობდა და რაც საბოლოო ჯამში მათთვის იქნებოდა ჯილდოს მომტანი.

ლუთერისეული ეს <<წუთისოფლიური ღვთისმოსაობა>>(გოეთე) შეიცავდა მორწმუნეთა ძლიერ,ინდივიდზე მიმართულ თვითაღქმას და ხელს უწყობდა აქტიურ,წარმატებაზე ორიენტირებული ცხოვრების წესის დამკვიდრებას. ეს გახლდათ ვებერის თვალსაზრისი, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში იმ რიგიდული, ასკეტური დისციპლინირების წყარო, რომელსაც ის კაპიტალიზმის ხელშემწყობი ჰაბიტუსის გადამწყვეტ მენტალურ მიზეზად მიიჩნევდა. პირიქით, თანმიმდევრული <<შიდა წუთისოფლიური ასკეტიზმი>> თავდაპირველად მხოლოდ კალვინის მიერ ჩამოყალიბებული რეფორმირებული პროტესტანტიზმისა და განსაკუთრებით პურიტანიზმის სწავლებას წარმოადგენდა. გასაოცარ და მომხიბვლელ არგუმენტაციაში ვებერი ცდილობდა პურიტანული ღვთისმოსაობის ლიტერატურის საშუალებით ეჩვენებინა, რომ ორმაგი პრედესტინაციის მოძღვრებიდან გამომდინარე, რეფორმირებულ ღვთისმოსავთა ელემენტარული არასაიმედოობა საკუთარი მოწყალე მდგომარეობის შესახებ ხელს უწყობდა მკაცრად ასკეტური, სურვილთა(ინსტიქტი/იმპულსი) მაკონტროლებელი და კაპიტალის აკუმულაციაზე მიმართული ჰაბიტუსის განსაკუთრებით ძლიერ ფსიქიკურ სტიმულებს. რადგან ეკონომიკური წარმატება ითვლებოდა ღვთითგამორჩეულობის განსაკუთრებულ ნიშნად, პურიტან მორწმუნეთა ყველა რელიგიური ენერჯია მიმართული იყო იქითკენ, რომ ფუფუნებითი მოხმარე-

ბისა და ამ წუთისოფლის სიამეთა მიღების ნაცვლად, გამომუშავებული კაპიტალი განახლებული, გაზრდილი კაპიტალის აკუმულაციისკენ მიემართათ.

უკვე თანამედროვე დისკუსიებში გახდა საკამათო ემპირიული სარწმუნოება ასევე ერნსტ ტროელჩის მიერ წარმოდგენილი თეზისა, გენეტიკური ურთიერთკავშირის შესახებ, შიდაწუთისოფლიურ პროტესტანტულ ასკეტიზმსა და <<პროტესტანტიზმის სულს>> შორის. ასევე ვებერის კრიტიკოსების მიერ მოხდა მისი არგუმენტაციის ხუთ ცენტრალურ წინაპირობად დაყოფა:

ა) დასავლური(ოქციდენტალური) საწარმოო კაპიტალიზმი თავის საწყის ფაზაში იმყოფება ჩვეულ, შესაბამისად მენტალურ პირობებზე დამოკიდებულ მდგომარეობაში; ის გულისხმობს აქტიური ადამიანის ტიპს, რომელიც მუყაითი შრომისუნარიანობით, სურვილთა დათმენითა და ასკეტიზმით, რისკის მზაობითა და ოპტიმიზაციის უნარიანობით, ე.ი. ეკონომიკური შანსების რაციონალური კალკულაციით, შესაბამისად ანგარიშიანობით გამოირჩევა.

ბ) ქრისტიანის მიწიერი პროფესიის შესახებ არსებული რეფორმატორული მოძღვრება დასული იქნა ამქვეყნიური საქმიანობის მნიშვნელოვან გადაფასებაზე და მემკვიდრეობით მიღებული/გადაცემული(ტრადირებული) ეკლესიური სიღატაკის იდეალის საპირისპიროდ წარმოადგენს საკუთარი შრომით მიღწეული კეთილდღეობის ეთიკურად პოზიტიური კვალიფიცირების შესაძლებლობას.

გ) პროტესტანტებისთვის პროფანობამ, ამქვეყნიურობამ რელიგიური თვალსაზრისით შეიძინა შრომითი ხასიათი. ასე რომ მოხდა რელიგიური ენერჯიების უპირატესად წუთისოფლის ფორმირებაზე მიმართვა.

დ) რეფორმატორულმა *libertas christiana*, ნამემკვიდრალი ქრისტიანული ნორმების თანამედროვე სამოქალაქო ნორმებთან მჭიდრო შეერთებით შვა შრომის

ეთოსი(პროფესიული ეთიკა); შესაძლებელი გახდა სამოქალაქო ავტონომიის პროტესტანტული ტრადიციებიდან ლეგიტიმაცია და პიროვნულობისთვის სპეციფიკურად სამოქალაქო მიმართულების იმპვარ სიქველეთა კონკრეტიკა, როგორც არის დამოუკიდებლობა, თვით-დისციპლინა, ობიექტურობა, სიბეჯითე, აღმავლობაზე ორიენტირება და განათლება.

ე) აღნიშნული ფაქტორების საფუძველზე პროტესტანტულ სამყაროებსა(რომლებშიც ხდება შიდაწუთისოფლიური ასკეტიზმის გადაცემა) და ადრეულ დასავლურ(ოქციდენტალურ) საწარმოო კაპიტალიზმს შორის არსებობს <<ისტორიული არჩევითი ნათესაობა>>.

აღნიშვნის ღირსია შემდეგი ფაქტი: თავად ვებერი-სა და ტროელჩის კრიტიკოსებიც კი არ უარყოფდნენ, რომ ევროპის მრავალი კათოლიკური მხრიდანაც კი მეწარმეები უპირატესად თუ მნიშვნელოვნად ხშირად პროტესტანტული წიაღიდან(წრიდან) იყვნენ. ასეთი მძლავრი პროტესტანტული დომინანტობა <<მეწარმის პიროვნულობის>> განათლებასა და რეკრუტირებაში გამოკვლეულ იქნა უპირველესად ფრანგთა, ისევე როგორც კოლნის, ქვემო რაინის, რურის აუზისა და ბავარიის, განსაკუთრებით კი ფრანკებისა და ბავარიელი შვაბების(აუგსბურგი) მაგალითზე არსებულ გვიანდელ კვლევებში[2].

ტროელჩისა და ვებერის არგუმენტაციები იკვებებოდნენ ლუთერანებსა და კალვინისტებს შორის არსებულ შიდა პროტესტანტულ-კონფესიურ განსხვავებათა დრამატიზირებით. ისინი ლუთერანობაში ხედავდნენ პროტესტანტიზმის ჯერ კიდევ კათოლიკურ ფორმას, რომელშიც მორწმუნეთ შემორჩენილი ჰქონდათ <<ასკეტიზმის მკაცრი სკოლა>> და წუთისოფლის მისტიური დატევების გზა - ხსნილი. თავდაპირველად პურიტანულ სექტებში მოხდა ამ უმკაცრესი თვით-

დისციპლინირების ჰაბიტუსის ჩამოყალიბება, რამაც გამოვლინება ადრეკაპიტალისტური დროის მეწარმის როგორც გაბედულ, ისე პასუხიმგებლობის შეგნებით მოქმედებაში ჰპოვა თანაბრად. მხოლოდ რეფორმირებულ პროტესტანტულ ფორმებში, განსაკუთრებით ა.შ.შ.-ში, ბაზარზე წარმატებით მოღვაწე დამოუკიდებელი მეწარმე იქნა წარმატებული ქრისტიანის მოდელის რანგში ამადლებული.

გერმანულ და სკანდინავიურ ლუთერანობაში ეთიკური ინტერესი უპირატესად იყო მიმართული პოლიტიკურ საზოგადოებაზე და ნაკლებად - ცალკეულ პიროვნებაზე, როგორც ეკონომიკურ აქტიორზე. თავად მარტინ ლუთერიმა წარმოადგინა ტრადიციონალური ეკონომიკური გაგება, კანონიკური პროცენტის აკრძალვის მხარდაჭერითა და უპირატესად ეკონომიკის აგრარულ და ხელოსნურ ფორმათა მფარველობით. ადრეკაპიტალისტური დროის ბანკირებს, მეწარმეთ და წვრილ ვაჭრებს მათივე საქმიანობით განიხილავდა უარყოფითად და ახასიათებდა როგორც სიხარბის/ანგარების და მოყვასის სიყვარულის მცნების ბიბლიურად აკრძალული რელატივირების(ფარდობითობის) წარმომადგენლებად. მაშინ როდესაც ის უპოვარი მოყვასის მიმართ უსაზღვრო სიკეთეს, ცხოვრების წარმართვაში უბრალეობას, ყველა სახის მოხმარებისას თავშეკავებას, შეძენის შეზღუდვასა და შედარებით მარტივ ცხოვრების ელემენტარულ საჭიროებათა დაკმაყოფიელების ფორმებს მოითხოვდა, მისთვის უცნობი იყო ადრეკლასობრივი რენესანსის მსხვილი(საბითუმო) ვაჭრობის სამყარო და უპირობო, უსაზღვრო შეძენის ჰაბიტუსი. ლუთერი პოლიტიკურ ხელისუფლებას დაბეჯითებით მოუწოდებდა, რომ საზოგადოებრივი მშვიდობისა და <<უბრალე კაცის>> გულისთვის ადრეკაპიტალისტური მეწარმის წარმოებისა და გასაღების მისწრაფება შეეზღუდა. ეს ეკონომიკური ტრადიციონალიზმი ძალზედ ძლიერ განსაზღვრავდა ასევე ძველი

ღუთერანული ორთოდოქსიის თეოლოგთა ბუნებრივ-სამართლებრივად კონციპირებულ მონახაზს, რომლის განყენებულობა/აბსტრაქტულობა ძლიერ ხასიათდებოდა არისტოტელური ტრადიციის მეღანქტონის რეცეფციით. ძველმა ღუთერანმა თეოლოგებმა დააპროექტეს ერთობასა და კავშირზე ორიენტირებული ე.წ. სამი ღონის ეთიკა და პოლიტიკურ ხელისუფლებაში ხედავდნენ საერთო სიკეთის ღვთივბოძებულ გარანტიას ყველასთვის. გვიანდელი მე-18 და ადრეული მე-19 საუკუნეების ორმაგი პოლიტიკური და ეკონომიკური რევოლუციის შემდეგ ღუთერანმა ეთიკოსებმა შეადგინეს უპირატესი სოციალური სახელმწიფოს თეორია და უარყვეს ღიბერალური კონკურენციული კაპიტალიზმი მრავალმხრივ ვარირებული არგუმენტით, რომ თავისუფალი ბაზარი შეიძლებოდა მხოლოდ ეგოცენტრული ცოდვის ბრძოლის ადგილი ყოფილიყო, რომელიც ყალბ დასავლურ, წმინდად ფორმალურ და ინდივიდუალისტურად ჩაფიქრებულ თავისუფლების გაგებას დამორჩილებოდა.

გერმანული ღუთერანული სოციალური ეთიკა, მისი საწყისი პერიოდიდან ადრეულ მე-19 საუკუნეში ძლიერ ხასიათდებოდა სოციალ-პატერნალისტური ანტიკაპიტალიზმით, რომელიც მორალურ მოტივებსა და არგუმენტირებულ ძირითად ნიმუშებში ავლენდა მრავალგვარ სტრუქტურულ აფინიტეტს რომაულ-კათოლიკურ სოციალურ მოძღვრებასთან. თუმცა ეკონომიკურ მეცნიერებაში წარმოებული აქტუალური, გლობალიზაციასთან დაკავშირებული დებატების გათვალისწინებით ერთი მნიშვნელოვანი განსახვავება უთუოდ იმსახურებს ყურადღებას. პროტესტანტული სოციალური ეთიკა ხშირად მოკლებული იყო ძლიერ თეოლოგიურ, ბუნებრივ-სამართლებრივ ფუნდამენტსა და გამომსახველობით დასაბუთებას. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, რომაულ-კათოლიკური სოციალური მოძღვრებისგან განსხვავებით მან შეძლო აშკარა, მჭიდრო კავშირების

დამყარება პოზიტიურ კულტუროლოგიებთან და თანამედროვე ნაციონალურ ეკონომიასთან. უკვე კამერალიზმისა და მერკანტილიზმის ეპოქაში ეკონომიკური თეორიის ფორმირება უპირატესად პროტესტანტების მიერ განხორციელდა. ეკონომიკური თეორიის ფორმირების პროტესტანტული კვალი და გავლენა პროტესტანტ თეოლოგებს უდვილებდა მრავალმხრივი, დიალოგისთვის საჭირო კონტაქტების დამყარებას იმ დროის წამყვან ეკონომისტებთან. მსგავსი ინტენსიური ურთიერთობები უკვე არსებობდა ფრიდრიხ დ.ე. შლაიერმახერსა და ნაციონალური ეკონომიის შოტლანდიელ კლასიკოსს ადამ სმიტს შორის. გარდა ამისა, ლიბერალური კულტურული პროტესტანტიზმის მრავალი თეოლოგი ეცნობოდა გერმანელი ლიბერალი ეკონომისტების შრომებს. სახელგანთქმულმა ლუთერანმა სოციალ-ეთიკოსმა ალექსანდერ ფონ ოტინგენმა, რომელმაც 1868 წელს დაამკვიდრა <<სოციალური ეთიკის>> ცნება, მარტინ ფონ ნათუზიუსმა და რაინჰოლდ ზეებერგმა ლუთერან ეკონომისტებთან, ვილჰელმ როშერთან და კარლ კნისთან ძალზე მჭიდრო ურთიერთობით, ჩამოაყალიბეს და განავითარეს სოციალ-კონსერვატიული წესრიგის კონცეფციები, რომლებიც თავის მხრივ ცდილობდნენ თეოლოგ ეთიკოსებთან კონტაქტით შეექმნათ ეთიკური სააზროვნო ფორმები ნაციონალური ეკონომიის <<ისტორიულ-ეთიკური>> დასაბუთებისთვის. სწორედ ამ ინტერდისციპლინარული ძირითადი ორიენტირის საფუძველზე პროტესტანტულ ეთიკას უფრო მეტად გააჩნდა ძლიერი, რეალისტური ძირითადი (დამახასიათებელი) ნიშან-თვისება, ვიდრე რომაულ-კათოლიკურ სოციალურ მოძღვრებას. *vita activa*, შეაბამისად ქრისტიანის მიწიერი პროფესია რელიგიურად ყოველთვის უფრო დიდად ფასდებოდა, ვიდრე *vita contemplative*.

ლუთერან თეოლოგებს დიდი წვლილი აქვთ შეტანილი გერმანული სოციალური სახელმწიფოსა და მოგვიანებით, სოციალური საბაზრო ეკონომიკის დაარსებასა

და მის შემდგომ განვითარებაში. თავისი სუბსტანციური, კომუნიტარული თავისუფლების გაგების საფუძველზე დაყრდნობით მათ მოახდინეს ცალკეული პიროვნების თავისუფალი ეკონომიკური მოღვაწეობის საზღვრების მკვეთრი ფორმულირება. თუმცა რასაკვირველია მათ შეეძლოთ, რომ მხოლოდ ღმერთთან კავშირში და საკუთარ სინდისთან ავტონომიურად მყოფი პიროვნების პროტესტანტული იდეალი(ნიმუში) მომავლის მფლობელი ბურჟუაზიული მეწარმის ტიპით დაეკონკრეტებინათ. მაგრამ, მე-19 და მე-20 საუკუნის ლუთერანმა ეთიკოსებმა დასაზღვრეს მეწარმის სამოქმედო სივრცე, მაშინ როდესაც მათ მრავალგვარი <<სოციალური ვალდებულება>> საკუთარი ოჯახის, ფირმის მესაკუთრეთა თუ კოლექტივის მიმართ ძალაში მყოფად აქციეს და გახადეს სავლდებულოდ შესასრულებელი. მუდმივად ჰქონდა ადგილი ბურჟუაზიულ-ლიბერალურ კულტურულ ფასეულობათა სოციალ-კონსერვატიულ ფასეულობებთან რელატივერებას. ლუთერანების ეკონომიკური იდეალი უპირატესად იყო არა კაპიტალისტი მეწარმე, არამედ - ამხანაგობაში გაერთიანებული წვრილი ვაჭარი. ამის ნათელსაყოფად ძალზედ ნიშანდობლივ ნიმუშს წარმოადგენს ასევე მე-20 საუკუნის განმავლობაში წარმოებული კრიტიკა ბირჟების,სააქციო საზოგადოებებისა და სპეკულაციური(სავაჭრო) ფირმების მისამართით, ისევე როგორც პოლემიკა ე.წ. <<ფულის მომჭრელთან>>(Couponschneider) დაკავშირებით. თუმცა საუკუნის მიჯნაზე (ახალი ასწლეულის დასაწყისი) ცალკეულ სოციალ-ლიბერალ თეოლოგთან და ასევე ევანგელურ-სოციალურ კონგრესთან არსებობდა <<თანამედროვე ინდუსტრიალიზმის>> კონსტრუქციული შეფასებისა და ეკონომიკის ფუნქციონირების მანერის (პრინციპული აღიარების პირობით) სოციალური რეფორმის კონსტრუირების მცდელობა. მაგრამ, მძლავრი ანტიკაპიტალისტური შიდაეკლესიური დისკუსიისთვის გადამწყვეტი აღმოჩნდა თავისუფალი

საეკლესიო-საზოგადოებრივი კონფერენცია, კულტურულ-პროტესტანტული ევანგელურ-სოციალური კონგრესის კონსერვატიული კონტრაქცია და პროტესტანტ სოციალ-კონსერვატორტა საერთო ეკონომიკური კონცეფციები და <<ქრისტიანული სოციალიზმი>>. მე-20 საუკუნის 20-ანი და 30-ანი წლების ღუთერანულ ეკლესიურ პროტესტანტიზმში კონკურენციული კაპიტალიზმი ითვლებოდა როგორც <<დასავლური>>, ისევე როგორც თანამედროვეობის ყველა უბედურების წყაროდ. თუმცა საკუთარ ანტიილიბერალურ ძირითად ორიენტაციასა და საფრთხის ქვეშ მყოფი თითოელი პიროვნებისთვის უმნიშვნელოვანესი (ელემენტარული) საერთო სიკეთისა და კაპიტალიზმის სოციალურ-სახელმწიფოებრივი მოთვინიერების კონცეპტის პოლიტიკური რეალიზების საქმეში <<კონსერვატიული კულტურის ღუთერანებმა>> უმნიშვნელოვანესი წვლილი შეიტანეს. მათი სტრუქტურულ-თანამედროვე ანტი-მოდერნულობა ვლინდება სწორედ მასში, რომ ისინი დამსაქმებელსა და დასაქმებულს შორის კორპორატიულად ინსტიტუციონალიზირებული კომპრომისის გერმანიისთვის ძირითადი მოდელის ეთიკურ ლეგიტიმაციას ახდენდნენ და მონაწილეობას იღებდნენ სოციალური სახელმწიფოს ინსტიტუციათა წესრიგის პოლიტიკურ რეალიზებასა და ფორმირებაში, რომელიც უძველეს (საზოგადოების გაჭირვებულ ფენას) სთავაზობდა მრვაღვარ დაცვასა თუ მხარდაჭერას. ახალი აღთქმისეული ძმობის ეთოსის ძირითადი იმპულსები იმ ფორმით იქნა აქ მიღებული, რომ [სათნობასთან დაკავშირებული] ცალკეულ პირთა სოციალური პრეტენზიები მხოლოდ [სათნობა/სიკვების შესახებ] სახელმწიფოს მიმართ იქნა წაყენებული. სოციალური პრინციპების თანმიმდევრული ინსტიტუციონალიზაციის ასევე ამ პოლიტიკაში ვლინდება კონსერვატიული კულტურის ღუთერანთა სპეციფიკური სიახლისადმი კრიტიკულობის ახალი ტენდენცია.

ანტიკაპიტალისტური კულტურის კრიტიკის სემანტიკა ასევე გვხვდება ჯერ კიდევ 1945 წლის შემდგომ გამოთქმულ მრავალ ეკლესიურ მოსაზრებაში. ცივილიზაციის კრიტიკის დებატები საფრთხისშემცველი <<ამერიკანიზაციის>> შესახებ ორმოცდაათიანი და სამოციანი წლების პროტესტანტიზმისთვის აჩვენებს, რომ ეკლესიურ ფუნქციონალურ ელიტაში კვლავაც ინერგებოდა ღრმა უნდობლობა თანამედროვე საბაზრო ეკონომიკის დინამიკის მიმართ. კეინზიანიზმისა და რენესანსის ლიბერალური თეორიის ნეგატიური შედეგების შესახებ წარმოებულ დებატებში, მრავალი ეკლესიური დეკლარაციის სახით კვლავაც გაისმოდა მოწოდება ოპტიმალური ჩარჩო-წესრიგის თაობაზე. ნეოლიბერალურ ეკონომიკაზე არგუმენტირებული მსჯელობის ნაცვლად ისევ ადგილი ჰქონდა ეგოიზმის, მკაცრი კონკურენციისა და კონსუმერიზმის მხოლოდ ძველი მორალური უარყოფის რეინსცენირებას ახალი ეკოლოგიური არგუმენტებით. შედარებით გვიან, ოთხმოცდაათიანი წლების დასაწყისში ოფიციალურად იქნა გაცხადებული ლიბერალურ-საპარლამენტო დემოკრატიისა და ასევე <<სოციალური საბაზრო ეკონომიკის>>, როგორც ეთიკური თანაპასუხიძეგებლობის წესრიგის მოდელის ეკლესიის მხრიდან ოფიციალური აღიარება და მიღება.

პროტესტანტიზმის ყოველ სურათს განეკუთვნება მინიშნება მის დიდ შინაგან მრავალგვარობაზე. სწორედ ეკონომიკურ-ეთიკურ პერსპექტივაში წარმოდგება პროტესტანტიზმის სახეობები როგორც პლურალური სტრუქტურა, რომლებიც სწრაფი ცვლილებებითა და მრავალგვარი შინაგანი დიფერენცირებით აღინიშნება. პროტესტანტიზმი არის ბევრად უფრო მეტი და სხვა, ვიდრე ევანგელისტური ეკლესია, და აკადემიურ (მეცნიერ) თეოლოგთა ეკონომიკურ-ეთიკური კონცეპტები თუ ეკლესიის მემორანდუმები არავითარ შემთხვევაში არ წარმოადგენს პროტესტანტი ეკონომიკური ბიურგ-

ერის კონფესიურ-სფეციფიკური ღირებულებების ორიენტირებით აღბეჭდილ ჰაბიტუსსა თუ <<ეკონომიკურ სტილს>>. ამიტომ ჩნდება სხვაგვარად პროტესტანტიზმსა და მოდერნის კაპიტალიზმს შორის არსებული ურთიერთობები სოციალურ- თუ კულტურულ-ისტორიულად ინფორმირებულ, ვიდრე წმინდად ეკლესიურ-ისტორიულ თუ თეოლოგიურ-ისტორიულ პერსპექტივაში. დასავლეთ ევროპულ ქვეყნებში, პირველ რიგში კი დიდ ბრიტანეთსა და ა.შ.შ.-ში ძლიერი ბურჟუაზია კაპიტალიზმის ლეგიტიმაციას ყოველთვის პროტესტანტული ტრადიციებიდან ახდენდა. თავის ცნებით საფუძვლებსა თუ ეთიკურ დიმენსიებში კლასიკური ლიბერალური ეკონომიკა გაიაზრება როგორც პროტესტანტული ტრადიციის მემკვიდრე და ახალი წარმომადგენელი. თანამედროვე კაპიტალისტი მეწარმის ტიპისთვის ისეთი ცენტრალური კულტურის ნორმები და ფსიქიკური ორიენტაციები, როგორც არის მოგებისაკენ ლტოლვა, self interest-ის გადამწყვეტი(გადაჭრითი) აღქმა, ბრძოლის მზაობა, ანგარიშიანობა და თვითდისციპლინა[3, გვ.689], განსაკუთრებით ა.შ.შ.-ში ეკლესიის კათედრაზე შეიძლებოდა პროტესტანტულ სიქველეთა ფორმაში გარდასახულიყო.

ამის საპირისპიროდ, ლუთერანულ გერმანიაში მენტალური დაშორება ეკლესიური პროტესტანტიზმის წარმომადგენლებსა და ბურჟუაზიულ ელიტას შორის იყო აშკარად დიდი. მაგრამ, რელიგიურ-ლიბერალური საგანმანათლებლო და კულტურული პროტესტანტიზმის ფორმაში ეკონომიკურ-ბურჟუაზიული და საგანმანათლებლო-ბურჟუაზიული ფუნქციონალური(მოქმედი) ელიტები პროტესტანტული ტრადიციებით რჩებოდა გამორჩეული. საგანმანათლებლო პროტესტანტიზმის(ეკ.ეკლესია) მიიჩნევა როგორც ქრისტიანობის მოდერნულ, ლიბერალურ დ ბურჟუაზიულ ფორმას, მაშინ როდესაც კათოლიციზმს მოძველებულ, ფეოდალურ-წოდებრივ <<შუასაუკუნეებთან>> აკავშირებდა.

მრავალი ბიურგერი ლიბერალური განმანათლებლობით პროტესტანტიზმში ხედავდა ქრისტიანულ რწმენებსა და ინდივიდუალური პიროვნულობის ფორმირების ჰარმონიულ დაკავშირებას. აქ მიიჩნეოდა თვითგამომრეკვევი, პრინციპულობით ნახელმძღვანები ცხოვრების წესი, როგორც ქრისტიანულად ლეგიტიმური. ის ასევე ყოველთვის მოიცავდა შრომის ეთოსს, რომელშიც წარმატებული ინდივიდების პირადი პასუხისმგებლობა დაკავშირებული იყო საერთო სიკეთესთან და სოციალურ უსაფრთხოებასთან, ისევე როგორც კონკრეტული პასუხისმგებლობა - მოყვასთან.

ისტორიული სიახლოვე კულტურულ პროტესტანტიზმსა და ბურჟუაზიას შორის საჭიროებს კულტურულ ნორმათა განმარტებას, რითაც ისინი ჯერ არისტოკრატიას, ხოლო მოგვიანებით კი ინდუსტრიულ პროლეტარიატს გაემიჯნენ. ბიურგერებს სურდათ, რომ განსაკუთრებულად გამრჯე, დისციპლინირებული ადამიანები ყოფილიყვნენ. არა სოციალური მდგომარეობა, წარმომავლობა ან სქესი, არამედ მხოლოდ ინდივიდუალური საქმიანობა უნდო ყოფილიყო გადამწყვეტი საკუთარი ადგილის დასაკავებლად საზოგადოებაში. <<ბიურგერულ, ზეციურ ფასეულობებს>>[4,გვ.333] განეკუთვნებოდა ისეთი ცენტრალური <<მყარი მნათობები>>, როგორც არის შრომითი აქტიურობა, ვალდებულებათა გაცნობიერება და მომჭირნეობა. წარმატებაზე ორიენტირებულ ცხოვრების წესს განეკუთვნებოდა რაციონალური თვითკონტროლი, ლტოლვათა მოთოკვა, წესრიგის სიყვარული და მჭიდრო კავშირი თვითარჩეულ მორალურ პრინციპებთან. შრომითად აქტიური, მორალურად დისციპლინირებული ცხოვრების წესი მოითხოვდა მართებულობასა და სპეციალურ, პროფესიულ კომპეტენციებს. ამიტომ, როგორც იდეალური ნორმა და კულტურული პრაქტიკა, ბურჟუაზია მჭიდროდ იყო დაკავშირებული პიროვნების თვითგანათლების იდეასთან. ხოლო აღზრდისა და კულტურუ-

ლი ტექნიკის დაუფლების იქით, ბიურგერებს მართებდათ ავტონომიურ ინდივიდებად ჩამოყალიბებულიყვნენ. ისინი მეტად აღარ უნდა გაჰყოლოდნენ ბრმად ეკლესიის მსგავსი ინსტიტუციის ტრადიციებსა თუ ფორმებს, არამედ მხოლოდ საკუთარი რაციონალური მოსაზრებებით ეხელმძღვანელათ. ამიტომ, ბიურგერული ცხოვრების წესისთვის ნიშანდობლივი იყო სულ მცირე ცოდნის შექმნა, ისევე როგორც საკუთარ თავზე უწყვეტად მუშაობა. ბიურგერები იმყოფებოდნენ მათმიერვე დაწესებული წნების ქვეშ, რაც შეპირობებული იყო შემდეგი მოსაზრებით: <<ეზრუნათ>> <<მხურვალე მონღომებით>>. ავტონომიის ეს კონცეპტი კვლავაც შეიცავდა მოთხოვნას, რომელიც მდგომარეობდა საკუთარი ეკონომიკური ინტერესების თვითდეფინირების შესაძლებლობასა და ეკონომიკური მიზნის რაციონალიტეტის საშუალებით რეალიზებაში. რაც უფრო მეტი ჰქონდა წარმატება კაპიტლიზმს როგორც <<თანამედროვეობის ბედის მსაზღვრელ ძალას>>[5](Ernst Troeltsch), მით უფრო ნაკლებად რჩებოდა კაპიტალისტური ჰაბიტუსი კვლავ რელიგიურ ლეგიტიმაციაზე დამოკიდებული. ამრიგად, რელიგიური ეთიკა და კაპიტლისტური ეკონომიკის სტილი ემიჯნებიან ერთმანეთს არა მხოლოდ გაბატონებული ეკლესიური სოციალური ეთიკის ტრადიციონალიზმის, არამედ ასევე კაპიტალისტური ჰაბიტუსის იმანენტური, ფუნქციონალურ-სპეციფიკური, მზარდი რაციონალიზაციის გამოც. კულტურალისტური ცვლილება ეკონომიკურ მეცნიერებაში, linguistic turn კულტუროლოგიაში და ეკონომიკის ეთიკის აქტუალიზაცია ტენდენციის შესაბამისად ავტონომირური დისციპლინის სახით, სამოცდაათიანი წლებიდან კვლავ მგრძნობიარეს ხდის ეკონომიკური რაციონალიტეტის კულტურულ წანამძღვრებს. ამასთან აშკარა გახდა: სწორედ სწრაფ ეკონომიკურ ცვლილებათა დროს არის შესაძლებელი ქრისტიანობის კონკრეტული მორალისთვის კონსტიტუტიური სამართლიანობის იმპულსის სათანა-

დოდ მიღება მხოლოდ მაშინ, როდესაც სოციალური პრინციპები მარტოოდენ მოწოდების გარდა, ეფექტურ ჩარჩო-წესრიგში ინსტიტუციონალიზირდება. ამასთან დაკავშირებით პროტესტანტული ეკლესიისთვის ითვლება, რომ: გლობალიზაციის გამოწვევები შეიძლება იმავე მასშტაბში იქნას აღქმული და გადაამუშავებული, რომელშიც ეკლესია და მისი სოციალური ეთიკოსები აღწევენ (ნეო-)ლიბერალურ ეკონომიკაში მიღებულ შთაბეჭდილებათა ბაზრების ფუნქციონირების ფორმებში ნამეკვიდრად სამართლიანობის მოთხოვნათა გადაცემას.

მორალიზებადი გლობალიზაციის კრიტიკის საპირისპიროდ რომლის ფორმულირებასაც ამჟამად ახდენს მრავალი ეკლესიური ფუნქციონერი და თეოლოგი, მზარდ, მნიშვნელოვან პროტესტანტულ ჯგუფებსა და მოძრაობებში შეიძლება ეკონომიკური მენტალიტეტის შემჩნევა, რომლის კონსტიტუტიური აღქმის შესაძლებლობას აჩქარებულ გლობალიზაციასთან დაკავშირებული შანსები იძლევა. უკვე ჩვენი საუკუნის დასაწყისის ამერიკულ დისკუსიებში მინიშნება კეთდება მასზედ, რომ სწორედ კონსერვატიულ-პროტესტანტული ჯგუფებისა თუ სექტების წევრები ავითარებდნენ ძალზედ ბევრ კაპიტალისტურ ბიზნეს-იდეას და ააქტიურებდნენ მათ ინდივიდუალიზირებულ არჩევით რწმენებს, როგორც სიძლიერის წყაროს ეკონომიკური წარმატებისკენ ღტოლვისა და სამეწარმეო რისკების აღების მზადყოფნისათვის.

ლიტერატურა

1. W. Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben, München, 1922.

2. J. Hashagen, Der rheinische Protestantismus und die Entwicklung der rheinischen Kultur., Essen, 1924; A. Müller-Armack, Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kulturosoziologie unserer

Zeit., Münster, 1948.

3. W. Sombart, Der kapitalistische Unternehmer. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 29, 1909.

4. M. Hettling, S. L. Hoffmann, Der bürgerliche Wertehimmel. Zum Problem individueller Lebensführung im 19. Jahrhundert., Geschichte und Gesellschaft 23, 1997.

5. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, (Gesammelte Schriften Band 1), Tübingen, 1912.

6. ისლამი

6.1 ისლამის არსი

ისლამი ქრისტიანობასთან ახლო დგას, თუმცა ამავე დროს ის მისგან დაშორებულიც არის. ბევრი მსგავსების (მონოთეიზმი, ბიბლიური ტრადიცია, იესოს წინასწარმეტყველად აღიარება, ეთიკის პრინციპები, ღვთის მისტიკური ძიების ზოგიერთი თავისებურება და სხვ.) მიუხედავად, ქრისტიანობისა და ისლამის სავალდებულო სწავლებანი საკვანძო საკითხებში ეწინააღმდეგება ერთმანეთს: ქრისტიანული რწმენის მხრივ ეს არის ტრინიტეტი ანუ სამება, იესო ქრისტეს ღვთაებრიობა და გამოსყიდვის(ხსნის) აქტი; ხოლო ისლამური რწმენის მხრივ - ტოტალური მოთხოვნით მუჰამედის უკანასკნელ წინასწარმეტყველად აღიარება[1] (გვ. 132).

ისლამის ცენტრალური პრინციპი, რომელიც როგორც მისი დოგმატიკას, ისე ნებისმიერ (კერძო თუ საჯარო) ქმედებათა ორიენტირს აყალიბებს, არის ტაუჰიდი(tauhid), ალაჰის ერთიანობისა და ერთადერთობის პრინციპი: la ilaha illa llah - <<არა არს ღმერთი თვინიერ ალაჰისა>>(შაჰადა Schahada)[2]; ღმერთი <<ერთადერთია>>[3](ყურანი Qur'an 112,1) და <<არაფერია მისი მსგავსი>>(ყურანი 42,11). ყურანში ღვთის ერთადერთობის ხაზგასმით ისლამი ემიჯნება არა მხოლოდ წინაისლამური არაბების პოლითეიზმს, არამედ ასევე ქრისტიანული რწმენის ასპექტებსაც (ტრინიტეტი და იესოს ღვთის ძეობა).

ისლამში ღმერთი გაიაზრება როგორც შემოქმედი, და ამავე დროს როგორც საკუთარ ქმნილზე მზრუნველი. მსგავსი დამოკიდებულება წარმოადგენს ისლამური რელიგიის ფუნდამენტს. ყურანი, გრძელ თუ მოკლე ჰიმნებში რეფლექტირებს შესაქმეს ბიბლიურ გადმოცემას. ის არის შემოქმედი <<ცისა და მიწისა და რაც მათ შორის მყოფობს>>(46.3). მან შექმნა კაცი

თავის ხალიფად. აქ, შემოქმედი ღმერთი მარადიული ქმნადობით ხასიათდება. <<ყოველი დღეა მისი საზრუნავი>>(55,29; 2,255). ღვთის ჭეშმარიტი შემოქმედი სახე, მისი შემოქმედი სიტყვით არის გაცხადებული(16,40; შდრ. 2,117). ამიტომ არის კაცი ხმობილი, იყოს მადლიერი და დაუფიქრდეს მრავალ <<ნიშანს>>(აია აya, მრ. აიატ ayat), რომელიც მას შესაქმეში ხვდება, რაც გარკვეულ რაციონალურ ელემენტთან არის კავშირში. თუმცა ღვთის მზრუნველობა ასევე მოიცავს ადამიანის ბედის განსაზღვრის, მისი პროვიდენციის ასპექტსაც(57,22).

გარდა ამისა, ის შეიძლება იყოს ასევე მსაჯული, რომელიც თავის ქმნილთ უხმობს პირადი პასუხისმგებლობისკენ და სიმართლით განსჯის მათ მათივე რწმენისა და საქმის მიხედვით. სამსჯავროს საათის შესახებ გაფრთხილება წითელ ხაზად გასდევს ყურანს(53,57-58).

პრედესტინაციული გამონათქვამები(2,6-7; 6,39; 7,186) და ნების თავისუფლებასთან დაკავშირებული მსგავსი გამოსატყულებები(40,17; 4,79) ყურანში მოულოდნელი სიახლოვით ხასიათდება.

ისლამის წარმოშობის ისტორია სათავეს იღებს წინაისლამურ კულტურულ სივრცეში წარმოდგენილი მისი რელიგიურად პლურალური სტრუქტურებითა და მრავალფეროვანი ტრანსკულტურაციული პროცესებით. არაბული საზოგადოების ეს განსხვავებული პროცესები, ფორმები და სტრუქტურები წინასწარმეტყველ მუჰამედში(570-632) ერთადერთი და დასრულებული სახით კონცენტრირდება. მას უკავშირდება <<ახალი სიწმიდის განცდის კრისტალიზაცია>>[4, 1966:29], რომელიც ყოვლისმომცველი გზით უმორჩილებს რელიგიური ხედვასა და შეფასებას ქმნადი ყოფიერების ყველა ასპექტსა და პროცესს.

40 წლის ასაკში მუჰამედმა განიცადა რაღაც იმგვარი, რამაც მთელი არსებით შეძრა და თავის ხალხს როგორც<<ღვთის მოციქულმა>>(რასულუ ლლაჰი rasulu llahi) უხმო. მან (მუჰამედმა) აიღო თავისი გარემოს

ტრადიციათა მრავალფეროვნება, წინაისლამური არაბების სამართლებრივი წარმოდგენები და საკულტო პრაქტიკები, ებრაულ-ქრისტიანულ აზრთა სიუხვე და შექმნა ახალი და უნიკალური [5, გვ. 46]. უმმაში, სადაც წინასწარმეტყველის ირგვლივ ხდება თაემოყრა, მიიღება ამ ახალი სიწმინდის განცდის ფორმა, და მასში ახალ გამოცდილებათა და ახალ სტრუქტურათა განსხვავებული სახით შეკავშირება მიმდინარეობს.

მექაში ის ქადაგებს ერთიანი და ერთადერთი ღმერთის (აღლაჰ Allah), კაცთა შემოქმედის, მზრუნველისა და მსაჯულის შესახებ. მექას მცხოვრებლების მამათა პოლითეისტურ რწმენას უპირისპირებს ბიბლიურ მამათა <<აბრაამის, ისააკისა და იაკობის>> რწმენას. ამ გზით ის პრინციპულად <<ადასტურებს>> ბიბლიურ ტრადიციებთან სიახლოვეს, რასაც მექაელთა მხრიდან მის მიმართ მკაცრი რეპრესიები მოსდევს.

622 წელს მუჰამედი ტოვებს მექას და გადადის წინასწარმეტყველის ქალაქად წოდებულ მედინაში. ახალი პოლიტიკური წესრიგი, რომელსაც ის მედინაში ამყარებს, ე.წ. <<მედინას თემის წესრიგში>> ხდება საცნობი, რაც მეტად აღარ არის სისხლით ნათესაობაზე დაფუძნებული, არამედ ერთიანი და ერთადერთი ღმერთის, აღაჰის საერთო რწმენას ემყარება. სხვადასხვა ტომიდან და გვარიდან დგება მუსლიმთა <<თემი>> (უმმა), რითაც უმმას, შესაბამისად ისლამის უნივერსალური მიმართულება ფუძნდება. წინასწარმეტყველსა (თავისი მმიმდევრებით) და მექას მაცხოვრებლებს (მათთან დაკავშირებული ტომებით) შორის წარმოებული მრავალი სამხედრო შეტაკების შემდეგ, არაბული ნახევარკუნძული ისლამის ნიშის ქვეშ ერთიანდება.

წინასწარმეტყველის მიმდევრების მიერ დიდი კულტურული სივრცის - სირია-პალესტინის, ეგვიპტის, ჩრდილო აფრიკის, ესპანეთის, სპარსეთის, ინდოეთისა და ტრანსოქსანიის (transoxania) დაპყრობით შეიქმნა იმ-

გვარი წინაპირობა, როდესაც შემდგომ საუკუნეებში შესაძლებელი გახდა ისლამური კულტურის, როგორც არაბულ, შესაბამისად სემიტურ, ბერძნულ-ელინისტურ, სპარსულ და თურქულ კულტურათა სინთეზის კრისტალიზება.

არა მხოლოდ ღვთაებრივი წესრიგისა და მულსიმური თემის სამართლიანი ხელმძღვანელობის უზრუნველყოფელი კანონიერი მემკვიდრის, ანუ მონაცვლის (ხალიფა *chalifa*) მიუხეზით, არამედ ასევე ისლამური საზოგადოებრიობის კონცეფციის გამოც მოხდა უმძას, ორ დიდ ჯგუფად (ინტერპრეტაციის მიმართულებები) დაშლა, რომლებიც თანამედროვე ისლამის შემადგენელი მხარეებს წარმოადგენს. ესენია: სუნიტობა ხალიფატი (ხალიფა/იმამი) და შიიტობა იმამატი (იმამი).

შიიტების აზრით მუჰამედმა ალი, თავისი სიძე და ბიძაშვილი დაასახელა მემკვიდრედ. შიიტთა არგუმენტაციაში არა მხოლოდ <<წინასწარმეტყველის ოჯახთან>> გენეოლოგიური სიახლოვე თამაშობს გადამწყვეტ როლს, არამედ ასევე სულიერი მემკვიდრეობა, რაც ალის მუჰამედისგან უშუალოდ ერგო. მათგან განსხვავებით, სუნიტები გაჰყვნენ სუნიტური ხალიფატის მმართველთა ომაიანთა დინასტიას, (ცენტრი დამასკო, 661-750 წწ.) და შემდეგ - აბასიდების დინასტიას (ცენტრი ბაღდადი, 750-1258 წწ.), რომელთა ბატონობისას, არაბული და არაარბული მუსლიმების თანასწორობის საფუძველზე მოხდა უნივერსალურ-ისლამური აზროვნების ფორმირება. საზოგადოებრიობის შემდგომი განვითარებითვის გადამწყვეტი იყო ის, რომ აბასიდ იმამ-ხალიფას მართებდა თავისი საერო და სასულიერო ძალაუფლების გადაცემა, რომელსაც შიიტებისაგან განსხვავებით ირჩევდნენ მთელი თემის ფორმალური თანხმობის საფუძველზე. მალე ერთიანი იმპერია დაიშალა დამოუკიდებელ რეგიონალურ იმპერიებად და შესაბამისად მოხდა ისლამური სამყაროს დასავლურ (არაბული) და აღმოსავლურ (სპარსულ)

კულტურულ წრეებად გამოიჯვნაც.

ტრადიციონალური სუნიტური ძალების შიიტებზე და მათ რაციონალურ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაზე (რომელიც არაბულად ბერძნულ-ელინისტური მემკვიდრეობის თარგმანის შედეგად აღმოცენდა) გამარჯვებისათვის გადამწყვეტი იყო სელჩუკიანთა ეპოქის დასაწყისი(1058), ვინაიდან სულთანატი სუნიტიზმის მხარდამჭერად გამოდიოდა. გარეგანი გამოხატულება იყო მადრასა, თეოლოგიურ-იურიდიული უმაღლესი სასწავლებელი(შდრ. Hillinbrand, V,1119-1144). მე-10 საუკუნის დასასრულიდან სუფიური ორდენის აღმოცენებით სუფისტურმა მოძრაობამ თავისი უმაღლესი სოციალური და პოლიტიკური მნიშვნელობა შეიძინა. აღნიშნული ორდენები ცვლის პოლიტიკურდ დაუძღვრებულ ხალიფატს, რომლებიც თავადაც მიჰყვებიან სუნიტურ ტრადიციებს. რადგან ასევე სამართლისმცოდნენიც შემოუერთდნენ სუფიებს, კავშირი დამყარდა სუფიურ ორდენებსა და სამართლის სკოლებს შორის მართლმორწმუნეობის შესწავლისათვის [6,გვ.426]. ახლო აღმოსავლეთში მონღოლური თავდასხმების შედეგებმა (1258 წელს ბაღდადი იქნა განადგურებული) ნეგატიური, შეიძლება ითქვას, რომ დამანგრეველი გამოხატულება ჰპოვა არა მხოლოდ სოციალურ-ეკონომიკური მიმართულებით, არამედ აგრეთვე სულიერი კულტურის მოღვაწეობის თვალსაზრისითაც. საბოლოოდ, თავად მონღოლებიც აღიარებენ ისლამს. აბასიანთა სახალიფო კი, როგორც <<ხალიფატის აჩრდილი>> არსებობას მამლუქთა კაიროში, ხოლო შემდეგ ოსმანებთან აგრძელებს. ოსმანთა(ოსმალები) იმპერიაში მე-16 საუკუნიდან ჩნდება მართლმორწმუნეობა, რომელიც არა მხოლოდ შარიათ-ისლამით, არამედ ასევე სუფიზმითა და წმინდანთა კულტით ხასიათდება. ეს გამოხატულება დღესაც პრინციპულად აღნიშნავს ხალხის ღვთისმოსაობას. ინდოეთიდან სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიისკენ და ჩრდილო აფრიკიდან საჰარას გავლით სამხრეთ

აფრიკაში, ვაჭრებთან ერთად ისლამის მშვიდობიან გავრცელებაში მონაწილეობას სუფიური ორდენებიც იღებდნენ. სუნიზმის საპირისპიროდ, სადაც ყურადღება ხსნის კანონის დაცვაზე მახვილდება, შიიზმში თაყვანისცემის ცენტრში იმყოფება იმამი, როგორც ღმერთსა და კაცს შორის შუამავალი.

მე-18 საუკუნიდან აღმოცენდა სხვა და სხვა ფუნდამენტალისტური განმაახლებელი მოძრაობა, რომელთა მიზანიც <<რელიგიის გაბატონებული, დეგრადირებული ფორმის თავდაპირველი, წმინდა ისლამით ჩანაცვლება>>(იხ. [4], Innsbruck, გვ. 438-439) იყო. მეტად აღარ უნდა ყოფილიყო სამართლის სკოლის შეხედულებათა იმიტაცია(თაქლიდი taqlid) სავალდებულო, არამედ პირიქით, მისგან დამოუკიდებლად უნდა წარმოებულიყო განმარტებები(იდშტიჰადი idschtihad) ყურანიდან და სუნადან(sunna). სამართლის სკოლები პირველად მე-9 საუკუნეში ჩამოყალიბდა და არ განეკუთვნებოდა ისლამის ადრეულ თემებს. იგივე ეხება სახალხო ისლამის განსხვავებულ რიტუალებსა და პრაქტიკებს, როგორც არის მაგალითად, წმინდანთა თაყვანისცემა ან სულის(ჯინი dschinn) რწმენა. ამ თვალსაზრისით, ცნობილი განმაახლებელი(ნოვატორი) იყო მუჰამედ იბნ აბდ ალ-ვაჰაბი(+ 1792), რომელიც საუდის არაბეთის სამართლის ტრადიციას მისდევდა. ერთ დროს ასე მადლა მდგარი ისლამური კულტურის დაცვმა აუთენტური ისლამიდან გადახვევით აიხსნება, რაც გარკვეულწილად კოლონიალიზმის ეპოქიდან მოყოლებული, ისლამური სამყაროს დასავლეთთან დაძაბული ურთიერთობებით იყო შეპირობებული, სადაც ევროპის მზარდი პოლიტიკური და კულტურული გავლენა მუსლიმურ იდენტობას უქმნიდა საფრთხეს. ამიტომ, მუსლიმებმა იწყეს საკუთარი კულტურული იდენტობის დაცვა, რაშიც ისინი ხსნას წმინდა პირველისლამისკენ მიბრუნებაში ხელაუდნენ.

ასევე, მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან მუსლიმი

მოაზროვნენი მოითხოვდნენ იჯტიჰადის(idschtihad) აღსრულებას,რათა ისლამი ახალ,თანამედროვე პირობებს მორგებოდა, რითაც ნაჩვენები უნდა ყოფილიყო ისლამის მზაობა ცვლილებებისა და განვითარებისთვის. ასე მაგალითად, მუჰამედ აბდუჰი (+ 1905) ცდილობდა დაემტკიცებინა,რომ ისლამი და გონება,ისლამი და მეცნიერება, ისლამი და თანამედროვე ცივილიზაცია ერთმანეთს არ გამორიცხავს. მე-20 და 21-ე საუკუნე აღინიშნება ისლამური სახელმწიფოსათვის(<<პოლიტიკური ისლამი>>/ისლამიზმი/ფუნდამენტალიზმი) ბრძოლით, რომელიც რელიგიისა და პოლიტიკის ერთიანობას განასახიერებს მასშემდეგ, რაც 1924 წელს ათათურქის მიერ ხალიფატი იქნა გაუქმებული. არა მხოლოდ ეკონომიკური,არამედ სოციალური და საზოგადოებრივი თვალსაზრისით,მძლავრმა ვესტერნიზაციამ მუსლიმთა კიდევ უფრო დიდი გაუცხოება გამოიწვია: ნაციონალიზმსა და სოციალიზმს მოსალოდნელი წარმატებები არ მოჰყოლია. ყველა სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემის გადასაჭრელად იმპორტირებულ დასავლურ იდეოლოგიებს, ისლამური სახელმწიფოსა და ისლამური საზოგადოების კონცეპტი დაუპირისპირდა(იხ. [4], Insbruck, გვ.439).

ლიტერატურა

1. Religionen und Kulturen der Erde., Anton Grabner-Haider/Karl Prenner (Hrsg.), Darmstadt, 2004.
2. Schahada – Lexikon der Religionen., religion.orf.art/lexikon/stories/2535874/.
3. The Qur’an (Oxford World’s Classics), A new translation by M. A. S. Abdel Haleem., Oxford University Press, Oxford – New York, 2015.
4. Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen (Hrsg. Von Johann Figl), Insbruck, 2003; G. E. von Grunebaum, Der Islam in seiner Klassischen Epoche 622-

1258. Artemis Verlag, Stuttgart.

5. G. Endreß, *The circle of al-Kindi.*, G. Endreß/R. Kruck (Hgg): *The ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the transmission of Greek philosophy and sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs.* Leiden 1997.

6. T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam.*, Bd. I, *Von den Anfängen bis ins 13. Jahrhundert.* Zürich – München, 1981.

6.2 ისლამის სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტები

თანამედროვე ეკონომიკის გლობალიზაცია არის საერთაშორისო შრომის განაწილების ზრდასთან და განსაზღვრულ ტერიტორიებს შორის კონკურენციათა ინტენსიფიკაციასთან დაკავშირებული. საქონლისა და მომსახურების საწარმოო პროცესი არის გამხდარი კომპლექსური, და ანონიმური ბაზრები ტოტალურად კონცენტრირდებიან მთელი მსოფლიოს მასშტაბით არსებული მწირი ბუნებრივი რესურსების გამოყენებაზე. მესამე სამყაროს თითოეულ ქვეყანაში, რომელთაც კარი გაუხსნეს გლობალიზაციის პროცესს, ეკონომიკური ზრდის დინამიკა ჩანს მაღალი და საინვესტიციო მდგომარეობა - მიმზიდველი. და პირიქით, საგრძნობლად იკლო იმ ქვეყნების შემოსავლებმა, რომლებმაც არ გააკეთეს ის, რომ განევითარებინათ შიდა პოტენციალი, თუ მოეზიდათ უცხოელი ინვესტორები.

ერთი მხრივ რელიგიას ამ კუთხით შეუძლია გლობალიზაციის პროცესის შესაფასებლად გარკვეული საფუძვლების ჩამოყალიბება. ხოლო მეორე მხრივ, რელიგიას ძალუძს ინდივიდუალური, საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ქცევის ფორმები და ინსტიტუციები შექმნას, რაც თითოეულ ქვეყანას გლობალიზაციის პროცესში წარმატებული მონაწილეობის მიღების შესაძლებლობას მისცემს. სამწუხაროდ, უნდა აღინიშნოს ისლამის მხრიდან ბოლო დროს არსებული ეკონომიკური პასიურობისა და პოლიტიკური რადიკალურობის ხელშეწყობის აშკარად გამოკვეთილი ტენდენციები (რომ აღარაფერი ვთქვათ უფრო ექსტრემალურ გამოვლინებებზეც), რითაც აღნიშნული რელიგია, სწრაფად პროგრესირებადი გლობალიზაციის პირობებში, სწორედ რომ ეკონომიკური განვითარების მნიშვნელოვან ხელისშემშლელ, შემაფერხებელ ფაქტორად იქცა.

მუსლიმთა მხრიდან ისლამური ფასეულობების მოხმობითა და მათზე დაყრდნობით ხშირად გაისმის

კრიტიკა საერთაშორისო ბაზრების მონოპოლიზაციის, მერყევი ან ნედლეულზე დაწეული მსოფლიო საბაზრო ფასების, გაცვლით კურსებზე სპეკულაციური კაპიტალის მოძრაობის გავლენისა თუ ღარიბ და მდიდარ ქვეყნებს შორის გაზრდილი ნაპრაღის შესახებ. თუმცა მეორე მხარეს ასევე არსებობენ გლობალურ ეკონომიკაში ინტეგრაციის მუსლიმი მომხრეები, რომლებიც ორიენტირდებიან განვითარების ხელშემწყობ იმპულსებზე და საკუთარ პოზიციას აგრეთვე ისლამურ ფასეულობათა წარმოდგენებით ამართლებენ[1]. გლობალიზაციის (უტყუარი თუ სათუო) შედეგების შეფასება ორივე შემთხვევაში ემყარება კვალიფიციურ არგუმენტებს, რომლებიც მრავალი წლების განმავლობაში მიმდინარე საყოველთაო ეკონომიკური დისკუსიებიდან არის ცნობილი და შეიძლება ითქვას, რომ მათ არავითარი სპეციფიკური ისლამური შინაარსი და დატვირთვა არ გააჩნიათ. მუსლიმ სწავლულ-მეცნიერთა ამგვარი დამოკიდებულება საკითხის პოზიტიური მხარისადმი ერთგვარ თერაპიულ შეთავაზებას წარმოადგენს იმ მუსლიმი კრიტიკოსებისთვის, რომლებსაც დღემდე მიაჩნიათ, რომ დიაგნოსტიკური მცდარი განვითარება იმ შემთხვევაში იქნებოდა თავიდან აცილებული, თუკი ისინი გაჰყვებოდნენ საერთაშორისო ისლამურ ეკონომიკურ პრინციპებს და მუსულმანურ ქვეყნებში შემოტანილი იქნებოდა ისლამური წესრიგი. ამგვარი პოზიციის საკადრისად შესაფასებლად, პირველ რიგში გასარკვევია თუ როდის არის შესაძლებელი <<ისლამურ>> პრინციპებზე, წესრიგსა და სისტემებზე საუბარი. მხოლოდ ამის შემდეგ (რეპრეზენტაციულ, წარმოდგენილ მაგალითზე) არის შესაძლებელი მათი (რელატიური)მნიშვნელობის მიხედვით მესამე სამყაროს მუსულმანურ ქვეყნებში არსებული თანამედროვე ეკონომიკათა განვითარების მდგომარეობისა და რეალური ტენდენციების შესახებ შინაარსობრივი მსჯელობების წარმართვა. უნდა აღინიშნოს,

რომ ისლამური ეკონომიკა, როგორც მეცნიერება ჯერ კიდევ ისტორიული განვითარების ადრეულ ფაზაში ყალიბდება და წმინდა მეცნიერული თვალსაზრისით იძენს სისტემურ ფორმას. მასთან მიმართებაში საინტერესოა ისლამური ეკონომიკის ეთიკის ორი, - ინდივიდუალური და სოციალური ეთიკის ასპექტი. პირველის, ანუ ინდივიდუალური ეთიკის სფეროში არსებობს მნიშვნელოვანი თანხმობა ცალკეულთა სწორი ქცევების წესების თაობაზე, მაშინ როდესაც, სოციალური ეთიკის სფეროში, არსებითი, ნაწილობრივი წესრიგის ფორმირების ძირითადი პრობლემების ირგვლივ, ძლიერ კონტროვერსული დისკუსიები მიმდინარეობს[2]. მუსლიმი თეორეტიკოსებისა და პრაქტიკოსების პასუხებმა გლობალიზაციის ახალ გამოწვევებზე აქამდე არა თუ პოზიციათა კონვერგენციას, არამედ უფრო მეტად მათ შემდგომ დიფერენცირებას შეუწყო ხელი. ისლამის (რელატიური) მნიშვნელობის მიხედვით, მუსულმანური ქვეყნების ეკონომიკების ერთიან გლობალურ ეკონომიკურ სივრცეში ინტეგრაციასთან და მის შემდგომ განვითარებასთან დაკავშირებით, ეს გარკვეულწილად ართულებს ცალსახა პასუხის გაცემას და ხსნის, თუ რატომ არის მასთან კავშირში მყოფი შემდგომი კვლევები ნაკლებად დესკრიფციული და რეფერირებადი, ვიდრე ინტერპრეტირებადი და ზოგიერთ ადგილას კი, ასევე - სპეკულაციური.

ისლამი განისაზღვრება როგორც ფართო მსოფლმხედველობა, რომელიც არა მხოლოდ იმქვეყნიური ცხოვრებისკენ არის მიმართული, არამედ ასევე მოიცავს ამქვეყნიური ყოველდღიური ცხოვრების რჩევა-დარიგებებსა და წესებს. მას სურს მტკიცე, თანმიმდევრული პასუხები გასცეს ადამიანური ეგზისტენციის ყველა კითხვაზე. ეს რასაკვირველია ასევე გულისხმობს ეკონომიკის სფეროსაც. ეკონომიკის ეთიკისა თუ ეკონომიკური წესრიგის(სისტემის) ისლამური ასპექტი არსებითად მკვეთრად დეფინირდება წესებისა და ნორ-

მების სპეციფიკური ლეგიტიმაციის პროცედურებზე, ვიდრე მათ შინაარსზე. მოქმედების არსი მდგომარეობს მასში, რომ წესების ლეგიტიმაცია ინდივიდუალურ, საზოგადოებრივ და სახელმწიფო ქმედებათათვის, აგრეთვე როგორც ინსტიტუციათა ფორმებისთვის უნდა წარმოებდეს ისლამის პირველადი სამართლებრივ და შემეცნებით წყაროებზე დაყრდნობით. ეს წყაროებია ყურანი და სუნა(Sunna).

ყურანი მიიხნევა ღვთის სიტყვიერ გამოცხადებად და მას გააჩნია უდიდესი ავტორიტეტი. რამდენადაც ის შეიცავს არაორაზროვან დებულებებს(წერილებს) და წესებს,მორწმუნე მუსლიმებს ევალებათ მათი მტკიცედ დაცვა. გამოცხადება ყველა ადამიანისთვის მიხნეულია რეგიონალური თუ ისტორიული შეზღუდვების გარეშე. მორწმუნეთა, შესაბამისად ადამიანთა შორის ურთიერთდამოკიდებულების თაობაზე ყურანში მოიძებნება მხოლოდ მცირე კონკრეტული და ცალსახა მოწმობები; ჭარბობს ნორმატიული ორიენტირები, რომელთა ფორმირება და გამოყენება სივრცით და დროით გარემოებებზეა დამოკიდებული.

ნორმატიული ორიენტირების ფორმირებისთვის სუნა იძლევა დასკვნით, გადამწვევტ მითითებებს; ის არის წინასწარმეტყველ მუჰამედის განმარტებათა, საქმეთა და გაცნობიერებული უმოქმედობის კრებული, რომელიც როგორც ღვთის გზავნილის ავთენტური ინტერპრეტატორი ყურანიდან ახდენს დამოწმებას. ამიტომ, წინასწარმეტყველთა ქცევები გზისმკვლევის მნიშვნელობის მქონეა ყველა შემდგომი თაობისთვის. ისლამური მოძღვრების მიხედვით, აქედან გამომდინარეობს ის, რომ მუჰამედს, ვიდრე მისი დროის სხვა ადამიანებს, უკეთ შეეძლო ყურანის ორიენტირების თანახმად მოქმედება, წესების შემუშავება და განაჩენის გამოტანა. ახალ შემთხვევათა გადასაწყვეტად, რომლებიც მანამდე წინასწარმეტყველთა მიერ არ იყო განხილული, მათში გარკვევა უკვე არა მხოლოდ ყურანით, არამედ ღვთის

წმინდა წინასწარმეტყველთა ინტერპრეტაციებითა და აპლიკაციებით იქნებოდა შესაძლებელი. ტექსტის ეგზეგეზას გვერდით შემოდის ანალოგია, როგორც ცენტრალური მეთოდი, რომლის დახმარებითაც ყურანის ნორმატიული ორიენტირები ახალ შემთხვევათათვის გამოიყენება და შესაბამისად, თავისთავად შეცვლილი ცხოვრების გარემოებებს ეთანადება.

განსაკუთრებით იმ საკითხების სფეროში, რომლებიც ეხება დასავლეთის ქვეყნების სოციალურ ეთიკას, უშუალო შეხედულებები მეტად აღარ კმარა დღეს, რათა ყურანის შეუქმნად ხდებოდეს შეფასებადი ახალი (ტიპის) ფენომენების (მაგ., აქციები და ბირჟები, პროფესიული კავშირები და საერთო გადაწყვეტილებაში მონაწილეობის მიღების უფლებები, სოციალური დაზღვევები და სახელმწიფო ჯანმრთელობის სისტემები, რეგიონალიზმი და გლობალიზაცია და ა.შ.) ყველა შეფასებით რელევანტურ დიმენსიათა გაგება. ამასთან, საჭიროა ღრმა სპეციალური ცოდნა კომპლექსურ სისტემათა შესახებ, რისი მოლოდინის ქონაც ტრადიციულად განათლებული ისლამის თეოლოგებისა თუ სამართალმცოდნეთა მხრიდან შეუძლებელია. მათი თეოლოგიური და მეთოდოლოგიური (ისტორიული და ლინგვისტიკური ჩათვლით) ექსპერტიზა შევსებულ უნდა იქნას ეკონომიკურ და სოციალურ მეცნიერებათა ცოდნით. ისლამური ეკონომიკის ეთიკა შეუძლებელია რომ კიდევ დიდხანს არსებობდეს, როგორც ტრადიციული მოძღვრების წრფივი განახლება, რადგან დღეს, ისე როგორც ადრეულ საუკუნეებში, საჭიროა მნიშვნელოვანი ფართო თეორიული ცოდნის ბაზისი.

ტრადიციულმა სამართლის ექსპერტებმა (პირველ რიგში მუსლიმი ინტელექტუალების თვალში) დაკარგეს ავტორიტეტი არა მხოლოდ კომპლექსური ეკონომიკებისა და საზოგადოებების დასაზღვრულ გაგებათა გამო, არამედ ასევე იმიტომ, რომ მათ მიერ ისლამური სამართლის შემდგომი განვითარებისა და დიფერენ-

ცირებისთვის უპირატესად გამოყენებული ანალოგიის მეთოდი დინამიურ სისტემებში არღვევს კონცეფციურ საზღვრებს. ის რაც ადრე ისლამური მსოფლმხედველობის კონსისტენციას უზრუნველყოფდა, უკვე დღეს კონტროვერსებისა და კონფლიქტების მაპროვოცირებლის ფუნქციას ასრულებს. მოწესრიგებულ და მოსაწესრიგებელ შემთხვევებს შორის რაც უფრო მეტი არსებობს განსხვავება, მით უფრო მეტი ანალოგიების კონსტრუირება არის შესაძლებელი და დასაშვები ასევე საპირისპიროდ. მრავალფეროვნება ძლიერდება მით, რომ ანალოგიათა დასაკენებისთვის ხშირად წარმოდგენების ქონა აუცილებელია ინსტრუმენტა ეფექტების, ინსტიტუციების ფუნქციონირებათა მანერისა თუ მოქმედებათა შედეგების შესახებ, რომლებიც კომპლექსურ დიდ საზოგადოებებში მხოლოდ თეორიული ცოდნის ბაზისზე შეიძლება იქნას ფორმირებული. სწორედ ამიტომ, ობიექტურობისთვის ძალზედ მნიშვნელოვანია, რომ კონკრეტული სამოქმედო რჩევებისა თუ ცალკეულ შემთხვევათა გადაწყვეტილებების განსახსნავებლად ყურანის მსგავსი ადგილებიდან გამოიყენებოდეს ორივე, როგორც ანალოგიის მეთოდიცა, ისე თეორიული ფონი, რადგან ყოველთვის უნდა იქნას გათვალისწინებული განსაკუთრებული გარემოებანი.

კონკრეტულ შემთხვევაში გადაწყვეტილება შეიძლება მიიღებოდეს თანახომგადი წესების მოხმობის გზით, რომლებიც კონკრეტული ცალკეული შემთხვევისაგან დამოუკიდებლად ღირებულია. თუმცა ამგვარი მეტაწესები აიღება არა უშუალოდ ყურანიდან და სუნადან, არამედ შეიძლება რომ ისინი წყაროთა ინტერპრეტაციის შედეგს წარმოადგენდენ. გარემოებათა გათვალისწინებით სხვა და სხვა მუსლიმმა სწავლულმა და ინტელექტუალმა მსგავსი ინტერპრეტაციების საფუძველზე და ანალოგიებისა თუ ისტორიული მაგალითების მოხმობით განავითარა ფართო ლოგიკური ეკონომიკურ-ეთიკური სისტემები და ეკონომიკური წესრიგის

მოდელები. მეთოდურ სტრუქტურაში ეს მსგავსი პროექტები უკვე პრაქტიკულ ფორმირებისას ძლიერ ნათლად განსხვავდებიან და ასე რომ, ტრადიციული მეთოდოლოგიის საზღვრები აშკარა ხდება.

ახალ პრობლემათა გადაწყვეტა არ არის წარსულით პრედექტერმინირებული. დასავლელ დამკვირვებლებს მართებთ დაემშვიდობონ მონოლითური ისლამური მსოფლმხედველობის იდეას, მაშინ როდესაც მულსიმმა ინტელექტუალებმა უნდა უარყონ შემეცნებით-თეორიული და ნორმატიული აბსოლუტურობის პრეტენზიები: რადგან ანალოგიის მეთოდი არავითარ ცალსახა, მკაფიო (საკითხის) გადაწყვეტებს არ უშვებს, მიგნებული გადაწყვეტები შეიძლება მხოლოდ დროებით იქნას ვარგისად მიჩნეული და ნებისმიერი საჭიროების შემთხვევაში ახალი რეზულტატები და არგუმენტები ნათლად გადახედილი და გადამოწმებული. ეს არის კრიტიკული რაციონალიზმის პოზიცია, რაც უთუოდ იმსახურებს ყურადღებას.

ისლამი ამქვეყნიური ცხოვრებისთვის იძლევა პოზიტიურ ფასეულობათა სისტემას ზოგადად და შრომით ცხოვრებაში მონაწილეობისთვის განსაკუთრებით. ისლამური ეკონომიკის ეთიკა თავის შინაარსში ინდივიდუალური ეთიკის სფეროს მიმართულებით ავლენს თანხვედრას დასავლურ-ქრისტიანულ წარმოდგენებთან [პ.გვ.349]. საკუთარი საქმიანობა (ე.ი. ფიზიკური და გონებრივი შრომა) არის მნიშვნელოვანი საფუძველი მატერიალური ქონებისა და სიმდიდრის ლეგიტიმური შექმნისთვის. არც ინდივიდუალური ადამიანური უნარები და არც ბუნებრივი რესურსები გამოუყენებლად, უსარგებლოდ არ უნდა იმყოფებოდეს და რესურსების უყარათოდ გაფლანგვა ან მათდამი ზერეულე დამოკიდებულება არ უნდა ხდებოდეს. კანონიერად შექმნილი სიმდიდრით აღგილი არ უნდა ჰქონდეს საკუთარ ამქვეყნიურ საჭიროებათა მაქსიმალურ დაკმაყოფილე-

ბას: ფუფუნების საგნების მოხმარება არის აკრძალული, ისლამი მოუწოდებს ზომიერებისკენ და (არსებული) ჭარბი საზოგადოებრივი მოხმარება მიიჩნევა (კანონ-ზომიერად და) დამსახურებულად. ღარიბებს გააჩნიათ ყურანში დასაბუთებული და ინსტიტუციონალურად უზრუნველყოფილი უფლება საზოგადოების მხრიდან სოლიდარული დახმარების მიღების თაობაზე. რადგან ალაჰმა ამ ქვეყნის სიკეთე ყველა ადამიანს უბოძა განსაკარგავად, შემოსავლებისა და ქონების უთანაბრო გადანაწილება არ უნდა გახდეს ძალიან დიდი, სხვა შემთხვევაში სახელმწიფოს მართებს ჩარევა და შესწორებების შეტანა მასში.

ადამიანს, როგორც ღმერთის წარმომადგენელს დედამიწაზე, ღვთის მიერ ქმნილის მხოლოდ სარგებლობის უფლება გააჩნია. მან არ უნდა გაანადგუროს ის, მუდამ უნდა იყოს საკუთარ ქმედებებზე პასუხისმგებელი და ითვალისწინებდეს მომავალ თაობათა სამართლიან მოთხოვნებს, რაც არაგანახლებადი რესურსების (წიაღისეულის, ასევე წყლის) მოფრთხილებასა და გარემოს დაცვაზე ზრუნვას გულისხმობს.

ისლამური სამართალი აღიარებს კერძო საკუთრების უფლებას წარმოების საშუალებებზე. ნაციონალიზაცია და სახელმწიფოს მიერ ეკონომიკის მართავა დასაშვებია მხოლოდ გამონაკლის სიტუაციებში. წარმოების ფაქტორები, მიწა და კაპიტალი მხოლოდ შრომით ხდება პროდუქტიული, ამიტომ შემოსავლების მიღება მხოლოდ მათი ფლობით არ უნდა ხდებოდეს. დაფინანსების, საიჯარო თუ სხვა სახის ხელშეკრულებები, მწარმოებელ ფაქტორთა გამოყენებასთან დაკავშირებული შემოსავლები და რისკები, რომლებიც მონაწილეების ირგვლივ ერთიანდება, უნდა აკმაყოფილებდნენ გარკვეულ სამართლიანობის კრიტერიუმებს. იკრძალება იმგვარ საქმიანობათა (პრაქტიკები) და მოქმედებათა ფორმები, რომლებიც ასოციალურ და სხვა დამაზიანებელ, საფრთხის შემცველ შედეგებს უკავშირდება. საიდანაც

სხვათა შორის გამომდინარეობს, რომ ბაზრებზე უნდა ბატონობდეს კონკურენცია და მონოპოლიზაციები კი უნდა იქნას პარალიზებული. გარდა ამისა, ყველა სახის ტრანსაქცია არის აკრძალული, რომლებიც უკავშირდება ერთი მხარის მოგებას და მეორე მხარის წაგებას. ასეთი შეიძლება იყოს აზარტული თამაშები, ლატარეა, სპეკულაციური გარიგებები და სხვ.

საკითხავია, განსაზღვრავენ თუ არა ისლამური ეკონომიკის ეთიკის პრინციპები მუსლიმთა ფაქტობრივ ქცევებს, და თუ განსაზღვრავენ მაშინ რამდენად, რადგან ახლო აღმოსავლეთის ისლამურ სახელმწიფოთა ეკონომიკური ჩამორჩენილობათა განმაპირობებელ ფაქტორებად შეიძლება დასახელდეს მაგ., ინვესტიციებისადმი მტრულად განწყობილი იჯარასთან დაკავშირებული საგადასახადო სისტემა ოსმანური იმპერიის გვიანდელ ფაზაში და ევროპული კოლონიალური დროიდან მოყოლებული რენტასთან დაკავშირებული კაპიტალისტური სტრუქტურების კვლავ (შემდგომი) არსებობა. ისლამური რელიგიის მხრიდან ეკონომიკური განვითარების შემაფერხებელ ფაქტორთა შორის რასაკვირველია ასევე უნდა აღინიშნოს პროცენტის აკრძალვა, რასაც მისი მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ განსაკუთრებული ყურადღება უნდა დაეთმოს.

პროცენტის აკრძალვის მაგალითი ვარგისია ერთი მხრივ მეთოდურ და კონცეპტუალურ პრობლემათა დემონსტრირებისთვის, რომლებიც დღეს <<ისლამური გადაწყვეტილებების>> დეფინიციასთან დგანან კომპლექსურად და გლობალურად გადაჯჭვულ მსოფლიოში. მეორე მხრივ, ბოლო წლებში აშკარა გახდა გლობალიზაციის შეუქცევადი პროცესის კვალდაკვალ დასავლეთის ინტენსიური გავლენები ეკონომიკურ ქვესისტემებსა თუ ცხოვრების სფეროებზე, რომლებშიც ისლამური სისტემის მხარდამჭერთა აზრით, ისლამურ წყაროებზე დაყრდნობით უნდა მოხდეს ქცევის ფორ-

მათა და ინსტიტუციათა განსაკუთრებული ზომით ლეგიტიმაცია, თუმცა რისი რეალიზებაც ყოველთვის რთული და საფუძვლიანი კონტროლერების საგანს წარმოადგენს.

ყურანი მორწმუნეთათვის კრძალავდა მევახშეობას(რიბა)[4]. უპროცენტო ფინანსური სისტემის მხარდამჭერთათვის ამ ცნებით ნაგულისხმევია არა მხოლოდ ქრისტეს აქეთ მე-7-ე საუკუნის არაბეთში გავრცელებული მევახშეობის პრაქტიკა, არამედ ნებისმიერი პროცენტი არსებული სასესხო შეთანხმებასა თუ ხელშეკრულებასთან. რიბას აკრძალვის მკაცრი ინტერპრეტაციის მხარდამჭერებიც კი ვერ უარყოფენ კაპიტალის პოტენციურ პროდუქტიულობას. თუმცა ისინი მიანიშნებენ წინასწარმეტყველის დროს ვაჭართა შორის არსებული დიდი ერთობლივი პროექტების დაფინანსების ჩვეულებრივ ტიპზე, რაც დღევანდელი გადასახედიდან შეიძლება დახასიათდეს, როგორც საკუთარი კაპიტალის დროებითი, შესაბამისად პროექტთან დაკავშირებული ასიგნება მოგების ან წაგების წინასწარშეთანხმებული წილით. ისლამური ფინანსური სისტემის მხარდამჭერები მასში ხედავენ პროცენტის მომტანი ფულადი სესხების ჭეშმარიტად უშუალო და აღმატებულ ალტერნატივას, და მათ სურთ, რომ აქციონერულ(საპაიო) პრინციპზე დამყარებული ამგვარ კაპიტალდაბანდებათა ტექნიკა შეძლებისდაგვარად ყველა ფინანსურ ტრანსაქციათა საფუძვლად აქციონ. სხვათა შორის, ამის გასამართლებლად მიინიშნებას აკეთებენ მასზედ, რომ აქციონერული(საპაიო) დაფინანსების დროს რისკები და შანსები სამართლიანად უნდა გადანაწილდეს ინვესტორთა და სამეწარმეო საქმიანობით დაკავებულ პარტნიორებს შორის: მოქმედი მეწარმე თავისუფლდება, რადგან ინვესტორი ზარალის რისკებს მასთან ერთად სწევს, მაშინ როდესაც, პროცენტული სესხის დროს ინვესტორი არავითარ რისკს არ სწევს და ზარალის ანაზღაურება მხოლოდ

და მხოლოდ მეწარმის მიერ უნდა იქნას ნაკისრი.

თუმცა მუსლიმი ეკონომისტების მიერ პროპაგანდირებული იდეალი, მხოლოდ მოგება-ზარალის თანამონაწილეობაზე დამყარებული ფინანსური სისტემის შესახებ, მნიშვნელოვანი ეთიკური და ფუნქციონალური პრობლემებით არის დამძიმებული. ასე მაგალითად, მცირე მეანაბრენი რომლებიც ბანკებში შემნახველ ანგარიშებზე (დეპოზიტებზე) აწარმოებენ ფულად შენატანებს, მათ ბანკები ვაჭართა მსგავსად მოეპყრობიან: რამდენადაც ისინი ნდობას უცხადებენ ბანკებს, ისინი მათთან ერთად იყოფენ როგორც ბანკების მოგებას, ისე წაგებას. მათი ანაბრების სუბსტანცია სამართლებრივად არ არის გარანტირებული. თუმცა, ვაჭართაგან განსხვავებით მცირე მეანაბრეებს პრაქტიკულად არავითარი შესაძლებლობა აქვთ კონტროლი განახორციელონ ბანკების მიერ მათი ფულის გამოყენებასთან მიმართებით, რაც ბუნებრივია, რომ ეჭვის გაჩენის მნიშვნელოვანი საბაბი შეიძლება გახდეს რისკებისა და შანსების განაწილების პატიოსნებასთან დაკავშირებით.

ისლამური საბანკო საქმის თეორეტიკოსები ხანგრძლივი დროის განმავლობაში უარყოფდნენ, რომ მათ მიერ პროპაგანდირებული მოგება-ზარალის თანამონაწილეობის ბაზისზე დაფუძნებული დაფინანსების გვერდით, ასევე ისლამური სამართლის მიხედვით დასაშვები დაფინანსების (სხვა) ფორმები შეიძლება ყოფილიყო გამოყენებული, რომლებსაც ეკონომიკური თვალსაზრისით თითქმის მსგავსი შედეგები გააჩნიათ, როგორც ჩვენს მიერ უკვე ნახსენებ პროცენტულ სესხებს: თუმცა დაუშვებელია, რომ ბანკი კომპანიაზე გასცემდეს პროცენტულ ფულად სესხებს, რომლითაც ეს უკანასკნელი შეიძენდა მანქანა-დანადგარებსა თუ მზა ნაწარმს მათ მიერ გამოსაშვები პროდუქციის კომლექტაციისთვის, მაგრამ სამართლებრივად არ არის საკამათო, თუ ბანკი კომპანიას გაუყიდის ამ მანქანა-

დანადგარებსა და მზა ნაწარმს; გარდა ამისა, მოგვიანებით კომპანიისგან ბანკში გადასახდელი ფასი, ბანკის მიერ გაცემული ჯამურ ღირებულებაზე მეტია. ეკონომიკურად ფასთა სხვაობა შეესაბამება მოზიდული კაპიტალის შემოსავლიდან მიღებულ პროცენტს, მაგრამ სამართლებრივად არ არსებობს არანაირი სასესხო ხელშეკრულება და ბანკი იღებს არა აკრძალულ პროცენტს, არამედ აღწევს დასაშვებ მოგებას სავაჭრო ფირმიდან. დაფინანსების ეს ტექნიკა მყარი ფულადი ნამატი, ისლამურ ბანკებში ძალზედ ფართოდ არის გავრცელებული.

მართალია ისლამური საბანკო საქმის[5] თეორეტიკოსები აკრიტიკებენ არსებულ ბანკებს სავაჭრო ფირმების დაფინანსებითი პრაქტიკის გამო, რადგან ისინი ამით აშკარად უხვევენ იდეალისკენ მიმავალი გზიდან. მაგრამ მათ არ შეუძლიათ აჩვენონ, ამ გავრცელებული პრაქტიკის დაუშვებლობა, მათ მიერ ცალსახა უპირატესობის გამოვლენისა თუ საყოველთაოდ, პირველხარისხოვნად აღიარებული ნორმატიული ორიენტირების დარღვევის მიზეზით. თუმცა, როდესაც მიმდინარე საბანკო პრაქტიკა გარკვეული პერსპექტივებიდან არასასურველია, მაგრამ არა დაუშვებელი, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ გრძელვადიან პერსპექტივაში ის მნიშვნელოვან როლს ითამაშებს: თითქმის ყველა ისლამურმა ბანკმა უნდა შეინარჩუნოს და დაამტკიცოს საფინანსო სისტემაში სასესხო პროცენტზე ბაზირებულ და კონვენციონალურ ბანკებზე თავისი უპირატესობა. სხვათა შორის, ისლამურ ბანკებს შეუძლიათ შეამცირონ საშემოსავლო რისკები, დაზოგონ საკონტროლო(საზედამხედველო) ხარჯები და მარტივად გადაჭრან დეპოზიტებისა(ფულადი შენატანები) და დაფინანსებების დროსთან დაკავშირებული კონგრუენციის პრობლემები. როდესაც ეს ასეა და ამასთან, როდესაც მეწარმეთა არა უმნიშვნელო ნაწილს აინტერესებს მოგება, ვიდრე მორალური პრინციპების პა-

ტივისცემა, კუმულაცია სწორედ რომ ძალზედ ცუდ რისკებს წარმოადგენს ბანკებთან, რომლებიც მოგებისა და ზარალის თანამონაწილეობის პრინციპის უფართოეს გამოყენებაზე ზრუნავენ; არ არის გამორიცხებული: კომპანიები სარისკო პროექტებით მზად იყვნენ ამ პროექტების თანმხლები რისკები გაუნაწილონ ბანკებს, მაშინ როდესაც ფირმები განსაკუთრებული მოგების მიღების მოლოდინებით არჩევენ დაფინანსებისთვის ჩვეულებრივ მყარი(ფიქსირებული) თანხა გადაიხადონ და დამატებითი მოგება თავისთვის დაიტოვონ. ეს შესაძლოა მივიდეს იქამდე, რომ გრძელვადიან პერსპექტივაში მორალურად მოსაწონი ქცევები ბანკებისთვის არ იყოს ღირებული და მორალურ აქტიორებს მოუწიოთ ეკონომიკური ნეგატივის მიღება და მასთან შეგუება. ეთიკა და სამართალი მსგავს სისტემაში ჩანს აშკარად არ არის კომპატიბლური(თანაარსებადი). როგორც ჩანს, მოგება-ზარალის თანამონაწილეობის მოდელის მხარდამჭერები ტრანსლირებენ კონცეპტს, რომელიც ეკონომიკური აქტიორების მკვეთრად გამოკვეთილი სოციალური კონტროლით მისაღებია მცირე ჯგუფებისთვის, ხოლო მიუღებელი და არასაიმედო დიდი ჯგუფებისთვის, რომლებშიც მოქმედებები ანონიმური ბაზრების შესახებ კოორდინირდება.

(თანა)მონაწილეობასა თუ გაზრდილ დაფინანსებაზე დაფუძნებული საბანკო სისტემის ტექნიკურ-კონცეფციონალური მთავარი პრობლემა მდგომარეობს მასში, რომ ორივე ხელშეკრულების ტიპი უშუალოდ არ გამოდგება ბანკებს შორის არსებულ სალდოთა დასაბალანსებლად: კონვენციონალურ(ტრადიციონალურ) სისტემაში ბანკებს შეუძლიათ საკუთარ განკარგულებებში მყოფი საშუალებების, რომელთათვისაც მოკლე დროისთვის(ახლო მომავალში) არანაირი მიმზიდველი გამოყენების შესაძლებლობა გააჩნიათ, - ხელსაყრელი, რენტაბელური პროექტების მქონე ბანკებისთვის გადაცემა: და პირიქით, ბანკებს შეუძლიათ მოკლევად-

დიან ლიკვიდობასთან დაკავშირებული სირთულენი სხვა ბანკების კრედიტებით დაძლიონ. ბანკებს შორის არსებული მოკლევადიანი ლიკვიდობის ტრანსფერების მიმართულება და მოცულობა პროცენტით რეგულირდება. მუსლიმი ეკონომისტები და საბანკო საქმის პრაქტიკოსები ტრანსაქციათა ამ სახეობის მნიშვნელობას ისლამური ფინანსური სისტემის ეფექტიანობისთვის მთლიანად, და ცალკეული ფინანსური ინსტიტუციის რენტაბელობისთვის, დიდი დროის განმავლობაში არასათანადოდ აფასებდნენ. თანდათანობით ეს შეიცვალა, როდესაც მას ისლამური ბანკების მხრიდან ადგილი ჰქონდა როგორც პროცენტით დეტერმინირებულ ეკონომიკებში(მაგ., ეგვიპტე, იორდანია, ბაჰრეინი, თურქეთი, მალაიზია), ასევე ისლამიზირებულ სისტემებში(განსაკუთრებით პაკისტანი და ირანი), რაშიც თეორიულ დისკუსიებთან ერთად პირველ რიგში პრაქტიკულ გამოცდილებათა დამსახურებაა. როგორც ჩანს ძალზედ ძნელი აღმოჩნდა მოკლევადიანი ლიკვიდობის მენეჯმენტის ინსტრუმენტთან, შესაბამისად უპროცენტო ფულის ბაზართან დაკავშირებით ბანკის პრაქტიკოსების სურვილთა ასრულება. რადგან ეს ბანკთაშორის ლიკვიდობის მოკლევადიან ტრანსმისიას შეეხება, ერთი მხრივ გამორიცხავს დაფინანსების ტექნიკათა პირდაპირ გამოყენებას, რომლებიც რეალური აქტივის (ფართო მოხმარების საქონლის/საგნებისა და წარმოების საშუალებათა) შესახებ სავაჭრო და ქირავნობის ხელშეკრულებებს ემყარება. მეორე მხრივ ლიკვიდობის მოთხოვნადი ბანკის მოგებაში (თუ ზარალში) მონაწილეობა ასევე არ არის დამაჯერებელი გადაწყვეტილება, რადგან ის ჯერ პირველად მნიშვნელოვანი დროითი ჩამორჩენებით განისაზღვრება და მოკლევადიანი ლიკვიდობის ტრანსმისიის ეფექტური ფასი მხოლოდ შემდეგ შეიძლება იქნას დადგენილი.

პრაქტიკა დაიწყო იმის საპასუხოდ, რომ განევითარებინათ რელატიურად რთული ფინანსური სტრუქტურები

(ფონდებით, ე.ი. სახელმწიფო ფასიანი ქაღალდებითა და სავაჭარო სერთიფიკატებით), რათა <<ისლამური>> ბაზრის პროცენტის აკრძალვის ფორმალური, შესაბამისად სამართლებრივი დაცვით შეექმნათ მოკლევადიანი ფასიანი ლიკვიდობის დათმობები ბანკებს შორის, რაც ფუნქციონალურ ფულად ბაზრებზე პროცენტის ბაზისს უნდა შეესაბამებოდეს, ანუ უნდა იყოს მისი ეკვივალენტი. ყურადღებას იმსახურებს ის, რომ წლების წინ საკმაო მოცულობით კონვენციონალური არაბული და დასავლური ბანკები მონაწილეობდნენ უპროცენტო ფულადი ბაზრების კონსტრუქციის განვითარებაში, რომლებსაც ამ საქმიანობით (მათ შორის უპროცენტო განყოფილებების ანუ ისლამური შვილობილების დაფუძნებით) და საზოგადოდ საკუთარი მყოფობით ბაზრებზე, სურდათ ისლამური ქვეყნების გაძლიერება და მზარდად პროგრესირებად ე.წ. Submarket-ზე (განსაზღვრული პროდუქციის ჯგუფისა და მომსახურების სახეობის ბაზარი) მონაწილეობის მიღებინება. კონვენციონალური ბანკებისთვის ისლამის (რელატიური) მნიშვნელობა მათი გლობალიზაციის სტრატეგიების ფარგლებში მდგომარეობს მასში, რომ რიბა-აკრძალვა განსაზღვრავს აშკარა ლუკრეტივულ (მომგებიან; ხელსაყრელ) ბაზრის სეგმენტს. პირიქით, ისინი კონფრონტირებენ (ხელს უშლიან) ისლამურ ბანკებს გლობალური კონკურენციით და აწარმოებენ ეფექტურ წნეხს უპროცენტოდ მომუშავე საფინანსო ინსტიტუციების მიმართ. ისლამურ ბანკებს არ შეუძლიათ ამ წნეხის აცილება, რამდენადაც მათ მართებთ იმის გათვალისწინება, რომ მუსლიმურ ქვეყნებში ძნელად არსებობს მუდამ <<სეკულარულზე>> ორიენტირებულ ხელისუფლებათაგან სანქცირებული პრივილეგიები და პროტექციები. ამიტომ, ისლამური ბანკების უმეტესობა მიჰყვება კოოპერაციისა და აკომოდაციის სტრატეგიებს, რათა ისინიც ასევე დაბრუნდნენ (საკუთარ თუ სხა ბანკებისგან შემოთავაზებულ) ფულადი ბაზრის კონსტრუქციაში მა-

თივე ლიკვიდობის მენეჯმენტისთვის.

ისლამური ეკონომიკის სისტემურ-კონსტიტუირებად სფეროში ადგილი აქვს კონვენციონალური და ისლამური ბანკების ინსტრუმენტთა შორის მომავალ ეკონომიკურ დაახლოებას; განსხვავებები ჯერ კიდევ არსებობს რეტორიკაში, შესაბამისად კლიენტურასთან დამოკიდებულებასა და ნაწილობრივ, ფორმალურად უპროცენტო საფონდო და სასერთიფიკატო მოდელების რთულ სამართლებრივ კონსტრუქციებში. ასე მოწყობილ და მომართულ ისლამურ საბანკო სისტემებს, - განსაკუთრებით სპეკულაციური ტრანსაქციების მიუხედავად, - შეუძლიათ პრაქტიკულად მსგავსი საწარმოების ერთნაირი კომერციული პირობებით დაფინანსება და ტექნიკური ეფექტიანობის ასამაღლებლად, კონვენციონალური სისტემის მსგავსად, ისინი ეკონომიკური განვითარების მიმართულებით მეტად აღარც ხელშემწყობი და არც ხელშემშლელი ფაქტორის როლს ითამაშებენ. ამდენად, თუ ისლამი ეკონომიკურ ინსტიტუციათა სფეროში <<სამართლებრივ წვრილმანებამდე>> რედუცირდება, ის არ ითამაშებს სუბსტანციურ როლს გლობალიზაციის პროცესში. მსგავსი ტენდენცია სავსებით იმსახურებს დაკვირვებას, რომელიც ასევე მუსლიმი იურისტების მხრიდან არის გარანტირებული და ფულადი ბაზრების კონსტრუქციის შესაბამისი ანალოგიისთვის - კონციპირებული.

თუმცა ეს განვითარება მრავალრიცხოვანი მუსლიმი ეკონომისტებისა და იდეოლოგების კრიტიკის საგანს წარმოადგენს, რომლებიც პირველ რიგში დისტრიბუციული წესების მიხედვით ისლამის შეზღუდვებს <<ბაზრის წმინდა ეფექტიანობის>> წინააღმდეგ, მიიხნევენ კანონიერად და ეკონომიკური გავლენის სტრუქტურებსა და განაწილების ურთიერთობებს გვახსენებენ. ისინი მიუთითებენ მასზე, რომ არა მხოლოდ ისლამური სამყაროს ქვეყნებს შორის არსებობს კეთილდღეობის მკვეთრი განსხვავება, არამედ ასევე უმეტეს

ქვეყნებში. ისინი ეკონომიკის შემდგომ განვითარებას ხელავენ ისლამური ქვეყნების საერთო რესურსების ოპტიმალურ რეალიზაციაში შიდა მოხმარებისთვის (ე.ი. რეგიონალიზაცია გლობალიზაციის ნაცვლად). მათი სურვილია სპეციალურად ისლამური საბანკო სისტემის იმგვარად მოწყობა, რომ ის არსებული ელიტის მიღმა ხელს უწყობდეს მოქმედ მეწარმეებსა და ლოკალური ეკონომიკების განვითარების უწყვეტ პროცესს. ამგვარი პოზიცია შეიძლება <<ისლამის სულითაც>> კი იქნას გამართლებული და ასევე კომპატიბელურია ეკონომიკურ-ეთიკური პრინციპებით. ეს არ არის პირველადი წყაროების ერთადერთი შესაძლო ინტერპრეტაცია. პირველადი(დამწყები) კონტროვერსების დასასრულის პროგნოზირება თითქმის შეუძლებელია, რადგან ანალოგიის ტრადიციული მეთოდი ისლამური სამართლის შემდგომი განვითარებისთვის თავის ზღვარს აღწევს. თანამედროვე რაციონალური არგუმენტებისკენ მძლავრი შემობრუნება, შესაბამისად ისტორიული მაგალითებისგან მკვეთრი გამიჯვნა-გათავისუფლება წარმოადგენს გარდაუვალ შეუქცევად პროცესს, რასაც უკვე თავად ტრადიციონალური სახელისუფლო თუ სხვა გავლენიანი სტრუქტურებიც აღარ აყენებენ ეჭვქვეშ. იმის მიხედვით, თუ რომელი მიმართულება კპოვებს წარმატებას და მიაღწევს აღიარებას, მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ისლამის (რელატიურ) მნიშვნელობას და მის განსხვავებულობას ეკონომიკის გლობალიზაციისთვის. მას (ისლამს) შეუძლია დასავლური ბაზრის რაციონალიტეტის გზის მოსაძებნად/მოსამზადებლად გადადგას შემდგომი ქმედითი ნაბიჯები, ან გამოიწვიოს პოლიტიკური კონტრ-მოძრაობა, რომელიც ანტი-დასავლურ პროცესებში ტრნანსფორმირდება. რასაკვირველია, უკანასკნელი არის უფრო პოლიტიკურ ძალთა ბალანსის, ვიდრე სხვა ძირითად ფასეულობათა გამოხატულება.

იმ პირობებში, როდესაც მრავალსაუკუნოვანი მე-

თოდლოგიის შენარჩუნება იძლევა ინსტრუმენტების განვითარების შესაძლებლობას, რომელიც ასევე ისლამურ საფინანსო ინსტიტუციებს, შესაბამისად საფინანსო სისტემებს რთავს გლობალიზაციის პროცესში მონაწილეობის ნებას, ისლამურ წყაროთა <<თანამედროვე>> ინტერპრეტაციები, რომლებიც ჯიუტად დგანან მოგება-ზარალის მონაწილეობის კონცეპტებზე, შეძლებისდაგვარად აბრკოლებენ ისლამურ ეკონომიკათა მოდერნიზირების პროცესებს, და ეს ხდება სწორედ მაშინ, როცა მათი მოდელები ავლენს ფუნქციონალურ დეფიციტს და აწარმოებს არასტაბილურობას. ამის თაობაზე შესაძლებელი იქნებოდა რაციონალური დისკუსიების გამართვა, რაშიც მონაწილეობას ასევე მიიღებდნენ დასავლელი მეცნიერები და რითაც საკუთარ წვლილს შეიტანდნენ თანამედროვე მეცნიერებების ინტელექტუალურ გლობალიზაციაში.

ლიტერატურა

1. A. Ahmad, K. R. Awan (Editor), Lectures on Islamic Economics, Jeddah., 1992.
2. M. A. Haneef, Contemporary Islamic Economic Thought, Petaling Jaya, 1995.
3. A. Ghanie Ghaussy, Die islamische Wirtschaftsethik und Wirtschaftslehre, Jahrbuch für Sozialwissenschaft, Bd. 34, H. 3, Lucius and Lucius Verlagsgesellschaft mbH, Stuttgart, 1983.
4. Das Zinsverbot 'Riba' im Islamic Banking – Islamic Banking Blog., islamicbankingblog.de/das-zinsverbot-riba-im-islamic-banking/.
5. S. Al-Harran, Leading Issues in Islamic Banking and Finance, Petaling Jaya., 1995.

ბ ო ლ ო თ ქ მ ა

საქონლისა და მომსახურების მსოფლიო ბაზრებზე აღმოცენდება მაღალი კონკურენციული წნეხი. გლობალურად ქცეულ კაპიტალიზმის პირობებში, კომპანიის კომპანიასთან კონკურენციის ნაცვლად, მეტოქეობა მიმდინარეობს სხვადასხვა ნაციონალურ ეკონომიკებს შორის. ეს ნიშნავს როგორც სისტემათა გარე, ისე ცალკეული კომპანიის შიგნით მიმდინარე ურთიერთობებს: წინააღმდეგობები ინტერესთა შორის მძაფრდება და ეკონომიკურად ძლიერებსა და სუსტებს შორის არსებული ჩამორჩენა იზრდება. აჩქარებული გლობალიზაციის პირობებში ყველა ეკონომიკური აქტიორი აღმოჩნდა მკაცრი წნეხის ქვეშ, ან მორგებოდა მსოფლიო ბაზრების რაციონალიტეტს, ან მიეღო მზარდად მარგინალური ბაზრის პოზიცია. გლობალიზაცია თავაზობს შანსებს ცოდნის საფუძვლების(Know-how) უნივერსალიზაციისთვის, რაც აქამდე დიდწილად მხოლოდ მოწინავე, თუმცა ხშირად ინსტიტუციონალურად სკლეროზულ დასავლურ ინდუსტრიულ საზოგადოებებში იყო შემორჩენილი, და რაც ბიზნეს-ურთიერთობებისთვის იძლევა გადაადგილების მეტი თავისუფლების შესაძლებლობას. როდესაც აზიური <<ვეფხვი>>-საზოგადოებები, როგორცაა ჰონკონგი, ტაივანი, სინგაპური და მალაიზია, ასევე ლათინური ამერიკის ახალი ინდუსტრიული ქვეყნები უკვე საკმაო ხანია რაც მიმწოდებლების სახით ჩნდებიან მსოფლიო ბაზრებზე და მათი ხარჯების უპირატესობის საფუძველზე დასაველეთის კლასიკურ ინდუსტრიულ საზოგადოებებთან მიმართებით, უწინარესად კი მძიმე მრეწველობაში ფლობენ გარკვეულ პრეფერენციებს, სწორედ ეს არის შანსების ეგალიზაციისკენ გადადგმული პირველი ნაბიჯი სამართლიან მსოფლიო ეკონომიკურ წესრიგში, რომელიც გასული საუკუნის ორმოცდაათიანი წლებიდან დაწყებული, დიდი ეკლესიებისა და სხვა რელიგიური საზოგადოებების მიერ წარმოებულ სოციალ-

ურ-ეთიკურ დებატებში ყოველთვის აქტუალურ და მოთხოვნად საკითხს წარმოადგენს.

გლობალიზაცია ხელს უწყობს ხელოვნურად, პროტექციონისტური კანონმდებლობით გამოწვეული საქონელგაცვლისა და კაპიტალის მოძრაობის შეზღუდვათა დემონტაჟს, ელიტურ კომუნიკაციათა დენაციონალიზაციას და ტრადიციულად, თნამედროვეობასთან თავსებადი კომპეტენციების შექმნის შესაძლებლობებს მოკლებული სოციალური ჯგუფებისთვის იძლევა კვალიფიკაციის მიღების მრავალგვარ საშუალებას. ის ახალ აქტიორებს, მაგ., ტექნიკურ ინტელიგენციას მესამე სამყაროსა და ახალ ინდუსტრიულ ქვეყნებში უხსნის ბაზრებთან წვდომის კარებს, რომელიც ძველი ინდუსტრიული საზოგადოებებისა და პროტექციონალისტური ბარიერების წყალობით მათთვის აქამდე დახურული იყო. მაგრამ, ის ასევე გამორიცხავს კონკურენციის უუნარო მიმწოდებლების შემდგომ წარმატებულ მონაწილეობას ბაზრებზე. ის მოქმედებს ბაზრის თითოეული ხდომილების მსგავსად, საქონლისა და მომსახურების ზოგიერთი მიმწოდებლისთვის ინკლუზიურად, სხვებისთვის - ექსკლუზიურად. საბაზრო ეკონომიკის ლოგიკა ეფუძნება მას, რომ ახალი საკომუნიკაციო ტექნოლოგიებით მზარდი მობილური კაპიტალი ცდილობს იპოვოს იაფი წარმოების ფაქტორები. ამიტომ, გლობალიზაცია ბევრ ძველ ინდუსტრიულ საზოგადოებაში იწვევს სამუშაო ადგილების განადგურებას, რადგან ისინი რელატიურად მაღალი საგადასახადო ქვოტებითა და ხარჯებით სოციალური სახელმწიფოს ტრანსფერისთვის საკმაოდ ძვირია გამხდარი, და აქამდე რელატიურად მარგინალურ საზოგადოებებში ხელს უწყობს ახალი საშუალო ფენის მნიშვნელოვან სამუშაო ადგილთა შექმნასა და გაძლიერებას. გლობალიზაცია ამ საზოგადოებებში ასევე ხელს უწყობს გაუმჯობესებული საჯარო ინფრასტრუქტურათა შექმნას, მაგ., ტრანსპორტისა და ჯანმრთელობის სფეროებში, და წვლილი შეაქვს საგანმანათლებლო დაწესებულებ-

ბების გაფართოებისა და განათლების სტანდარტის ამაღლების საქმეში. ამასთან ითვლება: ერთის მოგება ყოველთვის მეორის წაგებასთან არის დაკავშირებული. გლობალიზაცია არ არის ამდენად <<უსამართლო>>, რადგან ახალ აქტიორებს ბაზრების გახსნილობის ხარისხის მიხედვით გააჩნიათ ახალი შანსები. მაგრამ, ბაზრების გლობალური კონკურენციისა და კაპიტალიზმის ფორმებს შორის მეტოქეობის პირობებში ძველ აქტიორებს მხოლოდ მაშინ შეეძლებათ დარჩნენ კონკურენტუნარიანებად, თუ მათ ახალ კონკურენციულ პირობებთან და შინაგან განახლებებთან უწყვეტი შეგუების უნარი ექნებათ. განსაკუთრებით საერთო კეთილდღეობაზე ორიენტირებული ტიპის კაპიტალიზმ-ტურ-ინდუსტრიულ საზოგადოებებს გლობალიზაციის პროცესები აიძულებს მათი სოციალურ-სახელმწიფოებრივ ინსტიტუციათა სტრუქტურის ყოველისმომცველი რეფორმების გატარებას. ეს პროცესები ახდენს შრომის ბაზრის ახალ დრამატულ დეზორგანიზაციას და განათლებულ, ფუნქციურ, მოქმედ ელიტასა და იმ ჯგუფებს შორის სოციალურ დაძაბულობათა რადიკალურ გამწვავებას, რომლებსაც მწირი განათლების გამო მეტად აღარ გააჩნიათ წვდომა გლობალურად ქცეულ შრომის ბაზრებთან. ამიტომ, პოლიტიკურად მემარცხენე ორიენტაციის მქონე გლობალიზაციის პროცესის კრიტიკოსები გერმანიაში საუბრობენ ე.წ. დამდეგ << Fünftel-Gesellschaft >>-ის შესახებ, რომელშიც ნამემკვიდრალი სოციალურ-სახელმწიფოებრივი ძირითადი კონსენსუსი არის მივიწყებული. ისინი გერმანული <<სოციალური საბაზრო ეკონომიკის>> ტრადიციის გათვალისწინებით შენიშნავენ: <<გლობალიზაციის რეფორმატორული სიმპტომია რესპუბლიკის დაუწერელი საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, რომელიც ზემოდან ქვემოთ გადანაწილების გზით იცავს სოციალური უთანასწორობის საზღვრებს>>[1, გვ.16].

ასევე, ნეოლიბერალური ეკონომიკის ძალზედ გავლენიანი ინტელექტუალი კრიტიკოსი საფრანგეთში

პიერ ბორდიე <<გლობალიზაციის მითოსის>> შედეგებს ევროპული სოციალური სახელმწიფოსთვის მიიხნევს დამღუპველად. მისი აზრით <<ის welfare state-ის მონაპოვრის წინააღმდეგ ბრძოლაში მეტოქის იარაღია>>[2,გვ.43]. კრიზისის სხვა ანალიტიკოსები, რომლებიც <<წმინდა კაპიტალიზმისთვის>> დამახასიათებელ სოციალური სახელმწიფოს კონცეპტებზე ამხნველებენ ყურადღებას, მიუთითებენ იმის საპირისპიროდ, რომ არა გლობალიზაციის პროცესებით ნაწარმოები გარე წნეხი ახდენს რაიმე გავლენას მასზე, არამედ პირველ რიგში შიდა საზოგადოებრივი ცვლილებათა პროცესები და განსაკუთრებით, სწრაფად მზარდი სტრუქტურული უმუშევრობა იწვევს მემკვიდრეობით მიღებული სოციალური სახელმწიფო ინსტიტუციების ეროზიას. <<გლობალიზაცია არასაიმედო შრომითი ურთიერთობისთვის კი არ არის პასუხისმგებელი, არამედ პირიქით: ჩვენი საკუთარი მიდრეკილება შრომის სამყაროს შეცვლისაკენ, გლობალიზაციას სრულად უხსნის საჭირო სივრცეს და იმისთვის აგებს ის პასუხს, რომ თავი შეირცხვინა>>[3,გვ.15]. იგივე ანალიტიკოსები ასევე მიუთითებენ მასზეც, რომ გამაფრებელი მსოფლიო კონკურენცია, ნაციონალურ-სახელმწიფოებრივად ორგანიზებულ სახალხო მეურნეობებს, შესაბამისად კაპიტალიზმის განსხვავებულ ტიპებს შორის იწვევს აქამდე უცნობ სოციალურ დაძაბულობასა და განხეთქილებებს.

გლობალიზაციის პროცესები აიძულებს ძველ ინდუსტრიულ საზოგადოებებს არსებითი ცვლილებებისკენ და მემკვიდრეობით მიღებულ ინსტიტუციურ სტრუქტურათა ფართო რეფორმებისაკენ. ისინი დროთა განმავლობაში გარდაიქმნებიან ინფორმაციის, განათლებისა და ცოდნის საზოგადოებებად, სადაც სოციალური შანსები და შემოსავლები მკეთრად დიფერენცირებული პროფესიული კომპეტენციებით განისაზღვრება. ასეთ საზოგადოებებში ინდივიდს მოეთხოვება უკიდურესად მაღალი ფლექსიბელობა. მოთხოვნათა

პროფილების, მაღალ მობილობათა მზაობის, life long learning-ის უნარიანობისა და მმართველობითი და საწარმოო სტრუქტურების ღრმა გარდაქმნის სწრაფი, მაგრამ განგრძობადი ცვლილებები ითხოვს <<ფლექსიბელური ადამიანის>>[4] ახალ ტიპს, რომელიც როგორც <<თვითმეწარმე>>, ნაწილობრივ ძველი კაპიტალისტური მეწარმის თვისებებს, ნაწილობრივ კი პერმანენტული სარევიზიო მზადყოფნის მსგავს ახალ ღირსებებს საჭიროებს. ამავე დროს, OECD-ის ცოდნის საზოგადოებებში ბევრი ადამიანი კვლავ სოციალურ აქტივობათა მიღმა აღმოჩნდა, რადგან ისინი მოკლებულნი არიან საზოგადოებრივი აღმასვლისთვის აუცილებელ განათლების კომპეტენციებს, ხოლო ძველი წარმოებისა და მომსახურების საწარმოთა მარტივი სამუშაოები, გლობალური out-sourcing-ში იაფი მუშახელის ქვეყნებში ექსპორტირდება, მაშინაც კი, თუ ამ ცოდნის საზოგადოებებში მარგინალიზებული ჯგუფები შედარებით დაბალ ანაზღაურებასა და შესაბამისად ბევრად უფრო დაბალ სოციალურ სტანდარტს იღებენ. ეკლესიებისთვის და სხვა რელიგიური საზოგადოებებისთვის ეს საზოგადოებები წარმოადგენს დიდ გამოწვევებს. თუკი ისინი, ქრისტიანული ძმობის ეთოსის აზრითა და მათი სოციალურ-ეთიკური ტრადიციების თანახმად ძლიერის სუსტთან მიმართებაში კვლავ აღიარებენ სოლიდარობის ვალდებულებებს და სურთ სოციალურ-სახელმწიფოებრივი ძირითადი იდეების წმინდა მოდელის დაცვა, მაშინ მათ აუცილებლად უნდა მიიღონ ახალი ინსტიტუციური წესრიგის ძიებაში მონაწილეობა, სადაც ძველი სოციალური სახელმწიფოს მსგავსად ერთი მხრივ, ბაზარი ძალზედ მცირედ რეგულირდება და იზღუდება (მხოლოდ ასე შეიძლება წმინდა კაპიტალიზმი გლობალურად კვლავ კონკურენტუნარიანი გახდეს თუ დარჩეს) და მეორე მხრივ, რეალურად მარგინალიზებულ ჯგუფებს შესთავაზონ დაცვა და მხარდაჭერა. ამასთან, ეკლესიებს უწინდელზე მეტად და ძლიერ მართებთ კონცენტრირდნენ ამოცანაზე, რომელიც საზოგა-

დღეობის მემკვიდრეობით მიღებული <<სოციალური კაპიტალის>> მოფრთხილებასა და ზრდაში მდგომარეობს. საზოგადოების <<სოციალური კაპიტალის>> ირგვლივ წარმოებულ ახალ დებატებში კვლავ და კვლავ ესმება ხაზი მას, რომ საზოგადოება თუ სოციალური ჯგუფი მხოლოდ მაშინ რჩება სწავლის უნარიანი და შეუძლია რეფორმების პროცესთა ორგანიზება და პოლიტიკური მოწყობა, როდესაც ამ საზოგადოებისა თუ სოციალურ ჯგუფთა წევრებს გააჩნიათ ელემენტარული ნდობა ინტერაქციაში მყოფ პარტნიორთა მიმართ და ასევე შეუძლიათ მათი ნდობის მოპოვებაც. რელიგიური ენები, რომლებიც ცხოვრების ძირითად სტრუქტურათა ელემენტარულ საიმედობას წარმოადგენენ სიმბოლურად, ასახავენ ამგვარი ნდობის ფორმირების მნიშვნელოვან, სავალდებულო მედიუმს.

დისკუსია ეკონომიკური გლობალიზაციისა და რელიგიური ცვლილებების პროცესთა შორის ურთიერთდამოკიდებულებისა და კონფლიქტის თაობაზე უკანასკნელ წლებში პირველ რიგში კონცენტრირდა საკითხზე, თუ აზიური crony capitalism-ის სწრაფად მიღწეულ დიდ წარმატებას რამდენად შეუწყო ხელი კონფუციანიზმით აღბეჭდილმა ეკონომიკურმა ეთიკამ. თეორეტიკოსებმა კონფუციანურ ტრადიციებში დაინახეს ეფექტიანობის უზრუნველყოფელი <<spirit of chinese capitalism >>[5] (შდრ. Redding 1990) და ამასთან მიმართებით ფრენსის ფუკოიამა მიანიშნებდა კონფუციანიზმით აღბეჭდილი ჩინეთის სოციალური კაპიტალის, როგორც სწრაფი კაპიტალისტური რევოლუციისთვის გადამწყვეტ პირობაზე ჩინეთის სამხრეთ მეტროპოლიებში. <<ქვეყნის სოციალური კაპიტალით „აღჭურვა“ გადამწყვეტი იქნებოდა მისივე ეკონომიკური სტრუქტურისთვის და ასევე, ქვეყნის მდგომარეობისთვის მსოფლიო კაპიტალისტური შრომის განაწილებაში. სოციალური კაპიტალი ეფუძნება არა-რაციონალურ ჩვეულებებს და სათავეს იღებს ისეთი „ირაციონალური“ ფენომენებიდან, როგორიც არის სხ-

ვადასხვა რელიგია და ტრადიციული ეთიკა. როგორც ჩანს, ეს წარმოდგენს საჭირო წინაპირობას თანამედროვე ეკონომიკური და პოლიტიკური ინსტიტუციების ფუნქციონირებისთვის>>[6,გვ.381]. მაშინ, საკითხი რელიგიურად დასაბუთებული <<ჩინური კაპიტალიზმის სულის>> თაობაზე შეიძლება დაზუსტებულ იქნას როგორც საკითხი კონფუციანიზმის სპეციფიკური შანსების შესახებ, რაც გულისხმობს ეკონომიკურ აქტიორთა შორის ნდობის შექმნასა თუ მხარდაჭერას ელემენტარული კულტურული ფუნდამენტის უზრუნველსაყოფად, რომელიც ყველა ინტერაქციაში ბაზრებზე ყოველთვის უნდა იქნას ნავარაუდები/დაშვებული.

ეს ასევე ანალოგიორად ითვლება სხვა რელიგიურად ახსნადი კულტურებითვისაც. რუსეთისა და ყოფილი საბჭოთა კავშირის სხვა ქვეყნების შესაძლო კაპიტალისტურ take off-თან მიმართებით უკანასკნელ წლებში ინტენსიური გახდა ძიება პურიტანული, მხოლოდ საკუთარი პროფესიით(საქმით) დაინტერესებული ადამიანის ორთოდოქსულ-ქრისტიანულ ვარიანტთან და შესაბამისად, კაპიტალიზმთან თავსებადი ეკონომიკური ჰაბიტუსის რელიგიურ შემხებლობასთან მიმართებით. ხსნის ჭეშმარიტების ორთოდოქსულ-ქრისტიანულ კონცეპტებში, შესაბამისად ღვთიურ ცხოვრებასთან დაკავშირებულ მორწმუნეთა რეალური მონაწილეობის წარმოდგენებში იმგვარ ელემენტთა პოვნის იმედი, რომლებიც ეკონომიკურად რელევანტურ წუთისოფლიურ, ამქვეყნიურ ასკეტიზმს უწყობს ხელს, რასაკვირველია დღემდე უიმედოდ რჩება. ამასთან, სამწუხაროდ ორთოდოქსული მორწმუნეობის კულტურას თითქმის არ შეაქვს წვლილი ელემენტარული სოციალური ნდობის წახალისება/მხარდაჭერისა და „სოციალური კაპიტალის“ ზრდის კუთხით. სულ მცირე დასავლურ ანალიტიკოსთა წარმოდგენით ორთოდოქსული ქრისტიანობა ასახავს ქრისტიანულ გადმოცემათა ფორმას, რომელიც უფრო არსებულის ეკონომიკურ ტრადიციონალიზმსა და კვიეტისტურ მიმდებლობას ახალისებს, ვიდრე - ინ-

ოვაციურ მზაობასა და სამეწარმეო რაციონალიტეტს.

დასასრულს, კამათმა ისლამური განმანათლებლობის, ისლამური საზოგადოებების ეკონომიკური მოდერნიზირებისა და გადასავლურობის, ისევე როგორც ფუნდამენტალისტური რეისლამისიზირების რეკოლუციითა შესახებ ასევე მოახდინა პროვოცირება საკითხისა, - რელიგიური ტრადიციების რეფორმულირებით ხომ არ ყალიბდება კაპიტალიზმის ადეკვატური ეკონომიკური ჰაბიტუსის სპეციფიკური ისლამური ფორმა? ეს დებატები ისლამის როლზე (უფრო ზუსტად: ისლამურ ტრადიციითა განსხვავებულ მკაფიო გამოხატვებზე) ეკონომიკური გლობალიზაციის პროცესებში, გასული საუკუნის ოთხმოციანი წლებიდან მოყოლებული ძალზედ დიფერენცირებულად წარმართა, რამაც განსხვავებულ ისლამურ კულტურულ სივრცეთა შორის განსხვავებული ანალიტიკური ასახვა ჰპოვა ერთი მხრივ, დასავლური კაპიტალის შეღწევისა და გავლენის გაძლიერების წინააღმდეგ მიმართული ფუნდამენტალისტური მობილიზაციის მოძრაობების დაფიქსირების და მეორე მხრივ, ისლამურ უმცირესობათა მნიშვნელოვანი ნაწილის წარმატებულ კაპიტალისტური ტრანსფორმაციის პროცესებში აღმოსავლეთ აზიურ ვეფხვებად წოდებულ სხვადასხვა სახელწიფოს მაგალითზე. წინა აღმოსავლეთისა და ჩრდილო აფრიკის ისლამისტურ-ფუნდამენტალისტურ საპროტესტო მოძრაობებთან მიმართებით მრავალმა დასავლელმა ანალიტიკოსმა მოახდინა იმგვარი თეზის ფორმულირება, რომ <<ისლამი>> ტრადიციული პროცენტის აკრძალვის და შარიათთან კავშირის წყალობით ყოფილიყო გარდაუვალი მოდერნიზაციისადმი მტრულად განწყობილი და დარჩენილიყო ეკონომიკის წინაკაპიტალისტურ ტრადიციონალურ ფორმებთან დაკავშირებული, - აღმოჩნდა მიუღწეველი. მიხედავად იმისა, რომ განსხვავებული ისლამური ფუნდამენტალიზმები, თეოლოგიური მიმართულების როგორც პოლიტიკურ-კულტურული ისე მოდერნულ-ანტიმოდერნული რეაქციები დომინანტი

ტრადიციული საზოგადოებების კულტურულ გადასავლურებასა და კაპიტალისტურ ტრანსფორმაციაზე შეიძლება იქნას გაგებული, ისინი გარედან მომავალი მოდერნიზაციის შოკზე უპირატესად ტრამფულად, მკვეთრი გამიჯვნით, ტრადიციული ჭეშმარიტების რევიტალიზებითა და რელიგიური იდენტურობის რეპრეზენტაციების მკაცრი ფორმებით რეაგირებენ. ეს ძირითადად შეეხება აზიური ქვეყნების იმ ისლამურ საზოგადოებებს, სადაც მკაფიოდ საცნობია უპირატესად მოდერნიზაციის პროცესით წაგებული ფენის, როგორც არის ბაზრის მოვაჭრეთა, წვრილი მალაზიებისა და სახელოსნოების მფლობელთა, თუ ურბანულ ცენტრებში სამუშაოს ძებნის გამო საკუთარი საცხოვრებლის იძულებით დამტოვი და მათგან უმეტესი, ე. წ. Slums-ში ანუ უღარიბესთა კვარტლებში საბრალოდ მცხოვრები ან არაფორმალურ სექტორში უკმარი შემოსავლების მაძიებელთა უმძიმესი სოციალური შედეგები. მაგრამ, ბოლო დროის კულტურულ-სამეცნიერო მიმართულების ისლამის კვლევებმა დასავლეთ ევროპის ქვეყნების ისლამურ, ისევე როგორც აღმოსავლეთ აზიის განსხვავებულ საზოგადოებებთან მიმართებით უწინარესად აჩვენა, რომ ისლამური ტრადიციების მიმდევარი ახალი საშუალო ფენის გარკვეული ჯგუფები ასევე ზრუნავენ იმაზეც, რომ დაკავდნენ აქტუალური შრომის ეთიკისა და კაპიტალიზმის სულის ფორმირებით. როგორც სფეციფიკური ისლამური საბანკო საქმის შესახებ წარმოებულ დისკუსიებში[7], ასევე აზიაში სწრაფად მზარდი ახალი რელიგიური მოძრაობების თაობაზე მიმდინარე დებატებში[8] და სამხრეთაზიური <<plural societies>>[9] (ანალიტიკური კონცეფტისთვის შდრ. Furnivall 1980:86-96) პროგრესირებადი პლურალიზებისას თვალსაჩინო გახდა კაპიტალიზმთან თანხვედრაში მყოფი ისლამური იდენტურობის ახალი ფორმები საზოგადოების ეკონომიკურად მძლავრ, მაღალეფექტიან ახალ საშუალო ფენაში. რელიგია ამ ადამიანებს ურბანული ცხოვრების სივრცეში და ახალ ყოფით პირობებში არსებობის

მრავალგვარ რისკებთან მიმართებით სთავაზობს ფსიქიკურ უსაფრთხოებასა და სოციალურ საყრდენს.

რელიგიასა და კაპიტალისტურ გლობალიზაციას შორის შესაძლო ურთიერთზემოქმედებების შესახებ არსებულ ყველა ამ დებატებში ცხადი გახდა: გლობალიზაციასთან დაკავშირებული საზოგადოებების ის კაპიტალისტური ტრანსფორმაცია, რომელიც ამ დრომდე მხოლოდ კაპიტალიზმის ზღვარზე იყო გააზრებული, თავის მხრივ ასევე გადამწყვეტ ზემოქმედებას ახდენს თავისსავე რელიგიურ საზოგადოებებზე. მოდერნიზაციის კონფლიქტები უმეტესად ასახვას პოულობს რელიგიური საზოგადოებების შინაგან დიფერენცირებასა და რელიგიური ცხოვრების სამყაროთა პლურალიზებაში. მაშასადამე, ტიპოლოგიურად დანახული ფუნდამენტალიზმის სპექტრი ერთი მხრივ წარმოადგენს მიმართულებას, რომელშიც რელიგიური ტრადიცია ყველა დასავლურის საპირისპიროდ უპირობო იდენტურობის გამოხატულება-მტკიცებულებით და მისგან გამიჯვნის სასარგებლოდ არის რეფორმულირებული, ხოლო მეორე მხრივ - იმგვარ მიდგომას, სადაც ადგილი აქვს რელიგიური გადმოცემების გარდაქმნასა და განახლებას, რომლებიც ახალ საშუალო თუ გაბურჟუაზიებულ ჯგუფებს მათ კაპიტალისტურად ტრანსფორმირებულ ცხოვრების სამყაროში სთავაზობენ ცხოვრების წარმართვის თანაბარ შანსებს, რელიგიური ცვლილების სინკრეტიზმებსა და კონვერსიის პროცესებს. ამასთან ზოგადად ითვლება: რელიგიური სიმბოლური ენები უმეტესად საოცრად მაღალი ხარისხის ფლექსიბელობით ხასიათდებიან. ძველი კონვენციების მიუხედავად მათი წმინდა ტექსტების ინტერპრეტაციებში ისინი შეიცავს გაცილებით მეტ მოდერნიზაციის ფარულ პოტენციალს, ვიდრე დასავლელი ინტელექტუალების პერსპექტივებში ხდებოდა მათი აღქმა. ე. წ. ორიენტალიზმის დებატებმა ნიშანდობლივად აჩვენა, რომ მრავალი დასავლური მოსაზრება ისლამური ახსნადი კულტურების სავარაუდო კონსტიტუციური ჩამორჩენის

თაობაზე, უპირატესად მხოლოდ ძველი ოქციდენტალური აღქმის პერსპექტივითა რეფლექსს წარმოადგენს (Osterhammel 1988). მაშასადამე, ფუნდამენტალისტურ-რევოლუციური ისლამური საზოგადოების გვერდით, ისლამური განმანათლებლობიდან იშვა მისსავე წიაღიდან ენდოგენიზირებული კაპიტალისტური საზოგადოებები. აღმოსავლეთ აზიაში ეკონომიკურად წარმატებული ისლამური ჯგუფების მენტალიტეტისა და ეკონომიკური ჰაბიტუსის მეცნიერულმა შესწავლამ აჩვენა შემდეგი: ზემოთ აღნიშნულმა ჯგუფებმა სამოციანი წლებიდან შეძლეს ისტორიულ მოცემულობაში უნიკალური და ყველასაგან გამორჩეული, დრამატულად სუსტად განვითარებული ლატაკი საზოგადოებებიდან [10] (Myrdal 1968; deutsche Kurzfassung: Asiatisches Drama, 1973) კეთილდღეობის მქონე რელატიურად მდიდარი საშუალო ფენის შექმნა, რასაც ისინი უპირატესად უარზე, ასკეტიზმზე, სიმტიცვესა და ცხოვრების რაციონალურად წარმართვაზე დამყარებულ სტრუქტურულად პურიტანული ყოფის წესს უნდა უმაღლოდნენ. აღმოსავლეთის აზიურ ვეფხვებად წოდებული სახელმწიფოების ეკონომიკური სასწაულის შესახებ მომზადებულ საკუთარ მოხსენებაში 1993 წელს მსოფლიო ბანკი შეეცადა დაესაბუთებინა, რომ სამოცდაათიანი წლებიდან წლიური 7% და ოთხმოციანი წლებიდან წლიური 9% სასწაულებრივად ქმედით ზრდის მაღალ ტემპებს პირველ რიგში განაპირობებდა ახალი საშუალო ფენების შრომის მაღალი მოტივაცია, თავდადებული შრომა, ინტენსიური განსწავლა, მიზნობრივი დანახოვები და სხვა ჯგუფთა წევრებისგან განსხვავებით, მზადყოფნა უარზე (World Bank 1993) [11]. ოთხი წლის შემდეგ აზიური განვითარების ბანკის მიერ ეს ანალიზი სპეციალურად იქნა დამოწმებული და მინიშნება გაკეთებული რელიგიური ტრადიციების მაღალ შემოქმედ ძალაზე. მსგავსი შრომის ეთიკის ფორმირებისთვის (Asian Development Bank 1997) [12]. ამასთან, ამ კუთხით საინტერესოა არა მხოლოდ კონფუციანიზმი და ისლამური ტრადიციე-

ბი, არამედ ასევე ქრისტიანობის ახალი ქარიზმატული ფორმაციები. ყველა ამ შემთხვევაში, სპირიტუალურად რეფორმირებული რელიგიური ტრადიციები პირველ რიგში ემსახურებოდა გაბურჟუებული ანუ საშუალო სოციალური ფენის ძველ ქველობათა (როგორც არის დისციპლინა, მუყაითობა და განვითარება-აღმასვლაზე ორიენტირება) დაჯილდოებას და ამავე დროს - სოლიდარობის არსებულ ქსელთა მოფრთხილებასა თუ ახლის შექმნას, რათა ამით შესაძლებელი ყოფილიყო ეკონომიკურ მოდერნიზაციასთან დაკავშირებული მაღალი სოციალური ხარჯებისა და მისი შედეგებით გამოწვეული სიმძიმის სულ მცირე, ნაწილობრივ მაინც დაძლევა. ცვლილებების გასააზრებლად, ინტერპრეტაციის მათთვის შეთავაზებით ისინი კისრულობდნენ ერთგვარი შუამავლის ფუნქციას და მათი, ხშირად ძლიერ ინტენსიურად პრაქტიცირებული რელიგიური რწმენების, ზემოთ აღნიშნულ ფასეულობებთან შეკავშირებას. <<აზიური სასწაული>>[13] ასევე უნდა უმაღლოდეს მემკვიდრეობით მიღებული რელიგიის განახლებასა და ტრანსფორმაციას.

ე.წ. <<პროტესტანტული ბუდიზმიც>>[14] სანიმუშოდ რეპრეზენტირებს რელიგიური გადმოცემების სპირიტუალური განახლებისა და კულტურული სინთეზის შედეგად მიღებული იმავდროულად სამოქალაქო-ბურჟუაზიული შრომის ეთიკის შემდგარ განვითარებას. პროტესტანტული ნორმების სინკრეტული ადაპტაციით არის მემკვიდრეობით მიღებული წუთისოფლსაგან განდგომისა და ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფელი ბუდისტური ტენდენციები უზულვებელყოფილი. ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ თითოეული სოციალური ჯგუფი ძლიერდება თავის იდენტობაში, რომელიც პირველ რიგში კონსტრუქციულად რეაგირებს კაპიტალისტურ ბაზრის რაციონალიტეტთან შეგუების გარე ზეწოლებზე და ცდილობს ახალ ბაზრებზე დამკვიდრებას.

თანამედროვე საზოგადოებების <<სოციალური კა-

პიტაღლის>> შესახებ მიმდინარე ამერიკულ დებატებში[15] მრავალჯერ იქნა მითითებული მასზე, რომ რელიგია გადამწყვეტი მედიუმი ადამიანთა შორის საიმედოობისა და ნდობის სტრუქტურათა შესაქმნელად. ნდობა აძლიერებს ადამიანების სამოქალაქო ენგაჟემენტს(ვალდებულება/აქტივობა), ხელს უწყობს სოციალური ქსელის შექმნას და საშუალებას აძლევთ მათ განახორციელონ საზოგადოებრივი წინსვლის აქტიური თვით-მენეჯმენტი, რის საილუსტრაციოდ ყოველთვის სახელდება და სახელდება იაპონიის ეკონომიკური წარმატებისა და აღმოსავლეთ აზიის ვეფხვებად წოდებული სახელმწიფოთა ექსტრემალურად სწრაფი კაპიტალისტური ე.წ. take off ბრწყინვალე მაგალითები. რელიგიური ტრადიციები და განსაკუთრებით კონფუციანიზმი, მათი ხსნის სიკეთეთა და <<network kapitalism>>-ის კულტურული ფასეულობების საფუძველზე ძლიერ ხელს უწყობდა მაღალი საბაზრო დინამიკის არსებობას, რაც მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მოდერნიზაციის თანამდევი კრიზისების გამანეიტრალებელ, თუმცა ერთგვარად შეზღუდულ სოციალურ, განსაკუთრებით კი ოჯახურ სტრუქტურებთან. სინამდვილეში კონფუციანური ფასეულობები შესანიშნავად გამოიყენებოდა იმისთვის, რომ პატრიარქალური ოჯახური კლანებისგან შემდგარ კაპიტალისტურ კომპანიებს ეფუნქციონირათ შეუფერხებლად და ამავე დროს კომპანიებში წარმოებულყო თანამშრომლების ძალზე მაღალი ღირებულების ხარისხი. რისი გამოძახილიც იყო ის, რომ ხშირად სოციალურ ხარჯებს კომპანიების ნაცვლად თავად ამ კომპანიის თანამშრომლები ფარავდნენ.

სხვა ფორმით ეს ასევე ეხება იაპონური წარმოების კულტურას[16]. კონფუციანიზმმა ტრადიციულად განავითარა პირადი პასუხისმგებლობის ეთიკა საზოგადოებაში. კარგი ადამიანი მოვალე იყო ბეჯითი სწავლითა და მკაცრი განწმენდის გზით გამოემუშავებინა და სრულყოფილი გაეხადა გულწრფელობის, ერთგულების,

სიბრძნის, მოყვასის სიყვარულის, პატიოსნების, წესიერებისა და თვითღმინის მსგავსი ქველობანი. კაპიტალიზმის მარტივი ფორმის სარგებლობისთვის ეს ეთოსი თავიდანვე აყალიბებდა ხელოსნებისა თუ მსგავსი სოციალური წრის მიზანსწრაფული ხალხის სამყაროს[17]), რომელშიც ოჯახები თუ ოჯახური გაერთიანებები დღემდე გადამწყვეტ ორგანიზაციულ ერთობას წარმოადგენენ. აზიური <<network capitalism>>-ის დრამატულმა კრიზისმა ამავე დროს ცხადი გახადა კონფუციანელობით ინსპირირებული თუ ლეგიტიმირებული ეკონომიკური ჰაბიტუსის დიდი ჩრდილოვანი მხარეები (აზიური კრიზისის განმაპირობებელ ფაქტორთა ანალიზისთვის).[18] ჩინეთში კასაციური საჩივარი კონფუციანურ ფასეულობებზე დიდწილად ემსახურება მხოლოდ ავტორიტარული ბატონობის სტაბილურობას[19, გვ.425-448].

კონფუციანური ქველობანით ძლიერდება სწორედ რომ შემაკავშირებელი სტრუქტურები, იქმნება ბრწყინვალე შრომის ეთიკა და ყალიბდება დაგროვების(დანაზოგის) ნორმა, რომლებიც დასავლური პერსპექტივით უმაგალითოა. ასევე, აზიურ ვეფხვებად წოდებულ ქვეყნებში საზოგადოებების უკიდურესად სწრაფი კაპიტალიზაციის (ე.ი. ხელფასის მიმღებთა წილის ზრდის), და თხუთმეტი წლის განმავლობაში ექვსიდან ათ პროცენტამდე ეკონომიკური ზრდის მანქვენების წყალობით შესაძლებელი გახდა მემკვიდრეობით მიღებული სიღატაკის პრობლემის საზოგადოდ დაძლევა და ადრეულ თუ ინდოეთისა და ბანგლადეშის მსგავს საზოგადოებთან შედარებით რელატიურად შეძლებული საშუალო ფენის ახალ ფორმაციათა შექმნა. თუმცა, ვეფხვ-საზოგადოებებს ნაწილობრივ დაემუქრათ ახალი სოციალური დაყოფანი თუ დანაწევრები, რადგან განვითარების საწყის ფაზაში აშკარა იყო შემოსავლებისა და ქონების ნაწილობრივ პოლიტიკურად პრობლემატური კონცენტრაცია მხოლოდ ძალზედ მცირე ოჯახებისა თუ კლანების ხელში, მათი პოლიტიკური

კულტურა დიდწილად კვლავ მიანიშნებდა მხოლოდ დიქტატურების განვითარებაზე, სადაც ადამიანის ელემენტარული უფლებები იყო უგულვებელყოფილი, და მათი უსწრაფესი ეკონომიკური ბუმის თანამდევი გახლდათ მისგან გამოწვეული მძიმე ეკოლოგიური პრობლემები, რომელთა პოზიტიური გადაჭრაც საკმაოდ დიდ მატერიალურ და ჰუმანურ ხარჯებთან აღმოჩნდა დაკავშირებული. ეკონომიკურმა კრიზისმა აჩვენა კონფუციანური ეკონომიკის ეთიკის სიმყიფე: ოჯახურ სტრუქტურებს არა მხოლოდ სოციალური პრობლემების დაძლევის შესაძლებლობა ჰქონდათ, არამედ მის პარალელურად წარიმართა კლანური ეკონომიკისა და კორუფციის ინსტიტუციონალიზაციის შეუქცევადი პროცესი. მათ ასევე წარმატებით მოახერხეს დაეფარათ ბრუტალური, უღმობელი ექსპლუატაცია და ხელი შეეწყობთ უძრაობისთვის. ისინი მფარველობას უწევდნენ გამოფიტული საწარმოო სტრუქტურების კონსერვაციას და ახალისებდნენ მორალური რისკის პოლიტიკას, ე.ი. ეკონომიკურად ირაციონალურ, თავისუფალ ბაზრებზე განუხორციელებელ ზღვარგადასულ დავალიანებასა და საკმაოდ სარისკო კრედიტთა გაცემას. ეფექტური ბაზრებისთვის აუცილებელი ინფორმაციების ტრანსპარენტულობის არსებობა ე.წ. <<network capitalism>>-ის პირობებში უფრო მეტად იყო ბლოკირებული ვიდრე ნებისმიერი ზეწოლისგან თავისუფალი და მხარდაჭერილი. <<აზიური კრიზისი>> ხასიათდებოდა ელემენტარული სტრუქტურული დეფიციტით ჩარჩო წესრიგის ფორმირებისას. უმეტესად სამართლებრივი ინსტიტუციების გვერდით ადგილი ჰქონდა განსაკუთრებით კორპორაციული ხელისუფლების (corporate governance) სტრუქტურების რუდიმენტულ განვითარებას. საკმარისი არ აღმოჩნდა ეფექტური ინსტიტუციები ფინანსური სექტორის საზედამხედველოდ და ბუღალტრული ანგარიშგებისა და აუდიტორული მომსახურების ორგანიზაციები, რომლებიც გამჭვირვალობისა და ინფორმაციის საიმედოობისთვის იზრუნებდნენ.

ეკონომიკის ანგლო-ამერიკულ მოდელში ეს სწორედ რომ პირიქით არის, რამდენადაც ინსტიტუციის სახით დიდ წილად აქ ყველგან მოქმედებს შეუზღუდავი დია კონკურენცია, რომელიც თითოეულ აქტიორს აიძულებს მაღალი ტრანსპარენტულობისკენ, რითაც ის ამავე დროს მათ პრობლემის მიგნებისა და გადაჭრის საუკეთესო შესაძლებლობას სთავაზობს. რასაკვირველია, ანგლო-ამერიკული მოდელი მოკლებულია ფართოდ შესაძლებელი დერეგულირებული კონკურენციული კაპიტალიზმის ბევრ კომუნიტარულ სტრუქტურას, რომელშიც შესაძლებელი იქნებოდა ყოველი ადამიანის შემოკრება, რომელთაც ფაქტობრივად მეტად აღარ გააჩნიათ ბაზრებთან წვდომა. შრომის ბაზრების თანმიმდევრული დერეგულირება წმინდა მოდელთან მიმართებით ხელს უწყობს მრავალი ტრადიციულად მარგინალიზირებული ჯგუფის ბაზარზე წარმატებარეალიზებას. მაგრამ, მრავალ ხელმოცარულთაგანს შეუძლია მხოლოდ რელატიურად არამდგრად, უპირატესად რელიგიური საზოგადოებებისა და ეკლესიებისგან შემდგარ მცირე ზომის საქველმოქმედო ქსელებში ინტეგრირება. ამიტომ, ანგლო-ამერიკული მოდელის კრიტიკული დიაგნოზის თანახმად, გასული საუკუნის სამოცდაათიანი წლების ნეოლიბერალური რეკოლუციის შემდეგ საჭიროა შეიქმნას სოციალური თანასწორობის ახალი შეაღედური ორგანიზაციები. ე.წ. <<Thatcherist Revolution>>[20,გვ. 279-297] და ეკონომიკის ინსტიტუციონალური მატრიცის ტრანსფორმაციის შემდეგ, რამაც უპირატესად მოძველებული სოციალური სახელმწიფო ინსტიტუციების გამანადგურებლის, ბაზრების დერეგულირებისა და სოციალური კონსენსუსის დაფუძნებულ ფორმათა მრღვევლის ფუნქცია შეასრულა[21], ნეო-კეინზიანიზმის თეორეტიკოსები, როგორებიც არიან პიერ ბორდიე, ჯონ გელბრეიტი, ანტონი გიდენსი, რიჩარდ მიუნხი, იურგენ ჰაბერმასი და ულრიხ ბეკი შეეცადნენ მოექებნათ <<მესამე გზა>>, კვლავ შეექმნათ ახალი ჩარჩო-წესრიგი, რომელშიც

ეფექტური შუალედური ინსტიტუციები შეასრულებდნენ შემაკავშირებელი ძალის როლს და ხელს შეუწყობდნენ <<სოლიდარული საზოგადოების>> შექმნის პროცესს[22](იხ. Bourdieu 1998; Galbraith 1998; Giddens 1998; Habermas 1998; Münch 1998; Beck 1998; Bühl 1998; Tichz 1998). ამასთან ნეოლიბერალური ეკონომიკის ფუნდამენტური შეხედულებები შენარჩუნებულ იქნა იმ თვალსაზრისით, რომ მათ მოსახრებში ხაზგასმულია ინდივიდების ძალზედ მაღალი პიროვნული პასუხისმგებლობის როლი მათი სოციალური უზრუნველყოფის კუთხით და სადაც, სოციალური ინტეგრაციის მიმართულებით სახელმწიფოზე ბევრად აქტიურ პოზიციას მისგან დამოუკიდებელი შუამავალი ორგანიზაციები იკავებს. სოციალური სამართლიანობის ნორმატიული პრინციპების გამოკვეთაში თვალსაჩინო ხდება წმინდა მოდელის იმპულსები, რითაც ახალი <<მესამე გზის>> მრავალი ეს ესკიზი გერმანული სოციალური სახელმწიფო ტრადიციების ძლიერ კრიტიკული ხედვით ხასიათდება: გასული საუკუნის ევროპული ეკონომიკური ინტეგრაციის თვალსაზრისით და მისით გააქტიურებულმა დებატებმა საერთო ევროპული სოციალური ჩარჩო-წესრიგის[23] შესახებ, განსაკუთრებით ზუსტად აჩვენა გერმანული მოდელის ეტაპური ძირითადი ორიენტირის საზღვრები და სისუსტენი[24]. გამომდინარე იქიდან, რომ საკითხი დღესაც არ კარგავს თავის აქტუალობას დასავლურ საზოგადოებაში, უმწვეთა და დახმარების მსაჭიროებელ პირთა სოციალური უსაფრთხოების დაცვისა და სოციალური ინტეგრაციისთვის აუცილებელია ყურადღების გამახვილება ე.წ. <<non profit-Sektors>>-ის ტიპის ორგანიზაციების გაძლიერების მხრივ[25].

მსოფლიოში მიმდინარე აქტუალური დებატები სამი თუ ოთხი კაპიტალიზმის ფორმათა თაობაზე, არსებითად არის ორიენტირებული შემდეგი კონცეპტუალური საკითხის ირგვლივ: გლობალიზაციის შემდგომ პროცესებში ბოლოს და ბოლოს ფორმირდება თუ არა

კაპიტალიზმის ერთიანი, უნიფიცირებული (თავისი მაღალი საბაზრო ეფექტიანობიდან გამომდინარე, შესაძლოა განსაკუთრებით წარმატებულ ანგლო-ამერიკულ ფორმაზე დაფუძნებული) ეკონომიკური მოდელი, თუ მომავალი, შემდგომი დიფერენცირების წყალობით, კაპიტალიზმის კულტურული თვალსაზრისით სრულიად განსხვავებული ნიმუშებით იქნება წარმოდგენილი. ამასთან დაკავშირებით მეცნიერ-ეკონომისტებში დღემდე არ არსებობს ერთიანი, შეჯერებული მოსაზრება და გამომდინარე აქედან, მათი პასუხები არის ძლიერ კონტროვერსული. ერთი მხრივ ისინი მიანიშნებენ ტექნოლოგიურად შეპირობებული უნიფიცირების წნეხზე, როგორც არის მაგ., გლობალური კომპიუტერიზაცია და მსოფლიო საინფორმაციო ქსელის კიდევ უფრო შემდგომი გაფართოებით მიღებული ზემოქმედების ეფექტი. მეორე მხრივ, ისინი ხაზგასმით აღნიშნავენ მას, რომ ადამიანები და სისტემები პრობლემებზე ძლიერ განსხვავებული გადაჭრის სტრატეგიებით რეაგირებენ და სწორედ კრიზისულ სიტუაციებში <<რწმენათა კულისებიდან>> ძალზედ ძლიერ იმართებიათ, რომლებიც მედამ რელიგიურ-კულტურული ნიშნით არიან კოდირებულნი. რაც უფრო მეტი მეცნიერ-ეკონომისტი მიუთითებს ეკონომიკური რაციონალიტეტისა და თუ იმპლიციტური ნორმატიული აქსიომის კულტურული წანამძღვრების შესახებ სავარაუდოდ მიზნობრივ-რაციონალურად მართულ წმინდა საბაზრო პროცესებში, მით უფრო გადაიხრებიან ისინი იმგვარი პროგნოზისკენ, რომ კაპიტალისტური გლობალიზაციის შემდგომი განვითარება ახალი დიფერენცირების ძვრებითა და კაპიტალიზმის კულტურულად დივერგენტული ფორმების მომზადებით შეიძლება ხასიათდებოდეს[26] (შდრ. Berger/Dore 1997; Crouch/Streeck 1997; Bernholz და სხვ. 1998).

მიუხედავად იმისა, რომ რელიგიათმცოდნეებსა და ეკონომიკის/ბიზნესის ეთიკოსებს არ ძალუძთ ამ დავის გადაჭრა, მათ მაინც შეუძლიათ წამოაყენონ ჰიპოთეზა

კაცობრიობის მაღალდიფერენცირებულ რელიგიურ სამყაროსთან მიმართებით: კულტურულ-სამეცნიერო მიმართულებით ინფორმირებული რელიგიის კვლევის პერსპექტივაში, რელიგიისა და კულტურის კვლევა მეტყველებს იმ სავარაუდო ნიშნებზე, რომ ტექნიკური და ეკონომიკური კონვერგენციის პროცესები ასევე მუდამ იქნება კულტურული დიფერენცირების ახალი ძვრების თანამდევი. ეკონომიკური მიზნის რაციონალიზაციის გაძლიერებული განხორციელება, რელიგიურად მოტივირებული და არტიკულირებული საპირისპირო რეაქციებით, ყოველთვის წინააღმდეგობრივად უკავშირდება ადამიანის მოსალოდნელ ფართო ფუნქციონალიზაციას. ბაზრის რაციონალიზაციისა და მკაცრი კონკურენციის ექსპანსიის კვალდაკვალ, ბაზრის საზღვრები სულ უფრო და უფრო ცნობილი ხდება. ამასთან, გლობალიზაციის პროცესების მზარდი აჩქარება საცნაურს ხდის ყველა იმ რელიგიური საზოგადოების ძალას, რომლებიც მოითხოვენ როგორც ტრანსნაციონალური სტრუქტურების მშენებლობა-განვითარებასთან მიმართებით გარკვეულ რეგულირება-ნორმირებას, ისე ბაზრის დინამიკის შეზღუდვა-რეგლამენტირებას. ახალმა დებატებმა ე. წ. <<new institutionalism>>-ის შესახებ ეკონომიკაში დამაჯერებლად გამოაჩინა ის, რომ მსგავსი წესები და წესრიგის სტრუქტურები თითქოსდა არა თავისთავად, წმინდად ბაზრის საკუთარი დინამიკიდან იწარმოება, არამედ ეკონომიკური პროცესების ეფექტურობის გულისთვის საჭიროებს ტრანსსაზღვრითი პოლიტიკური კონსენსუსის ფორმირებას, ბაზრებისა და ინსტიტუციების უსაფრთხო ფუნქციონირების უზრუნველსაყოფად ითხოვს წესების დადგენას შესაძლო ქონფლიქტების მშვიდობიანი გადაჭრისთვის[27] (შდრ. Terberg 1994; Reuter 1994; Pluempner 1996; Boyer/Drachen 1996; Holingsworth/Boyer 1997).

ტექნოლოგიური, ისევე როგორც ეკონომიკური კონვერგენციის პროცესები და კაპიტალისტურ მოდერნიზაციასთან უმეტესად დაკავშირებული, თანამდევით

მადალი სოციალურ-კულტურული ხარჯები გარკვეულ საზოგადოებრივ ჯგუფებთან, განსაკუთრებით კი მორწმუნე ადამიანებთან წუთისოფლისგან განრიდების ტენდენციას უწყობს ხელს, რაც ამქვეყნიური ცხოვრებიდან რელიგიური დისტანცირების ძველ ფორმათა რევიტალიზებას იწვევს. რელიგიურ სიმბოლურ ენებში მოდერნიზაციის პათოლოგიებისთვის რაც უფრო მეტი აქცენტი გაკეთდება (შესაძლო ზრუნვითა და წარმოებით) სენსიბელობის მიმართ, მით უფრო მიმზიდველი გახდებიან სათანადო რელიგიური საზოგადოებები მარტივი <<შესაქმეს კონფორმული>> ცხოვრების სტილითა და განვითარების კონცეპტების მხარდაჭერით, რომელშიც <<community culture>>-ის ტრადიციების აზრით, მარგინალიზებული ჯგუფების <<empowerment>>-ს აქვს მხარდაჭერა. ამასთან, მნიშვნელობას და წონას იძენენ ძველი რელიგიური ეთიკის იერარქიული ფორმები, რომელთა თანახმად <<რელიგიური ვირტუოზებისა>> თუ სასულიერო თანამდებობის პირთა მხრიდან მკაცრი მორალური (თვით)აღზრდა-განათლება არის მოსალოდნელი კაპიტალისტურ სამყაროსთან მრავალგვარ კომპრომისზე წასულ <<შეცდომილთა>> მიმართ. რაც უფრო ჩქარდება დროის მდინარება და გლობალური კაპიტალიზმი ახდენს ძველი კულტურული ტრადიციებისა და ინსტიტუციების დანადგმას, მით უფრო წონვადი და მნიშვნელოვანი ხდება კულტურები დაკარგულის მოგონებებით, რომლებიც ენებსა და რიტუალებში კვლავ ცოცხლობენ ძველი რელიგიების სიმბოლური კაპიტალის სახით.

საზოგადოებები ერთმანეთისგან განირჩევიან არა მხოლოდ მათი რელიგიური ტრადიციებისა და ხსნის სიკეთეთა შინაარსით, არამედ ასევე საზოგადოებრივ ჯგუფთა მორწმუნეობის ხარისხით. სუსტად განვითარებულ ქვეყნებში შესაბამისი რელიგიური ტრადიციის ეკონომიკური ეთიკა გაცილებით დიდ როლს თამაშობს, ვიდრე OECD-ის ცოდნის საზოგადოებებში. რელიგიები, რომლებიც თითქოსდა კულტივირებენ რაციონალური

თვითკონტროლის პურიტანულ ჰაბიტუსს, საკუთარ საზოგადოებებში შესაძლოა აძლიერებდნენ კაპიტალისტურ take off-ის ძალების მხარდაჭერასა და სტიმულირებას, მაშინ როდესაც წმინდად წუთისოფლის დამტევებელ რელიგიურ ძალებთან მიმართებით მათი მხრიდან ბლოკირებას ჰქონდეს ადგილი. ძლიერ განსხვავებული ევროპული საზოგადოებების განვითარების გზა და ა.შ.შ.-ის რელიგიის ისტორია აჩვენებს, რომ რელიგიური ტრადიციები ასევე განვითარებული კაპიტალიზმის პირობებშიც ინარჩუნებენ მნიშვნელოვან გავლენას ჩარჩო-წესრიგთა ფორმირებაზე. მართალია, რელიგიური ახსნადი სისტემების პლურალიზაციით ეკლესიების გავლენა ბაზარსა და სოციალურ, შესაბამისად პოლიტიკურ ინსტიტუციათა ურთიერთობის თაობაზე არსებულ საჯარო დებატებში ბაზრის დინამიკის შეზღუდვის საკითხთან მიმართებით შესაძლებელია იყოს საკმაოდ საგრძნობი. ასეთ შემთხვევაში, ისინი გვერდს ვერ აუვლენ მემკვიდრეობით მიღებული ქრისტიანული ძმობის ეთოსის მოცემულ კავშირში კვლავაც ბაზრით ნაწარმოები შემოსავლების და შანსების განაწილების სოციალურ ვალდებულებებსა და კორექტურებს. ძველი ინდუსტრიული საზოგადოებების ცოდნისა და განათლების საზოგადოებებად გარდაქმნის გათვალისწინებით, მათ მართებთ საკუთარი რელიგიური ინტერპრეტაციის არსის შეთავაზებისა და ეთიკური კონცეპტების უწინდელზე უფრო ძლიერ კომუნიცირება ვერბალურ ალიტერაციებში, რომლებიც ძველ რელიგიურ ტრადიციებსა და მრავალ ახალ დაგროვილ ცოდნას შორის არსებული ძლიერ ფართოდ კოგნიტური ინტერვალის დაძლევის ხდიან შესაძლებელს. მათ, ისევე როგორც სხვა რელიგიური საზოგადოებების წარმომადგენლებმა უნდა განავითარონ ეთიკა, რომელიც კაპიტალისტური ექსპანსიის დღემდე არსებულ, კონსტრუქციულ, კეთილდღეობის მხარდამჭერ ეფექტებზე მეტად იძლევა უმწუროთა ზრუნვის გარკვევით შესხენების აღქმის შესაძლებლობას. საბოლოოდ, გლო-

ბალიზაციის შეუქცევად პროცესებში რელიგიის შესუსტების ნაცვლად, ეკონომიკური დამოკიდებულების ზეწოლით ადგილი აქვს მისი ფორმის ცვლილებას. რამდენადაც, ასევე გლობალური კაპიტალიზმის კრეატიულ ინოვაციურ აგენტებსა და <<ფლექსიბელურ ადამიანებს>> კვლავაც დასჭირდებათ ჭეშმარიტების ფარული კონტექსტები და სიმბოლურ ენებზე დამოკიდებული დარჩება ყველა მიზნის რაციონალიტეტი, რომლებშიც მათ თანამედროვე ცხოვრების მზარდი გაუთვალისწინებელი გარემოებების, მრავალი ახალი მობილობის რისკებისა და ადამიანის მუდმივი, დროისმიდმიერი ელემენტარული, არსებული ცხოვრებისეული შთაბეჭდილებების შედეგად მიღებული ძირითადი დასკვნების, ტკივილისა და სიყვარულის, დაბადებისა და გარდაცვალების გამოცდილებათა ახსნა შეეძლება. ამასთან დაკავშირებით მართებული იქნება აღინიშნოს, რომ გლობალური კაპიტალიზმის სამყარო წარმოადგენს ასევე მრავალ მცირე სასიცოცხლო გარემოს, რომლებიც, ერთი მხრივ ეკონომიკურ შეზღუდვებსა და სიძნელებებს, ხოლო მეორე მხრივ ადამიანების თვითინტერპრეტაციებსა და დაუოკებელ სურვილთა შორის არსებული გადაუჭრელი წინააღმდეგობებით ხასიათდება და ყოველ განსაკუთრებულ ფორმაში ამგვარად არის განსაზღვრული.

ვერცერთი რელიგია თუ რელიგიური ეთიკა შეძლებს დაემორჩილოს გლობალური კაპიტალისტური მიზნის რაციონალიტეტის ბატონობას. რელიგიები კვლავაც დარჩებიან განსხვავებული აღქმისა და კრიტიკის ძალებად. თუმცა ისინი თავის მხრივ კვლავაც მოახდენენ მრავალგვარ გავლენას ეკონომიკის მზარდად ძლიერ, დინამიურ ძალებზე.

ლიტერატურა

1. H-P Martin/H. Schumann, The Global Trap: Globalization and the Assault on Prosperity and Democracy., 1997.
2. P. Bourdieu., Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste

des Widerstands gegen die neuliberale Invasion. Aus dem Französischen von D. Böhmler, S. Egger u.a., Konstanz, 1998.

3. D. Cohen, Fehldiagnose Globalisierung. Die Neuverteilung des Wohlstands nach der dritten industriellen Revolution., Frankfurt/Main, 1998.

4. R. Sennett, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus., Berlin 1998.

5. S. G. Redding, The Spirit of Chinese Capitalism., Berlin – New York, 1990.

6. F. Fukuyama, Konfuzius und Marktwirtschaft., München, 1995.

7. M. Ariff (Editor), Islamic Banking in Southeast Asia., Singapore, 1988.

8. H.-D. Evers, S. Siddique (Editors), Religious Revivalism in Southeast Asia. Sojourn 8 (2/1993), Special Focus., 1993.

9. J. S. Furnivall, Plural Societies. Evers, H.-D.(Editor): Sociology of Southeast Asia. Readings on Social Change and Development., Kuala Lumpur, 1980.

10. G. Myrdal, Asian Drama. An enquiry into the poverty of nations. (3 Edition), London 1968.

11. World Bank. The Asian Miracle. Economic Growth and Public Policy., Washington – Oxford, 1993.

12. Asian Development Bank. Emerging Asia: Changes and Challenges., Manila., 1997.

13. Y. Y. Kim, Die asiatische Pazifikregion. Entstehung eines neuen Weltwirtschaftsraumes., Frankfurt/Main., 1990; E. Jones, L. Frost, C. White., Coming Full Circle. An Economic History of the Pacific Rim, Boulder u.a., 1993.

14. R. Gombrich, Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka., Stuttgart, 1996.

15. F. W. Graf u. a. (Hrsg.), Auf eigenen Füßen stehen. Soziales Kapital in der modernen Bürgergesellschaft., Stuttgart, 1998

16. M. Hemmert, Vertikale Kooperation zwischen japanischen Industrieunternehmen., Köln, 1993.

17. L. Thamm, H. Thamm., Glück, Reichtum und langes Leben. Tradition und Volksreligion im heutigen China., Regensburg,

1995.

18. M. Goldstein, *The Asian Financial Crisis: Causes, Cures and Systemic Implications.*, Washington, 1998.

19. C. Herrmann-Pillath, M. Lackner (Hrsg.), *Länderbericht China: Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum.*, Bonn, 1998

20. H. Siegenthaler, *Strukturbildung in der Krise Englands der siebziger Jahre: Zur frühen Wirkung des Thatcherismus als einer Wirtschafts- und Gesellschaftslehre.* Pollard, S.; Ziegler, D. (Hrsg.): *Markt, Staat, Planung. historische Erfahrung mit Regulierungs- und Deregulierungsversuchen der Wirtschaft.*, St. Katharinen., 1992.

21. D. Kavangh, *Thatcherism and British Politics, the End of Consensus?*, Oxford, 1987.

22. J. K. Galbraith, *Die solidarische Gesellschaft. Plädoyer für eine moderne soziale Marktwirtschaft.*, Düsseldorf, 1998; A. Giddens, *The Third Way.*, Oxford, 1998; J. Habermass, *Die Postnationale Konstellation. Politische Essays.*, Frankfurt/Main, 1998; R. Münch, *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft.*, Frankfurt/Main, 1998; U. Beck, *Politik der Globalisierung.*, Frankfurt/Main., 1998; W. L. Bühl, *Verantwortung für soziale Systeme. Grundzüge einer globalen Gesellschaftsethik.*, Stuttgart, 1998; R. Tichy, >> Ab in die neue Mitte!<<. *Die Chancen der Globalisierung für eine deutsche Zukunftsgesellschaft.*, Düsseldorf, 1998.

23. S. Lessenlich, I. Ostner (Hrsg.), *Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive.*, Frankfurt/Main, 1998.

24. R. G. Heinzen, *Die blockierte Gesellschaft. Sozioökonomischer Wandel und die Krise des >Modell Deutschland<.*, Wiesbaden, 1998.

25. H. K. Anheier, E. Priller, W. Seibe, A. Zimmer (Hrsg.), *Der Dritte Sektor in Deutschland. Organisationen zwischen Staat und Markt im gesellschaftlichen Wandel.*, Berlin, 1998.

26. S. Berger; D. Dore (Edit.), *National Diversity and Global Capitalism.*, London, 1997; C. Crouch; W. Streeck (Edit.), Po-

litical Economy of Modern Capitalism. Mapping Convergence and Diversity., London, 1997; P. Bernholz, M. Streit, R. Vaubel (Edit.), Political Competition, Innovation and Growth. A Historical Analysis. Berlin, 1998.

27. N. Reuter, Der Institutionalismus., Marburg, 1994; T. Pluemper, Der Wandel weltwirtschaftlicher Institutionen., Berlin, 1996; R. Beuer; D. Drache (Editor), The Future of Nations and the Limits of Markets., London, 1996; J. R. Hollingsworth; R. Boyer (Editor), Contemporary Capitalism. The Embeddedness of Institutions., Cambridge, 1997.

შინაარსი

შესავალი	3
თავი 1. ინდუიზმი	
1.1 ინდუიზმის არსი	28
1.2 ინდუიზმის სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტები	40
თავი 2. ბუდიზმი	
2.1 ბუდიზმის არსი	55
2.2 ბუდიზმის სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტები	64
თავი 3. კონფუციანიზმი და ჩინური რელიგია	
3.1 კონფუციანიზმის/დაოიზმის არსი	80
3.2 კონფუციანიზმის/დაოიზმის სოციალურ- ეკონომიკური ასპექტები	91
თავი 4. იუდაიზმი	
4.1 იუდაიზმის არსი	115
4.2 იუდაიზმის სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტები	121
თავი 5. ქრისტიანობა	
5.1 ქრისტიანობის არსი	135
5.2 ქრისტიანობის სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტები	146
5.2.1 მართლმადიდებლობა	146
5.2.2 კათოლიციზმი	158
5.2.3 პროტესტანტიზმი	175
თავი 6. ისლამი	
6.1 ისლამის არსი	190
6.2 ისლამის სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტები	198
ბოლოთქმა	216

Vasil Khizanishvili

World religions and economics

(Retrospection in context of the religions-economic ethics)

The present textbook <<world religions and economics>> is the novelty and the first inter-disciplinary research to this direction in Caucasus, which was performed at the Universities of Freiburg and Tübingen under the patronage of Prof. Bernhard Uhde and Prof. Hermann Lichtenberger and by KAAD financing.

In the work presented in relation to dominant confession are discussed and analyzed in a different cultural-geographical areas existent motives and forms of the economic behaviors, which gives the opportunity to better explain and understand the nature of the national and transnational economic approaches.

The above-mentioned book is destined for the students and Professors . It is also important for middle and general education.

Major Editor :

Prof. Elguja Meqvabishvili (Tbilisi State University)

Editors :

Prof. Hermann Lichtenberger (Universität Tübingen)

Prof. Bernhard Uhde (Universität Freiburg)

Reviewers:

Assist. Prof. Maia Burdiashvili (Telavi State University)

Assoc. Prof. Loid Karchava (Caucasus International University)

**The textbook was published by Mr. Zurab Feiqrishvili
financial supporting.**