













## მაქს ვებერის სოციოლოგიის ძირითადი ცნებები

(ფრანკ პარკინის მიხედვით)

მაქს ვებერი ითვლება სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების ერთ-ერთ დამაარსებლად. მას დაწერილი აქვს უამრავი ნაშრომი, რომლებიც კლასიკურადაა აღიარებული, და დღესაც კი იწვევენ დიდ ინტერესს და სამეცნიერო დისკუსიებს როგორც მეცნიერულ სამყაროში, ასევე ფართო საზოგადოებაში, იმათ შორის, ვისაც სურს თანამედროვე საზოგადოების ფუნქციონირების საფუძვლების შესწავლა.

### 1. მეთოდები და პროცედურები

#### VERSTEN-ის მეთოდი

სოციოლოგიის სხვა ფუძემდებლებისგან, კერძოდ, ემილ დიურკემისგან განსხვავებით, რომელიც სოციოლოგიური კვლევის მთავარ ერთეულად „სოციალური ფაქტს“ მიიჩნევდა, ვებერი თვლიდა, რომ სოციოლოგიამ ინდივიდი უნდა შეისწავლოს. დიურკემის აზრით, „სოციალური ფაქტი“ წარმოადგენდა „კოლექტიური ცნობიერების ზეწოლას და ძალდატანებას, რომლებიც აიძულებენ ადამიანს გარკვეულნაირად იმოქმედონ“. დიურკემი აღიქვამდა სოციალურ ფაქტებს როგორც ნივთებს და ამბობდა, რომ „საზოგადოება არსებობს ობიექტურად, ყოველი ჩვენთაგანისაგან დამოუკიდებლად, შესაბამისად, ის შეიძლება შესწავლილი იქნეს დაკვირვების ობიექტური მეთოდების მეშვეობით“. ინდივიდის როლი ასეთ საზოგადოებაში მეორეხარისხოვანია, ის მხოლოდ და მხოლოდ ერთობის ნაწილია, იმ ერთობის, რომელიც ათასი მისნაირისაგან შედგება. ვებერის აზრით კი, პირიქით, სოციალური ჯგუფები შეიძლება განვიხილოთ „ისე თითქოს“ ისინი ინდივიდები იყვნენ, მაგრამ „ეს შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ დასაშვები თეორიული ფიქცია“. ამრიგად, განსხვავება დიურკემისა და ვებერისეულ კვლევის ერთეულებს შორის ფუნდამენტურ ხასიათს იძენს.

სოციოლოგიური გამოკვლევის მიზნებიდან გამომდინარე არ არსებობს ისეთი ცნება როგორცაა კოლექტიური პიროვნება, რომელიც „მოქმედებს“. როდესაც სოციოლოგიურ კონტექსტში მოიაზრება სახელმწიფო, ნაცია, კორპორაცია, ოჯახი ან შეიარაღებული ნაწილი, ან კიდევ სხვა ანალოგიური გაერთიანება, იგულისხმება ... მხოლოდ ინდივიდუალური პიროვნებების მიერ რეალურად ან თეორიულად განხორციელებადი სოციალური მოქმედებების გარკვეული ვარიანტი.

კოლექტივს არ შეუძლია იფიქროს, განიცდიდეს ამა თუ იმ გრძნობებს, ჰქონდეს აღქმის უნარი – ეს მხოლოდ ადამიანებს შეუძლიათ. ამიტომაც სოციალური მეცნიერების მიზანია ინდივიდის მოქმედებების „სუბიექტური გაგება“. ვებერი ამტკიცებს, რომ ჩვენ „არ შეგვიძლია გავიგოთ უჯრედების მოქმედება ან პლანეტების მოძრაობა. ჩვენ ვაკვირდებით უჯრედების სტრუქტურას და ვარსკვლავების მოძრაობას და შემდეგ ვცდილობთ ჩამოვაცალიბოთ საერთო კანონები მათი სტრუქტურის და მოძრაობის წესების შესახებ“, და ამ კანონების ჩამოყალიბებისას ხდება ჩვენი ახსნის კონცეფციების და კატეგორიების გადატანა ამ ფენომენებზე.

რაც შეეხება სოციალური მოქმედებას, აქ სრულიად სხვა სიტუაციაა. უჯრედებისა და ვარსკვლავებისაგან განსხვავებით. ადამიანები თავიანთი მოტივების თანახმად მოქმედებენ.

ადამიანების მოქმედება აგრეთვე განპირობებულია იმ სუბიექტური მნიშვნელობებით, რომელსაც ისინი ანიჭებენ ამ მოქმედებას, ე. ი. ადამიანებს აქვთ მათი საქციელის საკუთარი ახსნა-განმარტება.

სუბიექტური აზრის ჩაწვდომის მთავარ საშუალებას ვებერისთვის Verstehen-ის („გაგების“) მეთოდი წარმოადგენს. ამ სიტყვით აღინიშნება „სოციალური მოქმედების აღქმის მცდელობა ... დამკვირვებლის მხრიდან მომქმედთან კავშირის დამყარების მეშვეობით, რომელსაც თანაგრძნობა უდევს საფუძვლად“. მკვლევარისათვის მთავარია, გააიგივოს საკუთარი თავი მომქმედ ინდივიდთან, გაიგოს მისი მოტივები და შეხედოს მოქმედებას მომქმედის პოზიციიდან. როგორც პარკინი აღნიშნავს, ვებერი განიხილავს „გაგების“ მეთოდს არა მხოლოდ როგორც ინტერვიუების ან სხვა ტიპის ემპირიული გამოკვლევების საშუალებით მომქმედი ინდივიდების მოტივების გაგების შესაძლებლობას, არამედ ისტორიული მოვლენების გაგების საშუალებასაც სიტუაციებში, „როდესაც არავინ არ დარჩენილა ცოცხალი, რომ გამოვიკითხოთ“.

ჩვენ შეგვიძლია შევეცადოთ რეკონსტრუქცია გაუგებრობით არჩევანის სიტუაციას, რადგან ჩვენ მშვენივრად შეგვიძლია თავი სხვის ადგილზე დავაყენოთ და წარმოვიდგინოთ, თუ რას გავაკეთებდით აქტორების ადგილზე, გარკვეულ გარემოში და გარკვეულ პირობებში რომ ვყოფილიყავით. როგორც ვებერი წერს, „არ არის აუცილებელი იყო კეისარი, რათა გაუგო კეისარს“ – ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ ყველაზე ცნობილი ადამიანების მოქმედებებიც, თუ გვეცოდინება მათი მოტივები.

Verstehen-ის კონცეფციაში ვებერი განსაკუთრებულად უსვამს ხაზს იმ გარემოებას, რომ ადამიანის წინაშე ყოველთვის დგას არჩევანის პრობლემა. ადამიანის ქცევა არ იმართება ზეინდივიდუალური ძალებით, რომლებიც „ამოძრავებენ ადამიანებს ამა თუ იმ მიმართულებით“. 8 ადამიანები დამოუკიდებლად იღებენ გადაწყვეტილებებს საკუთარი ინტერესებიდან გამომდინარე, მაგრამ ამ გადაწყვეტილებებზე ძალიან დიდ გავლენას ახდენს ის, თუ როგორ აღიქვამენ ისინი საკუთარ შესაძლებლობებს და იმ წინააღმდეგობებს, რომლებიც მათ წინაშეა.

ვებერი გამოყოფს გაგების ორ სახეობას: „გაგება პირდაპირი დაკვირვების მეშვეობით“ („direct observational understanding“) და „გაგება ახსნის მეშვეობით“ („explanatory understanding“).

ამ ტერმინების განმარტების მიზნით ვებერს შემდეგი მაგალითები მოჰყავს. ჩვენ შეგვიძლია მივხვდეთ, რომ ვიღაც განრისხებულია, იმ შემთხვევაში, თუ დავინახავთ მის სახეს, ან გავიგებთ მის ყვირილს ან ბრძანებას, ე. ი. უბრალო დაკვირვების მეშვეობით. ასევე, ჩვენ გვსმის მონადირის მოქმედება, როდესაც ის ტყეში მხეცს უმიზნებს, ან შეშის მჭრელის მოქმედება, როდესაც ის ხეს ჭრის. „ამ მოქმედებების უბრალო დაკვირვებაც საკმარისია იმისათვის, რომ გავიგოთ, თუ რა ხდება. ხოლო, იმისათვის, რომ გავიგოთ, თუ რატომ ხდება ეს, აუცილებელია მივმართოთ გავიგოთ სხვადასხვა მოქმედების მოტივები და სუბიექტური მნიშვნელობები. ამრიგად, ხის მჭრელის მოქმედება უფრო გასაგები ხდება იქიდან გამომდინარე, თუ რა მიზნით ჭრის ის შეშას: იმისთვის, რომ ლუკმა-პური იშოვოს, სახლის გასათბობად, ან უბრალოდ იმიტომ, რათა გაივარჯიშოს. ასეთივე წესით შეიძლება განვიხილოთ მონადირის მოქმედება – ის შეიძლება უმიზნებდეს ცხოველს, რათა საჭმელი იშოვოს, ან მისთვის ეს შეიძლება სპორტის სახეობა იყოს. როგორც პარკინი აღნიშნავს,



„ჩვენ ვწვდებით ამა თუ იმ მოქმედების მნიშვნელობას ამ მოქმედების მნიშვნელობათა უფრო ფართო კონტექსტში მოთავსების მეშვეობით“.

ზემოთ თქმული არ ნიშნავს, რომ ვებერი განიხილავდა გაგების მეთოდს როგორც ერთადერთ შესაძლებელ მეთოდს სოციალური მოქმედების გაგების მიზნით. პირიქით, მისი აზრით, ეს მეთოდი უნდა გამხდარიყო „დამხმარე“, დამატებითი, და უნდა გამოიყურებოდეს სხვა კვლევით მეთოდებთან ერთად. როგორც პარკინი თვლის, Verstehen-ის მეთოდში იმ ჰიპოთეზებისა, რომლებიც შემდგომში ემპირიული გამოკვლევების ობიექტი და ვალიდიზაციის საგანი უნდა გამხდარიყო.

ამრიგად, ვებერი არ იყო იმის წინააღმდეგი, რომ სოციალურ მეცნიერებებში გამოყენებულიყო სტატისტიკური მეთოდები და ემპირიული გამოკვლევები. პირიქით, ის ხედავდა მათში მეცნიერული ჰიპოთეზების შემოწმების მნიშვნელოვან საშუალებას. ამავე დროს, ვებერისთვის, სხვა მეცნიერებისაგან განსხვავებით, ის გარემოება, რომ ორ ცვლადს შორის ძლიერი ურთიერთკავშირი აღინიშნება, არ ამტკიცებდა იმას, რომ მათ შორის არსებული კავშირი მიზეზ-შედეგობრივი ბუნებისაა. სტატისტიკურმა კორელაციამ შეიძლება მიგვანიშნოს ასეთი კავშირის შესაძლებლობის შესახებ, მაგრამ მის ჩამოყალიბებაზე დარწმუნებით მხოლოდ მაშინ შეიძლება საუბარი, თუ ადგილი აქვს „მოტივაციების თანმიმდევრობას“.

როგორც პარკინი აღნიშნავს, ვებერის გაგების მეთოდი მეცნიერების მხრიდან გარკვეულ კრიტიკას იწვევს, კერძოდ, იმ გარემოების გამო, რომ იმისთვის, რათა გავიგოთ ინდივიდის მოქმედება მასთან გაიგივების მეშვეობით, აუცილებელია, რომ მკვლევარის და აქტორის ნორმატიულ-მორალური ბაზა ერთი დონისა იყოს. თუ მათი შეხედულებები ძალიან განსხვავდება, ან თუ მათი წარმოდგენები შეუთავსებელია, მათ შორის არ შეიძლება სრულად ჩამოყალიბდეს კავშირი თანაგრძნობის საფუძველზე.

სხვა მხრივ, გაგების მეთოდი ითვალისწინებს, რომ ადამიანები პრინციპში ყოველთვის უწვევენ ანგარიშს იმ მოტივებს, რომლებიც მათ ამოძრავებენ. მაგრამ როგორც თვითონ ვებერი აღნიშნავს, უმრავლეს შემთხვევაში ადამიანებს არა აქვთ ბოლომდე გაცნობიერებული თავისი მოქმედების მოტივები, მათი საქციელი არცთუ იშვიათად შეიძლება შეუგნებელი იყოს: „მხოლოდ შემთხვევით ხდება, რომ ... მოქმედის სუბიექტური მნიშვნელობა, გინდ რაციონალური და გინდ ირაციონალური, ნათელი ხდება მისი ცნობიერებისათვის. მნიშვნელობის მქონე მოქმედების იდეალური ტიპი, რომელშიც მნიშვნელობა სრულად არის აღქმული და გააზრებული და არ არის ორჭოფული, მარგინალურ შემთხვევას წარმოადგენს“.

ამრიგად, კანონზომიერად წამოიჭრება შეკითხვა: როდესაც თვითონ მოქმედს არ შეუძლია ყოველთვის სრულად აღიქვას თავისი მოქმედებების მნიშვნელობა, როგორ შეუძლია მკვლევარს ჩასწვდეს მოქმედების არსს და როგორ უნდა იქნეს გამოყენებული ასეთ შემთხვევაში Verstehen-ის მეთოდი? გამოსავალი, რომელსაც ვებერი გვთავაზობს, შეიძლება არც ისე გამოსადეგი იყოს – სოციოლოგი უნდა გამოძინარეობდეს იქიდან, „თითქოს“ მოქმედი ბოლომდე ახერხებს საკუთარი მოქმედების მნიშვნელობის გააზრებას. თუ ერთმანეთს შევადარებთ ამა თუ იმ მოქმედების იდეალურ ტიპს და იმას, თუ რეალურად როგორ მოქმედებს ინდივიდი, შეიძლება დაფიქსირდეს გადახრები ამ მოქმედების ჭეშმარიტად რაციონალური სახეობისაგან. ასეთი შედარება „სუფთა“, თეორიულ ტიპსა და

სოციალური მოქმედების რეალურ სახეობებს შორის წარმოადგენს „ინსტრუმენტს, რომელსაც ვებური ხშირად უწევს რეკომენდაციას თავის მეთოდოლოგიურ ნაშრომებში“.

იდეალური ტიპი

„იდეალური ტიპი“ ვებურის მეთოდოლოგიის კონცეპტუალური ცნებაა. იდეალური ტიპი წარმოადგენს თეორიულ აბსტრაქციას, რომელიც გამოიყენება რთული მსოფლიოს გაგების ამოცანის გადავლენების მიზნით. „ვებური ... მიგვანიშნებს, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია სრულად ჩაგვწვდეთ სოციალურ ფენომენებს“. ისეთი ცნობები, როგორებიცაა „პროტესტანტიზმი“,

„ბიუროკრატია“ ან „კაპიტალიზმი“ შედგებიან როგორც ნორმატიული, ასევე სტრუქტურული ხასიათის უამრავი ურთიერთდაკავშირებული კომპონენტებისგან, და იმისთვის, რათა გავიგოთ ისინი, აუცილებელია მათი „დაყვანა“ მათ „ძირითად ელემენტებამდე“. როგორც პარკინი თვლის, ეს ნიშნავს, რომ „სავარაუდოა, რომ კაპიტალიზმის ან ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეალური ტიპები ... არ წარმოადგენენ რეალური მოვლენების ზუსტ

ასახვას“. თუმცა ასეთი ტიპების კონსტრუქციებს აქვთ რეალობის დამახასიათებელი გარკვეული ნიშანთვისებები, არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ისინი რეალობას ზუსტად და ხარვეზების გარეშე ასახავდნენ.

იდეალური ტიპი თავისებური სახომია, რომელსაც უნდა შევადაროთ ემპირიული გამოკვლევების შედეგები. ამ პროცედურას ვებური მოსამზადებელ პროცედურად მიიჩნევს, რომელიც აუცილებელია შემდგომი მიზეზ-შედეგობრივი ახსნისათვის.

როგორც არ უნდა იყოს იდეალური ტიპის შინაარსი ... მას მხოლოდ ერთი ფუნქცია აქვს ემპირიულ გამოკვლევებში. მისი ფუნქცია არის შედარება ემპირიულ რეალობასთან. იმისთვის, რათა დადგინდეს იქნას მისი განსხვავება ან მსგავსება {ამ იდეალურ ტიპთან} ... და იმისთვის, რომ გავიგოთ და კაუზალურად ავხსნათ ისინი.

მაგრამ, რადგან იდეალური ტიპის შემადგენელი ელემენტების ამორჩევა არ ექვემდებარება რაიმე კანონებს, არ შეიძლება მას ვუწოდოთ „სწორი“ ან „არასწორი“. ამრიგად, ვებური ამბობს, რომ არ არის გამართლებული, გვეჩინდეს წარმოდგენა, თითქოს ჩვენ შეგვიძლია რაიმენაირად ჩაგვწვდეთ სოციალური სინამდვილის ნამდვილ არსს. სოციალურ სინამდვილეს არა აქვს რეალური არსი იმიტომ, რომ ის შეიძლება კონსტრუირებული იქნას რამდენიმე განსხვავებული ხერხის საშუალებით.

## II. კაპიტალიზმი

### *სოციალური მოქმედება და რწმენა*

ვებურის სოციოლოგია გარკვეულწილად ანტიმარქსისტულია. ეს ყველაზე ნათლად ჩანს მის ნაშრომებში პროტესტანტიზმის შესახებ.

„პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული“ არის ვებურის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ნაშრომი, რომელშიც ის განიხილავს კავშირს რეალობის სპეციფიკურ რელიგიურ აღქმასა და კაპიტალიზმის წარმოშობას შორის. ვებურის ამ ნაშრომის მთავარი

ახრი ხშირად ვულგარიზებული ფორმით გადმოიცემა, რომლის თანახმადაც თითქმის კაპიტალიზმის წარმოშობის მთავარ მიზეზს წარმოადგენდა კალვინიზმი, პროტესტანტული რელიგიის ერთ-ერთი განშტოება.

თავის ნაშრომებში პროტესტანტიზმის შესახებ ვებერი ცდილობდა გაერკვია „დამოკიდებულება განსაკუთრებულ რელიგიურ ეთიკასა და კაპიტალისტური სულისკვეთების გარკვეულ სახეობას შორის“. როგორც პარკინი აღნიშნავს, აუცილებელია ვისაუბროთ სწორედ კაპიტალიზმის „გარკვეული სახეობის“ შესახებ, რადგან ვებერი გამოყოფს კაპიტალიზმის რამდენიმე სახეობას, რომელთაგანაც ყველაზე მნიშვნელოვნებია: მძარცველი კაპიტალიზმი (booty capitalism), განდევილების კაპიტალიზმი (pariah capitalism), ტრადიციული კაპიტალიზმი (traditional capitalism) და რაციონალური კაპიტალიზმი (rational capitalism).

მძარცველი კაპიტალიზმი წარმოადგენს კაპიტალის დაგროვებას და მოხვეჭას ომების, ძარცვების ან რისკიანი წამოწყებების მეშვეობით, ამგვარი კაპიტალიზმის მაგალითს წარმოადგენენ „მძარცველი ბარონები“ (robber barons).

მეორე შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს კომერციულ საქმიანობასთან, როგორცაა მეფასშეობა, რომელსაც ეწევიან საზოგადოებიდან გამორიყული სოციალური ჯგუფები (მაგ., ებრაელები). სწორედ ასეთ კონტექსტში აღიქვამს ვებერი ებრაელებს, როგორც განდევილთა კაპიტალიზმის წარმომადგენლებს. ტრადიციული კაპიტალიზმის ფორმები ყველა კულტურაში

მოიძებნება, ადრეული ხანიდან დაწყებული. ამ სახის კაპიტალიზმის განმასხვავებელი ნიშანი არის ის, რომ ის მიმართულია გარკვეული, შეზღუდული შედეგის მიღებაზე და მას არ ახასიათებს კაპიტალის და სახსრების შემდგომი აკუმულაცია.

და ბოლოს, რაციონალური კაპიტალიზმი, რომლისთვისაც დამახასიათებელია რეგულირებადი ბაზარი, მკაცრი ბუღალტერია და მისწრაფება, მიღებული იქნას რაც შეიძლება დიდი მოგება კანონიერი გზების გამოყენებით. გარდა ამისა, რაციონალური კაპიტალიზმი ახორციელებს თავისუფალი მუშახელის დაქირავებას და ამრიგად, წარმოშობს პროლეტარიატის კლასს. სწორედ ასეთი ტიპის კაპიტალიზმია დამახასიათებელი დასავლური საზოგადოებისათვის და სწორედ ასეთია, ვებერის აზრით, თანამედროვე კაპიტალიზმი. თუმცა კაპიტალიზმის ყველა სხვა სახეობა შეიძლება აღმოჩენილი იქნას მსოფლიოს სხვადასხვა მხარეში და სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში, რაციონალური კაპიტალიზმი წარმოიშვა მხოლოდ დასავლეთ ევროპაში XVII-XVIII სს.-ში და ეს გარემოება, როგორც ვებერი აღნიშნავს, არის გარკვეული ფაქტების და მოვლენების შერწყმის – „კონსტელაციის“ – შედეგი. შემდგომში ვებერი განიხილავს იმ მიზეზებს, რომლებმაც თანამედროვე კაპიტალიზმის წარმოშობა განაპირობეს.

ვებერი გამოყოფს რაციონალური კაპიტალიზმის წარმოშობის ორ განსხვავებულ წინაპირობას – ეს არის რაციონალური „სული“ და მატერიალური „შინაარსი“ (substance). ამრიგად, ადგილი აქვს 4 შესაძლებელ კომბინაციას:

	სული	შინაარსი
(a)	-	-
(b)	-	+
(c)	+	-
(d)	+	+

როგორც ვხედავთ, პირველ, (ა) შემთხვევაში, არც ერთი წინაპირობა არ არსებობს. ასეთი საზოგადოების მაგალითია ტომობრივი საზოგადოება, რომელშიც არ არის არც ნორმატიული და არც ინსტიტუციური მხარდაჭერა იმისათვის, რომ წარმოიშვას რაციონალური კაპიტალიზმი.

მეორე, (ბ) შემთხვევა დამახასიათებელია აღმოსავლეთის საზოგადოებებისათვის, სადაც „მატერიალური ინფრასტრუქტურა ... შესანიშნავად ესადაგებოდა კაპიტალისტურ ექსპლუატაციას“, მაგრამ შესაბამისი სულისკვეთების არარსებობის გამო ის ვერ იქნა გადაყვანილი რაციონალური წარმოების პრინციპებზე.

მესამე, (ც) შემთხვევაში ამის საპირისპირო მდგომარეობაა – მაგალითის სახით ვებერს მოჰყავს ბენჯამენ ფრანკლინის დროინდელი პენსილვანიის შტატი. ბენჯამენ ფრანკლინი განმსჭვალული იყო კაპიტალისტური სულისკვეთებით – ეს ნათელი ხდება, თუ ჩვენ გადავხედავთ მის ჩანაწერებს, მაგრამ მაშინდელი პენსილვანიის საწარმოო განვითარება არ აძლევდა ფრანკლინს იმის საშუალებას, რომ ცხოვრება რაციონალურ პრინციპებზე აეწყო.

და ბოლოს, როგორც ეს ცხრილიდან ჩანს, მხოლოდ მეოთხე, (დ) შემთხვევაშია გაერთიანებული ორივე წინაპირობა. ისინი ერთიანდებიან იმისათვის, რომ „შექმნან ფეთქებადი შენაერთი, რომელიც გარდაქმნის ეკონომიკური და სოციალური ცხოვრების საფუძვლებს და იწვევს თანამედროვე კაპიტალიზმის წარმოშობას“.

**„პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული“**

პროტესტანტული სულისკვეთების განხილვას ვებერი იწვევს კალვინისტური რელიგიისათვის დამახასიათებელი სწავლებით განგების შესახებ. ამ სწავლების არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ღმერთმა ყველა ადამიანის ბედი მის დაბადებამდე გადაწვიტა. ეს გადაწვიტელობა არანაირად არ არის დამოკიდებული იმაზე, თუ როგორ იცხოვრებს ადამიანი, რა მოქმედებებს ჩაიდენს და როგორი პიროვნება იქნება. დაბადებისთანავე ადამიანს „მისჯილი“ აქვს ან გადარჩენა, ან მუდმივი ტანჯვა. კალვინისტებს ამ შეგონებით უხდებოდათ ცხოვრება, და ამ გარემოებამ მათში გამოიღმუშავა „უდიდესი მისწრაფება გადარჩენისადმი“, სურვილი, დარწმუნდნენ იმაში, რომ სიკვდილის შემდეგ უზრუნველყოფილი აქვთ მუდმივი ცხოვრება. მაგრამ ცხოვრების მანძილზე ადამიანებმა არაფერი იცოდნენ იმის შესახებ, თუ რა ბედი ელოდათ, და ამიტომ, „თანდათან მათ დაიწვეს კეთილგანწყობის ნიშნების ან მტკიცებულებების ძებნა. ყოველი მორწმუნე ცდილობდა დაერწმუნებინა საკუთარი თავი და სხვები იმაში, რომ ის ერთ-ერთი გამორჩეულთაგანი იყო. ამ მიზნის მიღწევას უკეთ ემსახურებოდა ის სახეობა, რომელსაც მოჰქონდა თვალნათელი ნაყოფი და მატერიალური მტკიცებულებები“. ამრიგად, კეთილი საქმეები, მატერიალური წარმატება გახდა „პრაქტიკული საშუალება, რომლის მეშვეობითაც ჭეშმარიტი მორწმუნე აღმოაჩენდა“, იყო თუ არა მის მიმართ ღმერთი

გულმოწყალე, შესაბამისად, გაჩნდა რწმენა, რომ კალვინისტს შეუძლია საკუთარი შრომით მოიპოვოს გადარჩენა, ან, რაც უფრო სწორი იქნება, დარწმუნდეს იმაში, რომ ის გადარჩება.

მისწრაფებამ გადარჩენის, მარადიული ცხოვრებისადმი, გარდაქმნა კალვინისტური სწავლება განგების შესახებ ისეთ სწავლებაში, რომელსაც საფუძვლად ედო შრომა და კიდევ ერთხელ შრომა სრული გადარჩენის მოსაპოვებლად.

ვებერის ამ ნაშრომში ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭება მოწოდების კონცეფციას, რომელიც ითვალისწინებს, რომ თითოეულმა ადამიანმა უნდა მისდოს იმ მოწოდებას, რომელიც მას ღმერთმა მიანიჭა. როდესაც კალვინისტი წარმატებას აღწევს ამა თუ იმ სფეროში მოღვაწეობით, ის თავისუფლდება იმ შიშისაგან, რომელსაც ის განიცდის თავის ბედთან დაკავშირებით.

მისი {მორწმუნე კალვინისტის} მოგების და ქონების გაზრდა იყო ... ღმერთის წყალობის ნიშანი ... ღმერთს თავისი საკუთარი მიზეზი ჰქონდა, რათა ამოეჩინა ის...

არა ნაკლებ მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ, ვებერის აზრით, მოწოდების კონცეფციის გავლენა ჰქონდა არა მარტო მეწარმეებზე, წარმოების ხელმძღვანელებზე, არამედ უბრალო მუშებზეც, რომლებიც ამ საწარმოებში მუშაობდნენ. თუმცა თავდაპირველად შრომის ნაყოფიერების გაზრდამ მისი ინტენსიურობის გაზრდის ხარჯზე მუშების მხრიდან წინააღმდეგობა გამოიწვია, ეს წინააღმდეგობა, რომელიც საერთოდ დამახასიათებელია ტრადიციული საზოგადოებებისათვის, გადალახული იქნა მუშების მორალური და ფსიქოლოგიური ტრანსფორმაციის შედეგად. იმისთვის კი, რომ ეს მომხდარიყო, აუცილებელი იყო შეცვლილიყო დამოკიდებულება შრომისადმი, რაც მუშების განათლების დონის ამაღლებამ გამოიწვია. ეს კი ნიშნავს, რომ კაპიტალისტური სულისკვეთება პირველ რიგში წარმოიშვა ქალაქში, და არა სოფლად.

კალვინისტურმა სწავლებამ პირველმა დაიწყო შრომის ფასეულობების როგორც ასეთის ქადაგება, ისე, თითქოს შრომა ყოფილიყო „საბოლოო მიზანი, მოწოდება“. ამგვარად, პროტესტანტიზმი არა მარტო კაპიტალიზმის სულისკვეთების წყაროა, არამედ გარკვეული სახის „შრომის სულისკვეთებისა“. შესაბამისად, კალვინიზმი წარმოგვიდგება როგორც რელიგია, რომელიც ზეგავლენას ახდენს ყველა ადამიანზე მათი სოციალური მდგომარეობის მიუხედავად. გარდა ამისა, ვებერი განსაკუთრებით გამოყოფდა იმ გარემოებას, რომ სხვა

რელიგიებისაგან განსხვავებით, რომლებიც ადამიანს უბრალოდ ეხმარებიან, შეეჩვიონ და შეეგუონ მათ გარშემო არსებულ სამყაროს, კალვინიზმი, და უფრო ფართოდ, პროტესტანტიზმი, აიძულებს ხალხს, შეცვალონ თვით მსოფლიო, გარდაქმნან და გადააკეთონ ის.

კალვინიზმის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დამახასიათებელი ნიშანია ის, რომ მას უარყოფითი დამოკიდებულება აქვს სიმდიდრის მიმართ. სიმდიდრე, რომელიც მიმართულია ჰედონისტური სურვილების დასაკმაყოფილებლად, კალვინიზმში წარმოდგენილია როგორც ბოროტება, ეშმაკის ხრიკები.

## ბატონობა და ლეგიტიმურობა

ვებერის პოლიტოლოგიური ნაშრომები არა ნაკლებ მნიშვნელოვანია – მათ გარეშე ფაქტიურად შეუძლებელი იქნებოდა თანამედროვე პოლიტიკური სოციოლოგიის საფუძვლების გაგება.

ვებერი თვლიდა, რომ „ბატონობა ამ სიტყვის ფართო გაგებით არის სოციალური მოქმედების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ელემენტი“. საზოგადოებაში ყოველთვის აქვს ადგილი ძალადობას, ძალდატანებას და ძალას, და სწორედ ძალადობას ეყრდნობა სახელმწიფოები. ამიტომ სოციოლოგიური თვალსაზრისით შეუძლებელია გამოყოფილი იქნეს განმასხვავებელი ნიშნები სახელმწიფოების სხვადასხვა ტიპებს, მაგ., ტოტალიტარულსა და დემოკრატიულს, ბურჟუაზიულსა და მონარქიულს შორის.

ვებერი განასხვავებს „სახელმწიფოსა“ და „ნაციას“. ნაცია მისთვის არის „კულტურული გაერთიანება, რომლის წარმომადგენლებიც მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი ერთმანეთთან საერთო ენის და მორალური ურთიერთობების მეშვეობით, რომლებიც მშობლიური ენის მეშვეობით გადადის თაობიდან თაობაში“, მაშინ როდესაც სახელმწიფო პირველ რიგში გარკვეულ ტერიტორიას ნიშნავს. ვებერი, რომელიც თავად მგზნებარე ნაციონალისტი იყო, თვლიდა, რომ აუცილებელია საკუთარი კულტურული თვითმყოფადობის დაცვა გარეშე მტრებისაგან, და ამისთვის საჭიროა, რომ ნაციები ჩამოყალიბდნენ სახელმწიფოებად, ხოლო სახელმწიფოები უნდა წარმოადგენდნენ ნაციებს, რათა შეინარჩუნონ შინაგანი ერთიანობა.

ვებერი ბატონობის ორ სახეობას გამოყოფს. პირველი წარმოიშვება არსებულ ბაზარზე ეკონომიკური რესურსების მონოპოლიური კონტროლის შემთხვევაში. ბატონობა აქ ხორციელდება ირიბად, და „ისინი, ვინც მისგან იტანჯებიან, ფორმალურად თავისუფალნი არიან, იმოქმედონ საკუთარი რაციონალური ეკონომიკური ინტერესების თანახმად“. მეორე შემთხვევაში, ჩვენ საქმე გვაქვს პირდაპირ ბატონობასთან, რომელიც ერთის მხრივ დაფუძნებულია ძალაზე, ხოლო მეორეს მხრივ – დამორჩილებაზე. ვებერს სწორედ ბოლო სახის ბატონობა აინტერესებს.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ვებერი ბატონობის ამ სახეობას განმარტავს „არა უბრალოდ როგორც ხელმძღვანელობის და მართვის სტრუქტურას, რომელიც დამორჩილებას იწვევს, არამედ როგორც საკუთარი ნებით დამორჩილებას“. ვებერის თანახმად, არც ერთი რეჟიმი არ შეიძლება იყოს დაფუძნებული მხოლოდ და მხოლოდ იძულებაზე, მისი ფუნქციონირებისათვის აუცილებელია „ქვემოდან“ მხარდაჭერის გარკვეული, თუნდაც მინიმალური დონე, ე. ი. ერთის მხრივ, უბრალო ხალხის თვალში ბატონობა უნდა იყოს ლეგიტიმური, ხოლო მეორეს მხრივ, მმართველი ჯგუფი ყოველთვის უნდა აცხადებდეს პრეტენზიას ამ ლეგიტიმურობაზე. ამიტომაც, რომ ვებერისთვის ბატონობის სინონიმს წარმოადგენს გამოთქმა „ლეგიტიმური ავტორიტეტი“.

ლეგიტიმურობაზე პრეტენზიის გამოთქმა შეიძლება სამი ტიპის იყოს: ტრადიციული, ქარიზმული და კანონიერ-რაციონალური:

ბატონობის სახეობა	მორჩილების მოთხოვნის საფუძველი
ტრადიციული	„დამემორჩილე, იმიტომ რომ სწორედ ამას აკეთებდნენ ჩვენი წინაპრები“.
ქარიზმული	„დამემორჩილე, იმიტომ რომ მე შემიძლია შენი ცხოვრება შევცვალო“.
კანონიერ-რაციონალური	„დამემორჩილე, იმიტომ რომ მე ვარ შენი კანონიერი უფროსი“.

დაწვრილებით განვიხილოთ ბატონობის ეს სახეობები.

ტრადიციული ბატონობის ყველაზე მნიშვნელოვანი ტიპია, სადაც ძალაუფლება არ არის დამყარებული არც კანონებზე და არც ფორმალურ შეზღუდვებზე. ამგვარი ბატონობის მაგალითი შეიძლება იყო მშობლის – მამის – ბატონობა თავის ოჯახში, სადაც მისდამი დამორჩილება „პირად ღოიადღურობაზეა“ დაფუძნებული. ტრადიციული ბატონობის მეორე სახეობაა პატრიმონიალური ბატონობა, რომელიც დამახასიათებელია ფეოდალური საზოგადოებებისათვის. მისი განსხვავება პატრიარქალურისაგან იმაში მდგომარეობს, რომ აქ ურთიერთობები ხელშეკრულების საფუძველზე ვითარდება.

ბატონობის ქარიზმატულ სახეობას ვებერი უპირისპირებს როგორც ტრადიციულს, ასევე კანონიერ-რაციონალურს, ვინაიდან, თუმცა ეს ორი ტიპი მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისგან, მათ საფუძველად უდევთ „ფორმალური და გრძელვადიანი სტრუქტურები“. ქარიზმა კი, როგორც ვებერი აღნიშნავს, არ არის დაფუძნებული არც იერარქიულ წესრიგზე, არც დაქირავებულ მუშახელზე და არც კანონებზე. „ქარიზმატული ლიდერის ავტორიტეტი დამოკიდებულია მხოლოდ მის უნარზე, დაარწმუნოს თავისი მიმდევრები და მოსწავლეები საკუთარ არაორდინალურ შესაძლებლობებში“.

თანამედროვე საზოგადოება, სადაც მმართველობის სადავეები ბიუროკრატიას უკავია, ვებერის აზრით, ხასიათდება ბატონობის კანონიერ-რაციონალური ტიპით. თუ სხვა შემთხვევაში არსებული ავტორიტეტის საფუძველს თვით ადამიანები წარმოადგენენ – ოჯახის მამა, ფეოდალი თუ პოლიტიკური ლიდერი, – ბიუროკრატია თავის ბატონობას კანონების სისტემაზე აფუძნებს, რაც თავის მხრივ გულისხმობს, რომ ბიუროკრატები მიუკერძოებლად მოქმედებენ და ხელმძღვანელობენ მხოლოდ კანონით, რომელსაც ისინი ერთნაირად იყენებენ ყველა ადამიანის მიმართ, მათ სოციალური მატერიალური მდგომარეობის მიუხედავად. მაგრამ, სამწუხაროდ, ფუნქციონერები ყოველთვის არ მოქმედებენ კანონის თანახმად, მათთვისაც არ არის უცხო ადამიანური სისუსტეები, და ისინი ხშირად იყენებენ კანონებს საკუთარი – პირადი – მიზნების მისაღწევად.

თუ ისინი პირნათლად ასრულებენ საკუთარ ფუნქციებს, ბიუროკრატები დაქვემდებარებულ მდგომარეობაში უნდა იმყოფებოდნენ, და ვერ იბატონებენ. ხოლო თუ ბიუროკრატია ხელთ იგდებს ძალაუფლებას, ის ამას უკანონოდ აკეთებს, და ამიტომ კარგავს ლეგიტიმურობას. კლასი, სტატუსი და პარტია

ვებერის სტრატეგიკაციული ნაშრომი „კლასი, სტატუსი და პარტია“ ეძღვნება საზოგადოებაში ძალაუფლების განაწილების ამ სამი ფენომენის განხილვას. ვებერი არ ამტკიცებდა, რომ საზოგადოებაში ძალაუფლების განაწილება და საზოგადოებრივი იერარქიის ჩამოყალიბება მხოლოდ ამ სამი ფენომენზე არის დაფუძნებული, მაგრამ სწორედ კლასს, სტატუსს და პარტიას ანიჭებდა ის უაღრესად დიდ მნიშვნელობას.

კლასი. სოციალური კლასის განმარტებაში ვებერი თითქოს მარქსის აზრს ეთანხმება და თვლის, რომ კლასების ჩამოყალიბებისას მთავარია საკუთრება და ადგილი შრომის ბაზარზე. იქ, სადაც გამანაწილებელი სისტემა არ არის დაფუძნებული საბაზრო ძალებზე და პირად საკუთრებაზე. კლასები არ არსებობენ – იქ ჯგუფებს და გაერთიანებებს აქვს ადგილი. შესაბამისად, მონები, როგორც შრომის ბაზრის არათავისუფალი მონაწილენი, ქმნიან არა კლასს, არამედ „სტატუსურ ჯგუფს“.

როგორც პარკინი აღნიშნავს, ასეთ განმარტებისას წარმოიშვება კლასებს შორის განმასხვავებელი საზღვრის გაყვანის პრობლემა, რომელიც საკმაოდ სერიოზულ ხასიათს იღებს. ამას თან ერთვის ისიც, რომ თუმცა თვითონ ვებერი ხშირად ხმარობდა ტერმინს „კლასი“, მას არ ჰქონდა ჩამოყალიბებული კლასების მტკიცე და სისტემატური კონცეფცია. „თავის მაკროსოციალურ და შედარებით გამოკვლევებში ის ხშირად იყენებდა კლასების ნაცნობ, მარქსისეულ კატეგორიებს: არისტოკრატია, გლეხობა, ბურჟუაზია, პროლეტარიატი. მაგრამ კაპიტალისტური საზოგადოების თავის განხილვაში მას არასდროს არ განუმარტია ბოლომდე ის ფორმალური კრიტერიუმები, რომლებითაც ბურჟუაზია და პროლეტარიატი ერთმანეთისგან უნდა განსხვავდებოდნენ“.

სტატუსი ან სტატუსური ჯგუფი. სტატუსური ჯგუფების საფუძველს წარმოადგენს „სიმბოლური ჯილდოების“ განაწილება, რომლებიც ყოველთვის არ შეესაბამებიან მატერიალური ფასეულობების განაწილებას. სტატუსური ჯგუფები უფრო „მორალური გაერთიანებებია“, რომლებიც აღიქვამენ თავიანთ იდენტურობას და საზღვრებს საკუთარი ჯგუფის წევრებსა და სხვებს შორის.

პარტია. პარტია არის ძალაუფლების განაწილების მესამე ასპექტი საზოგადოებაში, მაგრამ კლასთან და სტატუსურ ჯგუფთან შედარებით ვებერი მას ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებს. საზოგადოებაში, რომელმაც განვითარების ბიუროკრატიულ სტადიას მიაღწია, ცოტა რამ შეიძლება შეიცვალოს „რადიკალური სოციალური ინჟინრების“ მეშვეობით. პარტიებს არ გააჩნიათ საკმარისი ძალა, მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინონ საზოგადოებაზე და გარდაქმნან ის. პარტიების ერთადერთი სასარგებლო ფუნქცია არის ის, რომ „გამოჩენილი ლიდერების სელექციას“ აწარმოებენ, რომლებსაც ვებერი „პასუხისმგებელ ლიდერებს“ უწოდებს, და ეს ლიდერები ნაციონალურ ინტერესებს კლასობრივ და ჯგუფურ ინტერესებზე მაღლა აყენებენ“. ეს ლიდერები იყოფიან ორ ჯგუფად: ისინი, ვინც საკუთარ ქცევას „პასუხისმგებლობის ეთიკაზე“ აფუძნებენ, და ისინი, ვინც „საბოლოო მიზნის ეთიკას“ მისდევენ. პირველები თანახმანი არიან, რომ წავიდნენ კომპრომისებზე, დათანხმდნენ უფრო ნაკლებზე, „იმისთვის, რათა მიაღწიონ საკუთარ არც თუ ძალიან ამბიციურ მიზანს“. მეორენი კი პირიქით, ბოლომდე დგანან თავისაზე, რის გამოც ბოლოს და ბოლოს ხშირად ყველაფერს კარგავენ.



## მაქს ვებერის სოციოლოგია

### 1) კულტურის შემსწავლელ მეცნიერებათა მეთოდოლოგიური პრობლემები.

ვებერისეული სოციოლოგიის მეთოდოლოგიური პრინციპები მჭიდროდაა დაკავშირებული XIX საუკუნის დასასრულის დასავლური საზოგადოებათმცოდნეობის თეორიულ სიტუაციასთან, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სწორად გავიგოთ ვებერის დამოკიდებულება ვ. დილთაისა და ნეოკანტიანელთა იდეებისადმი.

კულტურის შესახებ მეცნიერებათა საყოველთაობის პრობლემა ვებერის გამოკვლევაში ცენტრალური გახდა. ერთ საკითხში იგი ეთანხმება ვ.დილთაის, მან გაიზიარა მისი ანტინატურალიზმი და დარწმუნებული იყო რომ ადამიანის საქმიანობის შესწავლისას შეუძლებელია ამოვიდეთ იმავე მეთოდოლოგიური პრინციპებიდან, რომლებიდანაც ამოდის ასტრონომია, რომელიც ციურ სხეულთა მოძრაობას შეისწავლის. როგორც დილთაი, ვებერიც თვლიდა, რომ აბსტრაქცირება იმისგან, რომ ადამიანი ცნობიერი არსებაა არ შეუძლია არც ისტორიკოსს, არც სოციოლოგს და არც ეკონომისტს, მაგრამ სოციალური ცხოვრების შესწავლისას მსგავსი წესის რეზულტატები არ ფლობენ საყოველთაობას.

ვებერის თანახმად, დილთაისა და მისი მიმდევრების ძირითადი შეცდომა ფსიქოლოგიზმია, ნაცვლად იმისა, რომ ვიკვლიოთ ისტორიკოსში გარკვეული წარმოდგენების წარმოქმნის ფსიქოლოგიური პროცესები, იმ თვალსაზრისით, თუ როგორი წესით გამოვლინდნენ მის სულში ეს წარმოდგენები და სუბიექტურად თუ როგორ მოვიდა მათ შორის კავშირების გაგებასთან - სხვა სიტყვებით, ნაცვლად იმისა, რომ ვიკვლიოთ ისტორიკოსის განცდათა სამყარო, ვებერი გვთავაზობს, შევისწავლოთ იმ ცნებათა წარმოქმნის ლოგიკა, რომლებითაც ამ დროს ოპერირებს ისტორიკოსი, ვინაიდან მხოლოდ იმის გამოხატვა საყოველთაო მნიშვნელობის ცნებების ფორმაში, რაც წვდომილია ინტუიტიურად, ისტორიკოსის წარმოდგენათა სუბიექტურ სამყაროს აქცევს ისტორიულ მეცნიერების ობიექტურ სამყაროდ.

თავის მეთოდოლოგიურ გამოკვლევაში ვებერი არსებითად შეუერთდა ისტორიულ მეცნიერების ანტინატურალისტური დაფუძნების ნეოკანტიანურ ვარიანტს. ჰენრიხ რიკერტის კვლად ვებერი ერთმანეთისგან მიჯნავს ორ აქტს - ღირებულებებისადმი მიკუთვნებას და შეფასებას. თუ პირველი ჩვენ ინდივიდუალურ შთაბეჭდილებას ობიექტურ და საყოველთაო მნიშვნელობის მსჯელობად გარდაქმნის, მაშინ მეორე არ გადის სუბიექტურობის ფარგლებიდან. კულტურის, საზოგადოების და ისტორიის შესახებ მეცნიერება, - აცხადებს ვებერი - ასევე უნდა იყოს თავისუფალი შეფასებითი მსჯელობისაგან, როგორც ბუნების მეცნიერება. ასეთი მოთხოვნა სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ მეცნიერებამ საერთოდ უარი თქვას საკუთარ შეფასებასა და გემოვნებაზე. - არა, ისინი უბრალოდ არ უნდა იჭრებოდნენ მისი მეცნიერული მსჯელობის საზღვრებში. ამ საზღვრების მიღმა მას სრული უფლება აქვს, გამოთქვას ისინი, რამდენიც სურს, მაგრამ უკვე არა როგორც მეცნიერმა, არამედ როგორც კერძო პირმა.

მაგრამ ვებერს არსებითი შესწორება შეაქვს რიკერტის წანამდევრებში. რიკერტისგან განსხვავებით, რომელიც ღირებულებებს და მათ იერარქიას განიხილავს, როგორც რაღაც ზეისტორიულს, ვებერი ღირებულებას განსაზღვრავს, როგორც ამა თუ იმ ისტორიული ეპოქის განწყობას, როგორც ეპოქისათვის დამახასიათებელი ინტერესის მიმართულებას: ამით ღირებულებები ზეისტორიული სფეროდან გადაიტანება ისტორიაში, ხოლო ღირებულებების შესახებ ნეოკანტიანური მოძღვრება უახლოვდება პოზიტივიზმს, გამოთქმა:

“ღირებულებისადმი მიკუთვნება” გულისხმობს მხოლოდ ფილოსოფიურ განმარტებას იმ სპეციფიკურ მეცნიერული ინტერესისა, რომელიც ხელმძღვანელობს ემპირიული გამოკვლევის ობიექტის არჩევანსა და დამუშავებას.

ეპოქის ინტერესი - ეს არის რაღაც უფრო მყარი და ობიექტური, ვიდრე ამა თუ იმ მკვლევარის უბრალო კერძო ინტერესი, რომელიც ნეოკანტიანელებთან “ღირებულების” სახელწოდება მიიღო, - რიკერტთან ღირებულებას ფესვები გადგმული ქონდა ზეისტორიულ რეალობაში - ტრანსცენდენტურ სუბიექტში. გარდაქმნის რა მათ “ეპოქის ინტერესებად”, ე.ი. რაღაც შეფარდებითად, ვებერი ამით უკვე ახდენს რიკერტის მეცნიერებათმოდვრების გადააზრებას. რამდენადაც ვებერის თანახმად, ღირებულებები თავის დროის ეპოქის ზოგადი განწყობების მხოლოდ და მხოლოდ გამოთქმებია, ამდენად ყოველ დროსა და ეპოქას თავისი “აბსოლუტები” აქვს. ამგვარად, აბსოლუტები აღმოჩნდა ისტორიული, მაშასადამე შეფარდებითი.

## 2) იდეალური ტიპი როგორც ლოგიკური კონსტრუქცია

ვებერი იყო ერთ - ერთი ყველაზე დიდი ისტორიკოსი და სოციოლოგი, რომელიც შეეცადა შეგნებულად გამოეყენებინა ცნებათა ნეოკანტიანური ინსტრუმენტები ემპირიული კვლევის პრაქტიკაში. რიკერტის მოძღვრება ცნებების შესახებ როგორც ემპირიული სინამდვილის ინტენსიური და ექსტენსიური მრავალსახეობის გადალახვის საშუალებების შესახებ, ვებერთან თავისებურად გარდატყდა “იდეალური ტიპის” კატეგორიაში.

ზოგადად რომ ვთქვათ, იდეალური ტიპი არის “ეპოქის ინტერესი” გამოთქმული თეორიული კონსტრუქციის სახით. ამგვარად, იდეალური არ ამოიღება ემპირიული სინამდვილიდან - რეალობიდან, არამედ იგება როგორც თეორიული სქემა. ამ აზრით ვებერი იდეალურ ტიპს “უტოპიას” უწოდებს. “რაც უფრო მკვეთრად და ერთმნიშვნელოვნადაა აგებული - კონსტრუირებული იდეალური ტიპები, მაშასადამე, ამ აზრით, რაც უფრო უცხონი არიან ისინი სამყაროსადმი, მით უფრო კარგად ასრულებენ ისინი თავიანთ დანიშნულებას - როგორც ტერმინოლოგიურ და კლასიფიკატორულ, ისე ევრისტიკულ მიმართებაშიც”.

ამგვარად ვებერისეული იდეალური ტიპი ახლოსაა იდეალურ მოდელთან, რომლითაც სარგებლობს ბუნებისმეცნიერება. ეს კარგად ესმის თვით ვებერსაც. აზრობრივი კონსტრუქციები, რომლებიც ატარებენ იდეალური ტიპების სახელწოდებას, ამბობს იგი. “შეიძლება, ისევე ნაკლებ გვხვდებოდეს რეალობაში, როგორც ფიზიკური რეაქციები, რომლებიც გამოთვლილი გამოანგარიშებულია, მხოლოდ აბსოლუტურად ცარიელი სივრცის აგებისას”. ვებერი იდეალურ ტიპს ჩვენი ფანტაზიის პროდუქტს უწოდებს, “რომელიც შექმნილია ჩვენს მიერ წმინდა აზრობრივი სახით”, ის უფრო ამით ხაზს უსვამს მის გარეემპირიულ წარმოშობას.

მსგავსად იმისა როგორც იდეალური მოდელები იგება ბუნების მკვლევარის მიერ ბუნების შემეცნების ინსტრუმენტის, საშუალების სახით, ასევე იდეალური ტიპებიც იქმნება როგორც ინსტრუმენტი ისტორიული რეალობის მისაღწევად. “აბსტრაქტული იდეალური ტიპები - წერს ვებერი - განიხილება არა როგორც მიზანი, არამედ როგორც საშუალება”. სწორედ ემპირიული რეალობიდან თავისი მოწყვეტილობის ან თავისი განსხვავებულობის წყალობით იდეალურ ტიპს შეუძლია გამოგვადგეს თითქოსდა მასთან - რეალობასთან იდეალური ტიპის თანაფარდობის დადგენის მასშტაბად. (“რათა გავიგოთ ნამდვილი კავშირები, ჩვენ ვაგებთ არანამდვილს”).

ისეთი ცნებები როგორებიცაა “ეკონომიკური გაცვლა”, “ომო ოცკონომიკუს” (ეკონომიკური ადამიანი) “სარეწი”, “კაპიტალიზმი”, “ეკლესია”, “სექტა”, “ქრისტიანობა”,

“შუასაუკუნოებრივი საქალაქო მეურნეობა”, ვებერის თანახმად არიან იდეალურ - ტიპური კონსტრუქციები, რომლებიც გამოიყენებიან ინდივიდუალური ისტორიული წარმონაქმნების გამოსატვისა და გამოსახვის საშუალებების სახით. ერთ - ერთ ყველაზე გავრცელებულ შეცდომად, ვებერი თვლის, იდეალური ტიპების “რეალისტურ” (შუა საუკუნეების აზრით) განმარტებას, ე.ი. ამ გონებრივი კონსტრუქციების გაიგივების თვით ისტორიულ - კულტურულ რეალობასთან, მათ “სუბსტანციალიზაციას”.

მაგრამ აქ ვებერი ვარდება სიძნელეებში, რომლებიც დაკავშირებულია საკითხთან იმის შესახებ მაინც როგორ იგება - კონსტრუირდება იდეალური ტიპი. ერთ - ერთი მისეული განმარტება: ”შინაარსობრივად ამ კონსტრუქციას (იდეალურ ტიპს) აქვს რაღაც უტოპიის ხასიათი, რომელიც წარმოშობილია სინამდვილის გარკვეული ელემენტების აზროვნებითი გაძლიერების, გამოყოფის დროს”. აქ შეიძლება ადვილად აღმოვაჩინოთ წინააღმდეგობა იდეალური ტიპების განმარტებაში. ნამდვილად, ერთის მხრივ, ვებერი აქცენტს აკეთებს იმაზე, რომ იდეალური ტიპები წარმოადგენენ “უტოპიას”, “ფანტაზიას. მეორეს მხრივ, ცხადი ხდება, რომ ისინი აღებულია თვით სინამდვილისგან - მართალია რაღაცნაირი მისი “დეფორმაციის” გზით: იმ ელემენტების გაძლიერებით, გამოყოფით, გამახვილებით, რომლებიც მკვლევარს წარმოედგინება როგორც ტიპურნი. გამოდის რომ იდეალური კონსტრუქცია გარკვეული აზრით ამოღებულია თვით ემპირიული რეალობისაგან.

მაშასადამე, იდეალური ტიპი - რა არის იგი: აპრიორული კონსტრუქცია, თუ ემპირიული განზოგადება? მაგალითად ისეთი ცნების შექმნის მიზნით, როგორცაა “ქალაქური სარეწი მეურნეობა”, გულისხმობს ინდივიდუალური მოვლენებიდან რაღაც თუ ყველასათვის არა საერთოსი და ზოგადისა, მაშინ უკიდურეს შემთხვევაში რაღაც ისეთისა, რომელიც მრავალთათვისაა დამახასიათებელი. ეს პროცედურა პირდაპირ დაპირისპირებულია ინდივიდუალური ისტორიული ცნებების წარმონაქმნისადმი, როგორც ეს წარმოედგინა რიკერტს; იგი უფრო ემსგავსება მაგენერალიზებულ ცნებათა ჩამოყალიბებას. ამ წინააღმდეგობის გადასაწყვეტად, ვებერი ერთმანეთისგან მიჯნავს ისტორიულ და სოციოლოგიურ იდეალურ ტიპებს.

ჯერ კიდევ რიკერტი აღნიშნავდა, რომ ისტორიისგან განსხვავებით სოციოლოგია როგორც მეცნიერება, რომელიც კანონებს ადგენს, უნდა მივაკუთვნოთ ნომოთეთიკურ ტიპის მეცნიერებას, რომელიც მაგენერალიზებულ მეთოდს იყენებს. მათში ზოგადი ცნებები გვევლინებიან არა როგორც საშუალებები, არამედ როგორც შემეცნების მიზანი. სოციოლოგიური ცნებების წარმოქმნის წესი რიკერტის მიხედვით, ლოგიკურად არ განსხვავდება ბუნებისმეცნიერული ცნებების წარმოქმნის წესისგან. იდეალური ტიპი ვებერისეული კონცეფციის თავისებურება და მთელი რიგი სიძნელეები, რომლებიც მასთანაა დაკავშირებული, იმით განისაზღვრება, რომ იდეალური ტიპი ვებერთან ემსახურება მეთოდოლოგიური პრინციპის სახით როგორც ისტორიულ, ისე სოციოლოგიურ მეცნიერებასაც. როგორც სამართლიანად შენიშნავს ვებერის ერთ - ერთი მკვლევარი “მაინდივიდუალიზებული და მაგენერალიზებული ტენდენციები ვებერთან ... მუდამ ერთმანეთშია გადახლართული, რამდენადაც მასთან ისტორია და სოციოლოგია სშირად განუყოფელია.”

1904 წლის სოციოლოგიურ - მეთოდოლოგიურ შრომებში, როდესაც პირველად გამოიყენა იდეალური ტიპის ცნება, ვებერი მას ძირითადად განიხილავს როგორც ისტორიული შემეცნების საშუალებას, როგორც ისტორიულ იდეალურ ტიპს. სწორედ ამიტომ იგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ იდეალური ტიპი არის შემეცნების მხოლოდ საშუალება და არა შემეცნების მიზანი.

მაგრამ ვებერი ისტორიული მეცნიერების ამოცანების თვით გაგებითაც კი განსხვავდება რიკერტისაგან იგი არ იზღუდება იმის რეკონსტრუქციით, “რაც სინამდვილეში იყო”, როგორც ამას რეკონსტრუირებას უწევდა რიკერტი, რომელიც ორიენტირებული იყო ლეოპოლდ რანკეს ისტორიულ სკოლაზე. ვებერი მიისწრაფვის დაუქვემდებაროს ისტორიულ - ინდივიდუალური კაუზალურ ანალიზს, უკვე ამით ვებერს შეაქვს ისტორიულ გამოკვლევებში გენერალიზაციის მომენტი, რის შედეგადაც განსხვავება ისტორიასა და სოციოლოგიას შორის არსებითად მცირდება, აი როგორ განსაზღვრავს ვებერი იდეალური ტიპის როლს სოციოლოგიასა და ისტორიაში: “სოციოლოგია როგორც ეს მრავალჯერ აღინიშნებოდა თავისთავად გასაგები აზრით, ქმნის ტიპების ცნებებს და ეძებს ხდომილებათა ზოგად წესებს, ისტორიის საპირისპიროდ, რომელიც მიისწრაფვის კაუზალური ანალიზი გაუკეთოს ინდივიდუალურ, კულტურულ მიმართებაში მნიშვნელოვან მოქმედებებს, წარმონაქმნებს, პიროვნებებს”.

ამგვარად, ისტორიის ამოცანები, ვებერის აზრით მდგომარეობს ინდივიდუალურ ისტორიულ წარმონაქმნებს შორის კაუზალური კავშირის დადგენაში, აქ იდეალური ტიპი წარმოადგენს ისტორიულ მოვლენათა გენეტიკური კავშირის დადგენის - აღმოჩენის საშუალებას, ამიტომ ჩვენ მას ვუწოდებთ გენეტიკურ იდეალურ ტიპს. (აი გენეტიკური იდეალური ტიპების მაგალითები ვებერთან: შუასასუკუნეებრივი ქალაქი”, “კალვინიზმი”, “მეთოდიზმი”, და ა.შ. ყველა ისინი შექმნილია როგორც ვებერი გვიხსნის, ემპირიულად მოცემული ფაქტების ერთ - ერთი მხარის საზღვარს. მაგრამ მათსა და ზოგადად გვარეობით ცნებებს შორის განსხვავება ისაა, რომ გვარეობითი ცნებები, როგორც ვარაუდობს ვებერი, მიიღებიან ყველა მოცემულ მოვლენათა ნიშნებისგან ერთის გამოყოფის გზით, მაშინ როდესაც გენეტიკური იდეალური ტიპი სრულებითაც არ გულისხმობს ასეთ ფორმალურ საყოველთაობას.)

რას წარმოადგენს სოციოლოგიური იდეალური ტიპი? თუ ისტორია ვებერის თანახმად, უნდა ესწრაფოდეს ინდივიდუალური მოვლენების, ე.ი. დროში და სივრცეში ლოკალიზებული მოვლენების კაუზალურ გაგებას, მაშინ სოციოლოგიის ამოცანაა - დაადგინოს ხდომილებათა არსი დროულ - ვრცელ განსაზღვრულობებთან მიმართების გარეშე. ამ აზრით იდეალური ტიპები როგორც სოციოლოგიური კვლევის ინსტრუმენტები, როგორც ჩანს, უნდა იყვნენ უფრო ზოგადნი, და გენეტიკური ტიპებისგან განსხვავებით შეიძლება წოდებულ იქნენ “წმინდა იდეალურ ტიპებად”. ასე აგებს სოციოლოგი ბატონობის (ქარიზმატული, რაციონალური და ტრადიციული) წმინდა იდეალურ მოდელებს, რომლებიც გვხვდებიან ყველა ისტორიულ ეპოქებში და დედამიწის ყველა წერტილში. “წმინდა ტიპები” მით უფრო გამოსადეგია გამოკვლევებში, რაც უფრო “წმინდაა” ე.ი. რაც უფრო შორსაა ნამდვილი, ემპირიულად არსებული მოვლენებისგან.

სოციოლოგიის “წმინდა ტიპებს” ვებერი ადარებს პოლიტიკური ეკონომიის იდეალურ - ტიპობრივ კონსტრუქციებს იმ მიმართებაში, რომ პირველი, ორივე შემთხვევაში ადგილი აქვს ისეთი ადამიანური მოქმედების კონსტრუირებას, რომ თითქოს იგი წარმოიქმნებოდეს - მიმდინარეობდეს იდეალურ პირობებში და მეორე, ორივე დისციპლინა მოქმედების მიმდინარეობის ამ იდეალურ ფორმას განიხილავენ ადგილისა და დროის ლოკალური პირობებისგან დამოუკიდებლად, იგულისხმება, რომ თუ შესრულებული იქნება იდეალური პირობები, მაშინ ყოველ ეპოქაში, ყოველ ქვეყანაში მოქმედება შესრულდება სწორედ ამგვარად, განსხვავება და მათი გავლენა მოქმედების მსვლელობაზე, ვებერის თანახმად, ფიქსირდება იდეალური ტიპისგან იმ გადახვევის მიხედვით, რომელიც მუდამ გვხვდება, მაგრამ ამ გადახვევის შემჩნევისა და საყოველთაო მნიშვნელადი სახით - წესით გამოთქმის საშუალებას გვაძლევს მხოლოდ იდეალური - ტიპური კონსტრუქცია.











გააზრებული მიზანრაციონალური მოქმედება არ არის ფსიქოლოგიის საგანი სწორედ იმიტომ, რომ მიზანი, რომელსაც ინდივიდი ისახავს, შეუძლებელია გავიგოთ, თუ ამოვალთ მხოლოდ მისი სულიერი ცხოვრების ანალიზისგან. მიზნის განხილვას გავყავართ ფსიქოლოგიზმის საზღვრებიდან. მართალია, მიზანსა და მისი რეალიზაციისათვის შერჩეულ საშუალებებს შორის კავშირი გაშუალებულია ინდივიდის ფსიქოლოგიით, მაგრამ, ვებერის თანახმად, რაც უფრო ახლოსაა მოქმედება მიზანრაციონალურთან, მით უფრო ნაკლებია ფსიქოლოგიური გარდატეხვის კოეფიციენტი, მით უფრო “წმინდაა”, რაციონალურია კავშირი მიზანსა და საშუალებებს შორის.

რასაკვირველია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ვებერი მიზანრაციონალურ მოქმედებას განიხილავს როგორც მოქმედების რაღაც უზოგადეს პრინციპს: პირიქით, იგი არა მხოლოდ არ თვლის მას საყოველთაოდ – უზოგადეს რაიმედ, არამედ უპირატესობის მქონედაც კი არ თვლის ემპირიულ სინამდვილეში. მიზანრაციონალური მოქმედება-ესაა იდეალური ტიპი და არა ემპირიული ზოგადი, მით უფრო საყოველთაო და უზოგადესი რამ. როგორც იდეალური ტიპი, იგი წმინდა სახით იშვიათად გვხვდება რეალობაში. სწორედ მიზანრაციონალური მოქმედება არის სოციალური მოქმედების ნიმუში, რომელსაც შეეფარდებიან მოქმედების ყველა სხვა სახეები. მათ ვებერი შემდეგი თანმიმდევრობით ჩამოთვლის: “სოციოლოგიისათვის არსებობენ მოქმედების შემდეგი ტიპები: 1) დაახლოებით მეტად თუ ნაკლებად მიღწეული სწორი ტიპი(Richtigkeitstypus); 2) (სუბიექტურად) მიზანრაციონალურად ორიენტირებული ტიპი; 3) მეტად თუ ნაკლებად ცნობიერად და მეტად თუ ნაკლებად ერთმნიშვნელოვნად მიზანრაციონალურად ორიენტირებული მოქმედება; 4) მოქმედება, რომელიც ორიენტირებულია არა მიზანრაციონალურად, მაგრამ გასაგებია თავისი საზრისის მიხედვით; 5) მოქმედება, რომელიც თავისი საზრისის მიხედვით მეტად თუ ნაკლებად გასაგებადაა მოტივირებული, მაგრამ დარღვევადია - მეტად თუ ნაკლებად ძლიერად - გაუგებარ ელემენტთა შეჭრით და ბოლოს, 6) მოქმედება, რომელშიც საგნებით გაუგებარი ფსიქიკური ან ფიზიკური ფაქტები დაკავშირებულია ადამიანთან” ან ადამიანში” შეუმჩნეველი გადასვლებით.

როგორც ვხედავთ ეს შკალა აგებულია მიზანრაციონალურ (ანუ სწორ-რაციონალურ) მოქმედებასთან ყოველი მოქმედების შედარების პრინციპის მიხედვით. ყველაზე გასაგები მიზანრაციონალური მოქმედება - აქ სიცხადის ხარისხი - დონე უმაღლესია. რაციონალურობის კლებასთან ერთად – კლების ზომის შესატყვისად მოქმედება ხდება სულ უფრო ნაკლებად გასაგები, მისი უშუალო სიცხადე სულ უფრო მცირდება. და თუმცა რეალობაში მიზანრაციონალური მოქმედების ირაციონალურობისგან გამყოფი საზღვრის დადგენა არასდროს არ შეიძლება მკაცრად იქნეს დადგენილი, თუმცა “ყოველი სოციოლოგიურად რელევანტური მოქმედების ნაწილი (განსაკუთრებით ტრადიციულ საზოგადოებაში) დგას ერთისა და მეორის ზღვარზე - პირზე”. მიუხედავად ამისა სოციოლოგი უნდა ამოვიდეს მიზანრაციონალური მოქმედებისგან როგორც იდეალურ - ტიპური მოქმედებისგან და განიხილოს ადამიანური მოქმედების სხვა სახეები როგორც იდეალური ტიპისგან გადახვევა.

ამგვარად, ვებერის თანახმად, გაგებას წმინდა სახით იქ აქვს ადგილი, სადაც ჩვენს წინაა - მიზანრაციონალური მოქმედება. თვით ვებერი თვლის, რომ ამ შემთხვევაში უკვე შეუძლებელია - არ შეიძლება ვილაპარაკოთ ფსიქოლოგიური გაგების შესახებ, რამდენადაც მოქმედების საზრისი, მისი მიზანი ძვეს ფსიქოლოგიის ფარგლებს მიღმა მაგრამ დაგვსაოთ საკითხი სხვაგვარად: სახელდობრ რას ვიგებთ ჩვენ მიზანრაციონალური მოქმედების შემთხვევაში: მოქმედების საზრისს თუ თვით მოქმედებას? დავუშვათ ჩვენ ხვედავთ ადამიანს რომელიც ტყეში ჩეხავს შეშას. ჩვენ შეგვიძლია გავაკეთოთ დასკვნა,

რომ იგი ამას აკეთებს ან გასამრჯელოსათვის, ან იმისთვის, რათა ზამთრისთვის მოიპოვოს სათბობი და ა.შ. ამგვარი წესით მსჯელობისას, ჩვენ ვცდილობთ გავიგოთ მოქმედების საზრისი და არა თვით მოქმედი. მაგრამ იგივე ოპერაცია შეგვიძლია გამოგვადგეს ჩვენ თვითმოქმედი ინდივიდის ანალიზის საშუალებად. სიძნელე, რომელიც აქ წარმოიშობა, ფრიად არსებითია. თუკი სოციოლოგია ისწრაფვის გაიგოს თვით მოქმედი ინდივიდი, მაშინ მისთვის ყოველგვარი მოქმედება გამოდის როგორც რაღაცის ნიშანი, სინამდვილეში სავსებით სხვა რამისა, იმისა, რასაც ან ინდივიდი თვით ვერ ხვდება (იგებს) ან თუ ხვდება, მაშინ ცდილობს დაფაროს (სხვებისგან ან თვით საკუთარი თავისაგან). ასეთია ინდივიდის მოქმედების გაგებისადმი მიდგომა, მაგ. ფროიდის ფსიქონალიზში.

ამგვარი მიდგომის შესაძლებლობას ვებერი პრინციპულად არ გამორიცხავდა. “გამგები ფსიქოლოგიის მუშაობის არსებითი ნაწილი წერდა იგი - მდგომარეობს სწორედ არასაკმარისად შესამჩნევ ან სავსებით შეუმჩნეველ და ამ აზრით არა სუბიექტურ - რაციონალურად ორიენტირებულ კავშირთა აღმოჩენებში, რომლებიც მიუხედავად ამისა, არანაკლებად ობიექტურად - რაციონალურია (და როგორც ასეთები გასაგებია). თუ ჩვენ აქ სავსებით განვეყენებით ე.წ. ფსიქონალიზის შრომების ზოგიერთი ნაწილისაგან, რომლებიც ატარებენ ამ ხასიათს, მაშინ ისეთ კონსტრუქციას, როგორცაა მაგ რესენტიმენტ - ის ნიცშეანური თეორია, გარეგანი ქცევის ობიექტური რაციონალურობა გამოყავს გარკვეული - ცნობილი ინტერესებიდან ამოსვლით. თანაც, მეთოდურ მიმართებაში ეს ზუსტად ისე კეთდება, როგორც ამას რამდენიმე ათწლეულის უკან აკეთებდა ‘ეკონომიკური მატერიალიზმის თეორია’. როგორც ვხედავთ სოციალური მოვლენებისადმი ამგვარ მიდგომას ვებერი ხედავს იმაში, რომ “ასეთ შემთხვევებში სუბიექტურად, თუმცა შეუმჩნეველად (თვით მკვლევარისთვისაც კი), მიზანრაციონალური და ობიექტურად სწორი - რაციონალური ერთმანეთის მიმართ არანათელ ურთიერთობაში აღმოჩნდებიან”. ვებერს აქ მხედველობაში აქვს შემდეგი ფრიად სერიოზული სიძნელე, რომელიც “ფსიქოლოგიური მიდგომისას წარმოიშობა. თუ ინდივიდი თვითონ ნათლად აცნობიერებს მის მიერ დასახულ მიზანს და მხოლოდ ესწრაფვის სხვებისგან მის დაფარვას, მაშინ ამის გაგება არაა ძნელი, ასეთი სიტუაცია სავსებით შესაძლებელია შევიყვანოთ მიზანრაციონალური ქცევის სქემის ქვეშ. მაგრამ თუ ბჭობა ეხება ისეთ მოქმედებას, როდესაც ინდივიდმა არ უწყის საკუთარი მიზნები (სწორედ ამ მოქმედებებს იკვლევს ფსიქონალიზი), მაშინ წარმოიშობა კითხვა: აქვს თუ არა მკვლევარს საკმარისი საფუძველი იმის მტკიცებისა, რომ იგი უფრო კარგად იგებს მოქმედ ინდივიდს, ვიდრე თვით მოქმედი ინდივიდი

საკუთარ თავს? ნამდვილად: ხომ არ შეიძლება დავივიწყოთ, რომ ფსიქონალიზის მეთოდი წარმოიშვა სულიერად ავადმყოფთა მკურნალობის პრაქტიკისგან, რომელთა მიმართ ექიმი საკუთარ თავს თვლის მათი მდგომარეობის უკეთ გამგებად, ვიდრე ეს თვითონ მათ გაეგებათ. ნამდვილად, იგი ხომ ჯანმრთელი ადამიანია, ისინი კი - ავადმყოფები. მაგრამ რა საფუძველზე შეუძლია მას გამოიყენოს ეს მეთოდი სხვა ჯანმრთელი ადამიანების მიმართ? ამისთვის შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი საფუძველი: რწმენა იმისა, რომ ისინიც: “ავადმყოფებია”. მაგრამ მაშინ ავადმყოფობის ცნება გადატანილი აღმოჩნდება მედიცინის სფეროდან ზოგადსოციალურ სფეროში, ხოლო მკურნალობა ასეთ შემთხვევაში აღმოჩნდება ფსიქოთერაპია, საბოლოო ჯამში კი მთელი საზოგადოების მკურნალობად - ანუ ფსიქოთერაპია მთელი საზოგადოების მკურნალი ხდება.

ცხადია, ამ მოსაზრებებმა აიძულეს ვებერი შეეზღუდა ამგვარ მიდგომათა გამოყენების სფერო სოციალურ და ისტორიულ გამოკვლევებში, მაგრამ მაშინ როგორღა წყვეტს

თვითონ იგი მაინც გაგების შესახებ საკითხს? სახელდობრ რას ვიგებთ ჩვენ მიზანრაციონალური მოქმედების შემთხვევაში: მოქმედების საზრისის თუ თვითონ მოქმედს ვებერმა იმიტომ აირჩია იდეალურ – ტიპური მოდელის სახით მიზანრაციონალური მოქმედება, რომ მასში ორივე ეს მომენტი ერთმანეთს ემთხვევა: მოქმედების საზრისის გაგება - ეს კიდევ ნიშნავს მოცემულ შემთხვევაში მოქმედის გაგებას, მხოლოდ მოქმედის გაგება – ნიშნავს მისი საქციელის – მოქმედების საზრისის გაგებას. ვებერი ამგვარ დამთხვევას თვლის იმ იდეალურ შემთხვევად, რომლიდანაც უნდა ამოვიდეს სოციოლოგია. რეალურად ყველაზე ხშირად ორივე ეს მომენტი ერთმანეთს არ ემთხვევა, მაგრამ მეცნიერებას არ შეუძლია, ვებერის თანახმად, ამოვიდეს ემპირიული ფაქტისგან: მან უნდა შექმნას თავისთვის იდეალიზირებული სივრცე. სოციოლოგიისთვის ასეთ “სივრცეს” წარმოადგენს მიზანრაციონალური მოქმედება.

#### 4) მიზანრაციონალური მოქმედება როგორც ვებერის სოციოლოგიის მეთოდოლოგიური კატეგორია.

რამდენადაც ვებერი მიზანრაციონალურ მოქმედებას განიხილავს როგორც იდეალურ ტიპს, ამიტომ მას უფლება აქვს განაცხადოს, რომ მისი მეთოდის “რაციონალისტური” ხასიათი სრულებითაც არ გულისხმობს თვით სოციალური რეალობის რაციონალისტურ განმარტებას. მიზანრაციონალურობა - ვებერის მიხედვით - ესაა მხოლოდ სოციოლოგიის მეთოდოლოგიური და არა “ონტოლოგიური” განწყობა, ესაა სინამდვილის ანალიზის საშუალება და არა თვით ამ სინამდვილის დახასიათება. ამ მომენტს ვებერი სპეციალურად ხაზგასმით აღნიშნავს.

მართალია ვებერი ზრუნავს იმის შესახებ, რათა მიზანრაციონალური მოქმედება როგორც კონსტრუირებული იდეალური ტიპი გამოყოს თვით ემპირიული რეალობიდან, მაგრამ იდეალური - ტიპობრივი და ემპირიული რეალობის თანაფარდობის პრობლემა არაა ისე იოლი გადასაწყვეტი, როგორც ეს ერთი შეხედვით ჩანს, და ამ პრობლემის ერთმნიშვნელოვანი გადაწყვეტა თვით ვებერსაც კი არ აქვს. როგორ არ სურდა ვებერს ერთხელ და სამუდამოდ მკაფიოდ გაეცალკეებინა ეს სფეროები, მაგრამ იდეალურ - ტიპობრივი კონსტრუქციებით რეალურად მუშაობის პირველივე ცდაზე, ეს სიცხადე და მკაფიობა გამყოფისა იკარგება. საერთო ფორმით ჩვენ უკვე გამოვავლინეთ ეს სიძნელეები, რომელიც აქ ვებერს წარმოექმნება.

სოციოლოგიური თეორიისთვის რა მნიშვნელოვან წანამდგვრებს შეიცავს მიზანრაციონალური მოქმედება? სოციოლოგიისთვის მეთოდოლოგიური საფუძვლის სახით მიზანრაციონალური მოქმედების არჩევით ვებერი ემიჯნება იმ სოციოლოგიურ თეორიებს, რომლებიც ამოსავალი რეალობის სახით იღებენ სოციალურ “ტოტალობებს”, მაგალითად: “ხალხს,” “საზოგადოებას”, “სახელმწიფოს”, “ეკონომიკას”. ამასთან დაკავშირებით ვებერი მკაცრად აკრიტიკებს “ორგანიცისტულ სოციოლოგიას”, რომელიც ცალკეულ ინდივიდს განიხილავს როგორც რომელიმე სოციალური ორგანიზმის ნაწილს “უჯრედს”. ვებერი გადაჭრით წინამდგეია ბიოლოგიური მოდელით საზოგადოების განხილვისა: საზოგადოებასთან მიმართებაში ორგანიზმის ცნება შეიძლება იყოს მხოლოდ მეტაფორა და მეტი არაფერი.

“სხვა შემეცნებითი მიზნებისთვის შეიძლება სასარგებლო იყოს ან აუცილებელი ცალკეული ინდივიდის გაგება, მაგალითად როგორც რაღაც “უჯრედთა” განსაზოგადოება ანუ ბიოქიმიურ რეაქციათა კომპლექსისა... მაგრამ სოციოლოგიისთვის (ამ სიტყვის აქ გამოყენებული მნიშვნელობის აზრით) ისევე როგორც ისტორიისთვის, შემეცნების ობიექტს

წარმოადგენს სწორედ მოქმედების, ქცევის საზრისისეული კავშირი”. საზოგადოების შესწავლისადმი ცნობიერად - შეგნებულად მოქმედი არსება. ინდივიდსა და სხეულის უჯრედს (ან მის ორგანოს) შორის ანალოგია შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, თუ ცნობიერების ფაქტორი არა არსებით რაიმედ ჩაითვლება. ამის წინამდდეგ გამოდის ვებერი, აყენებს რა სოციალური მოქმედების ისეთ მოდელს, რომელიც ამ ფაქტორს იღებს არსებითი მნიშვნელობის მქონედ. ხოლო რამდენადაც ვებერი ამ ფაქტორს აცხადებს სოციოლოგიის აუცილებელ წინამდგვრად, ამიტომ იგი თავის გამოკვლევებში ამოდის არა სოციალური “მთელისგან”, არამედ ცალკეული ინდივიდისგან, “მოქმედება როგორც გასაგებ საზრისზე ორიენტირებული ქცევა, ჩვენთვის მუდამ არსებობს მხოლოდ როგორც ერთი ან მრავალ ცალკეულ პიროვნებათა მოქმედება”.

ამგვარად, “გაგების” პრინციპი აღმოჩნდა კრიტიკიუმი, რომლის დახმარებითაც გამოიყოფა სოციოლოგიისათვის რელევანტური სფერო იმ სფეროსგან, რომელიც შეუძლებელია იყოს სოციოლოგიური გამოკვლევის საგანი. ინდივიდის ქცევას ჩვენ ვიგებთ, უჯრედისას კი - არა. ასევე ვერ “ვიგებთ” ჩვენ ამ სიტყვის ვებერისეული მნიშვნელობით ხალხის ან სახალხო მეურნეობის “მოქმედებას”, თუმცა სავესებით შეგვიძლია გავიგოთ ხალხის (ან სახალხო მეურნეობაში მონაწილე) შემადგენელ ინდივიდთა მოქმედებანი. აი რატომ ამბობს ვებერი: “ისეთი ცნებები, როგორცაა “სახელმწიფო”, “ამხანაგობა”, “ფეოდალიზმი” და სხვა სოციოლოგიისათვის აღნიშნავენ, საზოგადოდ რომ ვთქვათ, ადამიანთა ერთობლივი მოქმედებების განსაზღვრული სახის კატეგორიებს და სოციოლოგიის ამოცანა მდგომარეობს იმაში, რომ ისინი დაიყვანოს “გასაგებ” მოქმედებებზე, ე.ი. გამონაკლისის გარეშე ცალკეულ მონაწილეთა მოქმედებებზე”. ვებერის მიხედვით ასეთი მიდგომა სავალდებულოა სოციოლოგიისათვის. ასე მაგალითად, იურისპრუდენციას გარკვეულ პირობებში შეუძლია “სამართლებრივი პირის” სახით განიხილოს სახელმწიფოცა და ესა თუ ის სხვა კოლექტივიც. სოციოლოგიას კი ამის გაკეთების უფლებაც კი არა აქვს. მისი მიდგომა გულისხმობს თვით ისეთი სოციალური წარმონაქმნების, როგორცაა სამართალი, განხილვას მხოლოდ იმ ფორმით, რა ფორმითაც იგი გარდატყდება ცალკეული ინდივიდის მიზანრაციონალური მოქმედების (მაშასადამე, ცნობიერების) პრიზმაში რამდენადაც “სამართალი” სოციოლოგიის კვლევის ობიექტი ხდება, ამდენად მას საქმე აქვს არა სამართლებრივ პრინციპთა ლოგიკურად სწორ “ობიექტურ” შინაარსის საშუალებებთან, არამედ (ინდივიდის) მოქმედებასთან, რომლის დეტერმინანტებსა და რეზულტატებში მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ აგრეთვე ადამიანის წარმოდგენებიც გარკვეული იურიდიული პრინციპების საზრისისა და “მნიშვნელობის შესახებ”.

ამგვარად, ვებერის მიხედვით, რამდენადაც საზოგადოებრივი ინსტიტუტები (სამართალი, სახელმწიფო, რელიგია და სხვა) უნდა შეისწავლებოდეს სოციოლოგიის მიერ იმ ფორმით, რა ფორმითაც ისინი მნიშვნელოვანი ხდებიან ცალკეულ ინდივიდთათვის, რა ფორმითაც ეს უკანასკნელნი რეალურად არიან მათზე ორიენტირებულნი თავიანთ მოქმედებებში, ამდენად იხსნება “მეტაფიზიკის” ის ელფერი, რომელიც მუდამ არსებობს სოციალურ მოძღვრებებში, რომელთაც ამოსავლად სწორედ ინსტიტუტები ააქვთ (როგორც საერთოდ “მთლიანობები”). ეს ელემენტი აუცილებლად შეიგრძნობა ამ სოციალურ თეორიებში, რომლებიც აგებულია რეალიზმის (ამ ცნების შუასაუკუნეობრივი აზრით) მეთოდოლოგიური წინამდგვრების საფუძველზე. ამ თვალსაზრისს ვებერი – უპირისპირებს მოთხოვნას იმის შესახებ, რომ სოციოლოგიაში ამოვიდეთ ცალკეულ ინდივიდთა მოქმედებებისგან. მისი პოზიცია ნომინალისტურია. მაგრამ ეს არაა ადეკვატური დახასიათება. ინდივიდუალური მოქმედებებიდან ამოსვლის მოთხოვნა წამოყენებულია

როგორც შემეცნების პრინციპი, ვებერის ნეოკანტიანური განწყობის ძალით შემეცნების პრინციპთა დახასიათება სრულებითაც არ წარმოადგენს ამავე დროს თვით სოციალური რეალობის დახასიათებას. რეალობა პლასტიკურია იმ აზრით, რომ იგი შეიძლება შევისწავლოთ აგრეთვე სხვაგვარადაც, რის შედეგადაც შეიძლება მივიღოთ მეცნიერება, რომელიც განსხვავებული იქნება სოციოლოგიისგან. მაგ. სამართალმცოდნეობა ან პოლიტიკონომია მაშასადამე. ინდივიდუალური მიზანრაციონალური მოქმედებების შესახებ ლაპარაკისას, ვებერი არ ამტკიცებს, რომ იგი არის თვით სოციალური ცხოვრების რეალობის დახასიათება, არამედ მას იღებს იდეალური ტიპის სახით, რომელიც წმინდა სახით იშვიათად გვხვდება სინამდვილეში, ამიტომ მიზანშეწონილი იქნებოდა გველაპარაკა ვებერის მეთოდოლოგიური ნომინალიზმის ან უფრო ზუსტად, მეთოდოლოგიურ ინდივიდუალიზმის შესახებ.

მაგრამ მეთოდოლოგიურ ინდივიდუალზმსაც აქვს, რასაკვირველია, თავისი შინაარსობრივი (“ონტოლოგიური”) იმპლიკაციები. მიზანრაციონალური მოქმედების ამოსავალ პუნქტად პოსტულირებისას, ვებერი უპირისპირდება ცნობიერების როგორც ეპიფენომენის განმარტებას. ვებერის ძირითადი ამოსავალი პუნქტი შეიძლებოდა განგვესაზღვრა ასე: ადამიანმა თვითონ იცის, რაც მას სურს, რამეთუ მიზანრაციონალური მოქმედება – ეს ხომ იდეალური შემთხვევაა. მაგრამ სოციოლოგი უნდა ამოლიოდე სწორედ ამ იდეალური შემთხვევიდან, როგორც თეორიულ – მეთოდოლოგიურ წანამდღერებისაგან.

თუ გავითვალისწინებთ აღნიშნულ შინაარსობრივ იმპლიკაციებს, რომლებიც გულისხმობენ სოციალური მოქმედების მეთოდურ გაგებას, მაშინ არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ ი.კონის მტკიცებას, რომ “ვებერისეული მეთოდოლოგიური პრინციპები მჭიდროდაა დაკავშირებული ისტორიული პროცესის მისეულ გაგებასთან. საზოგადოებრივი ცხოვრება, ვებერის მიხედვით, არის ცალკეულ ინდივიდთა, ადამიანთა ურთიერთობა – ურთიერთქმედება”. და თუმცა თვით ვებერი მუდამ ხაზს უსვამს თავის იდეალურ – ტიპობრივ კონსტრუქციების განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, ჩვენ მიუხედავად ამისა, უნდა დავადგინოთ, რომ მისი მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმი განუყოფლად დაკავშირებული მისი მსოფლმხედველობის ინდივიდუალიზმთან და საზოგადოების როგორც ინდივიდათა ურთიერთქმედების განმარტებასთან, ე.ი. სოციოლოგიურ ნომინალიზმთან.

## 5. სოციალური მოქმედება და “განწყობა სხვაზე” “მოლოდინი”

სოციალური მოქმედების მეორე აუცილებელ - სავალდებულო მომენტად ვებერს მოქმედი პირის სხვა - მეორე ინდივიდზე (ან სხვა ინდივიდებზე) ორიენტაცია მიაჩნია. ახსნისას თუ სახელდობრ რომელ ორიენტაციას ეხება საქმე-ვებერი წერს: “სოციალური მოქმედება... შეიძლება ორიენტირებული იყოს სხვა ინდივიდთა წარსულ, აწმყო (თანამედროვე) და მომავალში მოსალოდნელ მოქმედებებზე (ქცევებზე). წარსულში მომხდარი თავდასხმის გამო შურისძიება, აწმყოში თავდასხმის დროს მოწყობილი დაცვა, თავდაცვის ზომების მიღება (მომავალი თავდასხმის გამო). “სხვათა” სახით შეიძლება გამოვიდნენ გარკვეული ინდივიდი ან განუსაზღვრელად მრავალნი და სავსებით უცნობებიც კი. (მაგალითად “ფული” წარმოადგენს გაცვლის საშუალებას, რომელსაც მოქმედი ინდივიდი იღებს გაცვლის დროს, რადგან წარმართავს თავის მოქმედებას იმის მოლოდინზე, რომ მომავალში მისი გაცვლის დროს თავის მხრივ ამ ფულს მიიღებენ მისთვის უცნობნი და განუსაზღვრელად მრავალი სხვა ინდივიდები)”.

სოციოლოგიაში “სხვაზე ორიენტაციის” პრინციპის შემოტანა წარმოადგენს მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმის შიგნით და ამ უკანასკნელის საშუალებებით რაღაც უზოგადესის მოპოვების ცდას, მხედველობაში მიღება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სოციალურის იმ სუბსტანციისა, რომლის გარეშეც მიზანრაციონალური მოქმედება დარჩება რობინზონიადის კლასიკურ მოდელად. რობინზონიადის ავტორები ინდივიდის მოქმედებებში არ ითვალისწინებდნენ არავითარ “სხვაზე ორიენტაციას” ინდივიდის მოქმედების საფუძველში მათთვის იღო ინდივიდუალური “ინტერესი”, - და არაა შემთხვევითი, რომ სწორედ რობინზონიადა დაედო საფუძველად ე.წ. ჰომო ოეკონომიკუს (ეკონომიკური ადამიანი) მოდელს. ვებერის თანახმად, სოციოლოგია იწყებს იქ, სადაც აღმოჩნდება რომ ეკონომიკური ადამიანი, - ადამიანის ფრიად გამარტივებული მოდელია

მაგრამ აქ შეიძლება წარმოიშვას კითხვა: რატომ დასჭირდა ვებერს ამდენად “შემოვლითი გზა”, რათა მისულიყო “უზოგადესის” არსებობის აღიარებასთან? საქმე ისაა, რომ მხოლოდ ისეთი გზით შეუძლია ვებერს აჩვენოს თუ როგორი ფორმით გამოდის სოციოლოგიური მეცნიერებისათვის “უზოგადესი”, თუ როგორ ფორმაში ეძლევა იგი: მეცნიერებამ არ უნდა განიხილოს “სოციალურობა” ინდივიდთა გარეშე და მათი გვერდის ავლით, ასევე მან არ უნდა დაუშვას სოციალურის სუბსტანციალიზაციის ანტიდიდიც კი, (შენიშვნა: აქ გადის კვლავ წყალგამყოფი ვებერისეულ სოციოლოგიასა და დიურკემის სოციოლოგიის პრინციპებს შორის), მხოლოდ იმ ზომით და იმდენად, რა ზომითაც და რამდენადაც “უზოგადესი” აღიარებულია ცალკეული ინდივიდების მიერ და წარმართავს მათ რეალურ მოქმედებას, მხოლოდ ამდენად არსებობს იგი. ვებერი გვისხნის, რომ არსებობა ისეთი, ზოგადობებისა, ერთობებისა როგორცაა “სახელმწიფო, კავშირი” სოციოლოგიის თვალსაზრისით სხვა არაფერს არ ნიშნავს, თუ არა როგორც იმის დიდ ან ნაკლებ (მცირე) შესაძლებლობას, რომ ინდივიდები თავის მოქმედებებში მხედველობაში იღებენ ამ წარმონაქმნებს როდესაც ეს შესაძლებლობა მცირდება, მოცემული ინსტიტუტისთვის არსებობა უფრო პრობლემატური ხდება; ამ შესაძლებლობის ნულზე დაყვანა მოცემული ინსტიტუტის (სახელმწიფო, სამართალი და სხვა) დასასრულს მოასწავებს.

“სხვაზე ორიენტაციის” ვებერისეული კატეგორია, ეჭვს გარეშეა, თავის საწყისს სამართლის სფეროდან იღებს და წარმოადგენს სამართალმცოდნეობის და სამართლის ფილოსოფიის საკვანძო კატეგორიის “აღიარების” სოციოლოგიურ ინტერპრეტაციას.

მგვარად, სამართლის სოციოლოგია, - ესაა არა უბრალოდ ვებერის სოციოლოგიის ერთ – ერთი კერძო განყოფილება: “აღიარება” როგორც მართლშეგნების (იურისპრუდენციის) უმნიშვნელოვანესი პრინციპი, ვებერის მიერ გამოცხადებულია საზოგადოდ ყოველგვარი სოციალური მოქმედების კონსტიტუციურ მომენტად.

ამგვარად, სუბიექტური საზრისისა და სხვებზე ორიენტაციის არსებობა – სოციალური მოქმედების ორი აუცილებელი ნიშანია. ამ განსაზღვრების შესატყვისად არა ყოველი მოქმედება, ხაზს უსვამს ვებერი, შეიძლება იწოდოს სოციალურ მოქმედებად. ასე მაგ. თუ ინდივიდის მოქმედება ორიენტირებულია არა სხვა ინდივიდების მხრიდან განსაზღვრული “ქცევის” მოსალოდნელობებზე - (მოლოდინზე), არამედ ნივთობრივ საგანთა მიმართ (მანქანები, ბუნების მოვლენები და ა.შ.), მაშინ იგი შეუძლებელია იწოდოს სოციალურ მოქმედებად ვებერისეული აზრით. ზუსტად ასევე არ არის სოციალური მოქმედება ინდივიდის რელიგიური აქცია, როდესაც იგი ეძლევა ჭკრეტას, თავისთვის მარტო ილოცება და ა.შ. ინდივიდის სამეურნეო საქმიანობა მხოლოდ მაშინ ხდება სოციალური მოქმედება თუ გარკვეული ეკონომიკური დოვლათის (ქონების) განმგებლობისას მხედველობაში მიიღება სხვა (ან სხვები) ინდივიდი (-ები) და მოქმედება მიმდინარეობს ამ

სხვებზე ორიენტაციის მიმართულებით. არ შეიძლება, მაგალითად, ჩავთვალოთ სოციალურად მრავალ ინდივიდთა მოქმედება, თუ იგი თავისი ხასიათით და შინაარსით განისაზღვრება როგორც რომელიმე ბუნებრივ მოვლენაზე ორიენტირებული მოქმედება. “თუ ქუჩაში, - წერს ვებერი - ადამიანთა უმრავლესობა ერთდროულად გახსნიან ქოლგებს, როდესაც წვიმა იწყება, მაშინ ამ დროს (როგორც წესი) ერთის მოქმედება არ არის ორიენტირებული სხვის მოქმედებაზე, არამედ ყველას მოქმედება თანაბარი ზომით გამოწვეულია წვიმისაგან დასველების თავიდან აცილების მოთხოვნით”.

ვებერი სოციალურ მოქმედებად არ თვლის აგრეთვე წმინდა მიბაძვით მოქმედებას, რომელიც შესრულებულია ინდივიდის როგორც მასის, ბრბოს ატომის მიერ. ასეთი მოქმედება, აღწერილი კერძოდ გუსტავ ლებონის მიერ, ვებერის მიერ ჩათვლილია არა სოციოლოგიის, არამედ “მასების ფსიქოლოგიის” კვლევის საგნად. მართალია, სოციოლოგიასაც შეუძლია, ვებერის მიხედვით, მრავალთა მოქმედების განხილვა, და არა მხოლოდ ერთი ინდივიდისა, მაგრამ იგი ასეთ კოლექტიურ მოქმედებას განიხილავს ინდივიდუალურის მოდელის მიხედვით, აღმოაჩენს რა კოლექტივის შემადგენელ ინდივიდთა მოქმედებების სუბიექტურად ნაგულისხმევ საზრისს და მათ ურთიერთგანწყობას ერთი - მეორეზე და “მესამეზე”.

საინტერესოა, რომ განსაზღვრულ ადგილზე თავმოყრილი ბრბოს ქცევის ანალოგიურად ვებერი განიხილავს არალოკალიზებული ბრბოს ქცევისაც. ცალკეული ინდივიდები “მასებად” იქცევიან იმ შემთხვევაში, თუ მათი ქცევა განპირობებულია მრავალ სხვათა ერთდროულად თანმიმდევრულად მოქმედი ქცევით, რაც მიიღწევა მაგალითად, მასობრივ კომუნიკაციათა საშუალებების დახმარებით. “იმ მარტივი ფაქტის წყალობით, რომ ინდივიდი თავს რომელიღაც “მასის” ნაწილად გრძნობს, პირველად ხდება შესაძლებელი რეაქციათა გარკვეული ტიპები, მაშინ როდესაც რეაქციის სხვა ტიპები გაძნელებულია. საბოლოოდ განსაზღვრულმა ხდომილებამ ან ადამიანურმა ქცევამ შეიძლება გამოიწვიონ ყველაზე განსხვავებული გრძნობები: მხიარულება, მრისხანება, აღმაფრენა, სასოწარკვეთილება და ყოველად შესაძლებელი ვნებები, რომლებიც არ წარმოიქმნებოდნენ (ან ყოველ შემთხვევაში, არ წარმოიქმნებოდნენ ასე ადვილად) გაფანტულობისას და ყველაფერი ეს ინდივიდის ქცევასა და მის გამასობრივების ფაქტს შორის ყოველგვარი საზრისისეული დამოკიდებულებების გარეშე”.

როგორც ისტორიკოსი და სოციოლოგი, ვებერი რასაკვირველია იგებს, რომ მასობრივი მოქმედებანი - სოციოლოგიის კვლევის ერთ - ერთი მნიშვნელოვანი საგანია, მაგრამ სოციოლოგიის ხედვის სპეციფიკური კუთხე, ვებერის მიხედვით გულისხმობს “ინდივიდის ქცევასა და მის გამასობრივების (მასად ქცევის) ფაქტს შორის საზრისისეული მიმართების - დამოკიდებულების გათვალისწინებას”, ე.ი. მარტივად რომ ვთქვათ, სოციოლოგმა უნდა გაიგოს, თუ როგორი სუბიექტურად ნაგულისხმევი საზრისი აკავშირებს ინდივიდს სხვებთან, თუ რა საფუძველზე ერთიანდებიან ადამიანები მასად. “მოქმედებას, რომელსაც თავის მიმდინარეობაში მიზეზად აქვს ან მრავალ მიზეზთაგან ერთ - ერთ მიზეზად აქვს მასის როგორც ასეთის მარტივი ფაქტის ზემოქმედება და განისაზღვრება ამ ფაქტის მიერ მხოლოდ რეაქტიულად და არ ეხება მას გააზრებულად, არ წარმოადგენს სოციალურ მოქმედებას” აქ დადგენილი სიტყვის საზრისით - მნიშვნელობით”.

მნიშვნელოვანია ვებერის გამოთქმა “მასისადმი თავისი მიკუთვნებულობის ფაქტის მიმართ საზრისისეული დამოკიდებულება”. მაშასადამე, საკმარისია ინდივიდმა, რომელიც შეადგენს მასის “ატომს” (გააზრებულად) გაასაზრისიანოს თავისი “გამასობრივება”, რომ უკვე გაჩნდება დისტანცია მასა და მის “მასობრიობას” შორის და ეს გარემოება

განმსაზღვრელი იქნება აგრეთვე თვით მასის სტრუქტურისათვის. ამ პუნქტში მასობრივი მოვლენებისადმი ვებერის სოციოლოგიური მიდგომა არსებითად განსხვავდება სოციალურ - ფსიქოლოგიური მიდგომისგან. მაგ. ლებონისეული მიდგომისაგან, ლებონი მასის ფენომენს მიუღმა როგორც ფსიქოლოგი: იგი მიისწრაფვოდა დაეფიქსირებინა ის საერთო (ზოგადი), რასაც ადგილი აქვს ყოველგვარ ბრბოში, იქნება ეს რევოლუციური მასები პარიზის ქუჩებში ან რომაელ ჯარისკაცთა “ბრბოები”, მაყურებელთა ბრბო თეატრში და ჯვაროსანთა ბრბოები. ნამდვილად ყოველ “ბრბოში” როგორც არ უნდა იყოს მის შემადგენელ ელემენტთა სოციალური მიკუთვნებულობა, როგორც არ უნდა იყოს მათი ინტელექტუალური დონე, შეიძლება აღმოვაჩინოთ ქცევის გარკვეული ერთიანობა – ზოგადობა: ყველა ბრბოსათვის საერთო იქნება ის, რაც მის ქცევაში განისაზღვრება წმინდად რეაქტიულად, სტიქიურად. მაგრამ სოციალური ფსიქოლოგიის თვალთახედვის არეში ამ დროს არ ხვდება ის, რაც განასხვავებს ისეთი ტიპის ბრბოს მეორისგან, და რაც უნდა შეისწავლოს, ვებერის თანახმად, უკვე არა ფსიქოლოგიამ, არამედ ბრბოს სოციოლოგიამ. ამ პუნქტში სოციოლოგიის საგნად უნდა იყოს არა იმდენად მასის უშუალო ქცევა - მოქმედება, რამდენადაც მისი საზრისისეული რეზულტატი. მასობრივი მოძრაობის ხასიათი, რომელიც მნიშვნელოვნად განსაზღვრულია საზრისისეული განწყობებით, რომლებითაც ხელმძღვანელებენ მასის შემადგენელი ინდივიდები, თავს იჩენს - დიდი ან მცირე გადახრებით - იმ რელიგიური, პოლიტიკური, ეკონომიკური და სხვა ინსტიტუტების ხასიათებზე, რომლებიც ყალიბდებიან ამ მოძრაობათა მსვლელობაში და შედეგად, რელიგიის, სამართლისა და პოლიტიკის სოციოლოგიაში ვებერი სწორედ ცდილობს მასობრივ მოძრაობათა ანალიზის თავისი მეთოდის განხორციელებას.

## 6) სოციალური მოქმედების სახეები.

მოქმედების სახეთა ვებერისეული დაყოფის განხილვისას ჩვენ შევძლებთ გავიგოთ თუ როგორ გამოიყენება მიზანრაციონალური მოქმედების “იდეალური მოდელი”. ვებერი ახასიათებს მოქმედების ოთხ სახეს: 1. მიზანრაციონალურს (**zweck rationale**) 2. ღირებულებით - რაციონალურს (**wert wartionale**), 3. აფექტურსა და 4. ტრადიციულს. “სოციალური მოქმედება ყოველგვარი მოქმედების მსგავსად, შეიძლება განისაზღვროს: 1. მიზანრაციონალურად ე.ი. გარეგანი სამყაროს საგნების და სხვა ადამიანთა გარკვეული ქცევის – მოქმედების იმედის (მოლოდინის) მეშვეობით და ამ მოლოდინის როგორც რაციონალურად წარმართული და რეგულირებადი მიზნებისთვის “პირობის” ან როგორც “საშუალების” გამოყენების დროს. (რაციონალურობის კრიტერიუმია წარმატება). 2. ღირებულებით - რაციონალურად, ე.ი. განსაზღვრული მოქმედების, ეთიკური, ესთეტიკური, რელიგიური ან სხვაგვარად გაგებული უპირობო საკუთარი ღირებულების (თვითღირებულების) შეგნებული რწმენის მეშვეობით და დამოუკიდებლად წარმატებებისგან. 3. აფექტურად, განსაკუთრებით ემოციონალურად – აქტუალური აფექტებისა და გრძნობების მეშვეობით. 4. ტრადიციულად, ე.ი. ჩვეულების მეშვეობით.

არ შეიძლება ახლავე არ აღვნიშნოთ, რომ მოქმედების ორი უკანასკნელი სახე - აფექტური და ტრადიციული არ არიან სოციალური მოქმედებანი ამ სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით, რამდენადაც აქ ჩვენ საქმე არ გვაქვს გაცნობიერებულ საზრისთან. თვით ვებერი აღნიშნავს, რომ “მკაცრად ტრადიციული ქცევა, ისევე როგორც წმინდად რეაქციული მიბაძვა, მთლიანად და სავსებით დგას ზღვარზე, ხოლო ხშირად იმის მიღმა მხარეზეც კი, რასაც შეიძლება საერთოდ საზრისის მიხედვით ორიენტირებული მოქმედება ვუწოდოთ; ვინაიდან ეს მთლიან ხშირად მხოლოდ დაბლაგვებული, დასუსტებული



რეაქციაა შეჩვეულ – ჩვეულ გაღიზიანებებზე, რომელიც მიმდინარეობს ერთხელ მიღებული შეჩვეული განწყობის მიხედვით.

მხოლოდ ღირებულებით - რაციონალური და მიზანრაციონალური მოქმედებანი არიან სოციალური მოქმედებანი ამ სიტყვის ვებერისეული მნიშვნელობით. “წმინდაღირებულებით - რაციონალურად - ამბობს ვებერი მოქმედებს ის, ვინც არ ითვალისწინებს მოსალოდნელ შედეგებს, ანგარიშს არ უწევს მოსალოდნელ შედეგებს და მოქმედებს თავისი რწმენის – შეხედულებების შესაბამისად და ასრულებს იმას, რასაც, როგორც მას ჰგონია, მისგან მოითხოვს მოვალეობა, ღირსება, მშვენიერება, რელიგიური დანიშნულება, პიეტეტი ან რომელიმე ... “საქმის” უმნიშვნელოვანესობა. ღირებულებით – რაციონალური მოქმედება მუდამ არის “მცნების” ან “მოთხოვნების” შესატყვისი მოქმედება, რომლებსაც მოქმედი მისაღმი - თავისთავისაღმი წაყენებულად თვლის. მხოლოდ რამდენადაც ადამიანური მოქმედება ... ორიენტირებულია ასეთ მოთხოვნებზე ... ჩვენ ვილაპარაკებთ ღირებულებითი რაციონალურობის შესახებ”. ღირებულებით რაციონალური და აფექტური მოქმედების შემთხვევაში მოქმედების მიზანს წარმოადგენს თვითონ იგი და არა რაღაც სხვა (შედგვი, წარმატება, რეზულტატი;] მეორეხარისხოვანი, არაძირითადი შედეგები როგორც პირველში, ისე მეორე შემთხვევაში ანგარიშში არ ითვლება.

ღირებულებით - რაციონალური მოქმედებისგან განსხვავებით უკანასკნელი, მეოთხე, მიზანრაციონალური მოქმედების ტიპი - ყველა მიმართებაში ექვემდებარება დანაწევრებას. “მიზანრაციონალურად - წერს ვებერი - მოქმედებს ის, ვინც თავის მოქმედებას წარმართავს მიზანთან, საშუალებებთან და მეორად შედეგებთან შესატყვისობაში და ამავე დროს, რაციონალურად წონის როგორც საშუალებებს მიზანთან მიმართებაში, ისე მიზანს მეორად შედეგებთან მიმართებაში და ბოლოს სხვადასხვა შესაძლებელ მიზნებს ერთმანეთთან მიმართებაში.”

როგორც ვხედავთ, მოქმედების ოთხი მითითებული ტიპი ვებერის მიერ განლაგებულია მზარდი რაციონალურობის წესრიგის მიხედვით: თუ ტრადიციული და აფექტური მოქმედება შეიძლება იწოდოს სუბიექტურ რაციონალურად (ობიექტურად ორივე შეიძლება აღმოჩნდეს რაციონალური), მაშინ ღირებულებით – რაციონალური მოქმედება უკვე შეიცავს თავის თავში სუბიექტურ – რაციონალურ მომენტს, რამდენადაც მოქმედი შეგნებულად უფარდებს თავის ქცევებს გარკვეულ ღირებულებას როგორც მიზანს, მაგრამ მოქმედების ეს ტიპი მხოლოდ შეფარდებითაა რაციონალური, რამდენადაც თვით ღირებულება მიიღება შემდგომი გაშუალებისა და დაფუძნების გარეშე და შემდეგში მხედველობაში არ მიიღება ქცევის მეორადი რეზულტატები. აბსოლუტურად რაციონალურია ვებერისეული მნიშვნელობით მხოლოდ მიზანრაციონალური მოქმედება, თუკი იგი მიმდინარეობს წმინდა სახით.

ინდივიდის რეალურად მიმდინარე ქცევა ამბობს ვებერი, ორიენტირებულია როგორც წესი, მოქმედების ორი ან მეტი სახის შესატყვისად: მასში ადგილი აქვს როგორც მიზანრაციონალურს, ისე ღირებულებით - რაციონალურს, აფექტურსა და ტრადიციულ მომენტებსაც. საზოგადოების სხვადასხვა ტიპებში მოქმედების ესა თუ ის სახე შეიძლება იყოს გაბატონებული, უპირატესობის მქონე: ტრადიციულ საზოგადოებებში ჭარბობს მოქმედების ორიენტაციის ტრადიციული და აფექტური ტიპები, ინდუსტრიალურში - მიზან - და ღირებულებით- რაციონალური, პირველის მიერ მეორის გამოდევნის ტენდენციით.

სოციალური მოქმედების კატეგორიის შემოტანით, ვებერმა მაინც ვერ შეძლო იმ სიძნელეების გადაჭრა, რომლებიც წარმოიშვა ამ კატეგორიის გამოყენებასთან დაკავშირებით. პირველი, ესაა მოქმედების ობიექტურად ნაგულისხმევი საზრისის განსაზღვრის სიძნელე. ისწრაფვოდა რა დაეზუსტებინა თუ რომელ საზრისსზე უნდა იყოს

აქ საუბარი, ვებერი მრავალი წლის განმავლობაში თავს იმტვრევდა სოციოლოგიური “გაგების” კატეგორიის დამუშავებაზე, ისე რომ ბოლომდე ვერ განთავისუფლდა ფსიქოლოგიზმისაგან.

მეორე, სოციალური მოქმედების კატეგორია სოციალური ცხოვრების ამოსავალი “უჯრედის” სახით არ იძლევა საზოგადოებრივი პროცესის რეზულტატების გაგების შესაძლებლობას, რომლებიც მთლიანად არ ემთხვევიან ინდივიდუალური მოქმედებების მიმართულებას. : რადგანაც ვებერი ანაწევრებს სოციალურ მთელს მის შემადგენელ ინდივიდუალურ - ფსიქოლოგიურ კომპონენტებად და თითოეულ მათგანს განიხილავს ცალ - ცალკე მთელთან კავშირის გარეშე, ამდენადაც მან ვერ შეძლო მოეხდინა ზოგადი ისტორიული პერსპექტივის რეკონსტრუირება”.

## 7) ფორმალური რაციონალურობა როგორც ვებერისეული სოციოლოგიის კატეგორია

ვებერმა შემთხვევით არ განაღვა სოციალური მოქმედების ოთხი აღწერილი ტიპი რაციონალურობის ზრდის მიხედვით, ამგვარი წესრიგი არა მხოლოდ მეტოდოლოგიური ხერხია, რომელიც მოსახერხებელია ახსნისთვის: ვებერი დარწმუნებულია, რომ სოციალური მოქმედების რაციონალიზაცია – ესაა თვით ისტორიული პროცესის ტენდენცია. და თუმცა ეს პროცესი არ მიმდინარეობს “დაბრკოლებისა” და გადახრების გარეშე მაინც უკანსაკნელი საუკუნეების ევროპული ისტორია და ინდუსტრიალიზაციის გზაზე სხვა არაევროპული ცივილიზაციების ჩართვა, გზაზე რომელიც გაკვალა ევროპამ მოწმობენ ვებერის მიხედვით, იმას, რომ რაციონალიზაცია არის მსოფლიო - ისტორიული პროცესი. მოქმედების “რაციონალიზაციის” ერთ - ერთი არსებითი კომპონენტია მოქმედი ზნე - ჩვეულებების და ადათებისადმი შინაგანი ერთგულების შეცვლა ინტერესის გათვალისწინებისადმი გეგმაზომიერი შეგუებით. რასაკვირველია ეს პროცესი არ ამოწურავს მოქმედების “რაციონალიზაციის” ცნებას, ვინაიდან მოქმედება შეიძლება მიმდინარეობდეს, გარდა ამისა, პოზიტიურად - ცნობიერი ღირებულებითი რაციონალიზაციის მიმართულებით - და ნეგატიურად - არა მხოლოდ ზნე - ჩვეულებების დანგრევის მეოხებით, არამედ აფექტური მოქმედების გამოდევნის ხარჯზე და ბოლოს, აგრეთვე ღირებულებით - რაციონალური ქცევის გამოდევნის ხარჯზე წმინდა მიზანრაციონალურის სასარგებლოდ, რომლის დროსაც უკვე აღარ სწამთ ღირებულებებს”.

რას ნიშნავს მიზანრაციონალური მოქმედების როლის ზრდა მთლიანად საზოგადოების სტრუქტურის თვალსაზრისით? რაციონალური ხდება მეურნეობის წარმოების წესი, რაციონალური ხდება მართვა - როგორც ეკონომიკის სფეროში, ისე პოლიტიკის, მეცნიერების, კულტურის სფეროში - სოციალური ცხოვრების ყველა სფეროში; რაციონალური ხდება ადამიანთა აზროვნების წესი , ისე როგორც მათი გრძნობისა და ცხოვრების წესი მთლიანობაში. ყველაფერ ამას თან ჰყვება მეცნიერების სოციალური როლის ზრდა, რომელიც ვებერის მიხედვით წარმოადგენს რაციონალურობის პრინციპის ყველაზე წმინდა განხორციელებას, მეცნიერება უპირველეს ყოვლისა იჭრება წარმოებაში, შემდეგ კი მართვაში, და ბოლოს აგრეთვე ყოფაშიც - ამაში ხედავს ვებერი თანამედროვე საზოგადოების უნივერსალური რაციონალიზაციის ერთ - ერთ მოწმობასა და საბუთს.

რაციონალიზაცია ვებერის მიხედვით წარმოადგენს მთელი რიგი ისტორიული ფაქტორების შეერთების რეზულტატს, რომლებმაც წინასწარ განსაზღვრეს ევროპის განვითარების მიმართულება უკანასკნელი 300 - 400 წლის მანძილზე. ამ ფაქტორთა კონსტელაცია ვებერის მიერ არ განიხილება როგორც რაღაც წინასწარ განსაზღვრული - დადგენილი - უფრო ესაა თავისებური სახის ისტორიული შემთხვევითობა, ამიტომ

რაციონალიზაცია, მისი თვალსაზრისით, არის არა იმდენად ისტორიული განვითარების აუცილებლობა, რამდენადაც მისი ბედისწერა – ბედი. მოხდა ისე, რომ განსაზღვრულ დროულ პერიოდში და სამყაროს განსაზღვრულ რაიონში ერთმანეთს შეხვდნენ რანდენიმე ფენომენი, რომლებიც თავის თავში ატარებდნენ რაციონალურ საწყისს: ანტიკური მეცნიერება განსაკუთრებით მათემატიკა, რომელსაც აღორძინების ეპოქაში დაემატა ექსპერიმენტი და რომელმაც გალილეის დროიდან შეიძინა ახალი, ექსპერიმენტალური, ტექნიკასთან შინაგანად დაკავშირებული მეცნიერების ხასიათი. რაციონალური რომის სამართალი, რომელსაც არ იცნობდა საზოგადოების ადრინდელი ტიპები და რომელმაც ევროპულ ნიადაგზე მიიღო თავისი შემდგომი განვითარება შუასაუკუნეებში. მეურნეობის გაძლიერების რაციონალური წესი, რომელიც წარმოიშვა წარმოების საშუალებებისაგან სამუშაო ძალის გამოყოფის წყალობით და მაშასადამე, იმის საფუძველზე, რასაც მარქსმა თავის დროზე უწოდა “აბსტრაქტული შრომა” - შრომა, რომელიც მისადგომია რაოდენობრივი გაზომვისათვის. ხოლო ამ ელემენტების მასინთეზირებულ ფაქტორად, ვებერის აზრით, მოგვევლინა პროტესტანტიზმი, რომელმაც შექმნა მსოფლმხედველობრივი წანამძღვრები მეურნეობის გაძლიერების რაციონალური წესის განხორციელებისათვის (უწინარეს ყოვლისა ეკონომიკაში მეცნიერებათა მიღწევების დანერგვისათვის და მეცნიერების უშუალო საწარმოო ძალად გარდაქმნა), რამდენადაც ეკონომიკური წარმატება პროტესტანტული ეთიკის მიერ აყვანილი იყო რელიგიური მოწოდების რანგში.

რის შედეგადაც ევროპაში პირველად წარმოიშვა ახალი, ადრე არსად არ არსებული და ისტორიაში ანალოგიის არ მქონე საზოგადოების ტიპი, რომელსაც თანამედროვე სოციოლოგები უწოდებენ ინდუსტრიალურს, ყველა ადრე არსებულ საზოგადოებათა ტიპს, განსხვავებით თანამედროვისგან, ვებერი ტრადიციულს უწოდებს. ტრადიციულ საზოგადოებათა ყველაზე მნიშვნელოვანი შედეგია - მათში ფორმალურ - რაციონალური საწყისის არ არსებობა. რას წარმოადგენს ეს უკანასკნელი?

ფორმალური რაციონალურობა - ეს უწინარეს ყოვლისა გამოთვლადობაა, კალკულირებაა, ფორმალურ - რაციონალური - ესაა ის, რაც ექვემდებარება რაოდენობრივ აღრიცხვას, რაც ნაშთის გარეშე ამოიწურება რაოდენობრივი დახასიათებით. "მეურნეობის ფორმალური რაციონალურობა განისაზღვრება ტექნიკურად მისთვის შესაძლებელი და ნამდვილად მის მიერ მიღებული გაანგარიშების ზომით. პირიქით, მატერიალური რაციონალურობა ხასიათდება ხარისხით, რა ხარისხითაც ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის მომარაგება სასიცოცხლო სიკეთეებით, სორციელდება ეკონომიკურად ორიენტირებული სოციალური მოქმედების გზით გარკვეული... ღირებულებითი პოსტულატების თვალსაზრისით." სხვა სიტყვებით, ეკონომიკა ხელმძღვანელობს რა გარკვეული კრიერიუმებით, რომლებიც ძვეს იმ საზღვრებს მიღმა, რაც შეიძლება რაციონალურად გამოვთვალოთ, და რასაც ვებერი “ღირებულებით პოსტულატებს” უწოდებს, ე.ი. ეკონომიკა, რომელიც ემსახურება არა თვით მის მიერვე განსაზღვრულ მიზნებს, ხასიათდება როგორც “მატერიალურად (ე.ი. შინაარსობრივად) განსაზღვრული.” მატერიალური "რაციონალურობა-ესაა რაციონალურობა რაღაცისთვის; ფორმალური რაციონალურობა - ესაა რაციონალურობა “არაფრისთვის,” რაციონალურობა თავისთავად, აღებული როგორც თვითმიზანი, მაგრამ არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ ფორმალური რაციონალურობის ცნება-ესაა იდეალური ტიპი და ემპირიულ რეალობაში იგი წმინდა სახით გვხვდება ძალიან იშვიათად. მაგრამ ფორმალური რაციონალიზაციის მიმართულებით მოძრაობა ესაა— როგორც ამას ვებერი აჩვენებს თავის მრავალ შრომაში--თვით ისტორიული პროცესის მოძრაობა. საზოგადოების ადრინდელ ტიპებში ჭარბობდა “მატერიალური

რაციონალურობა,” თანამედროვეში კი--ფორმალური რაციონალურობა, რაც შეესატყვისება ყველა სხვა ტიპის მოქმედებებზე მოქმედების მიზანრაციონალური ტიპის სიჭარბეს.

ის, რასაც ვებერი ფორმალურ რაციონალურობას უწოდებს, თავის დროზე აღმოჩენილი იყო კ.მარქსის მიერ, “აბსტრაქტული შრომის სახით”. მართალია ეს ცნება მარქსთან უფრო სხვა როლს თამაშობს, ვიდრე ვებერთან ფორმალური რაციონალურობა, მაგრამ მარქსის გავლენა ვებერზე აქ ეჭვსგარეშეა. აბსტრაქტული შრომის უმნიშვნელოვანესი ნიშანი მარქსთან ეს არის ის, რომ იგი “არ ფლობს არავითარ თვისებებს და ამიტომ მხოლოდ გაზომვადია რაოდენობრივ მიმართებაში”. მარქსის მიხედვით, შრომის წმინდა რაოდენობრივი დახასიათება შესაძლებელი გახდა მხოლოდ კაპიტალისტურ საზოგადოებაში, რომელმაც შექმნა “შრომის ბურჟუაზიული ფორმა მისი ანტიკური და შუასაუკუნეობრივი ფორმების საპირისპიროდ”. ამ შრომის თავისებურება და განსაკუთრებულება უწინარეს ყოვლისა ესაა მისი აბსტრაქტული საყოველთაობა, ე.ი. გულგრილობა იმასთან მიმართებაში, თუ რა მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებს ეს უკანასკნელი. აბსტრაქტული საყოველთაო შრომის მარქსისეული განსაზღვრება აფიქსირებდა შრომის “საზოგადოდ სიმდიდრის შექმნის საშუალებად” გადაქცევის ფაქტს. ადამიანი და მისი მოთხოვნილებები, როგორც აჩვენა მარქსმა, ამ დროს იქცევიან მხოლოდ წარმოების ნორმალური ცხოვრებისათვის აუცილებელი საშუალებად, მომენტად.

ანალოგიური და უფრო არსებითია ფორმალური რაციონალურობის დახასიათება ვებერთან, როგორც აღნიშნავს ერთ - ერთი მისი მიმდევარი - კარლ ლევიტი, მდგომარეობს იმაში, რომ “მეურნეობის წესი ხდება იმდენად დამოუკიდებელი, რომ ... მას უკვე არ აქვს არავითარი ნათელი დამოუკიდებლობა ადამიანის როგორც ასეთის მოთხოვნებთან”.

ფორმალური რაციონალურობა - ესაა პრინციპი, რომელსაც ექვემდებარება არა მხოლოდ თანამედროვე ეკონომიკა, არამედ ტენდენციაში აგრეთვე თანამედროვე საზოგადოების ცხოვრებისეული წარმონაქმნების მთელი ერთობლიობა.

ფორმალური რაციონალურობის შესახებ მოძღვრება – ეს, არსებითად, კაპიტალიზმის ვებერისეული თეორიაა. აუცილებელია აღვნიშნოთ, მჭიდრო კავშირი ვებერისეულ მეთოდოლოგიას, კერძოდ სოციალური მოქმედების თეორიასა და მოქმედების ტიპთა გამოყოფას შორის ერთის მხრივ და კაპიტალიზმის გენეზისის მისეულ თეორიას შორის მეორეს მხრივ. სინამდვილეში – ნამდვილად ვებერი ხაზს უსვამდა, რომ მკვლევარი იდეალურ - ტიპობრივი კონსტრუქციის შექმნისას, საბოლოო ჯამში ხელმძღვანელობს “ეპოქის ინტერესით”, რომელიც აძლევს მას კიდევ “შეხედულების მიმართულებასაც”, ეპოქამ დასვა ვებერის წინაშე ცენტრალური სახით საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის თანამედროვე კაპიტალისტური საზოგადოება, როგორია მისი წარმოშობა და განვითარების გზები, როგორია ინდივიდის ბედი ამ საზოგადოებაში და როგორ მოახდინა მან ან მოახდენს მომავალში იმ იდეალების რეალიზებას, რომლებიც 17 – 18 ე საუკუნეებში მისი იდეოლოგიების მიერ გაცხადებული იყო როგორც “გონების იდეალები”. საკითხის ხასიათმა წინასწარ განსაზღვრა ვებერის მეთოდოლოგიური ინსტრუმენტები. შეიქმნა “სოციალური მოქმედების”, კერძოდ მიზანრაციონალური მოქმედების ტიპი, რომელიც აღმოჩნდა ათვლის წერტილი მოქმედების სხვა ტიპების კონსტრუირებისთვის. დამახასიათებელია, რომ თვით ვებერი თვლიდა ყველაზე წმინდა ემპირიულ ნიმუშად მიზანრაციონალური მოქმედებისას ინდივიდის ქმედებას ეკონომიკურ სფეროში. არაა შემთხვევითი, რომ მიზანრაციონალური მოქმედების მაგალითები ვებერს მოყავს, როგორც წესი, ამ სფეროდან: ესაა ან საქონელთა გაცვლა, ან კონკრეტული ბრძოლა ბაზარზე, ან საბირჟო თამაში, და ა.შ. შესაბამისად, როდესაც ბჭობა ეხება ტრადიციულ საზოგადოებებს, ვებერი აღნიშნავს, რომ მოქმედების მიზანრაციონალური ტიპი აქ უპირატესად გვხვდება მეურნეობის სფეროში.

კაპიტალიზმის ბედის შესახებ საკითხმა განაპირობა ვებერის მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმი. ვებერმა ამით დაიკავა სავსებით განსაზღვრული სოციალური პოზიცია: იგი გამოვიდა თავის სოციოლოგიაში როგორც ბურჟუაზიის მსოფლმხედველობისა და ინტერესების გამომხატველი.

## 8) ვებერის მოძღვრება ბატონობის ტიპების შესახებ

ჩვენ დავინახეთ, რომ “რაციონალიზაციის” ვებერისეული თეორია ყველაზე მჭიდროდ დაკავშირებულია სოციალური მოქმედების მისეულ გაგებასთან. არა ნაკლებ მჭიდროდაა დაკავშირებული სოციალური მოქმედების კატეგორიასთან ძალაუფლების ვებერისეული სოციოლოგია. როგორც უკვე აღინიშნა, ვებერი სოციალური მოქმედების განუყოფელ მომენტად “სხვაზე ორიენტაციას” თვლის, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა სამართალმცოდნეობის ტრადიციული კატეგორია “აღიარება”. თუ “აღიარების” კატეგორიას გავანთავისუფლებთ იმ ნორმატიული მნიშვნელობისგან, რომელიც მას აქვს იურისპრუდენციაში, და იმ “მეტაფიზიკური” მნიშვნელობისგან რომელიც მას ჰქონდა “ბუნებრივი სამართლის” თეორიებში, მაშინ ჩვენ მივიღებთ სწორედ “მოლოდინის” ცნებას, რომელსაც ვებერი აუცილებლად თვლის საზოგადოების სოციოლოგიური კვლევისათვის. ძალიან მნიშვნელოვანია ამ ცნების როლი ვებერის მოძღვრებაში ლეგიტიმური ბატონობის ტიპების შესახებ. ე.ი. ისეთი ბატონობის შესახებ, რომელიც აღიარებულია ქვეშევრდომთა ე.ი. მართული ინდივიდების მიერ. დამახასიათებელია ბატონობის ვებერისეული განსაზღვრება: “ბატონობა - წერს იგი - ნიშნავს გარკვეული ბრძანებისადმი დამორჩილების შანსს”. ამგვარად, ბატონობა გულისხმობს ურთიერთმოლოდინს: იმას, ვინც ბრძანებს, - რომ მის ბრძანებას დაემორჩილებიან; იმათ მოლოდინს, ვინც ემორჩილება - რომ ბრძანებას ექნება ის ხასიათი, რა ხასიათსაც ისინი მოელოდნენ ე.ი. აღიარებენ. თავისი მეთოდოლოგიის სრული შესატყვისობით ვებერი ბატონობის ლეგიტიმური ტიპების ანალიზს იწყებს “მორჩილების” შესაძლებელ (ტიპობრივ) მოტივთა განხილვით. ამგვარ მოტივებს ვებერი პოულობს სამს და მათ შესატყვისად განასხვავებს ბატონობის სამ წმინდა ტიპს. “ბატონობა შეიძლება განპირობებული იყოს ინტერესებით, ე.ი. უპირატესობათა ან არა ხელსაყრელობათა (უსარფობა) მიმართ ქვეშევრდომთა (მორჩილთა) მიზანრაციონალური მოსაზრებებით: შემდეგ იგი შეიძლება განპირობებული იყოს უბრალოდ “ხნე - ჩვეულებებით, გარკვეულ ქცევათა ჩვევით; და ბოლოს, იგი შეიძლება ეფუძნებოდეს ქვეშევრდომთა მარტივ პირად მიდრეკილებებს, მისწრაფებებს, სიყვარულს, ე.ი. ჰქონდეს აფექტური ბაზა”.

როგორც ვხედავთ ბატონობის პირველ ტიპს - რომელსაც ვებერი “ლეგალურს უწოდებს - “დამთმობლობის მოტივის” სახით აქვს ინტერესის მოსაზრებები (ინტერესთა გათვალისწინება); მის საფუძველში დევს მიზანრაციონალური მოქმედება. ამგვარ ტიპს ვებერი მიაკუთვნებს თანამედროვე ევროპულ სახელმწიფოებს: ინგლისს, საფრანგეთს, აშშ - ს და სხვა. ასეთ სახელმწიფოში, ხაზს უსვამს ვებერი, ემორჩილებიან არა პიროვნებებს, არამედ დადგენილ კანონებს; მათ ემორჩილებიან არა მხოლოდ მართულნი, არამედ მმართველნიც (ჩინოვნიკებიც). მართვის აპარატი შედგება სპეციალურად განსწავლული ჩინოვნიკებისგან, მათ წაყვენებათ მოთხოვნა იმოქმედონ “პროვნებათა გაუთვალისწინებლად, ე.ი. იმოქმედონ მკაცრი ფორმალური და რაციონალური წესების შესატყვისად. ფორმალურ - სამართლებრივი საწყისი - ესაა პრინციპი, რომელიც ძვეს “ლეგალური ბატონობის” საფუძველში, ვებერის თანახმად, სწორედ ეს პრინციპი აღმოჩნდა

თანამედროვე კაპიტალიზმის როგორც ფორმალური რაციონალურობის სისტემის ერთ – ერთი აუცილებელი წინამძღვარი.

ბიუროკრატია, ამბობს ვებერი, ტექნიკურად წარმოადგენს ლეგალური ბატონობის ყველაზე წმინდა ტიპს. მაგრამ ვერავითარი ბატონობა ვერ იქნება მხოლოდ ბიუროკრატიული: “კიბის სათავეში - მწვერვალზე დგანან ან მემკვიდრეობითი მონარქები, ან ხალხის მიერ არჩეული ლიდერები ...” მაგრამ ყოველდღიური, განუწყვეტელი მუშაობა მიმდინარეობს ამ დროს სპეციალისტ - ჩინოვნიკთა ძალებით. ე.ი. მართვის მანქანით, რომლის საქმიანობაც შეუძლებელია შეჩერებულ იქნეს ისე, რომ ამან არ გამოიწვიოს სერიოზული დარღვევები სოციალური მექანიზმის ფუნქციონირებაში.

სახელმწიფოს “რაციონალური” ტიპის შესატყვისი იურიდიული განათლების გარდა ჩინოვნიკი უნდა ფლობდეს სპეციალურ განათლებას, რამდენადაც მისგან მოითხოვება კომპენტენტურობაც. აი როგორ აღწერს ვებერი რაციონალურ-ბიუროკრატიული მმართველობის წმინდა ტიპს: “მთლიანობაში მმართველობის შტაბი შედგება ცალკეული ჩინოვნიკებისგან, რომლებიც 1) პირადად თავისუფალნი არიან და ექვემდებარებიან, მხოლოდ საქმიან სამსახურეობრივ მოვალეობას; 2) აქვთ მყარი სამსახურეობრივი იერარქია; 3) აქვთ მტკიცედ გარკვეული სამსახურეობრივი კომპენტენცია; 4) მუშაობენ კონტრაქტის ძალით, მაშასადამე პრინციპულად თავისუფალი არჩევანის საფუძველზე სპეციალური კვალიფიკაციის შესატყვისად; 5) გასამრჯელოს იღებენ მუდმივი ფულადი სარგოებით; 6) თავიანთ სამსახურს განიხილავენ როგორც ერთადერთ ან მთავარ პროფესიად; 7) თავიანთ კარიერას, “დაწინაურებას” წინასწარჭვრეტენ - ხედავენ - ან სამსახურში უფროსობის შესატყვისად ან უფროსის შეხედულებისგან დამოუკიდებლად უნართა - ნიჭთა შესატყვისობაში; 8) მუშაობენ “მართვის საშუალებებისგან სრული მოწყვეტის” პირობებში და სამსახურეობრივი ადგილების მითვისების გარეშე; 9) ექვემდებარებიან ერთიან მკაცრ სამსახურეობრივ დისციპლინასა და კონტროლს”.

ბატონობის ეს ტიპი ვებერის მიხედვით ყველაზე უფრო შეესატყვისება 19 - ე საუკუნის ბოლოს ვეროპასა და აშშ - ი ჩამოყალიბებული ეკონომიკის ფორმალურ - რაციონალურ სტრუქტურას, მართვის სფეროში ადგილი აქვს ისეთივე სპეციალიზაციას და შრომის დანაწილებას, როგორც წარმოებაში. აქაც ისევე, როგორც იქაც, ემორჩილებიან უპიროვნო - საქმიან პრინციპს, მმართველიც ისევე “მოწყვეტილია მმართველობის საშუალებებისგან”, როგორც მწარმოებელი - წარმოების საშუალებებისგან. “ბიუროკრატიული მართვა ნიშნავს ცოდნის მეშვეობით ბატონობას - ამაშია მისი სპეციფიკური რაციონალური ხასიათი”.

ვებერის მიერ აღწერილი ფორმალურ - რაციონალური მმართველობის იდეალური ტიპი, უპირობოდ წარმოადგენს ნივთთა რეალური ვითარების იდეალიზაციას, მას არ ჰქონია და არცა აქვს ემპირიული განხორციელება არცერთი თანამედროვე დასავლურ სახელმწიფოში. ვებერს აქ არსებითად, მხედველობაში აქვს მართვის მანქანა, მანქანა ამ სიტყვის სიტყვა - სიტყვითი მნიშვნელობით - ამ უკანასკნელს ნამდვილად არ შეიძლება ჰქონდეს არავითარი ინტერესები, გარდა “საქმის ინტერესებისა”, და იგი არ ექვემდებარება კორუფციას. ვებერი თვლის, რომ ასეთი ადამიანური “მანქანა” უფროს ზუსტი და იაფია, ვიდრე მექანიკური ავრევატი. “სამყაროს ვერავითარი მაშინერია (მანქანა) ვერ შეძლებს იმუშაოს ისეთი სიზუსტით, როგორც ამ ადამიანურმა მანქანამ და ამავე დროს იყოს ასე იაფიც”. მაგრამ მართვის მანქანა, ყოველი მანქანის მსგავსად, საჭიროებს პროგრამას. პროგრამა კი შეიძლება მას მისცეს მხოლოდ პოლიტიკურმა ლიდერმა (ან ლიდერებმა), რომლებიც გარკვეულ მიზნებს ისახავენ, ე.ი. სხვა სიტყვებით, რომლებიც მმართველობის ფორმალურ მექანიზმს აყენებენ გარკვეული პოლიტიკური ღირებულების სამსახურში. ვებერისეული

მეთოდოლოგიისათვის დამახასიათებელი “მეცნიერებისა” და “ღირებულების” გაცალკევება გათიშვა ბატონობის სოციოლოგიაშიც პოულობს კიდევ ერთ გამოყენებას.

ლეგიტიმური ბატონობის მეორე ტიპს, რომელიც განპირობებულია გარკვეული ქცევისადმი ადამიანთა ზნე – ჩვეულებებით”, ვებერი უწოდებს ტრადიციულს. ტრადიციული ბატონობა დაფუძნებულია არა მხოლოდ კანონიერების რწმენაზე, არამედ უძველეს დროში არსებული წესრიგისა და ძალაუფლების ღვთაებრიობის რწმენაზეც. მაშასადამე, მის საფუძველში ძევს, ტრადიციული მოქმედება. ამგვარი ბატონობის ყველაზე წმინდა ტიპს წარმოადგენს პატრიარქალური მოქმედება. გაბატონებულთა კავშირი წარმოადგენს ერთობას (გუნდს), უფროსის ტიპს - “ბატონი”, მმართველობის შტაბს - “მსახურნი”, დაქვემდებარებულნი – “ქვეშევრდომთ, რომლებიც ბატონის მორჩილნი არიან პიეტეტის (მოწიწებული დამოკიდებულება ვინმესადმი, რაიმესადმი) ძალით. ვებერი ხაზს უსვამს, რომ ბატონობის პატრიარქალური ტიპი თავისი სტრუქტურის მიხედვით მრავალ რამეში ემსგავსება ოჯახის სტრუქტურას. (სწორედ ეს გარემოება აქცევს ლეგიტიმურობის ამ ტიპს განსაკუთრებით მტკიცე – გამძლე ტიპად, რომელიც დამახასიათებელია ამ ტიპის ბატონობისთვის. “არსებითად ოჯახური კავშირი არის ბატონობის ტრადიციული ურთიერთობების უჯრედი”. ამ გამოთქმაში არაა ძნელი დავინახოთ ის, რომ ძალაუფლების ტრადიციული და ლეგიტიმური ტიპების განსხვავება ამოდის ფერდინანდ ტიონისის მიერ გაანალიზებული სოციალური სტრუქტურის ორი ძირითადი ტიპის გემინიზაციისა და გეზელზაციის დაპირისპირებიდან. გარდა ამისა, ვებერი არაერთხელ აღნიშნავდა თანამედროვე სამართლებრივ სახელმწიფოში ლეგიტიმურობის სისუსტესა და არამდგრადობას; მართალია ბატონობის ლეგალური ტიპი მას უფრო შესატყვისად ეჩვენება თანამედროვე ინდუსტრიალური საზოგადოებისათვის, მაგრამ მიაჩნია, რომ იგი საჭიროებს რადიკალურ “გამაგრებას”, სწორედ ამიტომ ვებერი სასარგებლოდ თვლიდა მემკვიდრეობითი მონარქის შენარჩუნებას სახელმწიფოს მეთაურის სახით, როგორც ეს იყო ზოგიერთ ვეროპულ ქვეყანაში)

ამ ტიპის ბატონობისას მმართველობის აპარატი შედგება ბატონზე პირადად დამოკიდებულ შინამოსამსახურეთაგან, ნათესავთაგან, პირადი მეგობრებისგან ან პირადად მისდამი ერთგული ვასალებისგან. ყველა შემთხვევაში არა სამსახურეობრივი დისციპლინა და არა საქმიანი კომპეტენტურობა, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა უკვე განხილულ ბატონობის ტიპის არსებობისას, არამედ სწორედ პირადი ერთგულება წარმოადგენს საფუძველს თანამდებობაზე დანიშნასა და იერარქიულ კიბეზე წინწაწვევისათვის. რამდენადაც არაფერი არ ზღუდავს ბატონის თვითნებობასა და ნება – სურვილს, ამდენად იერარქიული დანაწევრება – კიბე ხშირად ირღვევა პრივილეგიებით.

ვებერი განასხვავებს ტრადიციული ბატონობის ორ ფორმას: მმართველობის წმინდა პატრიარქალურ და წოდებრივ სტრუქტურას. პირველ შემთხვევაში “მსახურნი” მთლიანად პირად დამოკიდებულებაში იმყოფებიან ბატონთან, ანუ ბატონზე მთლიანად პირადად არიან დამოკიდებული, ამასთანავე მმართველობაში შეიძლება ჩართონ, მიიზიდონ ადამიანები საკსებით უუფლებო ფენებიდან და დასვან მთავრის ნათესავების და მეგობრების გვერდით. ტრადიციული ბატონობის ასეთი სახე გვხვდება მაგალითად, ბიზანტიაში. მეორე შემთხვევაში “მსახურნი” არ არიან ბატონზე პირადად დამოკიდებულნი, მათი მმართველობა გარკვეულ ზომამდე “ავტოკეფალურია” და ავტონომიური. აქ ძალა აქვს წოდებრივი ღირესების – პატივის პრინციპს, რომლის შესახებაც ლაპარაკიც კი შეუძლებელია, მმართველობის პატრიარქალური სტრუქტურის დროს. ამ ტიპთან ყველაზე ახლოს დგანან დასავლეთ ევროპის ფეოდალური სახელმწიფოები. “მმართველობა პატრიმონიალურად დამოკიდებულთა (მონების, ყმების დახმარებით როგორც ადგილი

ჰქონდა წინა აზიასა და ეგვიპტეში თითქმის მამლუქთა ეპოქამდე, არის არაწოდებრივი, წმინდა პატრიმონიალური ბატონობის უკიდურესი და ყოველთვის თანმიმდევრული ტიპი. თავისუფალი პლემების დახმარებით მართვა შედარებით ახლოსაა რაციონალურ ჩინოვნიკობასთან. ჰუმანიტართა დახმარებით მართვას შეიძლება ჰქონდეს განსხვავებული ხასიათი მაგრამ მუდამ უახლოვდება წოდებრივ ტიპს: ბრაჰმანები, მანდარინები, ბუდისტური და ქრისტიანული კლირიკები”.

ტრადიციული ბატონობის ჩვეულებრივი სახეებისათვის დამახასიათებელია ფორმალური სამართლის არარსებობა და შესაბამისად არც იმის მოთხოვნა, არ გავითვალისწინოთ პირები, “არ შევხედოთ სახეზე”, ყოველ სფეროში ურთიერთობათა სფერო – უაღრესად პირადულია; მართალია, რომ წმინდა პირადული საწყისისგან გარკვეული თავისუფლებით ტრადიციული საზოგადოების ყველა ტიპებში, როგორც აღნიშნავს ვებერი, სარგებლობს ვაჭრობის სფერო, მაგრამ ეს თავისუფლება შეფარდებითია, თავისუფალი ვაჭრობის გვერდით მუდამ არსებობს მისი ტრადიციული ფორმა.

ვებერის მიხედვით ბატონობის მესამე წმინდა ტიპს წარმოადგენს ქარიზმატული ბატონობა. ქარიზმის ცნება (ნაწარმოებია ბერძნულიდან – ღვთაებრივი ნიჭი, საჩუქარი – მადლი) ვებერის სოციოლოგიაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს; ქარიზმა უკიდურეს შემთხვევაში ამ სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის შესატყვისად არის რაღაც ექსტრორდინალური უნარი, რომელიც გამოყოფს ინდივიდს დანარჩენებისგან და რაც მთავარია, მის მიერ შექმნილი და მოპოვებული კი არაა, არამედ ნაჩუქარია მისდამი – ბუნების, ღმერთის თუ ბედის მიერ. ქარიზმატულ უნარებს ვებერი მიაკუთვნებს მაგიურ უნარებს, წინასწარმეტყველების ნიჭს, გონისა და სიტყვის გამორჩეულ ძალას; ვებერის მიხედვით ქარიზმას ფლობენ გმირები, დიდი მხედართმთავრები, ჯაღოქრები, წინასწარმეტყველები და ნათელმხილველნი, გენიალური ხელოვანნი, გამოჩენილი პოლიტიკოსები, მსოფლიო რელიგიების დამფუძნებელნი – ბუდა, იესო, მუჰამედი, სახელმწიფოთა დამფუძნებელნი – სოლონი და ლიკურგე, დიდი დამპყრობლები – ალექსანდრე მაკედონელი, კეისარი, ნაპოლეონი.

ლეგიტიმური ბატონობის ქარიზმატული ტიპი ტრადიციული ტიპის პირდაპირ საპირისპიროა: თუ ბატონის ტრადიციული ტიპი არსებობს, თავს ინარჩუნებს ჩვეულებით, ერთხელ და სამუდამოდ გადმოცემულის, ჩვეულებრივის, ადათების ერთგულებით, მაშინ ქარიზმატული, პირიქით, ეყრდნობა რაღაც არაჩვეულებრივს, ადრე არასოდეს აღიარებულს, არაა შემთხვევითი, რომ წინასწარმეტყველისთვის დამახასიათებელია, ვებერის მიხედვით, ასეთი ტიპის გამოთქმა: “ნათქვამია ... მე კი გეუბნებით თქვენ ...” სოციალური მოქმედების აფექტური ტიპი წარმოადგენს ქარიზმატული ბატონობის ძირითად ბაზას. ვებერი განიხილავს ქარიზმას როგორც “დიდ რევოლუციურ ძალას”, რომელიც არსებობს ტრადიციული ტიპის საზოგადოებაში და რომელსაც უნარი შესწევს შეიტანოს ცვლილებები ამ საზოგადოებათა დინამიზმს მოკლებულ სტრუქტურაში. მაგრამ მიუხედავად ბატონობის ტრადიციულ ქარიზმატულ ტიპთა შორის განსხვავებისა და დაპირისპირებისა, მათ შორის არის რაღაც საერთოც, სახელდობრ: ერთიც და მეორეც ეყრდნობიან ბატონსა და ქვეშევრდომს შორის პირად ურთიერთობებს. ამ მიმართებით ორივე ეს ტიპი უპირისპირდებიან ბატონობის ფორმალურ – რაციონალურ ტიპს როგორც უპიროვნოს – არაპირადულს. ქარიზმატული ლიდერისადმი – ხელმწიფისადმი პირადი ერთგულების წყაროა არა ტრადიცია და არა მისი ფორმალური სამართლის–უფლების აღიარება არამედ მისადმი ემოციონალურად შეფერილი ერთგულება და მისი ქარიზმისადმი რწმენა. სწორედ ამიტომ, ხაზს უსვამს ვებერი, ქარიზმატულმა ბელადმა მუდამ უნდა ასაბუთოს ამ ქარიზმის თავის თავში არსებობა. გაბატონებულთა კავშირი,



როგორც წინანდელ შემთხვევაში, არის გემინშაფტი – ერთობა, რომელშიც გაერთიანებულია – ქარიზმის ხასიათის მიხედვით – მასწავლებელი და მისი მოსწავლეები, ბელადი და მისი მიმდევრები და მომხრეები და ა.შ. მმართველობის აპარატი დგება მმართველებში ქარიზმის არსებობისა და ბელადისადმი პირადი ერთგულების საფუძველზე – “კომპენტენტურობის” რაციონალური ცნება, აქ სრულებითაც არ არსებობს როგორც ფორმალურ-რაციონალურისაგან, ისე ბატონობის ტრადიციული ტიპისაგან ქარიზმატული განსხვავდება იმით, რომ აქ არ არის დადგენილი (რაციონალურად თუ ტრადიციის მიხედვით) წესები: ყველა საკითხი წყდება ირაციონალურად “გამოცხადების ან შემოქმედების, საქმიანობისა და პირადი მაგალითის საფუძველზე შემთხვევიდან-შემთხვევამდე.”

ლეგიტიმურობის ქარიზმატული პრინციპი ფორმალურ-რაციონალურისაგან განსხვავებით ავტორიტარულია. არსებითად, ქარიზმატის ავტორიტეტი ეფუძნება მის ძალას, ოღონდ არა უხეშ, ფიზიკურს (რაც სრულებითაც არ არის გამორიცხული), არამედ მისი ქარიზმის ძალას. არ შეიძლება ყურადღება არ მივაქციოთ იმას, რომ ვებერი ქარიზმას განიხილავს მის შინაარსთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე, რასაც გვაუწყებს, რისთვისაც გამოდის, რაც მოაქვს ქარიზმატიკს, ერთგულია რა თავისი სოციოლოგიის, რომლის თანახმადაც სოციოლოგია როგორც მეცნიერება თავისუფალი უნდა იყოს ღირებულებებისაგან, ვებერი ხაზგასმით გულგრილია ქარიზმატული ლიდერის მიერ სამყაროში შემოტანილი ღირებულებებისადმი: პერიკლე, კლეონი, ნაპოლეონი, იესო ან ჩინგის ხანი-ვებერის თვალსაზრისით როგორც ძალაუფლების სოციოლოგისათვის-ერთნაირად ქარიზმატული მოღვაწეებია. მათ მიერ შექმნილი სახელმწიფოებრივი ან რელიგიური გაერთიანებები წინმოადგნენ ბატონობის ქარიზმატული ტიპის სახესხვაობებს.

ვებერის მეთოდოლოგიური პრინციპები გამორიცხავენ იმ ტიპის

პოლიტიკოსის, როგორც იყო პერიკლე, პოლიტიკური დემაგოგის იმ ტიპისგან, როგორც იყო პიტლერი განსხვავების შესაძლებლობას, რომლებიც ეყრდნობოდა მასეზე შემოქმედების სუგესტიურ – ემოციონალურ ფორმებს და ამიტომ სავსებით შედის ქარიზმატიკის ვებერისეულ განსაზღვრებაში, რამდენადაც ვებერის მიხედვით, სოციოლოგს უნდა აინტერესებდეს არა სუბიექტური განსხვავება (ვთქვათ, ნამდვილი რელიგიურობის ფსევდორელიგიურობისგან), არამედ ამა თუ იმ ისტორიული პიროვნების მოქმედებათა ობიექტური რეზულტატები, ამდენად ვებერისეული სოციოლოგია აუცილებლობით ატარებს თავის თავში ორაზროვნებას. ამ ორაზროვნებამ თვით ვებერის პოლიტიკური განწყობისგან დამოუკიდებლად უარყოფითი როლი ითამაშა იმ რთულ სოციალ - პოლიტიკურ სიტუაციაში, რომელიც ჩამოყალიბდა გერმანიაში პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ ვაიმარის რესპუბლიკის პერიოდში.

## 9. ვებერის პოლიტიკური პოზიციის წინამდებლობა

ჩვენ უკვე ვახსენეთ, რომ ვებერის აზრით ლეგალურ ბატონობას აქვს უფრო სუსტი მალეგიტიმირებელი ძალა, ვიდრე ტრადიციულს ან ქარიზმატულს. ბატონობის ლეგალური ტიპის საფუძველში ვებერი მიხანრაციონალურ მოქმედებას, ე.ი. ინტერესთა გათვალისწინებას დებს. მაშასადამე, თავისი წმინდა სახით ლეგალურ ბატონობას ღირებულებითი ფუნდამენტი არ აქვს, და ამიტომ ამ ტიპის ბატონობის განმახორციელებელი ფორმალურ რაციონალური ბიუროკრატია უნდა ემსახურობდეს განსაკუთრებით “საქმის ინტერესებს”. მისი უპიროვნო ხასიათი შეესაბამება მის ნაგულისხმევ “უღირებულებო განწყობებს”.

“რაციონალურ” სახელმწიფოში ბატონობის ურთიერთობანი ვებერის მიერ განიხილება კერძო მეწარმეობის სფეროში არსებულ ურთიერთობათა ანალოგიურად (აკი მიზანრაციონალური მოქმედებას მოდელის სახით ეკონომიკური მოქმედება არა აქვს). ვებერის თანახმად, ეკონომიკის სფეროში არსებული ურთიერთობანი ის “უჯრედია”, რომლისგანაც ვითარდება ბატონობის ლეგალური ტიპი. რას წარმოადგენს ეს “უჯრედი”.

თანამედროვე კაპიტალიზმის რაციონალური ეკონომიკის ყველაზე ზოგადი წანამძღვარია კაპიტალის რაციონალური გაანგარიშება როგორც ნორმა ყოველდღიური მოთხოვნათა დასაკმაყოფილებლად მომუშავე ყველა დიდი სამრეწველო “საწარმოთათვის” სწორედ ბალანსის შედგენის გზით საწარმოს შემოსავლიანობის მკაცრი აღრიცხვის და ანგარიშიანი კონტროლის შესაძლებლობა, რომელიც ვლინდება მხოლოდ ისეთ წანამძღვართა საფუძველზე, რომლებიც ადრე არ იყო ცნობილი, გზას უხსნის “რაციონალური” ეკონომიკის განვითარებას. როგორია ეს სპეციფიკური წანამძღვრები?

პირველი, ესაა ავტონომიური კერძო სამრეწველო საწარმოთა მიერ წარმოების ნივთობრივ საშუალებებზე (მიწა, ხელსაწყოები, მანქანები, იარაღები და ა.შ.) თავისუფალი საკუთრების მითვისება.

მეორე, თავისუფალი ბაზარი, ე.ი. ბაზრის განთავისუფლება გაცვლის არარაციონალური შევიწროებებისგან, მაგალითად წოდებრივი შეზღუდვებისგან...

მესამე, რაციონალური, ე.ი. მკაცრად გათვლილ - გაანგარიშებული და ამიტომ მექანიზირებული ტექნიკა როგორც წარმოების ისე გაცვლის ...

მეოთხე, რაციონალური ე.ი. მტკიცედ დადგენილი სამართალი. რათა კაპიტალისტურმა წყობამ - წესრიგმა იმუშაოს - იფუნქციონოს, რაციონალური მეურნეობა უნდა დაეყრდნოს სასამართლოს და მართვის მყარ სამართლებრივ ნორმებს ...

მეხუთე, თავისუფალი შრომა, ე.ი. ისეთ ადამიანთა არსებობა, რომელთაც არა მხოლოდ უფლება აქვთ ბაზარზე გაყიდონ თავისი სამუშაო ძალა, არამედ ეკონომიკურად იძულებული არიან გააკეთონ ეს ...

მექვსე, მეურნეობის კომერციული ორგანიზაცია, რომლის ქვეშაც აქ იგულისხმება ფასიანი ქაღალდების ფართო გამოყენება წარმოებაში მონაწილეობის უფლების და საკუთრებაზე უფლების დასადგენად, ერთი სიტყვით: განსაკუთრებული ორიენტირების შესაძლებლობა საბაზრო მოთხოვნილებების დაფარვაზე და საწარმოთა შემოსავლების დროს.

კაპიტალისტური მეურნეობის წანამძღვართა ამ ჩამონათვალს აქვს ერთი საერთო მომენტი, რომელიც შეიძლება დახასიათდეს როგორც განთავისუფლება ბაზრისა - წოდებრივი შეზღუდვებისგან, სამართლისა - ზნე - ჩვეულებებთან გადაბმისგან, მწარმოებლის - წარმოების საშუალებებისგან. ადვილი გასაგებია, თუ რატომაა ეს წანამძღვრები აუცილებელი იმისთვის, რათა განხორციელდეს კაპიტალის რაციონალური გაანგარიშება: ანგარიში ხომ გულისხმობს ყველა თვისობრივი მახასიათებლების რაოდენობრივად გარდაქმნის შესაძლებლობას და ყველაფერი ის რაც არ ექვემდებარება ასეთ გარდაქმნას, გვევლინება როგორც დაბრკოლება რაციონალური კაპიტალისტური მეურნეობის განვითარების გზაზე.

რაციონალურობა - ვებერისეული გაგებით - ესაა ფორმალური, ფუნქციონალური რაციონალურობა. მისი სრული განვითარებისთვის აუცილებელია, რათა წარმოიქმნას ასეთივე ფუნქციონალური ე.ი. ყოველგვარი შინაარსობრივი (ღირებულებითი) მომენტებისგან თავისუფალი, მმართველობის ტიპი. ასეთ ტიპად, ვებერი თვლის ლეგალურ ბატონობას. მაგრამ რადგანაც ფორმალური რაციონალურობა, როგორც მისი შესატყვისი მიზანრაციონალური მოქმედება, არის არა თვითმიზანი, არამედ რაღაც სხვის მიღწევის

საშუალება, ამდენად ლეგალურს არა აქვს საკმარისად ძლიერი ლეგიტიმურობა და უნდა გამაგრდეს რაღაცა სხვათი: ტრადიციით ან ქარიზმით. თუ ვებერის ამ დებულებას გადავთარგმნით პოლიტიკის ენაზე მაშინ მას ასეთი უღერადობა ექნება: კლასიკური ლიბერალიზმის მიერ დასავლურ ევროპული ბურჟუაზიული სამართლებრივი ტიპის სახელმწიფოში ერთადერთ სამართლებრივად კანონიერ (ლეგიტიმურ) ორგანოდ პარლამენტარული დემოკრატიის აღიარებას, მასების თვალში არა აქვს საკმარისი მალეგმიტილებელი ძალა და ამიტომ დამატებულ უნდა იქნეს ან მემკვიდრეობითი მონარქით (რომლის უფლებებიც რა საკვირველია, შეზღუდულია პარლამენტის მიერ), ან პლებისციტარულად არჩეული პოლიტიკური ლიდერით. (შენიშვნა: იმისთვის, რათა არ ჩავარდეთ ვებერის პოლიტიკური შეხედულებების განხილვისას ცალმხრივობაში, საჭიროა, მხედველობაში გვქონდეს, რომ იგი, არასდროს არ აყენებდა პარლამენტის აუცილებლობის ეჭვის ქვეშ, რომელიც შეზღუდავდა პლებისციტარულად არჩეული ლიდერის ძალაუფლებას და განახორციელებდა როგორც მის მიმართ, ისე მმართველობის აპარატის მიმართ კონტროლის ფუნქციებს სწორედ სამი ურთიერთშემესები და დამატებითი მომენტების არსებობა – მართვის აპარატის (მანქანის) როგორც ძალაუფლების განხორციელების რაციონალური საშუალების, პოლიტიკური ლიდერის – ქარიზმატიკის როგორც პოლიტიკური პროგრამის (“ღირებულებების”) ჩამომყალიბებელი და გამტარებელი, და ბოლოს პარლამენტის როგორც ინსტანციის, რომელიც კრიტიკულად მაკონტროლებელია ძირითადი აპარატისა, მაგრამ ნაწილობრივ კი პრეზიდენტისა, - აუცილებელია, ვებერის თვალსაზრისით, თანამედროვე ბურჟუაზიული საზოგადოებისთვის, ერთ-ერთი მოტივი, რომელმაც აიძულა ვებერი განსაკუთრებით გაეხსნა ხაზი პლებისციტის მნიშვნელობისთვის, იყო მისწრაფება შეეზღუდა ბურჟუაზიულ პარტიათა აპარატის ყოველმხრივ მზარდი ძალა, რომელიც უკვე მის დროს ატარებდა თავის თავში თვით იმ “პარტიული ოლიგარქიის” საშიშროებას, რომლის შესახებაც შემფოთებით სწერენ ახლა დასავლეთში.

პირველ შემთხვევაში ლეგალური ბატონობის ლეგიტიმურობა ძლიერდება ტრადიციის საშუალებით, მეორეში - ქარიზმის დახმარებით. თვით ვებერი თავისი მოღვაწეობის უკანასკნელ პერიოდში მივიდა პარლამენტარული ლეგალობის სწორედ პლებისციტარული ლეგიტიმურობით შევსება - დამატების აუცილებლობის შესახებ დასკვნამდე: პოლიტიკური ლიდერის სახით უნდა გამოვიდეს, არა პარლამენტის მიერ არჩეული, არამედ მთელი ხალხის მიერ არჩეული პოლიტიკური ლიდერი, რომელსაც უფლება ექნება უშუალოდ მიმართოს ხალხს პარლამენტის მეშვეობით.

მხოლოდ პლებისციტს შეუძლია - ვებერის აზრით - მიანიჭოს პოლიტიკურ ლიდერს ლეგიტიმურობის ის ძალა, რომელიც ნებას მისცემს - ნებას დართავს გაატაროს გარკვეული წესით ორიენტირებული პოლიტიკა, ე.ი. დააყენოს სახელმწიფოებრივ - ბიუროკრატიული მანქანა ამა თუ იმ ღირებულებების სამსახურში.

ამავე დროს, თუ გავიხსენებთ, რომ ვებერის სოციოლოგიაში ქარიზმა პრინციპულად არ უშვებს არავითარ შინაარსობრივ განმარტებას, მაშინ გასაგებია, რომ ვებერის პოლიტიკური პოზიცია გამოიყურება ფრიად ორაზროვნად იმ ხდომილებათა შექმნა, რომლებიც მოხდა გერმანიაში ვებერის სიკვლიდან 13 წლის შემდეგ და თუ მისი მიმდევრების ერთი ნაწილი თვლის, რომ, მან თეორიულად იწინასწარმეტყველა ევროპაში ტოტალიტარული რეჟიმის წარმოშობა და გვაფრთხილებდა ამ უკანასკნელთა შესაძლებლობათა შესახებ, მაშინ სხვები ადანაშაულებენ მას იმაში, რომ თეორიულად მართალია არაპირდაპირ - მან ხელი შეუწყო ამ რეჟიმთა წარმოქმნას. მაგ. გერმანელი ფილოსოფოსი კარლ ლოვიტი წერს: “პოზიტიურად, მან გზა გაუკაფა ავტორიტარულ და

დიქტატორულ სახელმწიფოს იმის ძალით, რომ მან წამოაყენა ირაციონალური ქარიზმატული ფიურერიზმისა და “მანქანაზე დაყრდნობილი - დაფუძნებული ბელადების დემოკრატიის” იდეა, ხოლო ნეგატიურად - კი თავისი პოლიტიკური ეთოსის უმინარსობის, ფორმალიზმის გამო, რომლის უკანასკნელი სიტყვა იყო ერთი ღირებულების გაბედული არჩევანი, ყველა დანარჩენებიდან ისე რომ მნიშვნელობა არ ჰქონდა, თუ რომელი იქნებოდა იგი”.

ნამდვილად ვებერმა მოგვცა სერიოზული საფუძველი ასეთი შეფასებებისთვის: მისი პოლიტიკური პოზიცია, ისევე როგორც ბატონობის მისი თეორია, წარმოადგენდა კლასიკური ლიბერალიზმისაგან არსებით გადახვევას, რომელიც გერმანიაში თეორიულად წარმოდგენილი იყო, კერძოდ ნეოკანტიანელთა მიერ. თეორიულად ეს გადახვევა ყველაზე ნათლად გამოვლინდა სამართლებრივი სახელმწიფოს, როგორც წმინდა ფუნქციონალური წარმონაქმნის განხილვაში, რომელსაც სჭირდება მისთვის გარეგანი “ღირებულებების” ლეგიტიმირება. (შენიშვნა: სხვათაშორის, სწორედ ამ საკითხის ირგვლივ გაჩაღდა უკანასკნელ წლებში კამათი ვებერის ინტერპრეტაციებსა და კრიტიკოსებს შორის). გერმანელმა სოციოლოგმა ვინკელმანმა სპეციალურად იკვლია, რათა დაესაბუთებინა, რომ ვებერი არსებითად ამოდიოდა კლასიკური ლიბერალიზმის წინამძღვრებიდან. ვინკელმანის მიხედვით ლეგალურ ბატონობას აქვს საკმარისად ლეგიტიმირებადი ძალა, რამდენადაც იგი ეყრდნობა არა იმდენად მიზანრაციონალურ, რამდენადაც ღირებულებით-რაციონალურ მოქმედებას. საკითხის პრინციპული დაყენების შესატყვისად “ლეგალური ბატონობის” ცნებას ვებერი აკუთვნებს რაციონალურ, სახელდობრ - ღირებულებით - რაციონალურად ორიენტირებულ ბატონობას, რომელიც გადაგვარდა უღირსს, ღირებულებებთან მიმართებაში ნეიტრალურ “წმინდა მიზანრაციონალურ, ლეგალობის ფორმალურ ბატონობად მხოლოდ მის დეგენერაციულ ფორმაში.” სხვა სიტყვებით, ვინკელმანის თანახმად, თანამედროვე სამართლებრივი სახელმწიფო აგებულია არა წმინდა ფუნქციონალური პრინციპის მიხედვით - მის საფუძველში ძევს გარკვეული ღირებულებები, რომლებიც თავის დროზე წამოყენებული იყო ლიბერალიზმის იდეოლოგთა მიერ, და რომელთაც ფესვები გადადგმული აქვთ, როგორც ამას ვინკელმანი ასაბუთებს, სუვერენიტეტზე პიროვნების ბუნებრივ უფლებაში. სამართლებრივ-სახელმწიფოებრივ დაწესებულებებთან მიმართებაში სხვა პირებთან ერთად თანასწორობის შესახებ ბუნებრივ უფლებებში და ა.შ.

ესაა ის ღირებულებები, რომელსაც ახალი დრო იცავდა შუა საუკუნეთა ღირებულებების წინააღმდეგ ბრძოლაში, ღირებულებები, რომელთაც ვინკელმანის რწმენით, აქვთ არა ნაკლები მალეგეტიმირებელი ძალა, ვიდრე ტრადიციული საზოგადოების ღირებულებებს, და ამიტომ არ არის იმის არავითარი საჭიროება, გავამაგროთ ისინი ტრადიციული ან ქარიზმატული ელემენტებით.

სოციოლოგი მომზენი ეწინააღმდეგება ვინკელმანს, მიუთითებს რა, რომ ვებერმა ლეგალური ბატონობა დააფუძნა მიზანრაციონალურ და არა ღირებულებით-რაციონალურზე, და შესაბამისად, თავის სამართლის სოციოლოგიაში გამოდიოდა პოზიტივიზმის პოზიციებიდან. მომზენის თეზისის დასადასტურებლად შეიძლება მოვიყვანოთ მრავალი განცხადება ვებერისა იმის შესახებ, რომ ბუნებითი სამართლის თეორია სხვას არაფერს არ წარმოადგენს, თუ არა როგორც ფილოსოფიურ-სამართლებრივ იარაღს, რომლითაც ჩვეულებრივ სარგებლობს ქარიზმატული პიროვნება, რომელიც ისწრაფვის დაასაბუთოს თავის მოქმედებათა ლეგიტიმურობა არსებულ ტრადიციულ ბატონობასთან მიმართებაში. ამით ვებერს არსებითად, ბუნებითი სამართლის თეორია დაჰყავს იდეოლოგიურ წარმონაქმნებზე და ართმევს მათ ონტოლოგიურ სტატუსებს,

რომლის შენარჩუნებაც სწადდა ვინკელმანს. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ მომზენის თვალსაზრისს თავის მხარეზე აქვს ამდენად სერიოზული არგუმენტები, ვინკელმანის ცდაც არ არის საფუძვლებს მოკლებული.

ის ფაქტი, რომ სამართლისა და სახელმწიფოს ვებერისეული სოციოლოგია იძლევა გარკვეულ საფუძვლებს ასეთი საპირისპირო ინტერპრეტი-რებისათვის, კიდევ ერთხელ მოწმობს ვებერისათვის საკვანძო ცნების-რაციონალურობას, რადიკალურ ორაზროვნებას.

აქ ვებერის პოზიციის ორაზროვნება დაკავშირებულია რაციონალური ტრადიციისადმი მის წინააღმდეგობრივ დამოკიდებულებასთან. ერთის მხრივ ვებერი გამოდის როგორც რაციონალიზმის წარმომადგენელი. ეს ვლინდება როგორც მის მეთოდოლოგიაში, რომელიც ორიენტირდება გაცნობიერებულად სუბიექტურად მოტივირებულ ინდივიდუალურ მოქმედებაზე, ისე მის პოლიტიკურ შეხედულებებშიც: გასული საუკუნის 90 წლებიდან ვებერის გამოსვლები და პოლიტიკური სტატიები მიმართულია აგრალური კონსერვატიზმისა და გერმანული იუნკრობის იდეოლოგიის წინააღმდეგ, რომელთაც ვებერი უპირისპირებს ბურჟუაზიულ-ლიბერალურ პოზიციას. სიცოცხლის ფილოსოფიის რომანტიკული ირაციონალიზმის ვებერისეული კრიტიკა საკვებით შეესატყვისება პოლიტიკაში კონსერვატული იუნკრობის კრიტიკას. მეთოდოლოგიაში რაციონალიზმს შეესატყვისება რაციონალობის შეგნებული დაცვა, როგორც ბურჟ აზიული ეკონომიკის ძირითადი პრინციპისა.

რაციონალიზმისადმი, როგორც ეთიკური პრინციპისადმი განსაკუთრებით თვალსაჩინო ღირებულებითი დამოკიდებულება ვლინდება მის მიერ ე.წ. პასუხისმგებლობის ეთიკისადმი (**Verantwortundethik**) უპირატესობის მინიჭებაში “ღარწმუნების ეთიკასთან” (**gesinnungsethik**) შედარებით. “პასუხისმგებლობის ეთიკა,” რომელიც სიტუაციის ფხიზელ შეფასებას გულისხმობს, აღტერნატულ შესაძლებლობათა მკაცრად რაციონალურ ფორმულირებას, ერთ-ერთი შესაძლებლობის შეგნებულ არჩევანსა და მის ცხოვრებაში განუხრელად გატარებას, და აგრეთვე ამ არჩევანისადმი პირად პასუხისმგებლობას გულისხმობს, მუდამ იყო თვით ვებერის საქმიანობის სახელმძღვანელო პრინციპი. იგი მოითხოვდა გვეხელმძღვანელა სწორედ იმ პრინციპით, როგორც მეცნიერების სფეროში (მისი იდეალური ტიპები, არსებითად მოწოდებულია, მისცეს მკაცრი რაციონალური ფორმულირება აღტერნატიულ, ურთიერთგამომრიცხველ შესაძლებლობებს), ისე პოლიტიკის სფეროში. ვებერის თანახმად “პასუხისმგებლობის ეთიკა” სავალდებულოა პოლიტიკური ღიდერისათვის.

როშერთან, კნისთან და მაიერთან პოლემიკაში ვებერი მიუთითებდა “რაციონალობის” ცნების მისთვის ყველაზე მნიშვნელოვან “ღირებულებასთან” – თავისუფლებასთან კავშირზე. (შენიშვნა: თუ რომანტიკულად განწყობილი კნისისათვის პიროვნების საფუძველში ძვეს ირაციონალური, არაფრით არ განპირობებული თავისუფლება, მაშინ ვებერის თანახმად, ადამიანური მოქმედების რაციონალურობის ზომა არის მისი თავისუფლების ზომა. "ცხადია, - წერს იგი, დაშვების სიმცდარე, რომ ნების “თავისუფლება მოქმედების “ირაციონალობის” იგივეობრივია. სპეციფიკური “არაწინასწარმეტყველადობა” ტოლია “ბნელი ბუნებრივი ძალების” არაწინასწარმეტყველებისა, მაგრამ მეტი არაფრით არაა - ეს შეშლილის პრივილეგიაა. პირიქით, “თავისუფლების ემპირიული გრძნობის” ყველაზე დიდი ხარისხი ახლავს ჩვენთვის იმ მოქმედებებს, რომლებიც ჩვენს მიერ გაცნობიერებულნი, როგორც რაციონალურად განხორციელებადნი, ე.ი. ფიზიკური ან ფსიქიკური “იძულების”, ვნებითი “აფექტების” და “შემთხვევითი მსჯელობების სიცხადის შეზღუდულობის გარეშე, ის მოქმედებები, რომლებთაც ჩვენ მივსდევთ გაცნობიერებულ “მიზანს” იმ საშუალებათა

დახმარებით, რომლებიც ჩვენი ცოდნის შესაბამისად გვეჩვენება ყველაზე ადეკვატურ საშუალებებად, ე.ი. მიზნებს მივსდევთ ცდის წესების შესატყვისად”.

მაგრამ ვებური ბოლომდე არც რაციონალისტური ტრადიციის პრინციპებსაც არ იზიარებს. იგი აღიარებს რაციონალიზმის არა ონტოლოგიურ, არამედ მეთოდოლოგიურ მნიშვნელობას; თვით ვებურის ტენდენცია ერთის მხრივ მეთოდოლოგიისა და ონტოლოგიის გათიშვისადმი, ხოლო მეორეს მხრივ, მეთოდოლოგიისა და მსოფლმხედველობისა, აიხსნება სწორედ რაციონალობის პრინციპისაგან ვებურის ზოგიერთი გადახრით. პოლიტიკურ პლანში ეს გამოიხატება კლასიკური ლიბერალიზმიდან ვებურის გადახრაში – დაშორებაში. ეს დაშორება ყველაზე მეტად შეიმჩნევა მასთან პოლიტიკური ეკონომიის პრობლემების განხილვისას. პოლიტიკურ ეკონომიას – წერდა იგი – არ შეუძლია ორიენტაცია წარმართოს არც ეთიკურ, არც საწარმოო-ტექნიკურ, არც ევდემონისტურ “იდეალებზე” – მას შეუძლია და უნდა ორიენტირებულ იყოს “ეროვნულ” იდეებზე; მისი მიზანი უნდა იყოს ერის ეკონომიკური გაძლიერება და გაფურჩქვნა. “ერი” ვებურთან გვევლინება როგორც მნიშვნელოვანი პოლიტიკური “ღირებულებაც”. მართალია, ვებურის რაციონალიზმი სრულებითაც არ ატარებდა ისეთ ხასიათს, როგორც გერმანულ კონსერვატორებთან აქვს მას: ვებური შესაძლებლად არ მიიჩნევდა “ერის” გულისთვის ცალკეულ ინდივიდთა პოლიტიკური თავისუფლებების შეწირვას. მისი იდეალი იყო პოლიტიკური თავისუფლებებისა და ეროვნული ძლიერების შერწყმა. პოლიტიკური ლიბერალიზმის ეროვნულ მოტივებთან შერწყმა საზოგადოდ დამახასიათებელია გერმანიისათვის და აქაც ვებური არ წარმოადგენს განსაკუთრებულობას, მაგრამ იგი “ნაციონალიზმის” იდეებს აძლევს რამდენადმე სხვაგვარ დასაბუთებას, ვიდრე XX-ის გერმანული ლიბერალიზმი.

ასეთივე ორმაგობაა დამახასიათებელი ფორმალური რაციონალურობისადმი ვებურისეული დამოკიდებულებისადმიდაც. ამერიკელი სოციოლოგი მიცმენი შეეცადა ეჩვენებინა, რომ ფორმალური ნაციონალურობისადმი ვებურის დამოკიდებულება არსებითად იცვლებოდა მისი განვითარების პროცესში. იცმენი თვლის, რომ თუ ვებური თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში იყო რაციონალობის მომხრე და დამცველი, მაშინ პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ იგი რაციონალობის პრინციპს ეპყრობა კრიტიკულად, უპირისპირებს რამ ას ირაციონალურ ქარიზმას. ჩვენ გვგონია, რომ ვებურის შემოქმედებაში ასეთი მკვეთრი ევოლუციის დადგენა შეუძლებელია. თუ შევადარებთ ერთმანეთს ვებურის ისეთ ქმნილებებს, როგორიცაა “პროტესტანტული ეთიკა და კატალიზმის სული” (იგი განეკუთვნება პირველ პერიოდს ვებურის მოღვაწეობისას) და “მეცნიერება როგორც მოწოდება და პროფესია” (ვებურის სიცოცხლის უკანასკნელი წელი), მაშინ ერთშიც და მეორეშიც შეიძლება აღმოვაჩინოთ რაციონალობის პრინციპისადმი ვებურის ამბივალენტური დამოკიდებულება. შეიძლება ვილაპარაკოთ მხოლოდ აქცენტების შეცვლის შესახებ: “გმირული პესიმიზმის” განწყობილება, რომელიც სუსტად იყო წარმოდგენილი ახალგაზრდა ვებურთან, სიცოცხლის ბოლო პერიოდში წლიდან წლამდე ძლიერდებოდა.

არა მხოლოდ რაციონალობისადმი ჰქონდა ვებურს ორმაგი დამოკიდებულება;

არანაკლებ ორმაგად ეხება იგი მის ანტიპოდს – ქარიზმას და თვით მისდამი ყველაზე უცხო “ტრადიციას”. ეს გარემოება ყოველთვის პარალიზებას უკეთებდა ვებურის, როგორც პოლიტიკოსის მოქმედებას. ამა თუ იმ პოლიტიკური საკითხის ერთმნიშვნელოვან გადაწყვეტას: ყოველი დღეს ნაპოვნი გამოსავალი მას წარმოედგინა როგორც ხვალისდელი ჩიხი. ისინი ვინც იცნობდნენ ვებურის პოლიტიკურ ტემპერამენტს, გააკვირვებულნი იყვნენ, როდესაც მან ამჯობინა მეცნიერის კარიერა პროფესიონალი პოლიტიკოსის კარიერას, მაგრამ, როგორც სამართლიანად აღნიშნა მომზენმა, ვებურის პირადი ტრაგედია

მდგომარეობდა იმაში, რომ თუმცა იგი დაბადებული იყო მოღვაწედ, მისი აქტიურობა ყოველთვის პარალიზდებოდა განსჯის მიერ.

## 10. რელიგიის სოციოლოგია

იდეალური ტიპებისადმი – რაციონალურობის, ქარიზმის, ტრადიციის მიმართ ვებერისეული დამოკიდებულების ორმაგობა ყველაზე ნათლად გამოვლინდა მის რელიგიის სოციოლოგიაში.

რელიგიის სოციოლოგიაში ვებერისეული გამოკვლევები დაიწყო მისი შრომიდან “პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული” (1904) და დასრულდა დიდი ისტორიულ-სოციოლოგიური ექსკურსებით, რომელიც ეძღვნება მსოფლიო რელიგიების ანალიზს: ინდუიზმი, ბუდიზმი, კონფუციანელობა, დაოიზმი, იუდაიზმი და სხვ. რელიგიის შესახებ ვებერის შრომებში შეიძლება გამოვყოთ ორი ეტაპი, რომლებიც განსხვავდებიან არა მხოლოდ საგნის, არამედ ნაწილობრივ კვლევითი ინტერესის მიმართულებითაც. პირველ ეტაპზე “პროტესტანტულ ეთიკაზე” მუშაობის პერიოდში, რელიგიისადმი ვებერის ინტერესი ძირითადად იზღუდებოდა საკითხით იმის შესახებ, თუ რა როლი ითამაშა რელიგიური ეთიკის შეცვლამ, რომელიც განპირობებული იყო პროტესტანტიზმის წარმოშობითა და განვითარებით, თანამედროვე კაპიტალიზმის ჩამოყალიბებაში და ფართოდ-ცხოვრებაში რაციონალიზმის პრინციპის გატარებაში. ამიტომ ვებერის კვლევის საგანი ხდება რელიგიურ-ეთიკურ პრინციპებსა და ეკონომიკური საქმიანობის ფორმებს შორის კავშირი, თან ვებერის პოლემიკური პატოსი მიმართულია რელიგიის როგორც ეკონომიკურ ურთიერთობათა პროდუქტის მარქსისტული გაგების წინააღმდეგ.

“პროტესტანტულ ეთიკაში“ დასახული თემა – რელიგიის და ეკონომიკის კავშირი და ურთიერთგავლენა – ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას რელიგიის შემდგომ ვებერისეულ გამოკვლევებშიც. როგორ გავლენას ახდენენ რელიგიურ-ეთიკური განწყობანი ეკონომიკური საქმიანობის განხორციელების ხასიათსა და წესზე, და რაც მთავარია, მისი მოტივაციის ფორმებზე, შემდეგ, მეურნეობის მართვის ესა თუ ის პრინციპი როგორ ახდენენ რელიგიურ-ეთიკური პრინციპების “დეფორმირებას” – აი ვებერის ერთ-ერთი მთავარი თემა მსოფლიო რელიგიების კვლევისას. ამასთანავე ანალიზის ძირითად საშუალებას ვებერთან წარმოადგენს შედარება: ამას მოითხოვს იდეალური ტიპიზირების მისი მეთოდი. შედარების საფუძვლად უწინარეს ყოვლისა, გვემსახურება (რასაკვირველია, არა განსაკუთრებით) ამა თუ იმ რელიგიური ეთიკის მიერ დაშვებული ეკონომიკური საქმიანობის რაციონალიზაციის ხარისხი. რაციონალიზაციის ხარისხი, როგორც აჩვენებს ვებერი – უკუპროპორციულია მაგიური ელემენტის ძალისა, რომელიც განსხვავებული ხარისხით არსებობს ყოველ რელიგიაში. დაპირისპირებული წყვილი “რაციონალური-მაგიური” წარმოადგენს ანალიზის ერთ-ერთ ინსტრუმენტს “მსოფლიო რელიგიების სამეურნეო ეთიკაში”. (ამ სახელწოდებით გამოაქვეყნა ვებერმა 1916-1919 წლებში სტატიათა სერია რელიგიის სოციოლოგიაში ჟურნალ “Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” 1916, დ 41, 1916-17, დ 42 1917-18, დ 44, 1918-19, დ 46).

მაგრამ, იმის და მიხედვით, თუ როგორი ზომით გადიოდა ვებერი თანამედროვე კაპიტალიზმის ჩამოყალიბებისა და განვითარების შესახებ საკითხიდან სოციოლოგიის როგორც საზოგადოების შესახებ დადებითი ემპირიული მეცნიერების უშუალო შექმნაზე, იმ ზომით, რა ზომითაც იგი იაზრებდა რელიგიური ფაქტორის როლსა და ადგილს სოციალური წარმონაქმნების სტრუქტურაში, მისი რელიგიის სოციოლოგია – ადრინდელთან ერთად, იღებდა დატვირთვას: სწორედ რელიგიის სოციოლოგიის დახმარებით ცდილობდა ვებერი აღმოეჩინა-აეხსნა სოციალური მოქმედების კატეგორიის

შინაარსი: რელიგიის სოციოლოგიას თავის საგნად აქვს სუბიექტურად ნაგულისხმევი აზრი-საზრისი. თუ სამართლისა და სახელმწიფოს სოციოლოგიაში ვებერი ანალიზებს “სხვაზე ორიენტაციის” ფორმებს, მაშინ რელიგიის სოციოლოგიაში იგი ახდენს საზრისთა ძირითადი სახეების ტიპოლოგიზაციას, როგორც ისინი გამოდიოდნენ ისტორიაში. საბოლოო ჯამში, რელიგიის სოციოლოგია იქცა მთელი ვებერისეული სოციოლოგიის ერთ-ერთ ცენტრალურ განყოფილებად.

როგორც რეალურ სოციალურ მოქმედებაში ძნელია ერთმანეთისაგან გამოყოფა მისი მომენტები – “სუბიექტურად ნაგულისხმევი საზრისი” და “სხვაზე ორიენტაცია”, ასევე ძნელია ერთმანეთისაგან განვაცალკევოთ რელიგიურ-ეთიკური და სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი წარმონაქმნები, რომლებიც ისტორიაში მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი. მაგრამ ანალიზის მიზნით ვებერი შეგნებულად ანაწევრებს ამ მომენტებს, რათა შემდეგ კვლევის მსვლელობაში ახსნას მათი კავშირის “მექანიზმები”. ამიტომ “მსოფლიო რელიგიების სამეურნეო ეთიკაში” ბჭობა ეხება უკვე არა მხოლოდ რელიგიის და მეურნეობის თანაფარდობას, არამედ რელიგიისა და ძალაუფლების ფორმების, რელიგიისა და ხელოვნების, მეცნიერების, ფილოსოფიის და ა.შ. თანაფარდობის საკითხებსაც.

მაგრამ მიუხედავად თემის გაფართოებისა და გაღრმავებისა რელიგიური ეთიკის ანალიზის მეთოდოლოგიური საშუალებები ვებერთან მნიშვნელოვნად აღრინდელი რჩება. შედარებისთვის ეტალონად აქვს, ისევე როგორც მისი სოციოლოგიის სხვა განყოფილებებში რჩება მიზანრაციონალური მოქმედება, ხოლო მის ყველაზე წმინდა ვარიანტს წარმოადგენდა ეკონომიკური მოქმედება. ამიტომ რელიგიის სწორედ სამეურნეო ეთიკასთან კავშირის ტიპის დადგენა ვებერისათვის კვლავინდებურად რჩება მნიშვნელოვან საშუალებად როგორც თვით რელიგიის ანალიზისათვის, ისე სამართლისადმი, სახელმწიფოსადმი და ა.შ. მისი დამოკიდებულების ანალიზისათვის.

ეს შედარება ვებერის მიერ არ იწარმოება რელიგიური მოქმედების გარეგნულად ფიქსირებული მომენტების საფუძველზე – სწორედ რომ რელიგიურ მოვლენებთან მიმართებაში გვაძლევს ეს მიდგომა ყველაზე ცოტას. მხოლოდ შესრულებულ მოქმედებათა საზრისის, ე.ი. მოქმედი ინდივიდების მოტივთა გაგება გვაძლევს რელიგიის სოციოლოგიური ანალიზის შესაძლებლობას. მანამ, სანამ მოვახდენდეთ რელიგიური ქცევის ტიპთა კლასიფიკაციას და შედარებას, საჭიროა დავინახოთ ის საგანი, რომელიც შედარებულ და კლასიფიცირებულ უნდა იქნას. რელიგიის სოციოლოგიაში განსაკუთრებით ნათელია გაგების მეთოდის როლი. თუ იდეალური ტიპის კონსტრუქცია ვებერს აახლოებს პოზიტივიზმთან და ნომინალიზმთან, მაშინ “გაგების” მისი პრინციპი პირიქით, მოითხოვს უფრო ჭკრეტასა და “თანაგანცდას, რაც საფუძველს გვაძლევს შევადაროთ ვებერის რელიგიის სოციოლოგია ედმუნდ ჰუსერლისა და მაქს შელერის ფენომენოლოგიას. სწორედ ამან მისცა საშუალება პიტირიმ სოროკინს, ემტკიცებინა, რომ რელიგიის ვებერისეული სოციოლოგია არსებითად არის მთლიანად კულტურის სოციოლოგია. ვებერისეული მიდგომა ერთი მხრივ განსხვავდება ფრანგული სკოლისაგან (დიურკემი, ლევი-ბრიული და სხვ.) და მეორეს მხრივ ტეილორისა და ფრეიზერისაგან მომდინარე ინგლისური ტრადიციებისაგან. როგორც ფრანგული სკოლისათვის, ისე ინგლისელებისთვის უწინარეს ყოვლისა, დამახასიათებელია რელიგიის გენეზისის, მისი აღრინდელი ფორმების კვლევა: არაა შემთხვევითი, რომ ერთნიც და მეორენიც მიმართავენ პირველყოფილი საზოგადოების რელიგიურ წარმოდგენებს, და მისგან ამოსვლისას განიხილავენ რელიგიური ცნობიერების როგორც ასეთის სტრუქტურას. ინგლისელი ეთნოგრაფები და რელიგიათმცოდნენი, ხელმძღვანელობენ რა ევოლუციონიზმის



პრინციპებით, ვერ იაზრებენ რელიგია გაიგონ სხვაგვარად თუ არა როგორც მისი წარმოშობის დადგენის გზით. დიურკემი, რომელიც თვლიდა რომ რელიგიისა და სოციალურობის ცნება საზოგადოდ რომ ვთქვათ, იგივეობრივია, განიხილავს რელიგიის არსებისა და წარმოშობის პრობლემას საზოგადოების არსებისა წარმოშობის იგივეობრივად, – ამიტომ გასაგებია, თუ როგორ მნიშვნელობას ანიჭებს იგი რელიგიის სოციოლოგიაში მიმდინარე გამოკვლევებს.

რამდენადაც ვებერი ცენტრალური სახით არ სვამს რელიგიის წარმოშობის საკითხს, ამდენად იგი სპეციალურად არ განიხილავს საკითხს მისი არსების შესახებაც. როგორც სწორად შენიშნა ე. კასირერმა, თავის სოციოლოგიაში ვებერი სვამს საკითხს რელიგიის არა ემპირიულ და თვით თეორიულ წარმოშობაზეც კი, არამედ მის წმინდა “შედგენილობაზე” (**Bestand**), “ჩვევებზე”. საზოგადოდ საქმე უნდა გვქონდეს არა რელიგიის “არსებასთან”, განსაზღვრული სახის ერთობის – თემის მოქმედების (**Gemeinschaftslandeln**) პირობებთან და შედეგებთან, რომელთა გაგებაც აქაც შეიძლება მოპოვებულ იქნას მხოლოდ ცალკეული ინდივიდის სუბიექტური განცდების, წარმოდგენების, მიზნებისაგან ამოსვლით; ე.ი. “საზრისისაგან” ამოსვლით, რადგან მათი გარეგნული მიმდინარეობა უმაღლესი ხარისხით მრავალსახეობრივია.” მოთხოვნით ამოვიდეთ ცალკეული ინდივიდებისა მისი მოტივების-განცდების, წარმოდგენების, მიზნებისაგან – ვებერი ხელმძღვანელობს რელიგიის გამოკვლევების დროსაც. ამიტომ გასაგებია, რომ იგი დიურკემისაგან განსხვავებით ხაზს უსვამს ყოველგვარი, მათ შორის პრიმიტიული, რელიგიის სავსებით სხვა მომენტს – მისი აზრით მაგიურ და კულტობრივ მოქმედებებს მუდამ აქვთ ამქვეყნიური (მიწიერი) მიზნები. “მოქმედებები, რომლებიც მოტივირებულნი არიან რელიგიურად ან მაგიურად... თავდაპირველადვე მიმართულნი არიან ამქვეყნიურ მიზნებზე”. ესაა უწინარეს ყოვლისა, ამინდის რეგულირება (წვიმის გამოწვევა, ქარიშხლის მოთვინიერება-ჩადგომა და ა.შ.) ავადმყოფობისაგან განკურნება (მათ შორის ავადმყოფის სხეულისაგან ბოროტი სულების განდევნა), მომავალი ხდომილებების წინასწარმეტყველება და ა.შ. სწორედ რამდენადაც მაგიურ და რიტუალურ მოქმედებებს – ვებერის რწმენით – თავიანთ მიზნად აქვთ გარკვეული, სავსებით ამქვეყნიური და ამ აზრით რაციონალური რეზულტატების – შედეგების მიღწევა, ამდენად იგი შესაძლებლად თვლის დააკვალიფიციროს ეს მოქმედება, როგორც “უკიდურეს შემთხვევაში შეფარდებით რაციონალურ” მოქმედებად.

რელიგიის ვებერისეული სოციოლოგიის მეორე მნიშვნელოვანი ასპექტია – მისი ყურადღების გამახვილება ინდივიდის არაჩვეულებრივი, ზებუნებრივი უნარების როლის შესახებ, რომლის წყალობითაც მას შეუძლია იყოს მაგიკოსი, შამანი, წინასწარმეტყველი, ახალი რელიგიის დამაარსებელი. ეს უნარები (ინდივიდუალური ქარიზმა) წარმოადგენენ ვებერის აზრით, უზარმაზარ სოციალურ ძალას, მაგრამ ირაციონალურ ძალას, რომელსაც იგი უპირისპირებს რაციონალურ ფაქტორებს. ამავე დროს ქარიზმა ვებერის მიერ კვლავ განიხილება როგორც ფაქტორი, რომელიც მიუთითებს ინდივიდუუმზე და რომელიც მოითხოვს იმას, რომ მხედველობაში მივიღოთ სწორედ ინდივიდუალური მოქმედება როგორც სოციალური პროცესის უჯრედი.

თავისი ინტერესებისა და მეთოდის შესატყვისად ვებერი ირჩევს კვლევის საგანსაც: ძირითადად იგი სწავლობს განვითარებულ საზოგადოებათა რელიგიებს, ე.ი. მსოფლიო რელიგიებს, რომლებიც გულისხმობენ სოციალური დიფერენციაციის შედარებით მაღალ დონეს, მნიშვნელოვან ინტელექტუალურ განვითარებას, ნათელი თვითცნობიერების მქონე პიროვნების არსებობას. მართალია, რიტუალურ-კულტობრივ მომენტს ადგილი თვით მსოფლიო რელიგიებშიც აქვს, მაგრამ ამ ზომით, რა ზომითაც აქ სუსტდება ჯგუფური

საწყისი და გამოიყოფა ინდივიდუალური, იზრდება დოგმატურ და ეთიკურ ელემენტთა მნიშვნელობა ადათ-წესებთან და რიტუალებთან შედარებით. და აი აქ ვებერისეული მეთოდოლოგია, რომელიც მოითხოვს მოქმედ ინდივიდთა მოტივების ანალიზს, პოულობს კვლევის შესატყვის საგანს.

რელიგიური ცხოვრების მაღალგანვითარებული ფორმების უზარმაზარ მასალაზე ემპირიული დაკვირვებებისა და შედარებების გზით ვებერი აფიქსირებს, სად და როგორი სოციალური არსებობისას, რომელ სოციალურ ფენებსა და პროფესიულ ჯგუფებს შორის ჭარბობს რელიგიაში რიტუალურ-კულტობრივი საწყისი, სად ასკეტურ-მოსაქმე, სად მისტიკურ მჭვრეტელობითი, სად ინტელექტუალურ-დოგმატური. მაგ.: ვებერის თანახმად, მაგიური ელემენტები ყველაზე უფრო დამახასიათებელია მიწათმოქმედ ხალხთა რელიგიებისათვის და – მაღალგანვითარებულ კულტურათა ფარგლებში – გლეხთა ფენისათვის; რაციონალურ ხასიათს ატარებს ქალაქურ ფენათა რელიგიები, კერძოდ ხელოსანთა, რომლებიც ნაკლებაა დამოკიდებული, ვიდრე გლეხები გარეგან ბუნებრივ პირობებზე და გაცილებით მეტად არიან დამოკიდებულნი შრომის რიტმულად სწორ, რაციონალურ ორგანიზაციაზე. მაგრამ რამდენადაც მსოფლიო რელიგიები, როგორც წესი, წარმოიქმნებიან და ვრცელდებიან არა მხოლოდ ერთ ფენაში, ამდენად მათში თავისებური შერწყმით არსებობენ სხვადასხვა მომენტთა მთელი რიგი.

მაგალითისათვის გავჩერდეთ კონფუციანელობის ვებერისეულ ანალიზზე. მართალია, მკაცრი აზრით, კონფუციანელობას არც კი შეიძლება რელიგია ეწოდოს, რამეთუ მასში არ არსებობს მაგ: საიქიო ცხოვრების რწმენა, მაგრამ მისი სოციალური მნიშვნელობისა და იმ როლის მიხედვით, რომელიც მან ითამაშა ჩინური კულტურის შიგნით, იგი ვებერის მიხედვით შეიძლება მივაკუთვნოთ მსოფლიო რელიგიებს. კონფუციანელობა, ამბობს ვებერი ზღვრულად რეალისტურია, მისთვის უცხოა მიღმური სამყაროსადმი ინტერესი. კონფუციანური ეთიკის თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანი სათნოება – სიკეთენია: დღეგრძელობა, ჯანმრთელობა, სიმდიდრე – ერთი სიტყვით, ბედნიერი – კეთილდღეობით სავსე მიწიერი სიცოცხლე. ამიტომ მისთვის არაა დამახასიათებელი არც ესქატოლოგიური მოტივები, არც საიქიო ცხოვრების რწმენასთან დაკავშირებული ცოდვათა მონანიების – გამოსყიდვის, ხსნის მოტივები, მისთვის არაა დამახასიათებელი; და თუმცა ჩინეთშიც, როგორც აღნიშნავს ვებერი, არსებობდა კიდევ ამქვეყნიური მხსნელი – იმპერატორის მესიანისტური იმედი და რწმენა, მაგრამ მას არ მიუღია უტოპიის რწმენის ის ფორმა, რომელიც დამახასიათებელია იუდეველობისა ან ქრისტიანობისთვის.

საბოლოო ჯამში სახელმწიფოებრივი კულტი იყო ხაზგასმით გონივრული – სადი და მარტივი – უბრალო: მსხვერპლი, რიტუალური ღოცვა, მუსიკა და რიტმული ცეკვა. კულტიდან მკაცრად იყო გამორიცხული ყოველგვარი ორიგინალური ელემენტი. კონფუციანელობისთვის უცხო იყო როგორც ექსტატივიზმი, ისე ასკეტიზმიც: ყველაფერი ეს წარმოდგენილი იყო ირაციონალურ საწყისად, რომელსაც უწესრიგობისა და შფოთვის სულისკვეთება შეჰქონდა მკაცრად რაციონალურ ეთიკაში და კლასიკურად მოწესრიგებულ კულტში. “რასაკვირველია, ოფიციალურ კონფუციანელობაში არ იყო ინდივიდუალური ღოცვები ამ სიტყვის დასავლური აზრით; მან იცოდა მხოლოდ რიტუალური ფორმები”. ადამიანსა და ღმერთს შორის ინდივიდუალური, პირადი ურთიერთობის არარსებობის გამო შეუძლებელი იყო წარმოშობილიყო “შეწყალების”, “ღვთის რჩეულობის” იდეები. “როგორც ბუდიზმი, კონფუციანელობა იყო მხოლოდ ეთიკა. მაგრამ ბუდიზმის საპირისპიროდ, იგი იყო განსაკუთრებით შიდა სამყაროსეული პროფანული ეთიკა და ბუდიზმთან უფრო კონტრასტულად იგი იყო შეგუება სამყაროსადმი, მისი წესრიგისა და პირობებისადმი...” წესწყობილება – წყობა, წესრიგი და ჰარმონია – აი კონფუციანური ეთიკის ძირითადი

პრინციპები, რომლებიც თანაბრად მისაღებია სახელმწიფოებრივი ვითარებისა და ადამიანური სულის მდგომარეობისათვის. “კონფუციანელობის გონება”, – წერს ვებერი – იყო წესრიგის რაციონალიზმი... აღზრდისა და განათლების ამოცანები მთლიანად დაქვემდებარებული იყო ამ ძირითად ღირებულებებზე. განათლება ატარებდა ჰუმანიტარულ ხასიათს (“ლიტერატურულ ხასიათს”): კლასიკური ჩინური ლიტერატურის ცოდნა ლექსთწიგების ხელოვნების ფლობა, მრავალრიცხოვან რიტუალთა ფაქიზი ცოდნა – აი ის წმინდა ტრადიციული ელემენტები, რომლებიც აუცილებელი იყო აეთვისებინა ჩინელ არისტოკრატს. კონფუციონალური ეთიკის სპეციფიკაა ის, რომ მიუხედავად რაციონალიზმისა იგი არ არის მაგიის მიმართ მტრულ დამოკიდებულებაში. მართალია, ეთიკური სათნოებანი მაგიურ თილისმებზე – ჯადოზე და შელოცვებზე მაღლა დგანან: “მაგია სათნოებათა წინააღმდეგ უძლურია”, – თვლიდა კონფუცი, მაგრამ პრინციპულად მაგია არ არის უარყოფილი, აღიარებულია, რომ მას ძალაუფლება – ძალა აქვს ბოროტ სულებზე, თუმცა არა აქვს ძალა კეთილზე – და ეს შეესატყვისებოდა ბუნების შესახებ კონფუციანურ წარმოდგენებს, რომელიც სავსე იყო სულებით როგორც კეთილი, ისე ბოროტი სულებით. ამგვარად, ვებერი აჩვენებს, რომ კონფუციანელობაში შეერთებული იყო ორი საწყისი: ეთიკურ-რაციონალური და ირაციონალურ – მაგიური; აქ რაციონალიზმს ჰქონდა განსაკუთრებული ხასიათი, რომელიც არსებითად განსხვავდება რაციონალიზმის დასავლური ტიპისგან: იგი გაერთიანებული იყო მაგიასთან და ტრადიციონალიზმთან. შწორედ ამ გარემოებათა ძალით ჩინეთში ვერ შეძლო წარმოქმნა მეცნიერების იმ ტიპმა, რომელიც განვითარდა დასავლურ-ევროპულ ნიადაგზე, და ვერ შესძლო შეექმნა მმართველობის ფორმალურ-რაციონალური ტიპი.

შემდგომში სხვა მსოფლიო რელიგიურ-ეთიკურ სისტემათა ინდივიდუალური სახის განხილვისას, ვებერი იძლევა მათ კლასიფიკაციას იმასთან შედარებით, და შესაბამისობაში, თუ სახელდობრ რომელი სოციალური ფენები იყვნენ ამ სისტემათა მთავარი მატარებლები: კონფუციანელობის მატარებელი – მსოფლიოს მამოძრავებელი ბიოროკრატი, ინდუიზმისა – მსოფლიოს მომწესრიგებელი მაგია-ჯადოქარი, ბუდიზმის – მსოფლიოში მოხეტიალე ბერი – მჭერეტელი, ისლამისა – მსოფლიოს მპყრობელი – დამამორჩილებელი მეომარი; ქრისტიანობისა – მოხეტიალე ხელოსანი.

ვებერის განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო პარიების ე.წ. რელიგიის პრობლემაზე, ე.ი. ჯგუფთა რელიგიამ, რომლებიც იდგნენ სოციალური იერარქიის ყველაზე დაბალ საფეხურზე ან ამ იერარქიის მიღმა ცი იმყოფებოდნენ. თუ ყველაზე პრივილეგირებულ, არისტოკრატიული ფენებისათვის, როგორც წესი (მაგრამ არა განსაკუთრებით), დამახასიათებელია ინტერესთა მიმართულება ამქვეყნიურ სამყაროზე, მოწესრიგების მისწრაფება (კონფუციანელობა), ორგანიზების მისწრაფება (ინდუიზმი), ამ სამყაროს გაშუქება – განათება (სამყაროს მსოფლიოს ამ “გაშუქების” მისწრაფების ელემენტები შეიძლება ვიპოვოთ ქრისტიანობის კათოლიკურ და მართლმადიდებლურ ვარიანტებში), მაშინ “პარიების რელიგიაში” პირველ პლანზე გამოდიან ესქატოლოგიური მოტივები, “მიღმურისაკენ” მისწრაფებანი.

“პარიების რელიგიური ეთიკის” იუდაიზმის მასალაზე ანალიზისას, განსაკუთრებით წინასწარმეტყველთა რელიგიების, აგრეთვე სხვადასხვა შიდა ქრისტიანულ მიმდინარეობათა და სექტათა ანალიზისას, ვებერი აჩვენებს, რომ “პარიათა” რელიგიურობის მატარებელი არასდროს ყოფილან მონები ან თავისუფალი მედღეური მშრომელები, რომლებიც ვებერის მიხედვით, საერთოდ არ არიან აქტიური რელიგიურ

მიმართებაში. ამ გამონაკლისს არ შეადგენს, ვებერის თანახმად, მისი თანამედროვე პროლეტარიატიც. რელიგიურ მიმართებაში ყველაზე აქტიური არაპრივილეგირებულთა ფენებში, ვებერის მიხედვით, არიან წვრილი ხელოსნები, უფრო პრივილეგირებული ფენებისგან გამოსული გაღარიბებულნი (მაგ: ჩინელ მანდარინთა) ან მღვდელთა – მოძღვართა (ინდუიზმი, იუდაიზმი) და ა.შ. ინტელექტუალიზმი.

ვებერი რელიგიის კლასიფიკაციას ახდენს აგრეთვე სამყაროსადმი მათი სხვადასხვა დამოკიდებულებების საფუძველზე. მაგ: კონფუციანელობისათვის დამახასიათებელია სამყაროს მიღება; პირიქით, სამყაროს უარყოფა და მიუღებლობა დამახასიათებელია ბუდიზმისათვის. ინდოეთი, ვებერის მიხედვით, ესაა რელიგიურ-ეთიკურ მოძღვრებათა აკვანი, რომლებიც თეორიულად და პრაქტიკულადაც უარყოფენ სამყაროს – მოფლიოს. ზოგიერთი რელიგია სამყაროს – მსოფლიოს იღებს მისი გაუმჯობესებისა და გამოსწორების პირობით: ასეთებია ისლამი, ქრისტიანობა, ზოროასტრიზმი. იმისაგან, მიიღება სამყარო თუ არა და თუ მიიღება, მაშინ როგორი ზომით, დამოკიდებულია რელიგიური ეთიკის მიმართება პოლიტიკის სფეროსადმი, საზოგადოდ ძალაუფლებისადმი და ძალადობისადმი. სამყაროს – მსოფლიოს უარყოფელი რელიგია, როგორც წესი, აპოლიტიკურია, იგი გამორიცხავს ძალადობას; აქ ყველაზე თანმიმდევრულია ბუდიზმი, თუმცა არაძალადობის იდეები დამახასიათებელია აგრეთვე ქრისტიანობისთვისაც. იქ, სადაც სამყარო მთლიანად მიღებულია, რელიგიური შეხედულებები, შენიშნავს ვებერი, ადვილად ეთანადებიან პოლიტიკურ სფეროს, საზოგადოდ მაგიური რელიგიები არ უპირისპირდებიან პოლიტიკას.

მსოფლიო რელიგიები ატარებენ, როგორც წესი, სოტერიოლოგიურ ხასიათს. ხსნის პრობლემა – ერთ-ერთი ცენტრალურია რელიგიურ ეთიკაში. ვებერი აანალიზებს რელიგიურ-ეთიკურ განწყობებს იმისდა მიხედვით. თუ ხსნის როგორ გზებს გვთავაზობენ ისინი; უწინარეს ყოვლისა, შესაძლებელია ორი ვარიანტი: ხსნა საკუთარი მოქმედებების მეშვეობით, მაგ: ბუდიზმში, და ხსნა შუამავალი – მსხნელის მეშვეობით (იუდაიზმი, ისლამი, ქრისტიანობა). პირველ შემთხვევაში ხსნის მეთოდებია ან რიტუალური საკულტო მოქმედებანი და ცერემონიები, ან სოციალური მოქმედებანი (მოყვასის სიყვარული, სიკეთის მქნელობა, ახლობლებზე ზრუნვა – კონფუციანელობაში), და ბოლოს, თვითსრულყოფილება. მეორე შემთხვევაშიც (ხსნა მაცხოვრის მეშვეობით) აგრეთვე რამდენიმე ვარიანტია ხსნისა. პირველი, ინსტიტუციონალიზაციის (ეკლესიისადმი მიკუთვნებულობა როგორც ხსნის პირობა კათოლიციზმში) მეშვეობით; მეორე, განგების, ბედისწერის წყალობის მეშვეობით (ისლამი, კალვინიზმი).

ბოლოს ვებერი განასხვავებს ხსნის გზებს, რომლებიც დამოკიდებულია არა იმდენად მორწმუნეთა მიერ მცნებებისა და სარიტუალო მოქმედებების შესრულებაზე, რამდენადაც მათ შინაგან განწყობებზე. აქაც იგი აღმოაჩენს ორ განსხვავებულ ტიპს: ხსნა აქტიური ეთიკური მოქმედებით და მისტიკური ჭვრეტის მეშვეობით. პირველ შემთხვევაში მორწმუნე აცნობიერებს თავის თავს როგორც ღვთაებრივი ნების იარაღს. მისი საქმიანობის ეთიკური ხასიათის აუცილებელი პირობაა – ასკეტიზმი. აქაც თავის მხრივ შესაძლებელია ორი შემთხვევა: ან მიზანია მსოფლიოსაგან გაქცევა – და მაშინ ასკეტიზმი არის განთავისუფლება ყველა ჯაჭვისაგან, რომლებიც ადამიანს მსოფლიოსთან აკავშირებენ, ანდა მიზანია სამყაროს – მსოფლიოს გარდაქმნა (კალვინიზმი) – და აქაც ასკეტიზმი ემსახურება შიდა ეკონომიკური, მეცნიერული და სხვა სახის საქმიანობათა მიზნებს.

მეორე – ჭვრეტით – გზას მიზნად აქვს მისტიკური განათების მდგომარეობის მიღწევა, უნიონ მისტიცა-ს მიღწევა, ღვთაებრივში განსვენება. აქაც ასკეზი ატარებს რაციონალურ

ხასიათს. მაგრამ რაციონალურ-ასკეტური ქცევა მიმართულია ამქვეყნიდან განდგომაზე და უსასრულობის ჭკერეტაში ჩაფლობაზე.

როგორც ვხედავთ, კლასიფიკაციისა და შედარებების ის მეთოდები, რომლებსაც მუდამ მიმართავს ვებერი, მოითხოვენ რელიგიური ცნობიერების ფენომენტა დაპირისპირება-შეპირისპირებასა და მუდმივ განსხვავებას. განსხვავების საფუძვლად ვებერთან კვლავ გვევლინებიან იდეალური ტიპები, რომლებიც გამოდიან როგორც რაციონალური, ქარიზმატული და ტრადიციული.

ამ იდეალური ტიპების უკან დგანან თვით ვებერის “უკანასკნელი ღირებულებანი”: 1. ძმური სიყვარულის ეთიკა (“სიკეთე”); 2. ღირებულებებისაგან განთავისუფლებული და წმინდად ფუნქციონალურად გამხდარი “გონება”, ე.ი. ფორმალური რაციონალურობა (ყოფილი “ჭეშმარიტება”, სეკულიარიზებულ მექანიზმამდე); 3. სტიქიურ-ექსტატიკური საწყისი, ქარიზმა – მაგიურ რელიგიათა საფუძველი. (ირაციონალური “ძალა”, სტიქიური “ძალა-ძლიერება”, “მშვენიერება”, რომლის მხარეზეა ყველაზე ირაციონალური სასიცოცხლო ძალა – სქესობრივი სიყვარული).

უეჭველია, რომ ეს სამი “საწყისი” – იდეალური ტიპებია, რომ ეპირიულ სინამდვილეში ისინი წმინდა სახით, როგორც წესი, არ გეხვდებიან, მაგრამ უეჭველია ისიც, რომ ყველა ისინი წარმოადგენენ ძირითად “ღირებულებებს”, რომლებიც თვით ვებერის მსოფლმხედველობაშიც ისევე ისწრაფვიან ერთმანეთისკენ და გამორიცხავენ ერთმანეთს, როგორც მათ შესაბამისად კონსტრუირებული იდეალური ტიპები. “ჩვენ დღეს ვიცით არა მხოლოდ ის, რომ რაღაც შეიძლება იყოს მშვენიერი, თუმცა იგი არ არის კეთილი, არამედ ისიც, რომ იგი მშვენიერია სწორედ იმაში, რაშიც იგი არ არის კეთილი; ეს ჩვენთვის ცნობილია ნიცშეს დროიდან, ხოლო კიდევ უფრო ადრე თქვენ იპოვით მას “ბოროტების ყვაილებში”, როგორც ბოდლერმა უწოდა მისი ლექსების ტიპს და უკვე მოხეტიალე-მოარული სიბრძნეა ის, რომ რაღაც შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი, იმდენად. რამდენადაც იგი “არაა მშვენიერი, არაა წმინდა და არაა კეთილი”. (ვებერი, რჩ. ჩანაწერები გვ.726). პოლითეიზმი “ღმერთთა მარადიული ბრძოლა” – ვებერის აზროვნების მსოფლმხედველობრივი საფუძველია, რელიგიის სოციოლოგიაში იგი გამოჩნდა ყველაზე განსაკუთრებული სიცხადით, რამდენადაც თვით ვებერი განიხილავს რელიგიის როგორც ყველა ღირებულებათა უკანასკნელ, სხვაზე დაუყვანად საფუძველს; ერთმანეთის დაპირისპირებულ – მებრძოლ “ღირებულებათა” შერიგება, ვებერის მიერ შეუძლებელია, რომ ვერავითარი მეცნიერული აზროვნება, ვერავითარი ფილოსოფიური მედიტაცია, ვერაა შემძლე იპოვოს საკმარისი საფუძველი ღირებულებათა ერთი ჯგუფის მეორეზე უპირატესობის დასადგენად. “თუ როგორ იაზრებენ ფრანგულ და გერმანულ კულტურებს შორის “მეცნიერული” არჩევანის შესაძლებლობას, ეს მე არ ვიცი. აქაც იგივე კამათია განსხვავებულ ღმერთთა და კამათი მარადიულია... ხოლო ამ ღმერთებზე და მათ ბრძოლაზე ბატონობს ბედისწერა – ბედი, მაგრამ არა “მეცნიერება...” რომელი ადამიანი გაბედავს “მეცნიერულად უარყოს” მთიანი ქადაგების ეთიკა, მაგალითად დებულება “ბოროტებისადმი წინააღმდეგობის გაუწევლობის შესახებ” ან იგავი ადამიანის შესახებ, რომელიც უშვერს მარცხენა და მარჯვენა ლოყას და მიუხედავად ამისა, ნათელია, რომ აქ, თუ ამას შევხედავთ საერო თვალსაზრისით, ნაქადაგებია ეთიკა, რომელიც მოითხოვს საკუთარი ღირსების გრძნობებზე უარის თქმას. საჭიროა, არჩევანი გავაკეთოთ რელიგიურ ღირსებაზე, რომელსაც გვაძლევს ეს ეთიკა და მამაკაცურ ღირსებას შორის, რომ ეთიკა ქადაგებს რაღაცა საფუძვლით სხვას: “წინააღმდეგობა გაუწიოს ბოროტებას, სხვაგვარად შენ პასუხისმგებელი იქნები შენი წილი პასუხისმგებლობისა, თუ იგი დაგბადავს”. ინდივიდის საბოლოო განწყობის შესაბამისად ერთ-ერთი ამ ეთიკური პოზიციებიდან ამოდის

ეშმაკისაგან, მეორე – ღმერთისაგან, და ინდივიდმა უნდა გადაჭრას, ვინაა მისთვის ღმერთი და ვინ – ეშმაკი”. (726-727).

ეს “პოლითეიზმი” “საბოლოო ღირებულებათა” დონეზე ავლენს ვებერში უკვე არა იმდენად კანტისა და ნეოკანტიანელების მიმდევარს, რამდენადაც მოაზროვნეს, რომელიც თავისი მსოფლმხედველობრივი განწყობებითა და ტრადიციებით ახლოსაა ჰობსის, მაკიაველის, ნიცშეს პოზიციებთან. სწორედ მათგან მიიღო ვებერმა მემკვიდრეობით მოთხოვნა მკაცრი და ვაჟკაცური მისწრაფებისა ჭეშმარიტების შემეცნებისაკენ, როგორც არ უნდა ყოფილიყო იგი. სწორედ ამ ტრადიციისაგან მომდინარეობს ვებერის ღრმა რწმენა, რომ ჭეშმარიტება – უფრო საშინელი და მკაცრია, ვიდრე დამამშვიდებელი. თავისებური “წინააღმდეგობიზმი”, “ბედისწერის სიყვარული”, როგორი მკაცრიც არ უნდა იყოს იგი, ვებერმა მემკვიდრეობით მიიღო ნიცშესგან.

ვებერის სოციოლოგიამ თავის თავში გააერთიანა ყველა ის წინააღმდეგობანი, რომელიც დამახასიათებელია თანამედროვე ბურჟუაზიული საზოგადოებისათვის. ეს წინააღმდეგობანი ვებერის აზროვნებას აფეთქებენ შიგნიდან. მარქსისტი სოციოლოგების აზრით, საჭიროა, თვით წანამძღვრების შეცვლა, ბურჟუაზიული ტიპის მსოფლმხედველობის გადალახვა, რასაც ვებერი პრინციპულად და შეგნებულად აკეთებს და არ სურს, რამეთუ “მე ბურჟუაზიული კლასის წევრი ვარ, ვგრძნობ თავს ასეთად და აღზრდილი ვარ მისი შეხედულებებითა და იდეალებით” – არაორაზროვნად აცხადებდა იგი ჯერ კიდევ 1885 წელს.

# ვებერის სოციოლოგია და მეთოდოლოგია

წორწ რიტცემრის მიხეპვიმ (მომამზაღა ანა კვინტრაქემ)

1. ისტორია და სოციოლოგია
2. *Verstehen*
3. კაუზალობა
4. იდეალური ტიპები
5. ღირებულებები
6. სუბსტანციური სოციოლოგია
7. რა არის სოციოლოგია?
8. სოციალური მოქმედება
9. კლასი, სტატუსი და პარტია
10. მმართველობის სტრუქტურა
11. რაციონალიზაცია
12. რელიგია და კაპიტალიზმის აღმასვლა

მაქს ვებერი (1864-1920) სავარაუდოდ ყველაზე ცნობილი და გავლენიანი ფიგურაა სოციოლოგიურ თეორიაში. ვებერის შრომები იმდენად განსხვავებული და სხვადასხვა ინტერპრეტაციის მქონეა, რომ მან სოციოლოგიური თეორიის საკმაოდ ფართო ნაწილზე მოახდინა გავლენა. მას ნამდვილად ჰქონდა გავლენა სტრუქტურულ ფუნქციონალიზმზე, ტალკოტ პარსონსის შრომებიდან გამომდინარე. მას ასევე დიდი გავლენა ჰქონდა კონფლიქტისა და კრიტიკული თეორიების ტრადიციაზე, რომელიც ისევე განსაზღვრა ვებერის იდეებმა, როგორც მარქსის ორიენტაციამ, ისევე როგორც იურგენ ჰაბერმასმა, როგორც კრიტიკული-თეორიის ტრადიციების შთამომავალმა. სიმბოლური ინტერაქციონიზმიც მოექცა ვებერის გავლენის ქვეშ, *verstehen*-ისა და სხვა შრომების გამო. აღფრედ შუტცი, რომელსაც ჩვენ მეცამეტე თავში განვიხილავთ, ვებერის მნიშვნელობებისა და მოტივების შესახებ თეორიების გავლენის ქვეშ იყო, და მან თავის მხრივ უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა ფენომენოლოგიისა და ეთნომეთოდოლოგიის განვითარებაში. ვებერი იყო და რჩება მნიშვნელოვნად გავლენიან თეორეტიკოსად.

ამ თავს ჩვენ დავიწყებთ ვებერის იმ იდეების გაცნობით, რომელიც სოციალური მეცნიერებების მეთოდოლოგიას ეხება (1903-17/1949) (რაც დღესაც კი საკმაოდ მნიშვნელოვანი და ნაყოფიერია). ამ იდეების სრულყოფილად გაგება მნიშვნელოვანია ვებერის სუბსტანციური და თეორიული იდეების გასაგებად. ვებერი უპირისპირდებოდა წმინდა აბსტრაქტულ თეორიტიზირებას. ამის საპირისპიროდ მისი თეორიული იდეები ჩაფლულია ემპირიულ, ძირითადად ისტორიულ, გამოკვლევებში. ვებერის მეთოდოლოგია განსაზღვრავდა მის კვლევას, ამ ორის კომბინაცია კი ქმნის მისი თეორიული მიმდინარეობის ბაზას.

## მეთოდოლოგია

### *ისტორია და სოციოლოგია*

ვებერი მეთოდოლოგიის საკითხებს დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდა. როგორც ლასმანი და ველოდი აღნიშნავენ “ვებერს ნამდვილად არ ჰქონია კანონების კრებული სწორი პრაქტიკისათვის... მისი მეთოდოლოგიური ნაშრომები უფრო მეტად წარმოადგენს

ფილოსოფიურ რეფლექსიას ისტორიული და სოციალური ცოდნის დებულებების ხასიათისა და მნიშვნელობის შესახებ” (1989:192). ამ ზოგადი საკითხების განხილვა ვებერისათვის “ნაყოფიერი ინტელექტუალური შრომის მოსამზადებელ ფაზას” წარმოადგენდა (1903-17/1949:115; იხილეთ ასევე მარიანა ვებერი, 1975:309). ვებერი ფოკუსირებას ახდენდა სუბსტანციურ სამუშაოზე: “მხოლოდ სუბსტანციური პრობლემების გადაწყვეტით შესძლებს მეცნიერება თავისი მეთოდების განვითარებას. თუმცა, მხოლოდ ეპისტემოლოგიურ და მეთოდოლოგიურ რეფლექსიებს არასდროს არ უთამაშიათ გადაწყვეტი როლი ასეთ განვითარებაში” (1903-17/1949:116).

იმისათვის, რომ ვებერის მეთოდოლოგიას ჩავწვდეთ, ჯერ მისი დამოკიდებულება უნდა გავიგოთ ისტორიისა და სოციოლოგიის შორის ურთიერთობის შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ ვებერი სამართლის სტუდენტი იყო და მისი პირველი აკადემიური სამსახურიც სამართალთან იყო დაკავშირებული, მისი ადრეული კარიერა ისტორიისადმი ინტერესით ხასიათდება. მისი სადოქტორო დისერტაციაც შუა საუკუნეებისა და რომის ისტორიულ შესწავლას შეეხებოდა. თუმცა, მოგვიანებით წლებში ის უფრო და უფრო მეტად იდენტიფიცირდება სოციოლოგიასთან. არსებობს მოსაზრება, რომ სწორედ 1909 წლიდან, როდესაც ვებერმა თავის მასიურ შრომაზე “ეკონომიკა და საზოგადოება” დაიწყო მუშაობა, მიუძღვნა საკუთარი თავი მთლიანად სოციოლოგიას (R. Frank, 1976:13).

რაც უფრო მეტად მიიწვევდა ვებერი სოციოლოგიის შედარებით ახალი დარგისაკენ, მით უფრო მეტად ცდილობდა თავისი დამოკიდებულების გამორკვევას უკვე ჩამოყალიბებულ ისტორიის დარგთან. მიუხედავად იმისა, რომ თითოეული მათგანი საჭიროებდა მეორეს, სოციოლოგიის ამოცანად ის ისტორიისთვის “სამუშაოს შესრულებას” განიხილავდა (Roth, 1976:307). ვებერის სიტყვებითვე, სოციოლოგია ასრულებდა “მოსამზადებელ, საკმაოდ უმნიშვნელო სამუშაოს” (R. Frank, 1976:21). ვებერმა განსაზღვრა განსხვავება სოციოლოგიასა და ისტორიას შორის: “სოციოლოგია მიზნად ისახავს ემპირიული პროცესების ტიპური კონცეპტების და გენერალიზებული ფორმების ჩამოყალიბებას. ეს განსხვავებას მას ისტორიისგან, რომელიც ორიენტირებულია კულტურული მნიშვნელობის მატარებელი ინდივიდუალური ქმედებების, სტრუქტურებისა და პიროვნებების მიზეზ-შედეგობრივ ანალიზსა და ახნაზე” (1921/1968:19). მიუხედავად ამ მკვეთრი განსხვავებისა, ვებერი მაინც ახერხებს ამ ორის დაკავშირებას თავის შრომებში. მისი სოციოლოგია ორიენტირებული იყო ნათელი ცნებების განვითარებაზე, რათა შესძლებოდა ისტორიული ფენომენების მიზეზ-შედეგობრივი გაანალიზება. ვებერმა თავისი იდეალური პროცედურა განსაზღვრა როგორც: “ისტორიულ რეალობაში ინდივიდის კონკრეტული ქმედებების დარწმუნებითი პასუხისმგებლობა კონკრეტულ ისტორიულ შემთხვევებში იმ ზუსტი ემპირიული მონაცემების შესწავლის გზით, რომლებიც ამორჩეული იქნა სპეციფიურ თვალთახედვებზე დაყრდნობით” (1903-17/1949:69). ჩვენ ვებერი შეგვიძლია ისტორიციულ სოციოლოგად მივიჩნიოთ.

სოციოლოგიის შესახებ ვებერის შეხედულებაზე გავლენა იქონია იმ ინტელექტუალურმა დებატებმა (*Methodenstreit*) რომლებიც იმ პერიოდის გერმანიაში მიმდინარეობდა. ამათგან ყველაზე მნიშვნელოვანი შეეხებოდა ისტორიისა და მეცნიერების ურთიერთმიმართებას. ამ დებატების საძირკველს წარმოადგენდა ის შეხედულებები რომლებიც (პოზიტივისტები) თვლიან რომ ისტორია შედგება ზოგადი (ნომოთეტური) კანონებისაგან და ისინი რომლებსაც (სუბიექტივისტები) ისტორია დაყავთ იდიოსინკრეტულ (იდეოგრაფიულ) მოქმედებებსა და მოვლენებს. (პოზიტივისტები თვლიდნენ, რომ ისტორია შეგვიძლია



განვიხილოთ როგორც ნატურალური მეცნიერება და ობიექტივისტები ამ ორს რადიკალურად განასხვავებენ ერთმანეთისგან.) მაგალითად, ნომოტეტური მოზაროვნე მოახდენს განზოგადოებებს სოციალური რევოლუციების შესახებ, ხოლო იდეოგრაფიული ანალიტიკოსი ფოკუსირებას იმ სპეციფიურ მოვლენებზე მოახდენს, რომლებსაც ამერიკული რევოლუციისაკენ მივყავართ. ვებერი ამ ორ რადიკალურ მიმართებას უარყოფდა და ისტორიული სოციოლოგიის განსხვავებულ გზას ანვითარებდა. ვებერის აზრით, ისტორია შედგება უნიკალური ემპირიული მოვლენებისაგან: ემპირიულ დონეზე ვერანაირი გენერალიზება ვერ მოხერხდება. სოციოლოგებმა ერთმანეთისგან უნდა განაცალკევონ ემპირიული სამყარო იმ კონცეპტუალური უნივერსიდან, რომელსაც ისინი ქმნიან. კონცეპტები ვერასდროს სრულად ვერ აღწერენ ემპირიულ სამყაროს, თუმცა მათი გამოყენება შესაძლებელია რეალობის უკეთესად გაგებისათვის. ამ კონცეპტების მეშვეობით სოციოლოგებს შეუძლიათ გენერალიზება, მაგრამ ეს განზოგადოებები არ წარმოადგენენ ისტორიას და არ შეიძლება მათი ემპირიულ რეალობაში არევა.

მიუხედავად იმისა, რომ ვებერი განზოგადოებების მომხრე იყო, ის მაინც უარყოფდა იმ ისტორიკოსების შეხედულებას, რომელთაც ისტორია კანონების მარტივ შემადგენლობზე დაყავდათ: “კონკრეტული ისტორიული ფენომენების შესახებ ცოდნის მისაღებად, ყველაზე ზოგადი კანონები ყველაზე ნაკლებ ღირებულება, რადგან ისინი თავს არიდებენ შინაარსს” (1903-17/1949:80). მაგალითად, ვებერი უარყოფდა ერთ-ერთ ისტორიკოსს (ვილჰელმ როშერს), რომელიც ხალხთა ისტორიული ევოლუციის კანონებს ეძებდა, და თვლიდა, რომ ხალხებმა განვითარების ტიპური სტადიები განვლეს (1903-06/1975). როგორც ვებერმა განსაზღვრა, “ემპირიული რეალობის “კანონებზე” დაყვანა აზრს მოკლებულია” (1903-17/1949:80). სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: “კულტურის სისტემური მეცნიერება აზრს მოკლებულია თავის თავშივე” (ვებერი, 1903-17/1949:84). ეს შეხედულება ასახულია მრავალ ისტორიულ კვლევებში. მაგალითად თავის კვლევაში ანტიკური ცივილიზაციის შესახებ ვებერი აცხადებს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ გარკვეულ დონეზე ადრეული წლები იმის წინამძღვარი იყო, რაც მომავალში მოხდებოდა, “ხმელთაშუაზღვის ევროპული ცივილიზაცია არ ხასიათდება სრული ციკლებით ან ლინეური პროგრესით. ზოგჯერ ანტიკური ცივილიზაციის ფენომენები სრულიად უჩინარდებოდნენ და შემდეგ სრულიად ახალი კონტექსტით აღმოცენდებოდნენ” (1896-1906/1976:366).

გერმანული ისტორიული მეცნიერების ამ ორი მიდგომის უარყოფით ვებერი აყალიბებს თავის საკუთარ პერსპექტივას, რომელიც ამ ორი ორიენტაციის სინთეზს წარმოადგენს. ვებერი გრძნობდა, რომ ისტორია (ანუ, ისტორიული სოციოლოგია) აუცილებლად იყო დაკავებული როგორც ინდივიდუალიზმით, ისე განზოგადებით. მათი გაერთიანება მოხერხდა ზოგადი კონცეპტების განვითარებითა და გამოყენებით (რომელთაც ჩვენ მოგვიანებით “იდეალურ ტიპებს” ვუწოდებთ) კერძო ინდივიდის, მოვლენისა თუ საზოგადოების შესწავლისას. ეს ზოგადი კონცეპტები გამოყენებული უნდა იქნას “თითოეული განვითარების იდენტიფიკაციისა და განსაზღვრის დროს, იმ თავისებურებების განსაზღვრისას, რომლებიც ასე ანსხვავებენ ერთ მათგანს მეორისაგან. ამის შემდეგ, უკვე შესაძლებელი გახდება იმ მიზეზების ძიება, რომლებმაც ამ განსხვავებისკენ უბიძგა მოვლენებს” (ვებერი, 1896-1906/1976:385). ამ ტიპის მიზეზ-შედეგობრივი (კაუზალური) ანალიზისას ვებერი ისტორიის მანძილზე მხოლოდ ერთი კაუზალური მიზეზის ძებნას უარყოფდა, ყოველ შემთხვევაში ცნობიერ დონეზე მაინც. ამის ნაცვლად, მან თავისი

კონცეპტუალური არსენალი მოცემული ისტორიული შემთხვევისათვის კაუზალური მნიშვნელოვნების ხარისხით სხვადასხვაგვარად დააღაგა (Roth, 1971).

ვებერის შეხედულება ისტორიული სოციოლოგიის შესახებ გარკვეულწილად განსაზღვრული იყო ერთის მხრივ ემპირიული ისტორიული მონაცემების არსებობითა და მეორეს მხრივ მისი მონდომებით შეესწავლა ეს მონაცემები. იგი ეკუთვნოდა მეცნიერების პირველ თაობას, რომელსაც ხელი მიუწვდებოდა სანდო მონაცემებზე ისტორიული ფენომენების შესახებ მსოფლიოს სხვადასხვა ნაწილიდან (MacRae, 1974). ვებერი უფრო მეტად იყო დაინტერესებული გამოეკვლია ეს მონაცემები, ვიდრე ისტორიის შესახებ აბსტრაქტული განზოგადოებები მოეხდინა. მიუხედავად იმისა, რომ ამან მიგვიყვანა ზოგიერთ მნიშვნელოვან შეხედულებამდე, ასევე დიდი პრობლემა შექმნა მისი შრომის გაგებისას; ზოგჯერ იგი იმდენად ერთვებოდა ისტორიულ დეტალებში, რომ ისტორიული შესწავლის ბაზისურ მიზეზს სრულიად სცილდებოდა. ამასთანავე, ისტორიულმა მეცნიერებამ იმდენი ეპოქა და საზოგადოება გამოიარა, რომ მას უხეში გენერალიზაციის გარდა არაფერი დარჩენოდა (Roth, 1971). მიუხედავად ამ პრობლემებისა, ვებერის მონდომებამ, ემპირიული ფენომენი შეესწავლა მეცნიერულად, იგი ამერიკის შეერთებულ შტატებში განვითარებადი სოციოლოგიის დისციპლინისათვის მიმზიდველი გახადა.

ჯამში, ვებერს სჯეროდა, რომ ისტორია სპეციფიური ფენომენების დაუსრულებელი ნაკრებისგან შედგებოდა. ამ ფენომენების შესასწავლად, საჭირო იყო სხვადასხვა კონცეპტების განვითარება, რომლებიც რეალურ ცხოვრებაში კვლევისათვის გამოყენებადი იქნებოდა. როგორც წესი, არც ვებერი და არც სოციოლოგთა და ისტორიკოსთა უმრავლესობა ემორჩილება მკაცრად იმას რომ, სოციოლოგიის ამოცანაა განვეითაროს ისეთი კონცეპტები, რომელთაც ისტორია სხვადასხვა ისტორიული ფენომენის კაუზალური ანალიზისას გამოიყენებს. ამ გზით, ვებერი კონკრეტულისა და ზოგადის ერთმანეთთან შერწყმით ცდილობდა განვეითარებინა მეცნიერება, რომელიც სოციალური ცხოვრების კომპლექსურ ბუნებას გამოიკვლევდა.

## **Verstehen**

ვებერი გრძნობდა, რომ სოციოლოგებს ბუნების მეცნიერებებთან შედარებით უპირატესობა გააჩნდათ. ეს უპირატესობა მდგომარეობდა იმაში, რომ სოციოლოგებს შეეძლოთ სოციალური ფენომენის გაგება, მაშინ როდესაც ბუნების მეცნიერებს არ შეეძლოთ ატომის ან ქიმიური ნაერთის მოქმედების გაგება. გაგების გერმანული შესატყვისი არის სიტყვა *verstehen*. ვებერის მიერ ამ ტერმინის სპეციალურად გამოყენება თავის ისტორიულ კვლევაში არის მისი ყველაზე მეტად ცნობილი და ყველაზე კონტროვერსული წვლილი თანამედროვე სოციოლოგიის მეთოდოლოგიურ განვითარებაში. მას შემდეგ, რაც განვსაზღვარე თუ რას გულისხმობდა ვებერი *verstehen*-ში, ჩვენ ასევე დავინახავთ იმ პრობლემებს რომლებიც დაკავშირებულია მის კონცეპტუალიზაციასთან. იმ დაპირისპირებას რაც თან სდევს კონცეპტს *verstehen* და ასევე იმ პრობლემებს რაც ერთვის მის ვებერისეული ინტერპრეტაციას, მივყავართ ვებერის მეთოდოლოგიური აზროვნების ზოგად პრობლემებამდე. როგორც თომას ბურგერი აცხადებს, ვებერი არ ყოფილა არც დარწმუნებული და არც მდგარდი თავის მეთოდოლოგიურ განცხადებებში (1976, ასევე იხ. ჰეკმანი, 1983:26). იგი დიდ ყურადღებას არ უთმობდა და არც აზუსტებდა, რადგან თვლიდა, რომ იგი უბრალოდ იმეორებდა იმ იდეებს რომლებიც უკვე კარგად იყო ცნობილი მისი

დროის გერმანულ ისტორიკოსებში. ამას გარდა, როგორც ზემოთ უკვე დავინახეთ, ვებერი დიდად არ უფიქრდებოდა მეთოდოლოგიურ რეფლექსიებს.

ვებერის აზრები *verstehen*-ის შესახებ კარგად იყო ცნობილი იმ პერიოდის გერმანულ ისტორიკოსებს შორის, და მომდინარეობდა ისეთი დარგიდან როგორც *ჰერმენევტიკა* (Mueller-Vollmer, 1985; Pressler & Dasilva, 1996). ჰერმენევტიკა წარმოადგენდა სპეციალურ მიდგომას გამოქვეყნებული ნაშრომების გაგებისა და ინტერპრეტაციისათვის. მის მიზანს წარმოადგენდა როგორც ავტორის ნააზრევის, ასევე ტექსტის ბაზისური სტრუქტურის გაგება. ვებერი და სხვები (მაგალითად ვილჰელმ დილთაი) ცდილობდნენ ტექსტის გაგების იდეის სოციალურ ცხოვრებაზე გავრცელებას:

როგორც კი გავაანალიზებთ, რომ მისი ისტორიული მეთოდი სხვა არაფერია თუ არა ინტერპრეტაციის კლასიკური მეთოდი, რომელიც მორგებულია მოქმედებებზე და არა ტექსტზე, მეთოდი, რომელიც მიზნად ისახავს ადამიანის დიზაინის იდენტიფიცირებას, “მნიშვნელობის” პოვნას დაკვირვებად მოვლენებში, ჩვენ აღარ გავგიჟდებით იმის მიღება, რომ იგი შეიძლება ისევე მოერგოს ადამიანთა ინტერაქციას, როგორც ინდივიდუალურ აქტორს. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, მთელი ისტორია წარმოადგენს ინტერაქციას, რომლის ინტერპრეტირება უნდა მოხდეს სხვადასხვა აქტორების მტრული გეგმების ტერმინებში.

(Lachman, 1971:20)

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ვებერი იყენებდა ჰერმენევტიკის იარაღებს, რათა ჩასწვდომოდა აქტორებს, ინტერაქციას, და მთლიანად ადამიანურ ისტორიას. *verstehen*-ის ერთ-ერთი ყველაზე ხშირ მისკონცეპციას წარმოადგენს მისი მკვლევრის “ინტუიციასთან” გაიგივება. შესაბამისად, ბევრი მკვლევარი მიიჩნევს მას, როგორც “რბილ”, ირაციონალურ და სუბიექტურ კვლევის მეთოდოლოგიად. თუმცა, ვებერი აქტიურად ეწინააღმდეგებოდა იმ იდეას, რომ *verstehen* მოიცავს უბრალოდ ინტუიციას, სიმპატეტიკურ მონაწილეობას ან ემპათიას (1903-17/1949). მისთვის, *verstehen* მოიცავდა სისტემატურ და თავაუღებელ კვლევას და არა უბრალოდ ტექსტისა და სოციალური ფენომენის შესახებ “შეგრძნების” ჩამოყალიბებას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ვებერისათვის (1921/1968) *verstehen* შესწავლის რაციონალურ პროცედურას წარმოადგენდა.

ვებერისეული *verstehen*-ის ინტერპრეტაციისას საკვანძო შეკითხვაა ის თუ მისი აზრით *verstehen* უფრო მეტად მიესადაგებოდა ინდივიდუალური აქტორის სუბიექტური მდგომარეობის აღწერას თუ უფრო ფართო მასშტაბიანი სტრუქტურების (მაგალითად, კულტურის) სუბიექტური ასპექტების ანალიზისასაც გამოდგებოდა. თუკი მხოლოდ ვებერის პოზიციას დავეყრდნობით, მივხვდებით რომ იგი *verstehen*-ის ინდივიდუალურ დონეზე ინტერპრეტაციისაკენ იხრება (მაგალითად, ვებერი, 1903-06/1975:125). ამ ინტერპრეტაციას იზიარებს დამკვირვებელთა გარკვეული ჯგუფიც (Burger, 1976; Shutz, 1932/1967; Warriner, 1969). თუმცა ზოგიერთმა *verstehen*-ისა და ვებერის შეხედულების ინტერპრეტაცია მოახდინეს როგორც გამოსადეგი ტექნიკის, რომლის მიზანი კულტურის გაგებაცაა. სუსან ჰეკმანი ამას ვებერის ახლებურ ინტერპრეტაციად მიიჩნევს, ისეთ კულტურულ ელემენტებზე ფოკუსირებისას, როგორებიცაა “ინტერსუბიექტური მნიშვნელობები ან სოციალურად კონსტრუირებული წესები, რომლებიც განსაზღვრავენ მოქმედებას კონკრეტული საზოგადოების ფარგლებში” (1983:46). ლ. მ. ლაკმანი განსაკუთრებით

ყურადღებას ამ ასპექტს აქცევს: “გეგმიური ელემენტები რომლებიც ჩვენ გვაინტერესებს არ წარმოადგენენ მილიონობით ადამიანის მიზნებს, არამედ იმ საერთო ელემენტებს, როგორებიცაა ნორმები, ინსტიტუტები და ზოგადი გარემო, რომელშიც ეს ყველა გეგმა უნდა რეალიზდეს” (1971:21). მსგავსი თვალსაზრისითვე, ვ. გ. რუნციმანი (1972) და მ. ვექსი (1967) *verstehen*-ს მოცემული საზოგადოების კულტურისა და ენის შესწავლის იარაღად მიიხსენებენ.

საბოლოოდ, ზოგიერთმა მოაზროვნემ წამოაყენა თვალსაზრისი რომ *verstehen* მოიცავს ორივე მიდგომას. მაგალითად, პ. ა. მუნქი (1975) ამბობს, რომ მოქმედების სრულიად გაგებისათვის ჩვენ (1) უნდა მოვახდინოთ მოქმედების ავტორისეული მიზნის იდენტიფიცირება და (2) უნდა გავარჩიოთ ის კონტექსტი რომელსაც ეს მოქმედება ეკუთვნის და რომლისთვისაც აზრს იძენს.

*verstehen*-ის მრავალი ინტერპრეტაცია გვეხმარება იმის დანახვაში თუ რატომ იკავებს ვებერი ასეთ ცენტრალურ როლს სოციოლოგიურ თეორიაში. *verstehen*-ის კულტურულ დონეზე ინტერპრეტაცია მაკრო დონის მქონე თეორიების შემადგენელია (მაგალითად, სტრუქტურული ფუნქციონალიზმის), ხოლო ინდივიდუალურ დონეზე ინტერპრეტაცია მიკრო დონის მქონე თეორიებისა (მაგალითად, სიმბოლური ინტერაქციონიზმი). მუნქის ურთიერთთავსებადი მიდგომა კი მისაღებია ორივე ტიპის თეორიებისათვის. ამ სამიდან, რომელი ინტერპრეტაციაა სწორი? ერთის მხრივ, შეიძლება ვთქვათ, რომ ამას დიდ მნიშვნელობა არ აქვს. მნიშვნელოვანი კი სწორედ ის არის, რომ არსებობს მრავალი ინტერპრეტაცია და მათ გაველენა მოახდინეს სხვადასხვა თეორიულ პრესპექტივებზე. თუმცა მეორეს მხრივ, ჩვენ უნდა შევთანხმდეთ *verstehen*-ის შესახებ ვებერის შრომებში. ყველაზე სანდო ინფორმაცია იმის შესახებ, თუ რას გულისხმობდა ვებერი *verstehen*-ში და სხვა მეთოდოლოგიურ იარაღებში, მოიპოვება არა მის პროგრამულ განცხადებებში მეთოდოლოგიის შესახებ, არამედ მის სუბსტანციურ შრომებში. როგორც ვნახავთ, ვებერის კულტურულ და სოციო-სტრუქტურულ კონტექსტებზე ფოკუსს მიყვავართ *verstehen*-ის ისეთ ხედვამდე, რომელიც მას მაკრო-დონის ანალიზის იარაღად განიხილავს.

## კაუზალობა

ვებერის მეთოდოლოგიის კიდევ ერთ ასპექტს წარმოადგენდა მის მიერ კაუზალობის შესწავლა (Ringer, 1997:75). ვებერი სოციალური ფენომენების მიზეზების შესწავლას ისტორიის დარგში უფრო მეტად ხედავდა ვიდრე სოციოლოგიის. და იმდენად რამდენადაც სოციოლოგიისა და ისტორიის განცალკევება მკაფიოდ არ ხდება – და ისინი ნამდვილად არ არიან განცალკევებულნი ვებერის სუბსტანციურ შრომებში – კაუზალობის საკითხი რელევანტურია სოციოლოგიისთვისაც. კაუზალობა ასევე მნიშვნელოვანია, რადგანაც როგორც შემდეგში ვნახავთ იგი სწორედ ის ადგილია სადაც ვებერი ნომოტეტური და იდიოგრაფიული მიდგომების გაერთიანებას ისახავდა მიზნად.

კაუზალობის ქვეშ ვებერს (1921/1968) უბრალოდ ესმოდა იმის ალბათობა, რომ გარკვეულ მოვლენას მოჰყვება ან თან სდევს სხვა მოვლენა. მისი აზრით, სხვა ისტორიკოსების მსგავსად მხოლოდ ისტორიული განმეორებადობების, ანალოგიებისა და პარალელების ძებნა საკმარისი არ არის. ამის მაგივრად მკვლევარმა უნდა ეძებოს ისტორიული ცვლილებების მიზეზები და ასევე მნიშვნელობები (Roth, 1971). მიუხედავად იმისა, რომ შეიძლება განვიხილოთ, რომ ვებერს ჰქონდა როგორც ერთმნიშვნელოვანი კაუზალური

მოდელი – მარქსის მიზეზობრიობის დიალექტიკური მოდელის საპირისპიროდ – თავის სუბსტანციურ სოციოლოგიაში იგი იკვლევდა ინტერდამოკიდებულებას ეკონომიკას, საზოგადოებას, პოლიტიკას, ორგანიზაციას, სოციალ სტრატეფიკაციას, რელიგიასა და სხვა მრავალს შორის (Roth, 1968). ვებერი მულტიკაუზალური მიდგომით ოპერირებდა, სადაც “ინტერაქტიული გავლენის მასპინძლები (მიმღებნი) საკმაოდ ხშირად ეფექტური კაუზალური ფაქტორები იყვნენ” (კალბერგი, 1994:13).

ვებერი საკმაოდ მკაფიო იყო მულტიკაუზალობის შესახებ პროტესტანტიზმისა და კაპიტალიზმის სულის დამოკიდებულების სწავლისას. თუმცა ხანდახან მისი ინტერპრეტაცია განსხვავებულად ხდება, ვებერი (1904-05/1958) უბრაოდ თვლიდა რომ პროტესტანტული ეთიკა ერთ-ერთი ფაქტორი იყო თანამედროვე კაპიტალიზმის სულის აღმასვალში. იგი “სულელურად” მიიჩნევდა ისეთ იდეას, რომლის მიხედვითაც პროტესტანტიზმი ერთადერთი მიზეზი იყო. ასევე სულელურად მიიჩნევდა იმ ხედვასაც, რომ კაპიტალიზმი “მხოლოდ” პროტესტანტული რეფორმაციის შედეგად აღმოცენდა; სხვა ფაქტორებსაც შესაძლოა იგივე გამოეწვიათ. ქვემოთ მოყვანილია თუ როგორ განსაზღვარდა ამას ვებერი:

ჩვენ რაც შეიძლება კარგად უნდა განვსაზღვოთ ის ზოგადი გზა, რომლითაც რელიგიურმა მიმდინარეობებმა გავლენა იქონიეს მატერიალური კულტურის განვითარებაზე. მხოლოდ მას შემდეგ რაც ეს იქნება მნიშვნელოვანი აკურატულობით განსაზღვრული, შესაძლებელია იმის გარკვევა თუ რა ძალით შეიძლება თანამედროვე კულტურის ისტორიული განვითარება მივაკუთვნოთ ამ რელიგიურ ძალებს და რა ძალით სხვებს.

(ვებერი, 1904-05/1958:91-92)

*პროტესტანტულ ეთიკასა და კაპიტალიზმის სულში* და ასევე სხვა ისტორიულ შრომებში ვებერი კაუზალობით ძალიან იყო დაინტერესებული, თუმცა მხოლოდ ცალმხრივი მოდელით არ ოპერირებდა; იგი ყოველთვის სხვადასხვა სოციალურ ფაქტორებს შორის ურთიერთობით იყო დაინტერესებული.

ვებერის კაუზალობის შესახებ საუბრისას კრიტიკულია იმის გახსენება, რომ რადგან ჩვენ შეგვიძლია სოციალური ცხოვრების გაგება (*verstehen*), სოციალური მეცნიერებების კაუზალური ცოდნა განსხვავდება საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების კაუზალური ცოდნისგან. როგორც ვებერმა განსაზღვრა: “მნიშვნელობით საკვებ ინტერპრეტირებადი ადამიანური ქმედებები (“მოქმედება”) იდენტიფიცირებადია “შეფასებასა” და მნიშვნელობასთან მიმართებაში. სწორედ ამ მიზეზის გამო, კაუზალური ახსნის ჩვენეული კრიტერიუმები ფლობენ უნიკალურ დაკმაყოფილებას მსგავსი “ერთობის” “ისტორიული” ახსნისას” (1903-06/1975:185). სწორედ ამიტომაც, სოციალურ მეცნიერთა კაუზალური ცოდნა განსხვავდება საბუნებისმეტყველო მეცნიერთა ცოდნისაგან.

კაუზალობის შესახებ ვებერის შეხედულებები დაკავშირებულია მის ცდასთან გადაელახა კონფლიქტი ნომოტეტურ და იდიოგრაფიულ ცოდნას შორის. ისინი, ვინც ნომოტეტურ თვალსაზრისს ემხრობიან თვლიან, რომ აუცილებლად არსებობს კავშირი სოციალურ ფენომენებს შორის, ამის საპირისპიროდ, იდიოგრაფიული პერსპექტივის მიხედვით ამ ერთობებს შორის კავშირი მხოლოდ შემთხვევითია. როგორც ყოველთვის ვებერი საშუალო პოზიციას იკავებდა, და საუბრობდა ისეთი ტერმინით როგორცაა “ადეკვატური კაუზალობა”. *ადეკვატური კაუზალობის* მიხედვით საუკეთესო რაც ჩვენ შეგვიძლია

გავაკეთოთ სოციოლოგიის ფარგლებში არის ალბათური ხასიათის დებულებების წამოყენება სოციალურ ფენომენებს შორის კავშირის შესახებ; ეს ნიშნავს, რომ თუკი X არსებობს, მაშინ შესაძლოა ასევე იარსებოს Y-მ. მიზანია “რომ შეფასდეს ის ხარისხი რა დონეზეც ფაქტი “ხელშეწყობილია” გარკვეული ‘პირობებით’” (ვებერი, 1903-17/1949:183).

### იდეალური ტიპები

იდეალური ტიპის ცნება ვებერის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი შენატანია თანამედროვე სოციოლოგიაში (Drysdale, 1996; Hekman, 1983; Lindbekk, 1992; McKinney, 1966). როგორც უკვე ვნახეთ, ვებერის აზრით, სოციოლოგები პასუხისმგებლები იყვნენ განეითარებინათ კონცეპტუალური იარაღები, რომელთაც მოგვიანებით ისტორიკოსები და სოციოლოგები გამოიყენებდნენ. მსგავს კონცეპტუალურ იარაღებს შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი იდეალური ტიპი იყო:

იდეალური ტიპი შექმნილია ერთი ან რამოდენიმე მიდგომის ერთმხრივი აქცენტირებით და უამრავი დიფუზიური, განსხვავებული, მეტ-ნაკლებად წარმოდგენილი და შემთხვევით არარსებული ინდივიდუალური ფენომენების სინთეზით, რომლებიც დალაგებულია ერთიან ანალიტიკურ კონსტრუქტად ამ ერთმხრივად ხაზგასმული ხედვით... თავის კონცეპტუალურ სიწმინდეში, ეს მენტალური კონსტრუქტი... რეალობაში ემპირიულად მოცემული არ არის.

(ვებერი, 1903-17/1949:90)

მიუხედავად ამ განსაზღვრებისა, ვებერი მაინც არ ინარჩუნებდა შეთანხმებულობას იდეალური ტიპის გამოყენებისას. იმისათვის, რომ გავიგოთ თუ რას ნიშნავს ეს კონცეპტი, აუცილებლად უნდა გადავხედოთ ზოგიერთ შეუთავსებლობას. უპირველეს ყოვლისა, *იდეალური ტიპი* არის სოციალური მეცნიერის მიერ, მისი ინტერესებიდან და თეორიული ორიენტაციიდან გამომდინარე, შექმნილი კონსტრუქტი, რომელიც საჭიროა სოციალური ფენომენების შინაგანი მახასიათებლების შესასწავლად.

იდეალური ტიპის შესახებ ყველაზე მნიშვნელოვანი არის ის, რომ იგი დამხმარე ხასიათისაა, იგი გამოიყენება და გვეხმარება ემპირიული კვლევის წარმართვაში და სოციალური სამყაროს (ან “ისტორიული ინდივიდის”) სპეციფიური ასპექტის გაგებაში. როგორც ლაკმანმა აღნიშნა იდეალური ტიპი “შინაგანად მზომავი იარაღია” (1971:26) ან კელბერგის მიხედვით “კრიტერიუმი” (1994:87). ქვემოთ მოყვანილია ვებერისეული განმარტება: “მისი ფუნქცია ემპირიულ რეალობასთან შედარებაში მდგომარეობს, რათა დავინახოთ მსგავსებები ან განსხვავებები, რათა ავღწეროთ ისინი ყველაზე ნაკლებად ბუნდოვანი, ჭკვიანური კონცეპტებით, და გავიგოთ და ავხსნათ ისინი კაუზალურად” (1903-17/1949:43). იდეალური ტიპები ისტორიული რეალობის ნაწილების შესასწავლი დამხმარე ინსტრუმენტებია. მაგალითად, სოციალური მეცნიერები შექმნიან ბიუროკრატის იდეალურ ტიპს, მათი ისტორიულ მონაცემებში გამოჩენის მიხედვით. იდეალური ტიპი შემდეგ შესაძლებელია რომ შედარდეს რეალურად არსებულ ბიუროკრატთან. მკვლევარი ცდილობს იპოვოს ის განსხვავებები რაც არსებობს რეალურსა და იდეალურ ტიპს შორის. ამის შემდეგ, სოციალურმა მეცნიერმა უნდა ეძიოს დევიაციური შემთხვევების მიზეზები. ზოგიერთი ტიპიური მიზეზი ამ განსხვავებისა არის:

1. ბიუროკრატთა ის მოქმედებები, რომელიც *მისი ინფორმაციით* იმართება.
2. ბიუროკრატული ლიდერების მიერ დაშვებული *სტრატეგიული შეცდომები*.

3. ლიდერების ან მათი მიმდევრების მოქმედების შედეგად გამოწვეული *ლოგიკური წარუმატებლობები*.
4. *ემოციებით* მიღებული გადაწყვეტილებები.
5. ბიუროკრატიული ლიდერებისა და მათი მიმდევრების მოქმედებების *ნებისმიერი ირაციონალურობა*.

სხვა მაგალითი რომ განვიხილოთ, იდეალურ-ტიპური სამხედრო ბრძოლა ასეთი ტიპის ბრძოლის ყველა პრინციპულ კომპონენტს შეიცავს – მოწინააღმდეგე არმიები, მოწინააღმდეგე სტრატეგიები, თითოეული მათგანის ხელთ არსებული მატერიალური შესაძლებლობები, მიწა, რომელიც ბრძოლის მიზეზი გახდა (“არცერთი ადამიანის” მიწა), რესურსები და დამხმარე ძალები, განკარგულებითი ცენტრები, და ლიდერთა ხარისხი. უშუალოდ ბრძოლას შესაძლოა არ ჰქონდეს ეს ყველა ელემენტი, და სწორედ ეს არის ერთ-ერთი საკითხი რისი ცოდნაც მკვლევარს აინტერესებს. აქ მნიშვნელოვანი საკითხი სწორედ იმაში მდგომარობს, რომ ნებისმიერი სამხედრო ბრძოლის ელემენტები შეიძლება შედარდეს იდეალურ ტიპში იდენტიფიცირებულ ელემენტებთან.

იდეალური ტიპის (მაგალითად იდეალურ-ტიპური სამხედრო ბრძოლის) ელემენტები უყურადღებოდ არ უნდა შეირჩეს; მათი კომბინირება სწორედ მათი თავსებადობიდან გამომდინარე ხდება. როგორც ჰეკმანი განსაზღვრავს: “იდეალური ტიპები სოციალური მეცნიერების კეთილგანწყობის ან არაკეთილგანწყობის პროდუქტებს არ წარმოადგენენ, ისინი ლოგიკურად კონსტრუირებული კონსტრუქტებია” (1983:32). (თუმცა ისინი შეიძლება და სასურველიცაა რომ ასახავდნენ სოციალური მეცნიერის ინტერესებს).

ვებერის მიხედვით, იდეალური ტიპი სოციალური ისტორიული სამყაროდან ინდუქციის მეთოდით უნდა აიგოს. ვებერის აზრით, მხოლოდ ყურადღებით შერჩეული კონცეპტების ერთობლიობის შეთავაზება საკმარისი არ იყო, მითუმეტეს თუ ისინი აბსტრაქტული თეორიიდან დედუქციის გზითაა მიღებული. კონცეპტები უნდა იყოს ემპირიულად ადეკვატური (Roth, 1971). შესაბამისად, იმისათვის რომ მივიღოთ იდეალური ტიპი, მკვლევარმა პირველ რიგში ისტორიულ რეალობაში უნდა შეაღწიოს და შემდეგ ამ რეალობიდან შექმნას ეს ტიპი.

ნომოთეტურ და იდიოგრაფიულ ცოდნას შორის ოქროს შუალედის პოვნის ცდის შედეგად, ვებერის აზრით, იდეალური ტიპი არც ძალიან ზოგადი უნდა იყოს, და არც ძალიან კონკრეტული. მაგალითად, ისტორიის შემთხვევაში, იგი უარუოფდა ზოგადად რელიგიის ისტორიას როგორც იდეალურ ტიპს, მაგრამ ამავდროულად იგი კრიტიკულად შეხვდებოდა ძალზედ სპეციფიური ფენომენის, მაგალითად ინდივიდუალური რელიგიური გამოცდილების იდეალურ ტიპს. ამის ნაცვლად, იდეალური ტიპები იქმნება ისეთი საშუალო ფენომენების მიხედვით როგორებიცაა კალვინიზმი, მეთოდიზმი და ბაპტიზმი (ვებერი, 1904-05/1957).

მიუხედავად იმისა, რომ იდეალური ტიპები რეალური სამყაროდან იქმნება, ისინი მაინც არ უნდა წარმოადგენდნენ ამ სამყაროს სარკისებურ სურათს. ამის ნაცვლად, ისინი უნდა წარმოადგენდნენ იმის ერთმნიშვნელოვან გაზვიადებას (მკვლევარის ინტერესებიდან გამომდინარე) თუ რა ხდება ამ რეალურ სამყაროში. ვებერის მიხედვით, რაც უფრო გადაჭარბებულია იდეალური ტიპი, მით უფრო გამოსადეგი იქნება ის ისტორიული კვლევისათვის.

სიტყვის *იდეალური* ან *უტოპია* ხმარება არ უნდა მოხდეს ისეთ კონტექსტში, რომელიც ამ კონცეპტში საუკეთესო სამყაროს არსებობას გულისხმობს. როგორც თავად ვებერი იყენებდა, ეს კონცეპტი აღწერს ისეთ ფორმას, რომელიც იშვიათად ან არსდროს გვხვდება რეალობაში. ვებერი თვლიდა, რომ იდეალური ტიპი არ უნდა განვიხილოთ როგორც პოზიტიური ან სწორი; იდეალური ტიპი ასევე შეიძლება იყოს ნეგატიური ან მორალური თვალსაზრისით აუტანელი (1903-17/1949).

იდეალური ტიპები თავისთავშივე უნდა ქმნიდნენ აზრს, მათი კომპონენტების მნიშვნელობა ურთიერთ თავსებადი უნდა იყოს და რეალური სამყაროს გაგებაში უნდა გვეხმარებოდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ მივედით იმ აზრამდე რომ იდეალური ტიპები გამოიყენება სტატიკური ერთობების აღსაწერად, ვებერი თვლიდა, რომ მათი გამოყენება ასევე შესაძლებელია როგორც სტატიკური ისე დინამიური ერთობების აღსაწერად. ასე რომ, ჩვენ შეგვიძლია გვქონდეს სოციალური სტრუქტურის, მაგალითად ბიუროკრატის, იდეალური ტიპი, და ასევე სოციალური განვითარების, ვთქვთ ბიუროკრატიაზაციის იდეალური ტიპი.

იდეალური ტიპები არ ყალიბდებიან მხოლოდ ერთხელ და ყველაფრისათვის. გამომდინარე იქედან, რომ იცვლება როგორც სოციალური სამყარო, ისე სოციალური მეცნიერის ინტერესები, აუცილებელია განვაავითაროთ ახალი ტიპოლოგიები, რომელიც მოერგება ცვალებად რეალობას. ეს კიდევ ერთხელ მიყვება ვებერის იმ იდეას, რომლის მიხედვითაც სოციალურ მეცნიერებებში არ არსებობს მარადიული ტერმინები (Roth, 1968).

მიუხედავად იმისა, რომ იდეალური ტიპის საკმაოდ გარკვეული ხატი შევქმენით, ვებერის მიერ ამ კონცეპტის განსაზღვრისას მაინც არსებობს წინააღმდეგობები. ამასთანავე, თავის სუბსტანციურ შრომაში, ვებერი ისე იყენებდა ამ კონცეპტს, როგორადაც განსაზღვრავდა რომ არ უნდა ყოფილიყო გამოყენებული. როგორც ბურგერმა აღნიშნა: “შრომაში *ეკონომიკა და საზოგადოება* წარმოდგენილი იდეალური ტიპები წარმოადგენენ განსაზღვრებების, კლასიფიკაციის, და სპეციფიური ჰიპოთეზების ერთობლიობას, რომელიც საკმაოდ განსხვავებულია იმისათვის, რომ მოერგოს ვებერის განცხადებებს” (1976:118). მიუხედავად იმისა, რომ ჰეკმანი (1983:38-59) ეწინააღმდეგება ბურგერის იდეას ვებერის მიერ იდეალური ტიპის განსაზღვრისას არაერთგვაროვნებაში, იგი ასევე თვლის, რომ ვებერმა იდეალური ტიპის სხვადასხვა ვარიანტები შემოგვთავაზა:

1. *ისტორიული იდეალური ტიპები*. ეს გულისხმობს გარკვეულ ფენომენებს, რომლებიც შეიძლება აღმოვანიხნოთ კონკრეტულ ისტორიულ ეპოქაში (მაგალითად, თანამედროვე კაპიტალისტურ ბაზარზე).
2. *ზოგადი სოციოლოგიური იდეალური ტიპები*. ეს გულისხმობს იმ ფენომენებს, რომლებიც არსებობენ რამდენიმე ისტორიულ პერიოდსა და საზოგადოებაში (მაგალითად, ბიუროკრატია).
3. *მოქმედების იდეალური ტიპები*. ეს გულისხმობს აქტორის მოტივაციაზე დაფუძნებულ მოქმედებების იდეალურ ტიპებს (მაგალითად, აფექტური მოქმედება).
4. *სტრუქტურული იდეალური ტიპები*. ეს კი გულისხმობს ისეთ ფორმებს, რომლებიც აღებულია სოციალური მოქმედების მიზეზებიდან (მაგალითად, ტრადიციული დომინირება).



ნათელია, რომ ვებერმა იდეალური ტიპების განსხვავებული ვარიაცია შემოგვთავაზა, და მისი შრომის ღირსებაც სწორედ ამ განსხვავებულობიდან გამომდინარეობს, თუმცა ის, რასაც თითოეული მათგანი იზიარებს არის მათი ცონსტრუირების მეთოდი.

კალბერგი (1994) ასევე მიიჩნევს, რომ როდესაც ვსაუბრობთ ემპირიულ კვლევაში იდეალური ტიპების დამხმარე როლზე, არ უნდა დაგვაფიქვდეს ისიც, რომ ისინი საკვანძო თეორიულ როლს ასრულებენ ვებერის შრომაში. მიუხედავად იმისა, რომ ვებერი უარყოფს თეორიულ წესებს, იდეალურ ტიპებს სხვადასხვა გზით თეორიული მოდელების შესაქმნელად იყენებს. ანუ, იდეალური ტიპები ქმნიან თეორიულ სამშენებლო აგურებს სხვადასხვა თეორიული მოდელების კონსტრუქციისათვის (მაგალითად, ქარიზმა, ან საზოგადოების რაციონალიზაცია – ორივე მათგანი მოგვიანებით იქნება განხილული ამ თავში), და ეს მოდელები შემდეგ კონკრეტული ისტორიული განვითარების ანალიზისთვისაა გამოყენებული.

### ღირებულებები

თანამდეროვე ამერიკული სოციოლოგიური მიდგომა სოციალურ მეცნიერებებში ღირებულებების როლის შესახებ ჩამოყალიბდა ვებერის *ღირებულებებისგან-თავისუფალი* სოციოლოგიის ხშირად მარტივი და შეცდომითი ინტერპრეტაციით (Hennis, 1994). ვებერის მიდგომის ყველაზე ხშირი წარმოდგენა გულისხმობს იმას, რომ სოციალურმა მეცნიერებმა არ უნდა მისცენ საკუთარ თავს იმის ნება, რომ მათმა პერსონალურმა ღირებულებებმა რაიმე ტიპის გავლენა იქონიონ მეცნიერულ კვლევაზე. როგორც შემდეგ ვნახავთ, ვებერის შრომა ღირებულებების შესახებ უფრო მეტად რთულია, და არ უნდა მოხდეს მისი დაყვანა იმ მარტივ შეხედულებაზე, რომლის მიხედვითაც სოციოლოგია ღირებულებებისაგან უნდა გაგანთავისუფლოთ (Tribe, 1983:3).

**ღირებულებები და სწავლა.** ვებერი (1903-17/1949) ყველაზე კარგად განსაზღვრავდა იმას, თუ როგორ უნდა შეიკავონ თავი მასწავლებლებმა საკლასო ოთახში საკუთარი ღირებულებების გამოვლენისაგან. მისი აზრით, აკადემიკოსებს თავსუფლად შეუძლიათ საკუთარი პერსონალური ღირებულებების გამოვლენა თავიანთ გამოსვლებში, პრესაში და ასე შემდეგ, მაგრამ სალექციო აუდიტორია სულ სხვაა. ვებერი ეწინააღმდეგებოდა იმ ლექტორებს, რომლებიც “შეკითხვებზე საკუთარ შეფასებებს ქადაგებდნენ “მეცნიერების სახელით” მთავრობის პრივილეგირებულ სალექციო აუდიტორიებში სადაც არც მათი გაკონტროლება ხდება, არც შემოწმება დისკუსიის გზით, და არც შეწინააღმდეგება...სალექციო აუდიტორია განცალკევებული უნდა იყოს საჯარო დისკუსიისაგან” (1903-17/1949:4). ყველაზე მნიშვნელოვანი განსხვავება საჯარო გამოსვლასა და ლექციას შორის აუდიტორიის ბუნებაშია. ხალხი, რომელიც საჯარო გამოსვლას უსმენს იქ საკუთარი სურვილით მივიდა და ნებისმიერ დროს შეუძლია წასვლა. მაგრამ სტუდენტებს, მითუმეტეს თუ წარმატების მიღწევა სურთ, საკუთარი პროფესორის ღირებულებებით-შეფერილი პოზიციის ყურადღებით მოსმენის გარდა არაფერი დარჩენიათ. არსებობს მცირე გაურკვევლობა ვებერის პოზიციაში ღირებულებისგან-თავისუფლების შესახებ. აკადემიკოსმა აუდიტორიაში უნდა გამოხატოს “ფაქტები”, და არა თავისი პერსონალური ღირებულებები. მიუხედავად იმისა, რომ მასწავლებელს შეიძლება დიდი ცდუნება ჰქონდეს საკუთარი ღირებულებების გამოხატვისა, რადგან ეს უფრო საინტერესოსო გახდებოდა ლექციას, თუმცა ლექტორმა მაინც თავი უნდა შეიკავოს ღირებულებების ჩართვისაგან, რადგან ეს სტუდენტებს “შეუმცირებს წმინდა ემპირიული

ანალიზის ჩატარების სურვილს” (ვებერი, 1903-17/1949:9). მნიშვნელოვან კითხვად რჩება თუ რამდენად რეალურია რომ პროფესორებმა საკუთარი ღირებულებების ამოგდება შესძლონ პრევენტაციებიდან. ვებერი მიიღებდა ამ პოზიციას, რადგან მისი აზრით შესაძლებელია ფაქტისა და ღირებულებების გამიჯვნა. თუმცა, მარქსი მას არ დაეთანხმებოდა, რადგან მისი აზრით ფაქტები და ღირებულებები ურთიერთგადაბმულია და დიალექტიკურ კავშირში იმყოფებიან.

**ღირებულებები და კვლევა.** ვებერის პოზიცია კვლევაში ღირებულებების ადგილის შესახებ კიდევ უფრო ბუნდოვანია. ვებერს სწამდა რომ შესაძლებელია ფაქტისა და ღირებულებების გამიჯვნა და მისი ეს პოზიცია შეგვიძლია კვლევით სამყაროზე განვავრცოთ: “მკვლევარმა და მასწავლებლებმა უპირობოდ უნდა განაცალკევონ ემპირიული ფაქტების განვითარება... და მისი პირადი შეფასება, მაგალითად, იმის შეფასება თუ რამდენად დამაკმაყოფილებელი ან არადამაკმაყოფილებელია ეს ფაქტები” (1903-17/1949:11). იგი ხშირად განაცალკევებდა ერთმანეთისაგან ვეზისტენციალურ ცოდნას იმის შესახებ თუ რა არის და ნორმატიულ ცოდნას იმის შესახებ თუ რა უნდა იყოს (ვებერი, 1903-17/1949). მაგალითად, გერმანული სოციოლოგიური ასოციაციის დაფუძნებისას მან განაცხადა: “ასოციაცია პრინციპულად და აუცილებლად უარყოფს ნებისმიერ ქმედებაზე-ორიენტირებული იდეის პროპაგანდას”. ამის ნაცვლად, ასოციაცია მიმართული იყო იმის შესწავლაზე თუ “რა არის, რატომ არის ისეთი სახით როგორცაა არის, და რა ისტორიული და სოციალური მიზეზების გამო” (Roth, 1968:5).

მიუხედავად ზემოთ აღწერილისა, ფაქტები იმასაც მოწმობენ, რომ ვებერი ზოგჯერ არ ხელმძღვანელობდა იმ მარტივი მიდგომით, რომ ღირებულებები სრულიად უნდა გამოეთიშოთ კვლევიდან. ვებერი ღირებულებების როლს კვლევის სპეციფიურ ასპექტში ხედავდა და მიიხსენებდა რომ ისინი კვლევის მონაცემთა შეგროვების პროცესისგან უნდა ჩამოვარდნოთ. ამით ვებერი გულისხმობდა, რომ ჩვენ უნდა ვიხელმძღვანელოთ მეცნიერული კვლევის რეგულარული პროცედურებით, როგორცაა დაკვირვება და სისტემატური შედარება.

ღირებულებები ასევე უნდა შევზღუდოთ იმ პერიოდისათვის სანამ კვლევა უშუალოდ დაიწყება. მათ უნდა განსაზღვროს იმის შერჩევა თუ რისი შესწავლა გადაწყვიტეთ. ვებერის (1903-17/1949:21) იდეა ღირებულებების როლზე კვლევის დაწყებამდე პროცესში კარგად არის წარმოდგენილი მის კონცეპტში *ღირებულებით-რელევანტური*. როგორც ვებერის ბევრი სხვა მეთოდოლოგიური კონცეპტი ღირებულებით-რელევანტურობა ასევე მომდინარეობს გერმანულ ისტორიკოს ჰეინრიხ რიკერტისგან, რომლისთვისაც ეს კონცეპტი გულისხმობდა “ემპირიული რეალობის იმ ნაწილების შერჩევას რომლებიც ადამიანებისათვის მოიცავენ იმ კულტურულ ღირებულებებს, რომელთაც იზიარებს ის საზოგადოება სადაც მეცნიერი დამკვირვებლები ცხოვრობენ” (Burger, 1976:36). ისტორიულ კვლევაში ეს გულისხმობს, რომ შესასწავლი ობიექტების შერჩევა მოხდება იმის საფუძველზე თუ რა მიიხსენება მნიშვნელოვნად იმ კონკრეტულ საზოგადოებაში სადაც მკვლევარი ცხოვრობს. ანუ, ისინი წარსულის ფაქტების შესწავლას გადაწყვეტენ იქიდან გამომდინარე თუ როგორია თანამედროვე ღირებულებითი სისტემა. თავის კონკრეტულ შემთხვევაში, ვებერი ღირებულებითი-რელევანტურობის შესახებ “თანამედროვე ევროპელის თვალთახედვიდან გამომდინარე” წერდა (1903-17/1949:30). მაგალითად, ბიურიკრატია ვებერის დროინდელი გერმანიის ძალზედ მნიშვნელოვანი ნაწილი იყო და სწორედ ამიტომ

გადაწვიტა მან შეესწავლა ამ ფენომენის (ან მისი არ არსებობის) შემთხვევები სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში.

შესაბამისად, ვებერის აზრით, ღირებულებითი განსჯები სრულებით არ უნდა ჩამოვაშოროთ მეცნიერულ დისკურსს. მიუხედავად იმისა, რომ ვებერი ეწინააღმდეგებოდა ღირებულებებისა და ფაქტების აღრეკას, იგი მაინც არ თვლიდა რომ ღირებულებები სრულიად უნდა ჩამოვაშოროთ სოციალურ მეცნიერებებს: *“მორალური ინდიფერენტულობის დამოკიდებულებას არაფერი არ აქვს საერთო მეცნიერულ “ობიექტურობასთან”*” (1903-17/1949:60). იგი თვლიდა, რომ ღირებულებებს გარკვეულ ადგილი აქვთ, თუმცა ასევე აფრთხილებდა მკვლევარებს რომ ფრთხილად ყოფილიყვნენ ღირებულებების როლის თაობაზე: *“აუცილებლად უნდა განისაზღვროს... თუ როდის ჩუმდება მეცნიერული მკვლევარი, და როდის იწყებს შემფასებელი და მოქმედი ადამიანი საუბარს”* (ვებერი, 1903-17/1949:60). როდესაც გამოხატავენ ღირებულებით პოზიციას, სოციოლოგი მკვლევარები ყოველთვის უნდა ეცადონ მოარიდონ საკუთარი თავიცა და აუდიტორიაც ამ პოზიციებს.

დიდი განსხვავება არსებობს იმას შორის თუ რას ამბობდა და რას აკეთებდა ვებერი. ვებერს არ ეშინოდა ღირებულებითი განსჯის გამოვლენა, თუნდაც ეს ყოფილიყო ისტორიული მონაცემების ანალიზი. მაგალითად, იგი აცხადებდა რომ რომი იტანჯებოდა საკუთარი სოციალური სხეულის ავადმყოფობისაგან. შეგვიძლია განვაცხადოთ რომ ვებერი ღრუბულებებს მხოლოდ შესასწავლი ობიექტების შერჩევისას არ გამოიყენებდა, იგი მათ სოციალური სამყაროს შესახებ ცოდნის დროსაც იყენებდა. გარი აბრაჰამი (1992) თვლიდა, რომ ვებერის შრომები და განსაკუთრებით მისი შეხედულებები იუდაიზმის, როგორც მსოფლიო რელიგიის შესახებ, მისივე ღირებულებების გავლენის ქვეშ იყო. თავისი რელიგიის სოციოლოგიაში (რომელსაც მოგვიანებით განვიხილავთ ამ თავში) იგი ებრაელებს *“პარიათულ ხალხს”* უწოდებდა. ვებერმა ეს აუტსაიდერის პოზიცია კიდევ უფრო გაამყარა ებრაელების სურვილით მოეხდინათ სეგრეგაცია და არ გამოეტოვებინათ საკუთარი თავი მთელი დარჩენილი საზოგადოებიდან. იგი ეთანხმებოდა იმდროინდელ გავრცელებულ შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც იმისათვის რომ ებრაელების ასიმილაცია მომხდარიყო გერმანულ საზოგადოებაში საჭირო იყო ებრაელებს მიეტოვებინათ იუდაიზმი. აბრაჰამის მიხედვით მსგავსი უზუსტობები გავლენას ახდენენ არა მხოლოდ ვებერის შეხედულებებზე ებრაელების შესახებ, არამედ მის შრომებზე ზოგადად. ეს კი ეჭვს აღძრავს ვებერის როგორც ღირებულებისგან-თავისუფალი სოციოლოგის და როგორც ლიბერალი მოაზროვნის შესახებ. როგორც აბრაჰამი ამბობს: *“მაქს ვებერი ისევე ახლოს იყო ტოლერანტულ ლიბერალიზმთან, როგორადაც ამის საშუალებას გერმანული უმრავლესობა აძლავდა”* (1992:22). ვებერი უფრო მეტად ნაციონალისტის იყო, რომელიც უმცირესობათა ჯგუფების ასიმილაციის მომხრე იყო, ვიდრე კლასიკური ლიბერალი რომელიც მხარს დაუჭერდა პლურალიზმს, და ამ ფაქტმა დიდი გავლენა იქონია მის შრომებზე.

ამერიკელი სოციოლოგების უმრავლესობა ვებერს ღირებულებისგან-თავისუფალი სოციოლოგის ექპონანტად მიიჩნევს. საქმე კი იმაშია, რომ ამერიკელი სოციოლოგების უმრავლესობა მიუთითებენ ღირებულებისგან-თავისუფლებაზე, და საკუთარი პოზიციის გასამყარებლად ვებერის მოშველიებას ცდილობენ. და როგორც უკვე ვნახეთ, ვებერის შრომებზე დიდი გავლენა სწორედ ღირებულებებს აქვთ.

ვებერის ღირებულებების შესახებ შრომის კიდევ ერთი ასპექტი მდგომარეობს იმ როლში, რომლის მიხედვითაც სოციალური მეცნიერებები ადამიანებს სხვადასხვა ღირებულებით პოზიციებებს შორის არჩევანის გაკეთებაში ეხმარებიან. ვებერის იდეა მდგომარეობს იმაში, რომ წარმოდგენელია ალტერნატიულ ღირებულებით პოზიციებს შორის მეცნიერულად გააკეთო არჩევანი. შესაბამისად, სოციალურ მეცნიერებს არ შეუძლიათ მსგავსი არჩევანის ადამიანების მაგივრად გაკეთება. “სოციალური მეცნიერებები, რომლებიც წმინდად ემპირიული მეცნიერებებია, ყველაზე ნაკლებად ეხმარებიან ადამიანებს რთული არჩევანის გაკეთებაში” (ვებერი, 1903-17/1949:19). სოციალურ მეცნიერს შეუძლია მიიღოს გარკვეული ფაქტობრივი დასკვნები სოციალური კვლევიდან, მაგრამ ამ კვლევას არ შეუძლია უთხრას ადამიანებს თუ რა “უნდა” გააკეთონ მათ. ემპირიულ კვლევას შეუძლია დაეხმაროს ადამიანებს მიზნის მისაღწევი ადეკვატური საშუალების არჩევაში, მაგრამ ვერ დაეხმარება ამ მიზნის არჩევაში სხვა მიზნებიდან. ვებერი ამბობს: “ემპირიული მეცნიერების ამოცანას არასოდეს არ შეადგენს ნორმებისა და იდეალების მიწოდება, რომლის მიხედვითაც განხორციელდება მოქმედებები” (1903-17/1949).

## მაქს ვებერი და თანამედროვეობა<sup>1</sup>

ენტონი გიდენსი

სოციალურ მეცნიერებებში არსებულ ნაშრომებს შორის (ვებერის) „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული“ უეჭველად ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი და ამავე დროს სადავოა. ეს ნაშრომი პირველად გამოქვეყნდა 1904-05 წლებში ჟურნალში „Arshiv Sozialwissenschaften und Sozialpolitik“ (ვებერი ამ ჟურნალის ერთ-ერთი რედაქტორთაგანი იყო) და მაშინვე გამოიწვია კრიტიკული დისკუსია, რომელშიც თავად ვებერიც აქტიურ მონაწილეობას იღებდა. ამ დისკუსიას შვიდი ათეული წლის შემდეგაც ჯერ კიდევ არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა.

< . . . >

„პროტესტანტული ეთიკა“ ვებერმა დაწერა თავისი ინტელექტუალური კარიერის უმნიშვნელოვანეს პერიოდში, მალევე მას შემდეგ, რაც გამოჯანმრთელდა მიძიმე ავადმყოფობისაგან, რომელმაც ოთხიოდე წლის მანძილზე მოსწყვიტა იგი სერიოზულ მეცნიერულ მუშაობას. ამ ავადმყოფობამდე ვებერის ნაშრომთა უმრავლესობა წარმოადგენდა უმეტესად ტექნიკური ხასიათის გამოკვლევებს ეკონომიკური ისტორიის, ეკონომიკისა და იურისპრუდენციის სფეროში, თუმცა, რა თქმა უნდა, ამ ნაშრომებში უკვე გამოკვეთილი იყო ის თემები, რომლებიც ცენტრალური გახდა ვებერის შემოქმედების გვიანდელ პერიოდში. მისი ადრინდელი ნაშრომები მიძღვნილი იყო ისეთი საკითხებისადმი, როგორებიცაა შუა საუკუნეების სავაჭრო კანონმდებლობა (ეს მისი სადოქტორო დისერტაციის თემა იყო), მიწათმფლობელობის წესების განვითარება რომში, სასოფლო-სამეურნეო მუშების სოციალურ-ეკონომიური მდგომარეობა ვებერის თანამედროვე აღმოსავლეთ გერმანიაში. ვებერის ინტერესი ამ თემებისადმი გარკვეულწილად განპირობებული იყო ეკონომიკურ მეცნიერებათა ე.წ. „ისტორიული სკოლის“ გავლენით, რომლის წარმომადგენლებიც ხაზს უსვამდნენ ეკონომიკური ცხოვრების შესწავლის აუცილებლობას კულტურის ისტორიული განვითარების ანალიზის ფართო კონტექსტში. ვებერი მთელი თავისი შემოქმედების მანძილზე იზიარებდა ამ თვალსაზრისს. მაგრამ ის ნაშრომები, რომლებიც მან შექმნა გამოჯანმრთელების შემდეგ, და ის საკითხები, რომლებითაც ის იყო დაკავებული თავისი მეცნიერული საქმიანობის ბოლო წლებში, გაცილებით უფრო ფართო სპექტრს მოიცავს, ვიდრე ეს მის ადრინდელ ნაშრომებს ახასიათებდა. „პროტესტანტული ეთიკა“ ამ ახლებური მიდგომის პირველი ნაყოფი იყო.

იმისთვის, რათა სწორად მოხდეს იმის შეფასება, თუ რას მიაღწია ვებერმა ამ ნაშრომით, საჭიროა ყურადღება მივაქციოთ ამ ნაშრომის შექმნასთან დაკავშირებულ გარემოებათა ორ ჯგუფს: (1) ინტელექტუალური გარემო, რომელშიც ეს ნაშრომი შეიქმნა, და (2) როგორაა დაკავშირებული ეს ნაშრომი იმ ფართო შემეცნებით პროგრამასთან, რომელიც ვებერმა დაისახა თავისი კარიერის მეორე ეტაპზე.

### 1. წინამძღვრები

ბრიტანული ტრადიციისაგან განსხვავებით, XIX საუკუნეში გერმანული ფილოსოფია, პოლიტიკური თეორია და ეკონომიკა არ განიცდიდა უტილიტარიზმის და კლასიკური პოლიტიკური ეკონომიის გავლენას. ამის საპირისპიროდ, გერმანიაში მეფობდა იდეალიზმი, ხოლო XIX საუკუნის დასასრულს აქ სულ უფრო დიდ გავლენას იძენდა მარქსიზმი.

<sup>1</sup> წიგნიდან: Max Weber. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Poutldge, 1992. Pp.vii-xxvi.

ბრიტანელმა ჯ.ს. მილმა თავის „ლოგიკის სისტემაში“ (1843) გაერთიანებული საბუნებისმეტყველო და სოციალური მეცნიერებები თავისი ქვეყნის ტრადიციებს დაუკავშირა. მილი იყო კონტის ყველაზე გამორჩეული ბრიტანელი მიმდევარი. მიუხედავად იმისა, რომ ის მწვავედ აკრიტიკებდა ფრანგი მეცნიერის ზოგიერთ დებულებას. რაც შეეხება გერმანიას, აქ კონტის პოზიტივიზმმა ვერ პოვა ნოყიერი ნიადაგი; დილთაის მხრიდან „მორალური მეცნიერებების“ მიღისებური ვერსიის თანამგრძობმა, მაგრამ კრიტიკულმა შეხვედრამ ბიძგი მისცა იმ დინების ჩამოყალიბებას, რომელიც შემდგომში ცნობილი გახდა Geisteswissenschaften-ის სახელით (და რომელიც თავდაპირველად აღიქმებოდა როგორც „მორალური მეცნიერებების“ ზუსტი [გერმანული] თარგმანი).

Geisteswissenschaften-ის „ჰერმენევტიკულ“<sup>2</sup> ტრადიციას საფუძველი დილთაიზე ბევრად უფრო ადრე ჩაეყარა, და უკვე XVIII საუკუნის შუა წლებიდან დაწყებული ის უკავშირდება, თუმცა ამასთანავე უპირისპირდება კიდევ, გერმანული იდეალისტური ფილოსოფიის ფართო დინებას. ის მეცნიერები, რომლებიც ჰერმენევტიკულ ტრადიციას იზიარებენ, მოითხოვდნენ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების განცალკევებას ადამიანის შემსწავლელი მეცნიერებებისაგან. თუმცა ისინი შესაძლებლად მიიჩნევდნენ ბუნებრივი მოვლენების „ახსნას“ მიზეზობრივი კანონების მეშვეობით, ადამიანის საქციელს ისინი განიხილავდნენ როგორც მრავალმნიშვნელოვანს, ამიტომ მისი „ახსნის“ ან „გაგების“ საშუალებები განსხვავებული უნდა ყოფილიყო იმ საშუალებებისაგან, რომლებიც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში გამოიყენებოდა. ეს პოზიცია მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ისტორიული მეცნიერების უპირატესობის აღიარებასთან ადამიანთა საქციელის, ეკონომიკური ქცევის და სხვა სფეროების შესწავლის საქმეში, ვინაიდან არსებული რწმენის თანახმად, ის კულტურული ფასეულობები, რომლებიც ანიჭებენ აზრს ადამიანთა ცხოვრებას, სოციალური განვითარების სპეციფიკური პროცესების შედეგად იქმნება.

შეითვისა რა იდეა, რომ ისტორიის მნიშვნელობა სოციალური მეცნიერებებისათვის გადაამწყვეტია, ვებერმა დაასკვნა, რომ ადამიანთა ქმედების (action) ახსნის უმთავრეს პირობას ამ ქცევის მნიშვნელობის „გაგება“ (Verstehen) წარმოადგენს. ამასთან, ის კრიტიკულად აფასებდა ისეთ მიდგომებს, როგორებიცაა „ინტუიცია“, „ემპატია“ (თანაგრძობა) და სხვ., რომლებიც, სხვა მეცნიერების აზრით, აუცილებელ პირობას წარმოადგენენ ქცევის ინტერპრეტაციისა და გაგებისათვის. რაც უფრო მნიშვნელოვანია, მან უარყო ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ადამიანთა ქცევის „მრავალმნიშვნელოვნების“ აღიარება გულისხმობდა იმას, რომ სოციალურ მეცნიერებებში შეუძლებელია მიზეზობრივი ახსნების გამონახვა. აბსტრაქტული მეთოდის დონეზე ვებერმა ვერ შეძლო დამაკმაყოფილებლად დაეკავშირებინა ერთმანეთთან ის განსხვავებული ელემენტები, რომელთა შორის არსებული ურთიერთკავშირის შესწავლასაც ის ცდილობდა; მაგრამ ასეთი სინთეზის მცდელობის შედეგად მან შეიმუშავა ისტორიული გამოკვლევის ახლებური სტილი, რომელიც ხასიათდება განსხვავებული კულტურული აზრების მიმართ გამორჩენილი განსაკუთრებული ყურადღებით და მოითხოვს ისტორიული განვითარების ახსნას „მატერიალური“ ფაქტების გავლენიდან გამომდინარე.

სწორედ ასეთი ინტელექტუალური გადასახედიდან უყურებდა ვებერი მარქსიზმს, როგორც სწავლებას და როგორც პოლიტიკურ ძალას, რომელიც პრაქტიკული მიზნების განხორციელებას ცდილობდა. ვებერი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ლიბერალურად განწყობილ მეცნიერთა ჯგუფთან „Verein für Sozialpolitik“ („სოციალური პოლიტიკის ასოციაცია“), რომლის წევრებიც დაინტერესებულნი იყვნენ პროგრესული სოციალური რეფორმების გატარებით. ვებერი ეკუთვნოდა ამ ასოციაციის ე.წ. „ახალგაზრდულ“ ფრთას;

ეს იყო პირველი ჯგუფი [გერმანიაში], რომელმაც საფუძვლიანად შეისწავლა მარქსის თეორია და ცდილობდა, შემოქმედებითად გამოეყენებინა მარქსიზმის ელემენტები – მიუხედავად იმისა, რომ ისინი არ თვლიდნენ მარქსიზმს აზროვნების დასრულებულ სისტემად და არავითარ შემთხვევაში არ იზიარებდნენ მის რევოლუციურ პოლიტიკურ მიდგომას. აღიარებდა რა მარქსის მიღწევებს, თავისი სახელმძოვნილი თანამედროვის, ზომბარტისაგან<sup>3</sup> განსხვავებით ვებური საკმაოდ თავდაჯერებულად აფასებდა მარქსიზმს (და ხშირად მწვავედ აკრიტიკებდა მარქსის მიმდევრების ნაშრომებსაც და მათ პოლიტიკურ საქმიანობასაც). თუმცა, ვებურიც და ზომბარტიც დიდ დაინტერესებას ამჟღავნებდნენ ინდუსტრიალური კაპიტალიზმის წარმოშობისა და მისი განვითარების შესახებ გზების მიმართ როგორც გერმანიაში, ასევე, უფრო ფართოდ, დასავლეთში. კერძოდ, ისინი აღიარებდნენ იმ ეკონომიკური წინაპირობების არსებობას, რომლებმაც, მარქსის რწმენით, განაპირობეს კაპიტალიზმის განვითარება და მისი შემდგომი ცვლილებები. ორივემ თავისი ნაშრომების დიდი ნაწილი მიუძღვნა დასავლეთის თანამედროვე კაპიტალისტური წყობის „ეთიკის“, ან „სულის“ (Geist) წარმოშობის შესწავლას.

## 2. „პროტესტანტული ეთიკის“ თემები

თანამედროვე კაპიტალიზმის განსხვავებული თვისებების გამოვლენის მიზნით „პროტესტანტული ეთიკაში“ ვებური უპირველეს ყოვლისა ერთმანეთისაგან განასხვავებს კაპიტალისტურ საწარმოს და [უბრალოდ] მოგების მიღებისადმი ღტობას. სიმდიდრისადმი მიდრეკილება ყველგან და ყოველთვის არსებობდა, და თავისთავად ამას არაფერი აქვს საერთო კაპიტალისტური ხასიათის საქმიანობასთან, რომელიც გულისხმობს მოგების მიღებაზე ორიენტაციას რეგულარული და, როგორც წესი, მშვიდობიანი გაცვლა-გამოცვლის შედეგად. ამგვარად განსაზღვრული „კაპიტალიზმი“, რომლის ძირითად დამახასიათებელ თვისებას სავაჭრო ოპერაციები წარმოადგენენ, სხვადასხვა ტიპის საზოგადოებაში არსებობდა: ბაბილონში, ძველ ეგვიპტეში, ჩინეთში, ინდოეთსა და შუა საუკუნეების ევროპაში. მაგრამ მხოლოდ დასავლეთში, და შედარებით ბოლო პერიოდში მოხდა კაპიტალისტური საქმიანობის დაკავშირება ფორმალურად თავისუფალი სამუშაო ძალის რაციონალურ ორგანიზაციასთან. სამუშაო ძალის „რაციონალურ ორგანიზაციაში“ ვებური გულისხმობს მის სისტემატურ და გაანგარიშებულ მართვას უწყვეტად მოქმედ საწარმოებში.

რაციონალური კაპიტალისტური საწარმოს არსებობა ორი პირობის დაკმაყოფილებას მოითხოვს: დისციპლინირებულ სამუშაო ძალას და კაპიტალის უწყვეტ დაბანდებას. ორივე ეს პირობა მკვეთრად ეწინააღმდეგება ეკონომიკური საქმიანობის ტრადიციულ ტიპს. პირველი პირობის დიდ მნიშვნელობას ადასტურებს მათი გამოცდილება, ვინც დააარსა თანამედროვე ტიპის საწარმოები გარემოში, სადაც ასეთი საქმიანობა მანამდე არ იყო ცნობილი. წარმოვიდგინოთ ასეთი მეწარმეები, რომლებიც წარმოების ეფექტურობის გაზრდის მიზნით აწესებენ საცალო ანაზღაურებას და თვლიან, რომ შრომის ანაზღაურების ასეთი პრინციპი გამოიწვევს შრომის ნაყოფიერების გაზრდას, ვინაიდან ამ შემთხვევაში მუშებს ეძლევათ შესაძლებლობა, მეტი იმუშაონ და უფრო მაღალი ანაზღაურება მიიღონ. სინამდვილეში კი ამის შედეგი, შესაძლოა, საპირისპირო იყოს: მუშები ნაკლებს იმუშავენ, ვინაიდან ისინი დაინტერესებულნი არიან არა თავისი ყოველდღიური ანაზღაურების მაქსიმალურ გაზრდაში, არამედ იმაში, რომ მიიღონ ისეთი ანაზღაურება, რომელიც დააკმაყოფილებს მათ ტრადიციულ მოთხოვნილებებს. ანალოგიური ფენომენი შეინიშნება ტრადიციული საზოგადოების წარმომადგენელ მიდრეკეს შორისაც: კაპიტალისტურ საწარმოში მიღებული მოგებით ისინი მიზნად

ისახავენ მხოლოდამხოლოდ ფულის შოვნას, რათა შეიქმნან მატერიალური კომფორტი, უზრუნველყონ მათთვის სასიამოვნო ცხოვრების სტილი ან ძალაუფლება. ტრადიციული ტიპის მეწარმეთათვის უცხოა ზრუნვა კაპიტალის უწყვეტ რეპროდუქციაზე, რაც ითვალისწინებს მის მუდმივ ინვესტირებას წარმოებაში. ასეთი ტიპის საქმიანობა განსხვავებული მსოფლმხედველობის შედეგია, და სწორედ ეს განსხვავებული მსოფლმხედველობა გამოყოფს მეწარმეებს, რომელთა მიზანსაც წარმოადგენს მხოლოდამხოლოდ სიმდიდრის დაგროვება სიმდიდრისთვისავე, და არა იმ მატერიალური წახალისებებისათვის, რომელთა მოტანაც ამ სიმდიდრეს შეუძლია. „ისინი ფულს შოულობენ, შექენა მათი ცხოვრების საბოლოო მიზანი ხდება. ეკონომიური მოგება აღარ წარმოადგენს ადამიანისათვის მისი მატერიალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საშუალებას“. ვებერის თანახმად, სწორედ ამაში მდგომარეობს თანამედროვე კაპიტალიზმის სული.

როგორ შეიძლება აიხსნას ეს ისტორიულად განსაკუთრებული ფენომენი, რომელიც ხასიათდება, ერთის მხრივ, სიმდიდრის მოხვეჭის სურვილით და ამავე დროს არ გამოხატავს რაიმე ინტერესს ამქვეყნიური, სიამოვნების მომტანი სურვილების დაკმაყოფილებისადმი, რისი უზრუნველყოფაც ამ სიმდიდრეს შეუძლია? ვებერის აზრით, მცდარი იქნებოდა მოსაზრება, თითქოს ეს ტრადიციული მორალის დასუსტებით აიხსნება, ვინაიდან ეს ახლებური მსოფლმხედველობა ხაზგასმულად *მორალური* ხასიათისაა და სინამდვილეში იშვიათ თვითდისციპლინას მოითხოვს. მეწარმეებისათვის, რომლებიც რაციონალური კაპიტალიზმის განვითარებას უწყობენ ხელს, დამახასიათებელია მოგების მიღებისადმი ლტოლვა და ამავე დროს, ხაზგასმით მოკრძალებული, ზომიერი ცხოვრების სტილი. ვებერის აზრით, ეს აიხსნება პურიტანიზმისათვის დამახასიათებელი „ამქვეყნიური ასკეტიზმით“, რომელიც გამოხატულია „მოწოდების“ კონცეფციაში. ვებერის თანახმად, მოწოდების ცნება არ არსებობდა არც ანტიკურ და არც კათოლიკურ თეოლოგიაში; ის რეფორმაციამ შემოიტანა. მისი ძირითადი იდეა იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის უმთავრეს მორალურ ვალდებულებას წარმოადგენს თავისი მოვალეობის შესრულება ამქვეყნიურ საქმიანობაში. ასეთი თვალთახედვის შედეგად, რელიგიური საქციელი ყოველდღიური ცხოვრების ნაწილი ხდება, და უპირისპირდება სამონასტრო ცხოვრების კათოლიკურ წესს, რომლის მიზანია საერო ცხოვრების მოთხოვნილებების დაძლევა. მეტიც, პროტესტანტის მორალური პასუხისმგებლობა კუმულატიურ ხასიათს ატარებს, ვინაიდან პროტესტანტიზმში არა აქვს ადგილი კათოლიკური სამყაროსადმი დამახასიათებელი ცოდვის, მონანიებისა და პატიების ციკლს, რომელიც შესაძლებელია უსასრულოდ განახლდეს კათოლიკეს ცხოვრების მანძილზე.

მიუხედავად იმისა, რომ მოწოდების იდეა უკვე ლუთერის დოქტრინებში გვხვდება, ვებერი ამტკიცებს, რომ ის გაცილებით უფრო ღრმად იქნა განვითარებული პურიტანული სექტების – კალვინიზმის, მეთოდიზმის, პიეტიზმის და ბაპტიზმის სწავლებაში. ვებერის განხილვა ძირითადად პირველ მათგანზე, კალვინიზმზეა დაყრდნობილი, ღუმცა ის დაინტერესებულია არა იმდენად კალვინისტური დოქტრინებით, რამდენადაც მათი შემდგომი განვითარებით. კალვინიზმის იმ ელემენტებს შორის, რომლებსაც ვებერი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს, მისი მთავარი თეზისისათვის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი, ალბათ, ბედისწერის (*predestination*) დოქტრინაა: რწმენა, რომ მხოლოდ ადამიანთა ნაწილია შერჩეული ჯოჯოხეთიდან გადასარჩენად, და ეს არჩევანი წინასწარაა განსაზღვრული ღმერთის მიერ. თვითონ კალვინი შეიძლება დარწმუნებული ყოფილიყო საკუთარ გადაარჩენაში, ვინაიდან ის ღვთიური წინასწარმეტყველების ინსტრუმენტს წარმოადგენდა; მაგრამ არც ერთ მის მიმდევარს არ შეეძლო გაეზიარებინა ეს რწმენა.



„თავის უკიდურეს არაჰუმანურობაში, – ამბობს ვებერი, – ამ დოქტრინას სულ ცოტა უმნიშვნელოვანესი გავლენა უნდა ჰქონოდა იმ თაობის ცხოვრებაზე, რომელიც მისი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა ... – უპრეცედენტო შინაგანი მარტოობის გრძობა“. ვებერის აზრით, სწორედ ამ ტანჯვამ გამოიწვია კაპიტალიზმის სულის ჩამოყალიბება. ადგილი ჰქონდა ორ მნიშვნელოვან ცვლილებას: (1) სავალდებულო გახდა, ადამიანს რჩეულად ჩაეთვალა თავი, ხოლო ამგვარი დარწმუნების ნაკლებობა გახდა არასაკმარისი რწმენის მანკვენებელი; (2) საერო საქმიანობაში „კარგი საქმეების“ კეთება აღიქმებოდა როგორც მაცნე, რომელიც იუწყებოდა ამ ადამიანის „შერჩევის“ შესახებ. ამრიგად, მოწოდებაში წარმატების მიღწევა ჩაითვალა იმ „ნიშნად“, რომელიც ადასტურებს, რომ ეს ადამიანი რჩეულთა რიცხვს ეკუთვნის. სიმდიდრის დაგროვება მორალურად იქნა სანქციონირებული იმდენად, რამდენადაც ეს პროცესი დაკავშირებული იყო ზომიერ ცხოვრებასა და მუყაით საქმიანობასთან; სიმდიდრე იძრახებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გამოიყენებოდა ფუფუნებაში უსაქმოდ დროსტარების უზრუნველყოფის მიზნით.

ვებერის მტკიცებით, კალვინიზმი აძლევს კაპიტალისტურ მეწარმეს მორალურ ენერჯიასა და სტიმულს; ვებერი თვლის, რომ კალვინისტურ დოქტრინებს ახასიათებს „რკინისებური თანმიმდევრობა“ თავისი მიმდევრებისაგან პირქუში დისციპლინის მოთხოვნაში. რა თქმა უნდა, საერო საქმეებში ასკეტური თავდაჭერილობის და თვითკონტროლის ელემენტი სხვა პურიტანული სექტებისთვისაც იყო დამახასიათებელი; მაგრამ მათ აკლდათ კალვინიზმის დინამიზმი. ამიტომ ვებერი თვლის, რომ მათი გავლენა მდგომარეობდა ძირითადად მორალური მსოფლმხედველობის შემუშავებაში, რომელიც აძლიერებდა სამუშაო დისციპლინის კაპიტალისტური საწარმოს დაბალ და საშუალო რგოლებში. „პიეტიზმი ხაზს უსვამდა თავის კეთილგანწყობას იმ ღირსებების მიმართ“, როგორებიც დამახასიათებელი იყო, მაგალითად, „ერთგული თანამდებობის პირის, კლერკის, მუშის ან მოახლისათვის“.

### 3. „პროტესტანტული ეთიკა“ ვებერის სხვა ნაშრომების კონტექსტში

მიუხედავად იმისა, რომ ასე ფართოდაა ცნობილი, „პროტესტანტული ეთიკა“ ვებერის ნაშრომების მხოლოდ ერთ ფრაგმენტს წარმოადგენს, ის უფრო მცირე მოცულობისა და ნაკლებად დეტალურია, ვიდრე ვებერის მიერ სხვა „მსოფლიო რელიგიების“ – ძველი იდეალიზმის, ინდუიზმის და კონფუციანობის – შესწავლა (ვებერი გეგმავდა აგრეთვე ისლამის სრულ შესწავლას, მაგრამ მან ეს ვეღარ მოასწრო). ეს ნაშრომები ერთიან ციკლს წარმოადგენენ. არც „პროტესტანტული ეთიკა“ და არც რომელიმე სხვა ამ ნაშრომებიდან არ მოიაზრება ვებერის მიერ როგორც რელიგიის ტიპების უბრალო აღწერა. ისინი ჩაფიქრებული იყო როგორც კულტურის რაციონალიზაციის განსხვავებული ტიპების ანალიზი და როგორც მცდელობა, გამოვლენილიყო ასეთი განსხვავებების მნიშვნელობა საზოგადოების სოციალური და ეკონომიკური განვითარებისათვის.

< . . . >

ვებერი ამბობს, რომ „პროტესტანტულ ეთიკაში“ ის განიხილავს „მიზეზობრივი ჯაჭვის მხოლოდ ერთ მხარეს“, კერძოდ, იმას, რომელიც აკავშირებს პურიტანიზმს თანამედროვე კაპიტალიზმთან. ის არ ცდილობს იმის დამტკიცებას, რომ რელიგიური ეთიკის რაციონალიზაციის ფორმებს შორის არსებული განსხვავებები, რომლებსაც ის გამოჰყოფს, წარმოადგენენ ერთადერთ მნიშვნელოვან განსხვავებას ეკონომიკური განვითარების დასავლურ ტიპებს შორის. პირიქით, ის აყალიბებს რამდენიმე სხვა ფუნდამენტურ სოციო-ეკონომიკურ ფაქტორს, რომლებიც განასხვავებენ ევროპულ გამოცდილებას ინდოეთისა და ჩინეთის გამოცდილებებისაგან, და რომლებმაც გადამწყვეტი როლი ითამაშეს თანამედროვე

კაპიტალიზმის ჩამოყალიბების პროცესში. ეს შემდეგი ფაქტორებია: 1. წარმოების გამოტანა შინამეურნეობის ფარგლებს გარეთ, რაც ჯერ კიდევ ინდუსტრიული კაპიტალიზმის განვითარებამდე გაცილებით უფრო მიღებული იყო დასავლეთში ვიდრე ის ოდესმე განვითარდა მსოფლიოს ნებისმიერ სხვა კუთხეში. კერძოდ, ჩინეთში ეკონომიკური თანამშრომლობის ძირითადი ფორმები ფართო ნათესაურ ურთიერთობებს ეყრდნობოდა, რაც ბუნებრივად ზღუდავდა როგორც პროფესიული ამქრების, ასევე კერძო მეწარმეების საქმიანობას. 2. დასავლური ტიპის ქალაქების განვითარება. შუა საუკუნეების შემდგომ პერიოდში ევროპის ქალაქებმა მიაღწიეს პოლიტიკური ავტონომიის მაღალ დონეს, და გამოიწვიეს დაპირისპირება „ბურჟუაზიულ“ საზოგადოებასა და აგრარულ ფეოდალიზმს შორის. აღმოსავლეთში კი ქალაქები მჭიდროდ დარჩა დაკავშირებული ადგილობრივ აგრარულ ეკონომიკასთან, რაც ნაწილობრივ გამოწვეული იყო ნათესაური კავშირების გავლენით, რომლებიც ასუსტებენ განსხვავებებს ცხოვრების ქალაქურ და სოფლურ წყობას შორის. 3. რომაული [იურიდიული] კანონების ტრადიციული სიძლიერე ევროპაში, რაც ხელს უწყობდა იურიდიული პრაქტიკის უფრო სრულყოფილ რაციონალიზაციას, ვიდრე ამას ადგილი ჰქონდა მსოფლიოს ნებისმიერ სხვა კუთხეში. 4. ამ უკანასკნელმა კი შესაძლებელი გახადა ეროვნული სახელმწიფოების ჩამოყალიბება, რომლებიც იმართება პროფესიონალური ბიუროკრატიული აპარატით, რისი მსგავსიც არაფერი არსებობდა აღმოსავლურ ცივილიზაციაში. დასავლეთის სახელმწიფოების იურიდიული სისტემის რაციონალური ბუნება გარკვეულწილად ათვისებული იქნა საქმიანი ორგანიზაციების მიერ, რამაც საფუძველი ჩაუყარა კაპიტალისტური ეკონომიკის საერთო ჩარჩოებს. 5. ევროპაში ორმაგი ბუღალტერიის განვითარება. ვებერის აზრით, ეს იყო უმნიშვნელოვანესი პირობა კაპიტალისტური წარმოების დანერგვისა და რეგულირებისათვის. 6. ცვლილებათა მთელი რიგი, რომლებმაც შესაძლებელი გახადეს, მარქსის თქმით, „თავისუფალი“ მუშების ფართო მასების გამოთავისუფლება, რომელთა არსებობის წყაროსაც წარმოადგენს ბაზარზე საკუთარი სამუშაო ძალის გაყიდვა.

ერთად აღებული, ეს ფაქტორები წარმოადგენენ იმ აუცილებელი პირობების კომბინაციას, რომლებმაც, პურიტანთა მორალურ ენერგიასთან შერწყმის შედეგად, გამოიწვიეს თანამედროვე დასავლური კაპიტალიზმის ჩამოყალიბება. მაგრამ თუ კაპიტალიზმმა სიცოცხლე მისცა ასეთ ცვლილებებს, ახალმა ცხოვრების წესმა, ჩამოყალიბდა რა, უკუაგლო კერძოდ რელიგიური ელემენტები, რომლებმაც გამოიწვიეს მისი წარმოშობა:

*„როდესაც ასკეტიზმი სამონასტრო ოთახებიდან ყოველდღიურ ცხოვრებაში გამოვიდა და ამქვეყნიური ზნეობრივი წესების განპირობებას შეეცადა, მან თავისი როლი ითამაშა თანამედროვე ეკონომიკური წყობის რთული სისტემის შექმნაში. ... ემყარება რა მექანიკურ საფუძვლებს, გამარჯვებულ კაპიტალიზმს აღარ ესაჭიროება მისი დახმარება. ... მოთხოვნა ყოველი ადამიანის მიერ თავისი მოწოდების აღსრულების აუცილებლობის თაობაზე შემოიპარა ჩვენს ცხოვრებაში, როგორც გარდაცვლილი რელიგიური რწმენის აჩრდილი“.*

ამგვარად, „პროტესტანტული ეთიკა“, რომელიც უპირველეს ყოვლისა თანამედროვე კაპიტალიზმის წარმოშობას შეისწავლის, წარმოადგენს აგრეთვე ვებერის პირქუშ განაჩენს, რომელიც მან გამოუტანა თანამედროვე ინდუსტრიალური კულტურის ბოლოდროინდელი განვითარების გზას. პურიტანიზმმა თავისი როლი ითამაშა იმ „რკინის გალიის“ შექმნაში, რომელშიც იძულებულია იარსებოს თანამედროვე ადამიანი – აიტანოს ცხოვრების სულ უფრო და უფრო ბიუროკრატიზირებული წესი, საიდანაც უღმობადაა ამოღებული „სპონტანური ცხოვრებისეული ხალისი“. როგორც ვებერი ასკვნის, „პურიტანს უნდოდა

ემრომა თავისი მოწოდების გასამართლებლად; ჩვენ კი იძულებულები ვართ, ასე მოვიქცეთ“.

#### 4. პოლემიკა

„პროტესტანტული ეთიკა“ დაწერილი იყო პოლემიკური დისკუსიის გამოწვევის მიზნით, რომელიც აშკარად ჩანს ვებერის მიერ „იდეალიზმისა“ და „მატერიალიზმის“ შესახებ გაკეთებულ შენიშვნებში. მისი თქმით, ეს გამოკვლევა „გვეხმარება შევისწავლოთ ის, თუ როგორ გვევლინება იდეები ისტორიის მამოძრავებელ ძალად“, და მიმართულია ეკონომიური დეტერმინიზმის წინააღმდეგ. რეფორმაცია და პურიტანული სექტების შემდგომი განვითარება არ შეიძლება განვიხილოთ როგორც მანამდე მომხდარი ეკონომიური ცვლილებების „ისტორიულად გარდაუვალი შედეგი“. აშკარაა, რომ აქ ვებერი გულისხმობს მარქსიზმს, ან, უკიდურეს შემთხვევაში, მარქსისტული ისტორიული ანალიზის იმ დროისათვის გავლენიან დინებებს. ამასთან, ის ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ არ ცდილობს შეცვალოს დეტერმინისტური მარქსიზმი ამდენადვე მონისტური იდეალისტური ნარკვევით. ეს ნაშრომი გამოხატავს ვებერის ღრმა რწმენას იმაში, რომ „ისტორიული კანონები“ არ არსებობს – დასავლეთში თანამედროვე კაპიტალიზმის ჩამოყალიბება გარემოებათა ისტორიულად განსაკუთრებული დამთხვევის შედეგი იყო.

ვებერის ნაშრომის ფარული ენთუზიაზმი შეიძლება შევნიშნოთ პურიტანიზმის და მისი მემკვიდრეობის შესახებ გაკეთებულ დასკვნით კომენტარებში. „რკინის გალის“ მეტაფორა საკმაოდ კარგად გამოხატავს ვებერის უარყოფით დამოკიდებულებას საერო ცხოვრებისა და იმ ყოფისადმი, რომელიც, მისი აზრით, გადამწყვეტ როლს თამაშობს თანამედროვე კულტურაში. ამასთან, ის იშველიებს გოეთეს გამონათქვამს: „სპეციალისტები სულის გარეშე, სპეციალისტები გულის გარეშე; ეს არარაობა ფიქრობს, რომ მიაღწია ცივილიზაციის უმაღლეს დონეს“. ასეთი რადიკალური შეფასება უცნაურად ეწინააღმდეგება ვებერის მიერ თავისი მთავარი თეზისის დასასაბუთებლად შერჩეულ ფრთხილ გზას. შესაძლოა, სწორედ ამ კონტრასტმა გამოიწვია ის პოლემიკა, რომელიც ამ ნაშრომის გამოქვეყნებას მოჰყვა. მაგრამ როგორ შეიძლება აიხსნას ამ დებატების ინტენსიურობა და მათი ხანგრძლივობა?

ამ წიგნის მიერ გამოწვეული დისკუსიის ემოციური დაძაბულობის უმნიშვნელოვანეს მიზეზს უდავოდ ის გარემოება წარმოადგენს, რომ ორივე ძირითადი ტერმინი, რომლებსაც ვებერი იყენებს, „რელიგია“ და „კაპიტალიზმი“ პოტენციურად ფეთქებადია, როდესაც უკავშირდება თანამედროვე დასავლური ეკონომიკის საფუძვლების ახსნას. ვებერი ცდილობს დაამტკიცოს გარკვეული რელიგიური იდეების ტრანსფორმაციული ძალა, რაშიც მას არ ეთანხმებიან თანამედროვე მარქსისტები; მის მიერ კათოლიციზმის დახასიათებამ როგორც საერო წესრიგს მოკლებულმა რელიგიამ, რომლის გავლენაც თანამედროვე ეკონომიკურ განვითარებაზე შემაფერხებელი და არა წამახალისებელი აღმოჩნდა, გამოიწვია მრავალი კათოლიკე ისტორიკოსის მტრული დამოკიდებულება; ხოლო მის მიერ შემოთავაზებული პროტესტანტიზმის ანალიზი, სადაც ხაზგასმულია პურიტანული სექტების როლი (რომელთა გავლენაც, თავის მხრივ, დაკავშირებულია თანამედროვე კულტურის „რკინის გალიასთან“) ძნელად თუ გამოიწვევდა პროტესტანტი მოაზროვნეების საყოველთაო აღიარებას. და ბოლოს, თვით სიტყვა „კაპიტალიზმის“ ხმარებაც სადავო იყო: ბევრი დღემდე დარწმუნებულია, რომ ამ ტერმინს არ გააჩნია რაიმე გამოსადეგი მნიშვნელობა ეკონომიკურ ისტორიაში.

„პროტესტანტული ეთიკის“ მიერ გამოწვეული გამოპასუხებების მრავალფეროვნება დაგვეხმარება ავხსნათ დისკუსიის ხანგრძლივობა. ამასთან, ჩვენ აქ საქმე გვაქვს სხვა

მნიშვნელოვან ფაქტორებთანაც, ვებერის არგუმენტების ინტელექტუალური ძალა დიდწილად განპირობებულია მის მიერ ტრადიციული დისციპლინარული საზღვრების უგულვებელყოფით, რაც შესაძლებელი გახადა მისმა იშვიათად ფართო მეცნიერულმა თვალსაწიერმა. შესაბამისად, ჩვენ შეიძლება შევაფასოთ მისი ნაშრომი რამდენიმე დონეზე: როგორც კერძოდ ისტორიული გამოკვლევა, რომელიც ადგენს კავშირს კალვინიზმსა და სამეწარმეო მიდგომას შორის; როგორც პურიტანიზმის მიერ კაპიტალისტურ საქმიანობაზე მოხდენილი გავლენის მიზეზობრივი ანალიზი; როგორც თანამედროვე დასავლური საზოგადოების ძირითადი დამახასიათებელი ნიშნების წარმოშობის ინტერპრეტაცია; და, თუ მას ვებერის შედარებითი ნაშრომების კონტექსტში განვიხილავთ, ესაა ნაწილი მისი მცდელობისა, გამოეყოს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ცივილიზაციებში კულტურის რაციონალიზაციის განსხვავებული მიმართულებები. პოლემიკა, რომელიც „პროტესტანტულმა ეთიკამ“ გამოიწვია, ერთი მეორეზე გადადიოდა და ეხებოდა არა მხოლოდ შინაარსობრივ საკითხებს, არამედ აგრეთვე იმ მეთოდოლოგიურ მიდგომათა უმრავლესობას, რომელთა გაშუქებასაც ვებერი მიზნად ისახავდა ამ ნაშრომში; მან მოიშველია გამაოგნებელი მრავალფეროვნება ნაშრომისა ისეთ სფეროებში, როგორებიცაა ეკონომიკა, ისტორია და ეკონომიური ისტორია, შედარებითი რელიგია, ანთროპოლოგია და სოციოლოგია. მეტიც, ამ პოლემიკამ თავი იჩინა აგრეთვე იმ მეცნიერების ნაშრომებთან დაკავშირებით, რომლებმაც აღიარეს ვებერისეული ანალიზი და შეეცადნენ მისი ელემენტების შემდგომ გავრცობას, – კერძოდ, დისკუსიური აღმოჩენა რ.კ. მერტონის მიერ XVII საუკუნის ინგლისის მეცნიერებაზე პროტესტანტიზმის გავლენის შესახებ გაკეთებული ანალიზი.<sup>4</sup>

ძნელი იქნებოდა იმის უარყოფა, რომ „პროტესტანტული ეთიკის“ კრიტიკული შეფასებების ნაწილი, განსაკუთრებით ისინი, რომლებიც გაჩნდა გერმანიაში ამ ნაშრომის პირველი გამოცემის გამოსვლისთანავე, ან 1930 წელს მისი პირველი [ინგლისური] თარგმანის გამოქვეყნების შემდეგ, გამოწვეული იყო ან აშკარა გაუგებრობით იმისა, თუ რას ამტკიცებდა ამ ნაშრომში ვებერი, ან არასწორი შეფასებით იმისა, თუ რის მიღწევას ცდილობდა ის ამით. ვებერი თავის თავსაც თვლიდა ნაწილობრივ პასუხისმგებლად მისი აზრების არასწორად გაგებაში ზოგიერთი მისი ადრინდელი კრიტიკოსის, მაგალითად, ფიშერისა და რენფალის მიერ. რა თქმა უნდა, ამ კრიტიკოსებს არ ჰქონდათ საშუალება, მოეთავსებინათ „პროტესტანტული ეთიკა“ ვებერის შედარებითი კვლევების ფართო კონტექსტში. მათ შეიძლება ვაპატიოთ ის, რომ მათ არ გაითვალისწინეს ამ ნაშრომის ფრაგმენტული ხასიათი, თუმცა თავად ვებერი აუწყებს თავის მკითხველებს, რომ მისი მიზნები ამ ნაშრომში საკმაოდ ვიწრო ხასიათს ატარებს. მაგრამ გაცილებით ძნელია ასევე ადვილად მივუტანოთ 1920-1930-იან წლებში გამოჩენილ კრიტიკოსებს, რომლებმაც თითქმის სრულიად უგულვებელყვეს „ეკონომიკა და საზოგადოება“.<sup>5</sup> ამ პერიოდის [კრიტიკული] ლიტერატურის ნაწილი არ წარმოადგენს რაიმე ფასეულობას ვებერის არგუმენტების შეფასების თვალსაზრისით, კერძოდ, იქ, სადაც კრიტიკოსები არ ეთანხმებიან ვებერს იმაში, რომ სწორედ კალვინიზმმა განაპირობა თანამედროვე კაპიტალიზმის განვი-თარება; ან როდესაც ისინი ხაზს უსვამენ იმ გარემოებას, რომ ზოგიერთმა თანამედროვე ქვეყანამ, მაგალითად, იაპონიამ მიადწია სწრაფ ეკონომიურ ზრდას მიუხედავად იმისა, რომ ამ ქვეყნების მოსახლეობას არ ახასიათებდა არავითარი „პროტესტანტული ეთიკა“.

მიუხედავად ზემოთქმულისა, ვებერის გამართლებული კრიტიკის რამდენიმე შესაძლებლობა მაინც არსებობს; ისინი შეიძლება დავაჯგუფოთ შემდეგი თვალსაზრისების ირგვლივ:

1. პროტესტანტიზმის ვებერისეული დახასიათება არასწორი იყო. ისინი, ვინც თავის კრიტიკას ამ მიმართულებით ანვითარებდნენ, ხაზს უსვამდნენ ვებერის მიდგომას რეფორმაციისადმი, მის მიერ პურიტანული სექტების და, კერძოდ, კალვინიზმის აღწერას. ითვლება, რომ ვებერი შეცდა, როდესაც „მოწოდების“ კონცეფციის წარმოშობა ლუთერის სახელს დაუკავშირა და როდესაც თვლიდა, რომ ეს კონცეფცია გამოხატავდა პრინციპულად ახლებურ რელიგიურ ხედვას; ეს კრიტიკოსები თვლიან, რომ კალვინისტური ეთიკა სინამდვილეში ანტი-კაპიტალისტური იყო, რამდენადაც ის არასოდეს უჭერდა მხარს სიმდიდრის დაგროვებას, თუნდაც როგორც არაპირდაპირ მიზანს. სხვა კრიტიკოსები თვლიდნენ, რომ ვებერის მიერ ბენჯამენ ფრანკლინის იდეების განხილვა, რასაც „პროტესტანტულ ეთიკაში“ ცენტრალური ადგილი უკავია, ისევე როგორც ამერიკული პურიტანიზმის ვებერისეული ანალიზის სხვა ასპექტები, მიუღებელია. თუ კრიტიკოსთა ეს არგუმენტები სწორია, ისინი მნიშვნელოვნად უნდა ჩაითვალოს, ვინაიდან ვებერი თვლიდა, რომ შეერთებულ შტატებში პურიტანიზმის გავლენა საქმიან ურთიერთობებზე ხაზგასმულად აშკარა იყო, რაც მისი თეორიის მნიშვნელოვან დასტურს წარმოადგენდა.

2. ვებერმა არასწორად შეაფასა კათოლიკური დოქტრინა. კრიტიკოსები აღნიშნავდნენ, რომ ვებერს არ ჰქონდა საფუძვლიანად შესწავლილი კათოლიციზმი, მიუხედავად იმისა, რომ მისი მთავარი იდეა გულისხმობდა, რომ კათოლიციზმსა და პროტესტანტიზმს შორის არსებობდა მნიშვნელოვანი განსხვავებები ეკონომიურ ფასეულობებთან დაკავშირებით. ვებერის კრიტიკოსები თვლიდნენ, რომ შუა საუკუნეების შემდგომი პერიოდის კათოლიციზმი შეიცავდა ელემენტებს, რომლებიც დადებით გავლენას ახდენდნენ „კაპიტალისტურ სულზე“; და რომ სინამდვილეში რეფორმაცია უნდა განვიხილოთ როგორც რეაქციული ძალა, მიმართული ამ „სულის“ წინააღმდეგ, და არა როგორც ძალა, რომელმაც გზა გაუხსნა მის ჩამოყალიბებას.

3. ვებერის მტკიცება იმის შესახებ, რომ პურიტანიზმი და კაპიტალიზმი დაკავშირებულია ერთმანეთთან, არაა დასაბუთებული საკმარისი ემპირიული მონაცემებით. ეს გარემოება მრავალჯერ იყო ხაზგასმული. აღნიშნული იყო, რომ ერთადერთი რაოდენობრივი ანალიზი, რომელსაც ვებერი იშველიებს, არის კათოლიკებისა და პროტესტანტების ეკონომიური საქმიანობის შესწავლა ბადენში 1895 წელს – მაგრამ ამ მონაცემბა სიზუსტე ეჭვს იწვევდა. კრიტიკოსები აგრეთვე აღნიშნავდნენ, რომ ის პირველწყაროები, რომლებსაც ვებერი ეყრდნობა, ძირითადად ანგლო-საქსური წარმოშობისაა, და ამტკიცებენ, რომ XVI–XVII საუკუნეების რაინდანდის, ნიდერლანდების და შვეიცარიის ეკონომიური განვითარების შესწავლის შედეგად არ ყოფილა გამოვლენილი რამდენადმე მჭიდრო კავშირი კალვინიზმსა და კაპიტალისტურ წარმოებას შორის.

4. ვებერს არ ეთანხმებოდნენ მის მცდელობაში, ერთმანეთისთვის დაეპირისპირებინა თანამედროვე „რაციონალური“ კაპიტალიზმი და კაპიტალისტური საქმიანობის ადრინდელი ფორმები. ამასთან, აღნიშნული იყო, რომ „თანამედროვე კაპიტალიზმის“ კონცეფცია ვებერმა განკებ წარმოაჩინა ისე, რათა ის უკეთ დაეკავშირებინა პურიტანიზმის იმ ელემენტებთან, რომლებსაც იგი ხაზს უსვამდა. მეორეს მხრივ, თვლიდნენ კრიტიკოსები, ის, რასაც ვებერი თანამედროვე კაპიტალიზმის „სულს“ უწოდებს, სინამდვილეში წინა პერიოდებშიც არსებობდა. თოუნი (Tawney) ეთანხმება ეთანხმება ვებერისეულ განსხვავებას ლუთერანიზმსა და გვიანდელ პროტესტანტულ სექტებს შორის, მაგრამ ამტკიცებს, რომ სინამდვილეში „კაპიტალისტური სულის“ განვითარებამ გამოიწვია პურიტანიზმის ევოლუცია, და არა პირიქით.

5. ვებერი ცდება მიზეზობრივი კავშირის ბუნებასთან დაკავშირებით, რომელიც მისი აზრით არსებობს პურიტანიზმსა და თანამედროვე კაპიტალიზმს შორის. ეს დასკვნა წარმოადგენს თავისებურ გაგრძელებას იმ არგუმენტისა, რომ ასეთი კავშირი არ არსებობს. ამ ეტაპზე დისკუსია უკავშირდება დავას ისტორიული მეთოდის აბსტრაქტული პრობლემების შესახებ, და, კერძოდ, განიხილავს საკითხს იმის თაობაზე, შესაძლებელია თუ არა საერთოდ მიზეზობრივი ანალიზის არსებობა ისტორიაში. მარქსისტი კრიტიკოსები უარყოფდნენ ვებერისეულ ახსნას მასში რამდენიმე ისტორიული მიზეზის არსებობის გამო, ზოგიერთი მათგანი კი შეეცადა, „შეეცვალა“ „პროტესტანტული ეთიკის“ მთავარი იდეა და განიხილავდნენ ვებერის მიერ მოყვანილ პურიტანულ დოქტრინებს როგორც მათ დაარსებამდე ჩამოყალიბებული ეკონომიკური ცვლილებების თანმხლებ მოვლენას. სხვა ავტორებმა, არა აუცილებლად მარქსისტებმა, უარჰყვეს მეთოდოლოგიური ჩარჩოები, რომლებშიც მოთავსებული იყო ვებერის ნაშრომი, და შეეცადნენ ეხვენებინათ, რომ ამ ჩარჩოებმა გარკვეული გავლენა იქონია კაპიტალისტური სულის ჩამოყალიბების ვებერისეულ ახსნაზე.

რამდენად შესწევს ძალა ვებერის ნარკვევს, გაუმკლავდეს იმ ფართომასშტაბიან კრიტიკას, რომელიც მან გამოიწვია? დღემდე არიან მკვლევარები, რომლებიც თვლიან, რომ ამ ნაწარმოებს ეს სავსებით ძალუძს, ვინაიდან, მათი აზრით, კრიტიკის უმეტესი ნაწილი ან მცდარია, ან გამოწვეულია ვებერის პოზიციის არასწორი გაგებით. მე არ მგონია, რომ ასეთი თვალსაზრისი შეიძლება საფუძვლიანად ჩავთვალოთ. აშკარაა, რომ ვებერის ნაშრომით გამოწვეული კრიტიკული შენიშვნების გარკვეული ნაწილი მცდარია, ვინაიდან არსებულ კრიტიკულ ლიტერატურაში შიდა წინააღმდეგობები გვხვდება: ერთი კრიტიკოსების მიერ გაკეთებული შენიშვნები ეწინააღმდეგება სხვა ავტორების შენიშვნებს. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი ავტორის მოსაზრება ძლიერი არგუმენტებითაა დასაბუთებული, და ერთად აღებული, ეს მოსაზრებები წარმოადგენენ ვებერის აზრებისადმი წამოყენებულ ძნელად მოსაგერიებელ ბრალდებას. მე ვიტყვდი, რომ ვებერისეული ანალიზის ის ელემენტები, რომლებიც აშკარად იწვევენ შეკითხვებს, შემდეგია: „მოწოდების“ ცნების განსაკუთრებულობა ლუთერანიზმისათვის; კათოლიციზმსა და რეგულარულ სამეწარმეო საქმიანობას შორის „ურთიერთკავშირის“ უარყოფა; და, მისი თეზისის ცენტრალური იდეა, რამდენად მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა კალვინისტურმა ეთიკამ სიმდიდრის დაგროვების „გაკეთილშობილებაში“ და ღირსეულად მიჩნევაში, რასაც მხარს უჭერს ვებერი. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ვებერი ცდებოდა ამ საკითხებთან დაკავშირებით, მისი მრავალრიცხოვანი ნაშრომების გავლენის შეფასება მეცნიერების შემდგომ განვითარებაზე მაინც ძალზე რთულ ამოცანას წარმოადგენს. იმისათვის, რათა ასეთი შეფასება ოდნავ მაინც დამაკმაყოფილებელი იყოს, ის აუცილებლად უნდა ითვალისწინებდეს „თანმხლებ“ ნაშრომებს „მსოფლიოს რელიგიების“ შესახებ, კულტურის რაციონალიზაციის საერთო პრობლემას – და იმ მეთოდოლოგიურ ჩარჩოებს, რომლებშიც მოთავსებულია ვებერის ნაშრომები. არც ერთ ავტორს არ უცდია დღეს-დღეობით ამ ამოცანის გადაჭრა; ალბათ, უნდა გამოჩნდეს მეცნიერი, ვისაც ექნება ვებერის ანალოგიური მეცნიერული თვალსაწიერი, რომ ის შეეჭიდოს ასეთ საქმეს წარმატების მცირე იმედით მაინც.

*კემბრიჯი, 1976 წელი.*

## მეცნიერება როგორც მოწოდება და პროფესია

(თარგმნა ფლორა ესებუამ)

ამ ეტაპზე მეცნიერული წარმოებისადმი, როგორც პროფესიისადმი დამოკიდებულება პირველ რიგში იმით არის გამოწვეული, რომ მეცნიერება შევიდა სპეციალიზაციის იმ სტადიაში, რომლის შესახებაც ადრე არ იყო ცნობილი, და იმით, რომ ეს მდგომარეობა მომავალშიც შენარჩუნდება. არა მხოლოდ გარეგნულად, არამედ შინაგანადაც საქმე იმაში მდგომარეობს, რომ ცალკეულ ინდივიდს შეუძლია მეცნიერების სფეროში რაღაც დასრულებულის შექმნა მხოლოდ მკაცრი სპეციალიზაციის პირობებში. ყოველთვის, როდესაც მკვლევარი იჭრება მონათესავე სფეროში, რაც ჩვენთან ხშირად ხდება – სოციოლოგები მუდმივად იჭრებიან მონათესავე სფეროში და თან ეს აუცილებლობით არის განპირობებული, – მკვლევარს უნდება მოსაზრება, რომ მის მიერ გაწეულ სამსახურს შეუძლია სპეციალისტს შესთავაზოს იმ საკითხის სასარგებლოდ ჩამოყალიბება, რომელიც, სპეციალური თვალსაზრისის გამო, მას აზრადაც არ მოუვა. მხოლოდ მკაცრი სპეციალიზაციის წყალობით ადამიანს, რომელიც მეცნიერებით არის დაკავებული, შეუძლია ცხოვრებაში მხოლოდ ერთხელ შეიგრძნოს, რომ მან შეძლო რაღაც ისეთი, რაც დიდხანს დარჩება. რეალურად, დასრულებული სამუშაო ჩვენს დროში ყოველთვის სპეციალური სამუშაოა. ამიტმაც, ის, ვისაც არ ძალუძს თვალდახუჭულად გადაეშვას ამ ორომტრიალში, მას ურჩევნია არ შეეხოს მეცნიერებას. ის ვერასოდეს შეიგრძნობს იმას, რასაც მეცნიერებით გატაცება ჰქვია. უცნაური კმაყოფილების გარეშე, რაც მავანთა ღიმილს იწვევს, ლტოლვისა და იმაში დარწმუნებულობის გარეშე, რომ „შენს გაჩენამდე ათასწლეულები უნდა გასულიყო, და კიდევ სხვა ათასწლეულები ჩემად გველოდებიან“, – ამის გარეშე ადამიანს მეცნიერებისკენ მოწოდება არ გააჩნია და, ამ შემთხვევაში, სჯობს ის სხვა რამით დაკავდეს. რადგანაც, ადამიანისთვის არავითარი ღირებულება არ აქვს იმას, რასაც ის სწრაფვის გარეშე გააკეთებს.

მაგრამ, სწრაფვია არსებობის მიუხედავად, როგორი ღრმა და გულწრფელიც არ უნდა იყოს ის, შედეგი შესაძლოა დიდხანს არ გვექონდეს სახეზე. თუმცა, სწრაფვა არის ყველაზე მთავარის – „შლაგონების“ უმთავრესი წინაპირობა. დღეს ახალგაზრდებს შორის გავრცელებულია წარმოდგენა, რომ მეცნიერება არის რაღაც არითმეტიკული ამოცანის მაგვარი, რომ ის იქმნება ლაბორატორიებში ან სტატისტიკური კართოტეკებით, მხოლოდ ცივი გონებით, როგორც ქარხანაში და არა მთელი „სულით“. ამდენად, უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანებმა, რომლებიც ასე ფიქრობენ, არაფერი იციან იმის შესახებ, თუ რა ხდება ქარხანასა თუ ლაბორატორიაში. იქაც და აქაც ადამიანს სჭირდება იდეა, ამასთან სწორი იდეა, და მხოლოდ ამ პირობებში ის შეძლებს რაღაც ღირებულის შექმნას. მაგრამ, არაფერი მოდის თავში სურვილის გამო. ვერაფერს მიაღწევ მხოლოდ ცივი გათვლებით. თუმცა, გათვლა აუცილებელი წინაპირობაა. მაგალითად, ყველა სოციოლოგმა უნდა იცოდეს, რომ სიბერეშიც კი მას თვეების განმავლობაში ათეულობით სრულიად ტრივიალური არითმეტიკული ამოცანის ამოხსნა მოუწევს. ამოცანის ამოხსნის სრულად მექანიკურ ჭრილში გადატანა კი დაუსჯელი არ რჩება: საბოლოო შედეგი ხშირად მიზეურულია. მაგრა, თუ მკვლევარს არ უნდება სრულიად განსაზღვრული იდეა გათვლის მიმართულების შესახებ, გათვლის დროს კი – ცალკეული შედეგების მნიშვნელობის შესახებ, ის საბოლოო მიზეურული შედეგიც კი მიუღწეველი შეიძლება იყოს. იდეის მომზადება შესაძლებელია მხოლოდ დიდი შრომის შედეგად. თუმცა, არა ყოველთვის. მეცნიერული თვალსაზრისით დილეტანტის იდეას შესაძლოა ჰქონდეს იგივე ან მეტი მნიშვნელობა, ვიდრე სპეციალისტისა. სწორედ დილეტანტს უნდა ვუმაღლოდეთ ბევრი

პრობლემის დაყენებასა და მიგნებას. როგორც ჰელმჰოლცმა რობერტ მაიერზე თქვა, დილეტანტი სპეციალისტისგან მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ ამს არ ჰყოფნის სამუშაო მეთოდის საიდუმლოება და ამიტომაც მას არ შეუძლია მიგნების მნიშვნელობა შეამოწმოს, შეაფასოს და ცხოვრებაში გაატაროს. უეცარ მიგნებას არ შეუძლია შრომა ჩაანაცვლოს. და მეორე მხრივ, შრომას არ ძალუძს ჩაანაცვლოს ან იძულებით მიგიყვანოს მიგნებასთან, ისევე როგორც ვერ აღწევს ამას სწრაფვა. მხოლოდ ორივე ამ მომენტს – და აუცილებლად ორივეს ერთად – შეუძლია მიგიყვანოს მიგნებასთან. მაგრამ მიგნება მხოლოდ მაშინ კეთდება, როდესაც ეს მას თავად აწყობს, და არა მაშინ, როდესაც ეს გვაწყობს ჩვენ. და მართლაც, როგორც იერინგი გვიჩვენებს, საუკეთესო იდეები სივარეტის მოწვევის ან სეირნობის დროს, ან ისეთ სიტუაციაში მოდის, როდესაც მას საერთოდ არ ელოდები და არა საწერ მაგიდასთან, როდესაც ბევრს ფიქრობ და კითხვებზე პასუხის პოვნას ცდილობ. თუმცა, მიგნება ვერ იქნება, თუ ამას წინ არ უსწრებს ფიქრები მაგიდასთან.

მეცნიერ-მუშაკი იმ რისკსაც უნდა შეეგუოს, რომელიც ნებისმიერ სამეცნიერო სამუშაოს თან სდევს: მოვა „შთაგონება“ თუ არა? შეიძლება იყოს ძალიან კარგი მუშაკი, მაგრამ ვერც ერთი მნიშვნელოვანი აღმოჩენა ვერ გააკეთო. მაგრამ შეცდომაა ვიფიქროთ, რომ ასეთი სიტუაციაა მხოლოდ მეცნიერებაში და სხვა რამ ხდება, მაგალითად, კანტორაში. კომერსანტს ან მსხვილ მეწარმეს „კომერციული ფანტაზიის“ გარეშე, ანუ გენიალური გამოგონების გარეშე, უძჯობესია ის დარჩენილიყო ხელმძღვანელად ან ტექნიკურ ჩინოვნიკად; ამის გარეშე ის სიახლეს ვერ შექმნის. შთაგონება მეცნიერებაში მეტ როლს სულაც არ თამაშობს, როგორც ეს მეცნიერებს წარმოუდგენიათ, ვიდრე პრაქტიკულ ცხოვრებაში, სადაც თანამედროვე საქმიანი ადამიანი მოღვაწეობს. და მეორე მხრივ, – რასაც ასევე არ აღიარებენ, – ის აქ ასრულებს არანაკლებ როლს, ვიდრე ხელოვნებაში. ეს ხომ ეგზომ ბავშვური წარმოდგენაა, რომ მათემატიკოსი რაღაც დასკვნამდე მიდის საწერ მაგიდასთან სახაზავით ან სხვა მექანიკური საშუალებით დიდიხნის მუშაობის შემდეგ: მაგალითად ვეიერშტრასის მათემატიკური ფანტაზია, შინაარსითა და შედეგით, რა თქმა უნდა, სრულიად განსხვავებულია მხატვრის ფანტაზიისაგან; ანუ, თვისებრივად განსხვავებულია, თუმცა ფსიქოლოგიური პროცესი ერთი და იგივეა. ორივეს ერთმანეთისგან განასხვავებს პლატონისეული „ექსტაზი“ და „შთაგონება“.

აქვს თუ არა ვინმეს მეცნიერული შთაგონება, ეს ჩვენთვის ფარულ ბედისწერაზეა და „ნიჭზეა“ დამოკიდებული. ამ უტყუარმა ტექნიკებამ ითამაშა მნიშვნელოვანი როლი ახალგაზრდა თაობაში – რაც გასაგებია – ძალიან პოპულარული წესების წარმოშობაში, რაც ზოგიერთი იდეალისადმი მსახურებას გულისხმობს; მათი კულტები, როგორც ვხედავთ, ფართოდ არის წარმოდგენილი ყველა შემთხვევასა და ყველა ჟურნალში. ეს იდეალებია „პიროვნება“ და „განცდა“. ისინი მჭიდრო კავშირში არიან ერთმანეთთან: გაბატონებულია წარმოდგენა, რომ უკანასკნელი ქმნის პირველს და წარმოადგენს მის საკუთრებას. ადამიანები აიძულებენ საკუთარ თავს „განიცადონ“, რადგანაც „განცდა“ ცხოვრების წესისგან განუყოფელი რამაა და ახასიათებს პიროვნებას, წარუმატებლობის შემთხვევაში კი, უნდა შეექმნათ ილუზიური წარმოდგენა, რომ შენ ეს ზეციური ნიჭი გაგაჩნია. ადრე ამგვარ განცდას „გრძნობას“ (sensation) უწოდებდნენ. და საერთოდ, ვფიქრობ, ადრე „პიროვნების“ შესახებ ზუსტი წარმოდგენა ჰქონდათ...

მეცნიერების სფეროში „პიროვნება“ მხოლოდ ის არის, რომელიც ერთ საქმეს ემსახურება. და ეს ეხება არა მხოლოდ მეცნიერების სფეროს. ჩვენ არ ვიცით არც ერთი მხატვარი, რომელიც საკუთარი საქმის გარდა, კიდევ სხვა რამეს ემსახურებოდა. ისეთი დონის პიროვნებასაც კი, როგორც გოეთე, თუ მის შემოქმედებაზე ვისაუბრებთ, დიდი ზიანი



მიაყენა იმ გარემოებამ, რომ მან საკუთარი „ცხოვრების“ ხელოვნების ნიმუშად ქცევა მოინდომა. შესაძლოა, უკანასკნელი დებულება საეჭვოდ მოგეჩვენოთ, მაგრამ ისეთ მხატვარსაც კი, როგორც გოეთე და რომელიც ატასწლეულში ერთხელ მოდის ამქვეყნად, ამისთვის საფასურის გადახდა უწევდა. ზუსტად ასეთივე მდგომარეობაა პოლიტიკაშიც. თუმცა, ახლა ამაზე არ ვისაუბრებთ. მაგრამ მეცნიერებაში პიროვნება ნამდვილად არ არის ადამიანი, რომელიც სცენაზე იმ საქმის იმპრესარიოდ გვევლინება, რომლისთვისაც მას საკუთარი თავი უნდა მიეძღვნა, რომელსაც სურს „განცდის“ გზით საკუთარი ადგილის დამკვიდრება და სვამს კითხვას: როგორ დავამტკიცო, რომ ვარ არა მხოლოდ სპეციალისტი, როგორ ვაჩვენო, რომ მე – ფორმითა და შინაარსით ვამბობ ისეთ რამეს, რაც ჯერ არავის უთქვამს ისე, როგორც მე – ვარ მოვლენა, რომელიც დღეს მასობრივად იქცა, აქცია ყველაფერი წვრილმანად, ამცირებს მას, ვინც სვამს ამ კითხვას, არ ძალუძს იმ საქმის სიმაღლესა და ღირსებამდე ამაღლება, რომლის ერთგულებაც უნდა ყოფილიყო მისთვის მთავარი ამოცანა. ამრიგად, განსხვავება მხატვრისგან არ არსებობს.

და მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი სამუშაო წინასწარი პირობები ხელოვნებასაც ახასიათებს, მისი ბედი სამხატვრო ხელოვნებისგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება. სამეცნიერო მუშაობა პროგრესის მოძრაობაშია ჩართული. პირიქით, ამ თვალსაზრისით, ხელოვნების სფეროში არავითარი პროგრესი არ არსებობს. არასწორია ვიფიქროთ, რომ რომელიმე ეპოქის ხელოვნების ნიმუში, რომელმაც ახალი ტექნიკური საშუალებები, ან კანონის პერსპექტივები შეიმუშავა, ამის წყალობითაც ის წმინდა მხატვრული ღირებულების თვალსაზრისით, ხელოვნების ნაწარმოებზე მაღლა დგას; ის აბსოლუტურად თავისუფალია ყველა ჩამოთვლილი საშუალებისა და კანონისგან, თუ ის მასალისა და ფორმის მიხედვით შეიქმნა, ანუ, თუ ის შეიქმნა და გაფორმდა ხელოვნების ყველა წესის მიხედვით და არა მოგვიანებით შექმნილი საშუალებებისა და პირობების მიხედვით, ხელოვნების სრულყოფილი ნიმუში არასდროს გაიცვითება და დაბერდება; ცალკეულ პიროვნებას შეუძლია განსხვავებულად შეაფასოს მისი მნიშვნელობა, მაგრამ ვერავინ შეძლებს იმის თქმას, რომ ხელოვნების რომელიმე სრულყოფილ ნიმუშს სხვა ნიმუშმა „აჯობა“.

პირიქით, თითოეულმა ჩვენგანმა იცის, რომ მეცნიერების სფეროში მის მიერ მიღწეული და გაკეთებული რამ 10, 20, 40 წელიწადში გაცვდება. ასეთია ბედი და არსი მეცნიერული შრომისა, რასაც ეს უკანასკნელი ექვემდებარება და ემსახურება; სწორედ ეს არის მისი კულტურის ელემენტებისგან განსხვავებული სპეციფიკური ნიშანი; მეცნიერებაში ჩანაფიქრის ნებისმიერი შესრულება ახალ „კითხვებს“ ნიშნავს და ის, თავისი არსით, ცდილობს იყოს დაძლეული. ამას უნდა შეეგუოს ყველა, ვისაც სურს ემსახუროს მეცნიერებას. მეცნიერული შრომები, შესაძლოა, დიდხანს ინარჩუნებდნენ საკუთარ მნიშვნელობას და „სიამოვნებას ანიჭებდნენ“ სხვებს საკუთარი თვისებებით ან იყოს მეცნიერული მუშაობის შესწავლის საშუალება. მაგრამ იყო დაძლეული სამეცნიერო თვალსაზრისით – არის ჩვენი არა მხოლოდ საერთო ბედი, არამედ ჩვენი საერთო მიზანიც. ჩვენ ვერ ვიმუშავებთ იმედის გარეშე, რომ სხვები ჩვენზე მეტს მიაღწევენ. და პრინციპში, ეს პროგრესი უსასრულობამდე იწელება.

და ამით ჩვენ მივდივართ მეცნიერების არსის პრობლემამდე. თავისთავად არ ნიშნავს, რომ რაღაც, რაც ამგვარ კანონს ექვემდებარება, თავისთავად გააზრებული და გონივრულია. რატომ არის მეცნიერება დაკავებული ისეთი რამით, რაც რეალირად არასდროს სრულდება და არც შეიძლება რომ დასრულდეს? უპირველეს ყოვლისა, ჩნდება პასუხი: სრულიად პრაქტიკული აზრით – ტექნიკური მიზნებისთვის, რათა ჩვენი პრაქტიკული ქმედების ორიენტირება მოხდეს იმ მოვლენების შესაბამისად, რომელსაც ჩვენ

მნიშვნელობა მხოლოდ პრაქტიკოსისთვის აქვს. და როგორია მეცნიერებით დაკავებული ადამიანის შინაგანი პოზიცია საკუთარი პოზიციისადმი, თუ ის საერთოდ ცდილობს იყოს მეცნიერი? ის ამტკიცებს, რომ ის მეცნიერებით არის დაკავებული „თავად მეცნიერებისთვის“, და არა მხოლოდ იმ პრაქტიკული და ტექნიკური მიღწევების გამო, რომელთაც შეუძლია ჩვენი კვების, ჩაცმულობის, მართვის გაუმჯობესება. მაგრამ რის განხორციელებას იმედოვნებს მეცნიერი საკუთარი ქმნილებით, რომლისთვისაც წინასწარ არის განსაზღვრული დაბერება? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად რამდენიმე ზოგადი მოსაზრება უნდა გავითვალისწინოთ.

მეცნიერული პროგრესი არის იმ ინტელექტუალური პროცესის მნიშვნელოვანი ნაწილი, რომელიც ათასწლეულების მანძილზე გრძელდება და რომლის მიმართაც ამ ეტაპზე საკმაოდ ნეგატიური დამოკიდებულება არსებობს. უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავიაზროთ, თუ რას ნიშნავს ეს ინტელექტუალური რაციონალიზაცია, რომელიც მეცნიერებისა და მეცნიერული ტექნიკის საშუალებით ხორციელდება. ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ დღეს ყოველმა ჩვენთაგანმა, რომელიმე ინდიელზე უკეთ იცის საკუთარი არსებობის ცხოვრებისეული პირობები? სავარაუდოდ, არა. მან, ვინც ტრამპაით მგზავრობს, თუ ის პროფესიით ფიზიკოსი არ არის, არ იცის თუ როგორ მოდის ტრამპაი მოქმედებაში. მას ამის ცოდნა არც სჭირდება. საკმარისია იმის ცოდნაც, რომ მას შეუძლია ტრამპაის კონკრეტული „ქცევის“ იმედი ჰქონდეს, რის შესაბამისადაც ის ახდენს საკუთარი ქცევის ორიენტირებას, თუმცა როგორ უნდა მოიყვანოს ტრამპაი მოქმედებაში, ეს ინდივიდმა არ იცის. ველურმა გაცილებით უკეთ იცის საკუთარი იარაღების არსი. მართალია, ჩვენ ვხარჯავთ ფულს, მაგრამ ვღებ სანაძღვოს, რომ აქ, დარბაზში მსხდომ პოლიტიკური ეკონომიკის სპეციალისტთაგან, თუ ასეთები არიან, არ შეუძლია უპასუხოს კითხვას: როგორ არის შესაძლებელი, რომ ფულით რაღაცის ყიდვა არის შესაძლებელი? ველურმა იცის, თუ როგორ უზრუნველყოფს საკუთარ ყოველდღიურ გამოკვებას და რა ინსტიტუტები ეხმარება მას ამში. შესაბამისად, მზარდი ინტელექტუალიზაცია და რაციონალიზაცია არ ნიშნავს ცხოვრებისეული პირობების ცოდნის ზრდას. ეს სხვა რამეს ნიშნავს: ადამიანებმა იციან ან სჯერათ იმის, რისი მონდომებაც არის საკმარისი და ამ ყველაფრის გაგება ნებისმიერ დროს არის შესაძლებელი; რომ არ არსებობს არავითარი საიდუმლო ძალა, რომელიც განსჯას არ ექვემდებარება, მაგრამ აქ მოქმედებს და რომლის მიხედვითაც, შესაძლებელია ყველა ნივთით დაისაკუთრო ანგარიშიანობის მიხედვით. ეს უკანასკნელი ნიშნავს, რომ სამყარო აღარ არის მოჯადოებული. მაგიური საშუალებები უკვე აღარ არის საჭირო იმისთვის, რათა გადმოვიბიროთ ან დავიმორჩილოთ სულები, როგორც ამას ველური აკეთებდა, რომლისთვისაც არსებობდნენ საიდუმლო ძალები. ახლა ყველაფერი კეთდება ტექნიკური საშუალებებისა და ანგარიშით. აი, ეს არის ინტელექტუალიზაცია.

მაგრამ ჯადოს მოხსნის პროცესი, რასაც ათასწლეულის მანძილზე დასავლურ კულტურაში აქვს ადგილი, და საერთოდ „პროგრესს“, რომელშიც მონაწილეობას მეცნიერებაც იღებს, – რგოლისა და მამოძრავებელი ძალის სტატუსით, – აქვს თუ არა მათ პრაქტიკული და ტექნიკური სფეროსგან დამოუკიდებელი არსი? ამგვარი კითხვები ძალიან პრინციპულად არის დაყენებული ლევ ტოლსტოის შემოქმედებაში. ის ამ კითხვებთან თავისებურად მივიდა. მისი განსჯა კონცენტრირდებოდა ერთი კითხვის გარშემო, აქვს თუ არა აზრი სიკვდილს? ლევ ტოლსტოის პასუხია: კულტურული ადამიანისთვის – „არა“. და სწორედ იმიტომ „არა“, რომ ცალკეული ადამიანის ცხოვრებას, ცივილიზებულ ცხოვრებას, ჩართულს უსასრულო „პროგრესში“, მისი შინაგანი არსით, არ შეიძლება დასასრული ჰქონდეს. რადგანაც ის, ვინც პროგრესშია ჩართული, შემდგომი პროგრესის წინაშე აღმოჩნდება. მომაკვდავი ადამიანი ვერ მიაღწევს მწვერვალს – ეს

მწვერვალი უსასრულობაში გადადის. აბრაამი, ან რომელიმე გლეხი ძველ ეპოქებში კედებოდა „მოხუცი და ცხოვრებით მაძლარი“, რადგანაც ჩართული იყო ცხოვრების ორგანულ ორომტრიალში, რადგანაც მისი ცხოვრება თავისი არსით, სიკვდილის პირასაც, აძლევდა მას იმას, რისი მიცემაც შეეძლო; მისთვის არ რჩებოდა ამოცანები, რომლის ამოხსნასაც ის ისურვებდა და მისთვის საკმარისი იყო ისიც, რასაც მან მიაღწია.

პირიქით, ცივილიზაციაში ჩართული, კულტურის ადამიანი, რომელიც მუდმივად მდიდრდება იდეებით, ცოდნით, პრობლემებით, შეიძლება „დაიღალოს ცხოვრებისგან“, მაგრამ მისით მაძლარი ვერ გახდება. რადგანაც ის წვდება იმის მხოლოდ მცირე ნაწილს, თანაც რაღაც წინასწარგანსაზღვრულსა და დაუსრულებელს, ამიტომაც მისთვის სიკვდილი – არის შინაარსს მოკლებული მოვლენა. და რადგანაც სიკვდილი შინაარსს მოკლებულია, შინაარსს მოკლებულია კულტურული ცხოვრებაც როგორც ასეთი – რადგანაც სწორედ ის, თავისი უაზრო/უშინაარსო „პროგრესით უშინაარსობით თავად სიკვდილსაც ემუქრება“. ეს აზრი არის ტოლსტოის გვიანი რომანების მთავარი შემადგენელი.

რა უნდა ვიღონოთ აქ? აქვს კი „პროგრესს“, როგორც ასეთს, აზრი, რომელსაც შეიძლება წვდვა და რომელიც ტექნიკური სფეროს ფარგლებს სცილდება და თან ისე, რომ პროგრესისთვის მსახური შეიძლება იქცეს მოწოდებად, რომელსაც მართლაც შეიძლება ჰქონდეს აზრი? ასეთი კითხვა უნდა დაისვას. თუმცა, ეს უკვე არ იქნება მხოლოდ კითხვა იმის შესახებ, არის თუ არა მეცნიერება პროფესია და მოწოდება ადამიანისთვის, რომელმაც საკუთარი ცხოვრება მას (მეცნიერებას მიუძღვნა). აქ სხვა საკითხიც დგას: როგორია მეცნიერების მოწოდება სრულიად კაცობრიობის ცხოვრებაში? როგორია მისი ღირებულება?

ამ მეცნიერების ძველ და თანამედროვე გაგებას შორის განსხვავება მნიშვნელოვანია. გაიხსენეთ პლატონის მიერ „სახელმწიფოს“ მეშვიდე წიგნში მოყვანილი საოცარი სახე, – გამოქცეულს მიჯაჭვულ ადამიანთა სახე, რომელთაც სახეები კედლისკენ აქვთ მიმართული, სინათლის შუქი კი, ზურგს უკანაა, ისე, რომ მათ ამ სხივის ხილვა არ შეუძლიათ; ამიტომაც, ისინი მხოლოდ აჩრდილებით არიან დაკავშირებულნი და მათ ახსნას ცდილობენ. მაგრამ ერთ-ერთი მათგანი ახერხებს ჯაჭვებისგან თავის დაღწევას, ზურგისკენ ტრიალდება და ხედავს მზეს. დაბრმავებული, ხელის ცეცებით ახერხებს გზის გაკვალვას და ყვება ნანახის შესახებ. მაგრამ სხვები მიიჩნევენ, რომ ის გაგიჟდა. მაგრამ, ის თანდათან სწავლობს შუქის სხივის წვდომას და ახლა მისი ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ ჩავიდეს ადამიანებთან გამოქცეულში და ისინი მზის შუქზე გამოიყვანოს. ეს ადამიანი არის ფილოსოფოსი, მზე კი – მეცნიერების ჭეშმარიტება, ერთადერთი რამ, რაც არ მისდევს მოჩვენებებსა და აჩრდილებს, არამედ ჭეშმარიტი ყოფიერებისკენ ისწრაფვის.

ვის აქვს დღეს ამგვარი დამოკიდებულება მეცნიერებისადმი? დღეს ახალგაზრდა თაობას უფრო საწინააღმდეგო გრძნობა გაუჩნდა, კერძოდ, რომ მეცნიერების უნარი იაზროვნოს წარმოადგენს რეალობას მოკლებულ გამოგონილ აბსტრაქციებს, რომელიც ყოველნაირად ცდილობს რეალური ცხოვრების არსს გამოკრას ხელი, მაგრამ ამას ვერ ახერხებს. ამის საპირისპიროდ, აქ, ცხოვრებაში, იმაში, რაც პლატონისთვის გამოქცეულის კედელზე გამოსახული აჩრდილების თამაში იყო, ფეთქვას სინამდვილის გულისცემა, სხვა ყველაფერი კი უსიცოცხლო აჩრდილება და სხვა არაფერი. როგორ მოხდა ასეთი გარდასახვა? „სახელმწიფოში“ პლატონის გასულიერება, საბოლოო ჯამში იმით აიხსნება, რომ მის დროს ცნობიერებისთვის პირველად გაიხსნა ნებისმიერი მეცნიერული შეცნობის უდიდესი საშუალება – გაგება. თავისი ყველა მნიშვნელობით ის სოკრატემ აღმოაჩინა. და

არა მხოლოდ მან. ინდოეთში სეიდლება აღმოვაჩინოთ იმ ლოგიკის საწყისები, რომელსაც არისტოტელესთან ვხვდებით. თუმცა, არსად, საბერძნეთის გარდა ეს აღმოჩენა არ არის გაცნობიერებული. როგორც ჩანს, აქ ადამიანების ხელში პირველად აღმოჩნდა საშუალება, რომლის საშუალებითაც შეიძლება ადამიანის ლოგიკის ჩარჩოებში ჩაკეტვა, საიდანაც გამოსვლას ის მანამ ვერ შეძლებს, სანამ არ აღიარებს: მან ან არაფერი იცის, ან ეს – სწორედ ეს და არა სხვა რამ – არის ჭეშმარიტება, მარადიული. ეს იყო უჩვეულო განცდა, რომლის წინაშეც სოკრატეს მოსწავლეები აღმოჩნდნენ. აქედან გამომდინარეობდა: საკმარისია მივაგნოთ ლამაზის, კეთილის, ან, მაგალითად, სულის სიმამაცის სწორ გაგებას, და მივაგნებთ მათ ჭეშმარიტ ყოფასაც. ეს კი, გზას უხსნიდა იმას, რომ თავად გვესწავლა და სხვებისთვისაც გვესწავლებინა, თუ როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი ცხოვრებაში, პირველ რიგში კი, როგორც სახელმწიფოს მოქალაქემ. რადგანაც ბერძნებისთვის, რომლებიც მხოლოდ პოლიტიკურად აზროვნებდნენ, ამ საკითხზე იყო ყველაფერი დამოკიდებული. სწორედ ამაში იმალება მეცნიერებით გატაცების მიზეზი.

ელინური გონის ამ აღმოჩენის პარალელურად გაჩნდა მეცნიერული სამუშაოს მეორე დიდი ინსტრუმენტი, აღორძინების ეპოქის შვილი – რაციონალური ექსპერიმენტი, როგორც საიმედოდ კონტროლირებადი ცნობიერების საშუალება, რომლის გარეშეც თანამედროვე ემპირიული მეცნიერება ვერ იარსებებდა. მართალია, ექსპერიმენტებს ადრეც ატარებდნენ: ფიზიოლოგიის სფეროში ექსპერიმენტი არსებობდა, მაგალითად, ინდოეთში იოგების ასკეტურ ტექნიკაში; ძველ საბერძნეთში არსებობდა სამხედრო ტექნიკასთან დაკავშირებული მათემატიკური ექსპერიმენტი. თუმცა, ექსპერიმენტის, როგორც კვლევის პრინციპის გამოყენება, აღორძინების ეპოქის დამსახურებაა. ხელოვნების სფეროში დიდი ნოვაციის პიონერები ლეონარდო და ვინჩი და სხვები იყვნენ, პირველ რიგში, ექსპერიმენტატორები XVI საუკუნის მუსიკაში. მათგან ექსპერიმენტმა მეცნიერებაში გადაინაცვლა, პირველ რიგში, გალილეოს წყალობით, თეორიაში კი, ეს პროცესი ბეკონის წყალობით მოხდა; შემდეგ, ექსპერიმენტი ევროპის, პირველ რიგში კი, იტალიისა და ჰოლანდიის უნივერსიტეტებში ცალკეულმა ზუსტმა მეცნიერებებმა გადაიტანეს.

რას ნიშნავდა მეცნიერება ახალი ეპოქის ზღურბლზე მცხოვრებთათვის? ლეონარდო და ვინჩის მსგავსი მხატვარი-ექსპერიმენტატორებისათვის და ნოვატორებისთვის მუსიკის სფეროში ეს ნიშნავდა გზას ჭეშმარიტი ხელოვნებისკენ, ანუ გზას ჭეშმარიტი ბუნებისკენ. ამით, ხელოვნება განსაკუთრებული მეცნიერების რანგში იყო აყვანილი, მხატვარი კი, სოციალური თვალსაზრისით და საკუთარი ცხოვრების გამო, ექიმის რანგში იყო აყვანილი. სწორედ ეს დევს მაგალითად, ლეონარდო და ვინჩის ისეთი წიგნის საფუძველში, როგორიცაა „წიგნი ფერწერის შესახებ“.

და რა ხდება დღეს? „მეცნიერება როგორც გზა ბუნებისკენ“ – ეს ახალგაზრდა თაობისთვის უდერს, როგორც მკრეხელობა. პირიქით, აუცილებელია მეცნიერული ინტელექტუალიზმისგან გათავისუფლება, რათა დაეუბრუნდეთ საკუთარ ბუნებას და ამით დაეუბრუნდეთ ბუნებას ზოგადად! შესაძლოა, ეს არის გზა ხელოვნებისკენ? ამგვარი მოსაზრება ვერანაირ კრიტიკას ვერ უძლებს.

მაგრამ ზუსტი მეცნიერების წარმოშობის ეპოქაში მეცნიერებისგან კიდევ უფრო მეტს ელოდებოდნენ. თუ გაიხსენებთ სვამერდამის გამოთქმას – „მე დაგიმტკიცებთ ღვთაებრივი წინასწარმეტყველების არსებობას მკებნარის ანატომირებით“ – თქვენ ნახავთ, რომ პროტესტანტიზმისა და პურიტანიზმის ირიბი ზეგავლენის ქვეშ მყოფი სამეცნიერო საქმიანობის ამოცანად ღვთისკენ მიმავალი გზის აღმოჩენა წარმოადგენდა. იმ დროისათვის მას ფილოსოფოსებთან ვეღარ პოულობდნენ. ღვთის პოვნა შეუძლებელია ია, სადაც მას შუასაუკუნეებში ეძებდნენ, – ამაში დარწმუნებული იყო იმ დროის თეოლოგია და, პირველ

რიგსი, შპენერი. ღმერთი იღუპალია, მისი გზები, ჩვენს გზას არ წარმოადგენს, მისი აზრები, ჩვენი აზრები არ არის. მაგრამ ზუსტ მეცნიერებებში, სადაც ღმერთის ქმნილება ფიზიკური მატერიებით აიხსნება, არსებობდა იმედი, რომ შეიძლებოდა ღმერთის სამყაროს შესახებ არსებული იდეები გამოგვეცნო.

დღეს რა ხდება? ზუსტ მეცნიერებებში ჩართული ზოგიერთი „უფროსის“ გარდა, ვუღას სჯერა, რომ ასტრონომიის, ბიოლოგიის, ფიზიკის ან ქიმიის ცოდნას, ნაკლებად, მაგრამ მაინც შეუძლია აგვიხსნას სამყაროს არსი, ან მიგვითითოს მაინც, თუ სად შეიძლება მივაკვლიოთ ამ „არსს“, თუ ის საერთოდ არსებობს? ერთადერთი, რისი გაკეთებაც მეცნიერებას ძალუძს, არის რწმენის მოკვლა, რომ საეტლოდ არსებობს ისეთი რამ, რასაც სამყაროს „არსი“ გქვია! და მითუმეტეს წარმოუდგენელია ვიფიქროთ, რომ ღმერთისთვის უცხო ძალას შეუძლია „ღმერთთან“ მიგვიყვანოს. თუ რას წარმოადგენს ის, ამაში დღეს გულის სიღრმეში აღარავის ეპარება ეჭვი. მეცნიერების რაციონალიზაციისა და ინტელექტუალიზმისაგან გათავისუფლება არის ცხოვრების დეოთაბრივი ერთიანობის ძირითადი წინაპირობა – ეს ან ამის მსგავსი თეზისი ჩვენი რელიგიური განწყობილებებისა და ახალგაზრობიდ რელიგიური განცდების ძირითად ღოზუნგად იქცა. და არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ ზოგადად განცდა. თუმცა, აქ უცნაური გაზაა არჩეული: ერთადერთი, რასაც ინტელექტუალიზმი ჯერ კიდევ არ შეხებია, კერძოდ, ირაციონალიზმი, რის ცნობიერებამდე მიყვანასა და დეტალურად შეცნობას ცდილობენ. სწორედ აქამდე მიდის ირაციონალურის თანამედროვე ინტელექტუალური რომანტიკა. ინტელექტუალიზმისგან გათავისუფლების ასეთი გზა იმის საწინააღმდეგოს იძლევა, რის მიგნებასაც ისინი ცდილობდნენ, რომლებიც მის გზას დაადგინენ. დაბოლოს, იმ ფაქტს, რომ მეცნიერებას, ცხოვრების ათვისების მასზე დაფუძნებულ ტექნიკას მიაბიტი ოპტიმიზმით მიესალმებოდნენ, როგორც ბედნიერებისკენ მიმავალ გზას, მე შემიძლია გვერდზე მოვიტოვო ნიცშეს გამანადგურებელი კრიტიკის შემდეგ, რომელიც ეხებოდა „უკანასკნელ ადამიანებს, რომელთაც ბედნიერება გამოიგონეს“. ვის სჯერა ამის, გარდა ზოგიერთი „ზრდასრული“ ბავშვისა კათედრებსა თუ სარედაქტორო კაბინეტებში?

და მაინც, რაში მდგომარეობს მეცნიერების, როგორც პროფესიის არსი ახლა, როდესაც ყველა წარსული ილუზია დაიმსხვრა, რომელთა წყალობითაც მეცნიერება წარმოადგენდა „გზას ჭეშმარიტი ყოფისკენ“, „გზას ჭეშმარიტი ხელოვნებისკენ“, „გზას ჭეშმარიტი ბუნებისკენ“, „გზას ჭეშმარიტი ღმერთისკენ“, „გზას ჭეშმარიტი ბედნიერებისკენ“, ამ კითხვაზე ყველაზე მარტივი პასუხი ტოლსტოიმ წარმოადგინა: ის არსისგან დაცლილია, რადგან არ იძლევა პასუხს მნიშვნელოვან კითხვაზე: „რა უნდა ვაკეთოთ?“. „როგორ ვიცხოვროთ?“. ის კი, რომ ამ კითხვებზე პასუხები არ არსებობს, უდავოა. პრობლემა მხოლოდ იმაშია, თუ რა აზრით არ იძლევა ის „არავითარ“ პასუხს. შესაძლებელია, ამის ნაცვლად მას შეუძლია რაღაც მაინც მისცეს მას, ვინც ამ კითხვას სვამს?

დრეს ბევრს საუბრობენ მეცნიერებაზე, რომელსაც წინაპირობა არ აქვს. არსებობს კი ასეთი მეცნიერება? ყველაფერი იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა ესმით ამ ტერმინის ქვეშ. ნებისმიერ მეცნიერულ შრომას უკავშირებენ ლოგიკისა და მეთოდის – სამყაროში ორიენტაციის საზოგადო საფუძველს – გარკვეულ მნიშვნელობას. რაც შეეხება აღნიშნულ წინაპირობებს, ისინი, ჩვენი სპეციალური კითხვებიდან გამომდინარე, ნაკლებად პრობლემატურია. მაგრამ არსებობს კიდევ ერთი წინაპირობა: მეცნიერული შრომის შედეგების მნიშვნელობა, მათი მეცნიერული ღირებულება. ცხადია, სწორედ აქ იმალება ყველა ჩვენი პრობლემა. რადგანაც ეს წინაპირობა არ შეიძლება დამტკიცდეს მეცნიერების ხელთ არსებული შაშუალებებით. შესაძლებელია მხოლოდ მისი საბოლოო არსზე

მითითება, რომელსაც შემდეგ ან უარყოფენ, ან მიიღებენ იმის და მიხედვით, თუ რა საბოლოო ცხოვრებისეული ღირებულებები გააჩნიათ თავად.

განსხვავებულია სამეცნიერო მუშაობის კავშირი მის წინაპირობებთან: ის მეცნიერების სტრუქტურაზეა დამოკიდებული. საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები, მაგალიტად ფიზიკა, ქიმია, ასტრონომია, მიიხსენებენ, რომ მეცნიერების მიერ კონსტრუირებული კოსმიურ მოვლენათა შესახებ უმაღლესი კანონები იმსახურებს იმას, რომ მათ შესახებ იცოდნენ. არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ამგვარი ცოდნით ტექნიკური წარმატებების მიღწევაა შესაძლებელი, არამედ „თავად მის გამოც“ – თუ მეცნიერება არის „მოწოდება“. თავად ამ წინაპირობის დამტკიცება შეუძლებელია. ასევე შეუძლებელია დაამტკიცო, იმსახურებს თუ არა არსებობას სამყარო, რომელსაც აღწერენ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები, აქვს კი მას რაიმე „არსი“ და აქვს თუ არა აზრი არსებობას ამგვარ სამყაროში. ამგვარი კითხვები არ ჩნდება.

ან აიღეთ მეცნიერული თვალსაზრისით პრაქტიკული ხელოვნება, როგორცაა თანამედროვე მედიცინა. თუ ტრივიალურად აღვწერთ, სამედიცინო მოღვაწეობის საზოგადო „წინაპირობა“ მდგომარეობს დებულებაში, რომ აუცილებელია ცხოვრების<sup>4</sup> როგორც ასეთის უბრალოდ შენარჩუნება. თავად ეს ამოცანა კი პრობლემატურია. მის ხელთ არსებული საშუალებებით, ექიმი ამხნევეს და ძალას ჰმატებს ავადმყოფს, რომელიც სასიკვდილოდ არის ავად და ეს იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ავადმყოფი მას ცხოვრებისგან გათავისუფლებას სთხოვს, თუ ახლობლებისთვის ავადმყოფმა დაკარგა ღირებულება და მათ არ ძალუძთ მისი მხარდაჭერა, და რომელტაც სურთ და უნდა სურდეთ ამგვარი ავადმყოფის სიკვდილი იმის მიუხედავად, უტყდებისნ საკუთარ თავს ამში თუ არა. მხოლოდ მედიცინის წინაპირობები და სისხლის სამართლის კოდექსი უშლის ხელს ექიმს უარი თქვას სასიკვდილო ავადმყოფის მხარდაჭერაზე? არის კი ცხოვრება ღირებული და როდის? ამ კითხვას მედიცინა არ სვამს. ყველა საბუნებისმეტყველო მეცნიერება გვაძლევს პასუხს კითხვაზე, თუ რა უნდა ვაკეთოთ, თუ გვსურს ტექნიკურად დავიპყროთ ცხოვრება. მაგრამ, გვსურს კი ეს ჩვენ და უნდა გავაკეთოთ თუ არა ეს, აქვს თუ არა მას, საბოლოო ჯამში, რაიმე აზრი – ამგვარ კითხვებს ის უპასუხოდ ტოვებს, ან აღიქვამს მას, როგორც წინაპირობას საკუთარი მიზნებისთვის.

ან აირეთ ისეთი დისციპლინა, როგორცაა ხელოვნებათმცოდნეობა. ესთეტიკოსისთვის ცალსახაა, რომ არსებობს ხელოვნების ნიმუშები. ის ცდილობს განაზოგადოს, თუ რა პირობებში აქვს ამ ფაქტს ადგილი. მაგრამ ის არ სვამს კითხვას იმის შესახებ, ხომ არ არის ხელოვნების სამეფო ეშმაკისეული სიდიადის სამეფო, რომელიც თავისი სიღრმით დემერტის წინააღმდეგ არის მიმართული, და ადამიანთა წინააღმდეგად. ესთეტიკა არ სვამს კითხვას, უნდა არსებობდეს თუ არა ხელოვნების ნიმუში.

ან აიღეთ იურისპრუდენცია. ის ადგენს, თუ რა არის მნიშვნელოვანი: იურიდიული აზროვნების წესების შესაბამისად, ნაწილობრივ იძულებით ლოგიკური, ნაწილობრივ კონვენციონალურად მოცემულ სქემებთან დაკავშირებული; შესაბამისად, სამართლებრივი პრინციპები და მათი ახსნის გარკვეული მეთოდები წინასწარ არის აღიარებული, როგორც აუცილებელი. უნდა არსებობდეს თუ არა სამართალი და უნდა იყოს თუ არა სწორედ ეს წესები დადგენილი – ამგვარ კითხვებზე პასუხს იურისპრუდენცია არ იძლევა. მას შეუძლია მხოლოდ მიუთითოს: თუ სურთ კონკრეტული შედეგი, მაშინ რომელიდაც სამართლებრივი პრინციპი არის მისი მიღწევის საუკეთესო საშუალება.

ან აიღეთ ისტორიული მეცნიერებები კულტურაზე. ისინი გვასწავლიან გავიგოთ კულტურის პოლიტიკური, მხატვრული, ლიტერატურული და სოციალური მოვლენები, მათი წარმოშობისდა მიხედვით. მაგრამ თავად ისინი არ გვთავაზობენ პასუხს კითხვაზე, არის

თუ არა ღირებული კულტურის ეს მოვლენები და უნდა იარსებონ თუ არა მათ მომავალში; საჭიროა თუ არა მათ შესასწავლად ძალისხმევის დახარჯვა, არც ამ კითხვაზე გვთავაზობს ის პასუხს. ისინი უბრალოდ გვაძლევენ შანსს ვიყოთ დარწმუნებულნი, რომ „კულტურულ ადამიანთა“ საზოგადოებაში ამგვარად მონაწილეობა, საინტერესოა.

თუმცა, „მეცნიერულად“ იმის დამტკიცება, რომ ეს ნამდვილად ასეა, კულტურის მეცნიერებებს არ შეუძლია; ხოლო ის, რომ ისინი მოცემულ ფაქტს იღებენ როგორც წინაპირობას, სულაც არ ამტკიცებს, რომ ეს ყველაფერი თავისთავად იგულისხმება.

მოდით ვისაუბროთ ჩვენთვის უფრო ახლო დისციპლინებზე – სოციოლოგიაზე, ისტორიაზე, პოლიტიკონომიასა და სახელმწიფოს თეორიაზე, ასევე კულტურის ფილოსოფიის იმ სახეებზე, რომლებიც მიზნად ჩამოთვლილი დისციპლინების ახსნას ისახავენ. არსებობს მოსაზრება, და მე მას ვიზიარებ, რომ პოლიტიკის ადგილი აუდიტორიაში არ არის. სტუდენტები აუდიტორიაში პოლიტიკით არ უნდა იყვნენ დაკავებულნი. მაგალითად, ჩემი ყოფილი კოლეგის დიტრის შეფერის აუდიტორიაში ბერლინში პაციენტურად განწყობილი სტუდენტები კათედრას ალყას შემოარტყამდნენ და ხმაურს დაიწყებდნენ, მე ამ მოვლენას ისეთივე პრიმიტიულს ვუწოდებდი, როგორც იმას, რასაც ანტიპაციფისტურად განწყობილი სტუდენტები აკეთებდნენ პროფესორ ფიორსტერის აუდიტორიაში, რომლის იდეებსაც მე სრულებითაც არ ვიზიარებ.

თუმცა, პოლიტიკით აუდიტორიაში არც პედაგოგი არ უნდა იყოს დაკავებული. და მითუმეტეს იმ შემთხვევაში, თუ პოლიტიკა მისი მეცნიერული შესწავლის საგანია. რადგანაც, პრაქტიკულად, პოლიტიკური განწყობა და პოლიტიკურ წარმონაქმნთა და პარტიულ პოზიციათა მეცნიერული ანალიზი, ეს ორი განსხვავებული რამ არის. როდესაც დემოკრატიაზე სახალხო კრებაზე საუბრობენ, მაშინ საკუთარ პოზიციას არ ასაიდუმლოებენ; საკუთარი პოზიციის ღიად დაფიქსირება აქ არასასიამოვნო ვალდებულება და მოვალეობაა. სიტყვები, რომელსაც ამ დროს იყენებენ, არის არა მეცნიერული ანალიზის საშუალება, არამედ პოლიტიკურ მომხრეთა დავერობეების საშუალება. სიტყვები აქ წარმოადგენს ბრძოლის საშუალებას, ხმალს, რომელიც მოწინააღმდეგის წინააღმდეგ არის მიმართული. პირიქით, ლექციაზე ან აუდიტორიაში ამგვარი სიტყვების გამოყენება დანაშაული იქნებოდა. თუ მაგალითად „დემოკრატიაზე“ საუბარი, აუცილებელია აქ განსხვავებული ფორმების წარმოდგენა, მათი ფუნქციონირების გაანალიზება, იმის დადგენა, თუ რა სასიცოცხლო კავშირი აქვს ამა თუ იმ ფორმას; შემდეგ შესაძლებელია მისი პოლიტიკური წესრიგის სხვა, არადემოკრატიულ ფორმებთან შედარება და სწრაფვა, რომ მსმენელმა, მეტ-ნაკლებად იპოვოს ისეთი პუნქტი, რომლიდანაც ის გამოვა და დაიკავეს საკუთარ პოზიციას საკუთარი იდეალების შესაბამისად. თუმცა, ჭეშმარიტი „მწვრთნელი“ არ შეეცდება მსმენელს კათედრიდან ესა თუ ის პოზიცია მოახვიოს თავს, იქნება ეს პირდაპირი თუ შთაგონების გზით, რადგანაც ყველაზე არასწორია ხერხი, როდესაც „გაიძულებენ ისაუბრო ფაქტებზე“.

რატომ არ უნდა გავაკეთოთ ეს? მე ვუშვებ იმას, რომ ზოგიერთი ჩემი კოლეგა ამგვარ თვითშეზღუდვას შეუძლებლად მიიჩნევს, და ის შესაძლებელი რომ ყოფილიყო, მისგან გაქცევა უბრალოდ კაპრიზი იქნებოდა. ცხადია, ვერავის დაუმტკიცებ მეცნიერულად, თუ რაში მდგომარეობს მისი, როგორც აკადემიური პედაგოგის ვალდებულება. შეიძლება მას მხოლოდ ინტელექტუალური ფაქტების, საგნების მათემატიკური ან ლოგიკური არსებობის, ან კულტურული ღირებულების შინაგანი სტრუქტურის დადგენა ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ – პასუხი კითხვაზე, რომელიც კულტურის ღირებულებებსა და მის ცალკეულ წარმონაქმნებს ეხება, შესაბამისად კითხვა იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იმოქმედო

კულტურისა და პოლიტიკური კავშირების ფარგლებში, ორი აბსოლუტურად განსხვავებული პრობლემაა.

თუ ის ამის შემდეგაც იკითხავს, თუ რატომ არ უნდა იმსჯელოს მან ამ პრობლემებზე აუდიტორიაში, მას უნდა ვუპასუხოთ: სასწავლო აუდიტორიაში დემაგოგებისა და წინასწარმეტყველთა ადგილი არ არის. წინასწარმეტყველსა და დემაგოგს უთხრეს: „გადი ქუჩაში და ისაუბრე ღიად“. ეს ნიშნავს: წადი იქ, სადაც კრიტიკა შესაძლებელია. აუდიტორიაში პედაგოგი ზის მსმენელთა წინაშე: ისინი ჩუმად უნდა იყვნენ, მან კი უნდა ისაუბროს. და ვთვლი, რომ უპასუხისმგებლობაა ისარგებლო იმით, რომ სტუდენტები, საკუთარი მომავლის გამო, უნდა დაესწრონ პედაგოგთა ლექციებს და რომ იქ არ არის არავინ, ვინც კრიტიკით შეძლებდა გამოსვლას მის წინააღმდეგ; უპასუხისმგებლობაა ისარგებლო საკუთარი ცოდნითა და მეცნიერული გამოცდილებით არა იმისთვის, რომ სარგებელი მოუტანო მსმენელს – რაშიც მდგომარეობს კიდევ პედაგოგის ამოცანა – არამედ გამოიყენო აუდიტორია საკუთარი პოლიტიკური შეხედულებებისთვის.

რა თქმა უნდა, შესაძლებელია ადგილი ჰქონდეს ისეთ შემთხვევასაც, როდესაც ადამიანი საკუთარ სუბიექტურ შეხედულებებზე უარს სრულად ვერ ამბობს. მაშინ ის ხდება უმწვავესი კრიტიკის ობიექტი, რომელსაც მისივე სინდისი სთავაზობს. თუმცა, მოცემული შემთხვევა ჯერჯერობით არაფერს არ ამტკიცებს, რადგანაც შესაძლებელია სხვა, ფაქტობრივ შეცდომებს ჰქონდეს ადგილი, და მაინც, ისინი არ არის ჩვენება ვალდებულების წინააღმდეგ, ვალდებულება კი ჭეშმარიტების ძიებაშია. მე უარყოფ სუბიექტურ შეხედულებებს წმინდა მეცნიერული ინტერესებიდან გამომდინარე. მე მზად ვარ ჩვენი ისტორიკოსების ნამუშევრებში ვიპოვო იმის დადასტურება, რომ იქ, სადაც ადამიანი მეცნიერი მოდის საკუთარი ღირებულებითი მსჯელობით, ადგილი ფაქტების სრულ გაგებას არ აქვს. (გვ. 723) მაგრამ ეს დღევანდელი თემის ფარგლებს სცილდება და ხანგრძლივ მსჯელობას მოითხოვს.

მე სსვამ ერთადერთ კითხვას: როგორ შეუძლიათ, ერთი მხრივ, მორწმუნე კათალიკოსსა და მეორე მხრივ, მასონს, რომლებიც ეკლესიისა და სახელმწიფოს ფორმების შესახებ ისმენენ ლექციას, მივიდნენ მოცემულ საგანთა მსგავს შეფასებამდე? ეს შეუძლებელია. და მაინც, აკადემიურ პედაგოგს უნდა ჰქონდეს სურვილი, საკუთარი ცოდნითა და მეთოდით სარგებელი მოუტანოს როგორც ერთს, ასევე მეორეს. მან საკუთარ თავს ასეთი მოთხოვნა უნდა წაუყენოს. თქვენ შეიძლება არ დამეთანხმოთ და სამართლიანადაც: მორწმუნე კათოლიკე არასდროს გაიზიარებს ფაქტების იმ გაგებას, რომელიც ქრისტიანობის წარმოშობას ეხება და რომელსაც მას დოგმატური წინაპირობებისგან თავისუფალი პედაგოგი შესთავაზებს. ცხადია! მაგრამ მეცნიერება რწმენისგან შემდეგით განსხვავდება: რელიგიურ ჩარჩოებში მოქცევის აუცილებლობისგან თავისუფალი მეცნიერება რელიგიურად არ აღიარებს „სასწაულსა“ და „გულწრფელობას“, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის საკუთარი „წინაპირობების“ ერთგული ვერ იქნება. მორწმუნე აღიარებს როგორც სასწაულს, ისე გულწრფელობას. და ამგვარი, წინაპირობებისგან თავისუფალი მეცნიერება მისგან ითხოვს ერთადერთს: აღიაროს, რომ მოცემულ მოვლენათა განვითარების ახსნა შესაძლებელია მხოლოდ ისე, როგორც ამას მეცნიერება ცდილობს და არ დაუშვას ზებუნებრივის არსებობა, რასაც ემპირიული ახსნა გამორიცხავს. მაგრამ ამის აღიარება მორწმუნეს შეუძლია ისე, რომ არ ურალატოს საკუთარ რწმენას.

მაგრამ აქვს კი მეცნიერულ მიღწევებს რაიმე აზრი მისთვის, ვისთვისაც ფაქტები, როგორც ასეთი, უმნიშვნელოა, და მნიშვნელოვანია მხოლოდ პრაქტიკული პოზიცია? ალბათ, მაინც მნიშვნელოვანია.



დასაწყისისთვის ასეთ არგუმენტს წარმოვადგენ. თუ პედაგოგს აქვს უნარი, მისი უპირველესი ამოცანაა ასწავლოს მოსწავლეებს აღიარონ არაკომფორტული ფაქტები, გულისხმობს არაკომფორტულს პარტიული პოზიციიდან; ყველა პარტიულ პოზიციაში, მათ შორის ჩემშიც, არსებობს ასეთი არაკომფორტული ფაქტი. ვფიქრობ, ამ შემთხვევაში აკადემიური პედაგოგი აიძულებს საკუთარ მსმენელებს მიეჩვიონ იმას, რომ ის სწადის რაღაც უფრო მეტს, ვიდრე ინტელექტუალურ აქტს, უფლებას მივცემ თავს და ვიქნები არათავმდაბალი და გამოვიყენებ ფრაზას „ზნეობრივი აქტი“, მიუხედავად იმისა, რომ ეს უკანასკნელი ძეიძლება ძალიან პათეტიკურად ჟღერდეს ასეთი უბრალო და თავისთავად ცხადი საქმისთვის.

ამ დრომდე ვსაუბრობდი მხოლოდ პრაქტიკულ საფუძვლებზე, რის გამოც პირადი პოზიციის თავსმოხვევისგან თავი უნდა შევიკავოთ. თუმცა ეს ყველაფერი არ არის. პრაქტიკული პოზიციის „მეცნიერული“ გამართლების შეუძლებლობა – იმ შემთხვევის გარდა, როდესაც წინასწარ განსაზღვრული მიზნის მიღწევის საშუალებებზე მსჯელობენ – უფრო ღრმა საფუძვლებიდან გამომდინარეობს. ამგვარი გამართლებისკენ სწრაფვა პრინციპულად აზრს არის მოკლებული, რადგანაც სამყაროს განსხვავებული ღირებულებებითი სკალები ერთმანეთთა მოურიგებელ ბრძოლაში არიან ჩართულნი. ბატონმა მილმა – მის ფილოსოფიას ვერ შევაქებ, თუმცა აქ ის მართალი იყო, – ერთხელ თქვა: თუ წმინდა გამოცდილებიდან გამოსვალ, პოლითეიზმამდე მიხვალ. პირდაპირ არის ნათქვამი და პარადოქსულად ჟღერს, მაგრამ სწორია. დღეს ჩვენ კარგად მოგვეხსენება, რომ წმინდა შეიძლება არაჩვეულებრივად კარგი არც იყოს, მეტიც, ის წმინდაა სწორედ იმიტომ და იმდენად, რამდენადაც არაჩვეულებრივად კარგი არ არის. ჩვენ ამის მაგალიტებს ისაიის 53-ე ტავსა და 21-ე ფსალმუნში აღმოვაჩინოთ??. ჩვენ ასევე ვიცით, რომ არაჩვეულებრივად კარგი შესაძლოა კეთილი არც იყოს და ის არაჩვეულებრივია სწორედ იმიტომ, რომ კეთილი არ არის; ეს ჩვენთვის ნიცშეს დროიდან არის ცნობილი, უფრო ადრე კი ამგვარ მოსაზრებას თქვენ აღმოაჩინოთ „ბოროტების ყვავილებში“ – სწორედ ასე უწოდა ბოდლერმა საკუთარი ლექსების ტომეულს. და უკვე მთარული სიბრძნეა ის, რომ წეშმარიტი შესაძლოა არ იყოს არაჩვეულებრივად კარგი და რაღაც ჭეშმარიტებაა სწორედ იმდენად, რამდენადაც ის არც არაჩვეულებრივია, არც კეთილი და არც წმინდა.

მაგრამ ეს არის ღმერთების ბრძოლის, ღირებულებათა შეუთავსებლობის ყველაზე ელემენტარული შემთხვევები. როგორ წარმოვადგენიათ „მეცნიერული“ არჩევანის გაკეთება ფრანგულ ღირებულებასა და გერმანულ კულტურას შორის, არ ვიცი. აქვეა განსხვავებული ღმერთებისა და დემონების ბრძოლა: ზუსტად ისე, როგორც ელინს მოჰქონდა მსხვერპლი აფროდიტასთვის, შემდეგ აპოლონისთვის და უპირველესად საკუთარი ქალაქის ყველა ღმერთისათვის, ეს დღესაც გრძელდება, მხოლოდ მოქმედების მოცემული მითური ტიპის მოჯადოების გარეშე, არამედ შიგნიდან, ჭეშმარიტი პლასტიკით შესრულებული. ამ ღმერთებსა და მათ ბრძოლას კი მართავს ბედისწერა და არა „მეცნიერება“. უბრალოდ უნდა გავერკვეთ იმაში, თუ რა არის ღვთაებრივი ერთისთვის და რა მეორესთვის, ან როგორ გვევლინება ის ან ერთ, ან მეორე შემთხვევაში. მაგრამ ამით სრულდება აუდიტორიაში პროფესორის მიერ ამ საკითხის განხილვა – ეს უკანასკნელი, ცხადია, არ ნიშნავს, რომ ამით ეს ძალიან სერიოზული პრობლემას ცრულდება. უბრალოდ, აქ უკვე სიტყვა არა საუნივერსიტეტო კათედრებს, არამედ სხვა ძალებს რჩებათ. ვინ გაბედავს „მეცნიერულად უარყოს“ მაგალიტად მთის ქადაგების ეთიკა, მაგალითად „ბოროტებისთვის წინააღმდეგობის არგაწევის“ მცნებისა ან მარცხენა ღოყაში სილის მიღების შემთხვევაში მარჯვენა ღოყის შეშვერისა? თუმცადა მაინც ცხადია, რომ აქ, თუ ამას საერო პოზიციიდან შევხედავთ, ქადაგებენ ეთიკას, რომელიც საკუთარი ღირსების

შეგრძნებაზე უარის თქმას ქადაგებს. უნდა გავაკეთოთ არჩევანი რელიგიურ ღირსებასა, რომელსაც ეს ეთიკა გვაძლევს, და მამაკაცურ ღირსებას შორის, რომლის ეთიკაც სრულიად სხვა რამეს ქადაგებს: „ებრძოლე ბოროტებას, სხვაგვარად მოგვიწვევს პასუხისმგებლობის საკუთარი წილის ატრება, თუ ის გაიმარჯვებს“. ინდივიდის საბოლოო შეხედულებებიდან გამომდინარე, აქედან ერთ-ერთი ეთიკური პოზიცია ეშმაკისეულია, მეორე კი – ღვთისგან მოდის, და ინდივიდმა უნდა გადაწყვიტოს, ვინ არის მისთვის ღმერთი და ვინ ეშმაკი. და სწორედ ასეთი ვითარებაა ცხოვრების ყველა სფეროში.

ცხოვრების მეთოდურ-ეთიკური წესის რაციონალიზმმა, რომლითაც ნებისმიერი რელიგიური, გამსჭვალული, ეს ყველაფერი ერთის სასარგებლოდ გადაწყვიტა, შემდეგ კი, გარე და შიდა ცხოვრების რეალობების წინაშე იძულებული გახდა რელატივიზმი შემოეტანა და იმ კომპრომისებზე წასულიყო, რომლებიც ჩვენთვის ქრისტიანობის ისტორიიდან არის ცნობილი.

მაგრამ დღეს ეს რელიგიურ „ყოველდღიურობად“ არის ქცეული. მრავალრიცხოვანი უბედულესი ღმერთები, რომელთაც საკუთარი ხიბლი დაკარგეს და უპიროვნო ძალის სახე მიიღეს, გამოდიან ჩრდილიდან და ცდილობენ ჩვენი ცხოვრებით დაისაკუთრონ და კვლავ იწყებენ მუდმივ ბრძოლას ერთმანეთს შორის. მაგრამ, რაც თანამედროვე ადამიანს ყველაზე მეტად უჭირს ის არის, რომ იყოს ამ ყოველდღიურობის შესაბამისი. ყოველგვარი „განცდებზე“ გამოკიდება ამ სისუსტიდან აღმოცენდება. რადგანაც უუნარობა თვალეში ჩახედო ბედისწერას, დროის ბედისწერას, არის კიდევ სისუსტე.

თუმცა, ჩვენი კულტურის ბედისწერა იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ ყველანი კვლავ აშკარად ვაცნობიერებთ მას და ეს მაშინ, როდესაც ათასწლეულის მანძილზე, ქრისტიანული ეთიკის პათოსით გამსჭვალულნი, ჩვენ ამ ძალებს ვერ ვამჩნევდით. თუმცა, ამ საკითხებზე მსჯელობა საკმარისია, რადგანაც მას ძალიან შორს მიგყავართ. მაგრამ ის ახალგაზრდები, რომლებიც იტყვიან, – ჩვენ დავივართ ლექციაზე, რათა განვიცადოთ რაღაც უფრო მეტი, ვიდრე მხოლოდ ანალიზი და ფაქტების კონსტატაცია“, – შეცდომაში შედიან, როდესაც პროფესორში ცდილობენ არა იმის დანახვას, რასაც ის თავად ხედავს: ბელადს, და არა მასწავლებელს. მაგრამ ჩვენ კათედრაზე წარდგენილები ვართ, მხოლოდ როგორც მასწავლებლები. ეს ორი განსხვავებული რამაა, რაშიც დარწმუნება მარტივია. ამერიკაში ასეთ რამეს ხშირად შეიძლება შეხვედეთ თავისი უხეში გამოვლინებით. ამერიკელი ბიჭი ევროპელთან შედარებით საოცრად ცოტას სწავლობს. მიუხედავად გამოცდილების დიდი ოდენობისა, ის თავისი სწავლის გონით ჯერ კიდევ ვერ გახდა „გამოცდის ადამიანი“, როგორც ეს გერმანელმა ბიჭუნამ მოახერხა. რადგანაც ბიუროკრატია, რომელსაც დიპლომი სჭირდება, რომელიც აფიქსირებს გამოცდის შედეგებს და ვისთვისაც დიპლომი ადამიანურ კარიერაში შეღწევის ბილეთია, იქ ჯერ კიდევ ჩასახვის სტადიაშია. ახალგაზრდა ამერიკელი განსაკუთრებულ პატივს არც არავის და არც არაფერს არ ცემს: არც ტრადიციას, არც სამსახურს; ის პატივს მხოლოდ საკუთარ, პირად ღვაწლს სცემს – აი, ეს არის ამერიკელი და ამას „დემოკრატია“ ეძახის. როგორი დამახინჯებულიც არ უნდა იყოს რეალობის დამოკიდებულება ამგვარი იდეური შინაარსის მიმართ, იდეური შინაარსი სწორედ ასეთია და აქ ჩვენ ამაზე ვსაუბრობთ. საკუთარ პედაგოგზე ამერიკელ ბიჭუნას სრულიად გარკვეული წარმოდგენა აქვს: მამაჩემის ფული სანაცვლოდ ის ჩემზე ყიდის საკუთარ ცოდნას და მეთოდურ პრინციპებს ზუსტად ისე, როგორც ბოსტნეულით მოვაჭრე, რომლისგანაც დედა კომბოსტოს ყიდულობს. და მორჩა. თუმცა, თუ მასწავლებელი, მაგალითად ფეხბურთელია, ამ სფეროში ის ბელადის სტატუსით გამოდის. მაგრამ თუ ის ასეთი (ან რაღაც ამგვარი სპორტის სხვა სახეობაში) არ არის, მაშინ ის მხოლოდ მასწავლებელია და სხვა არაფერი, და ახალგაზრდა

ამერიკელს აზრადაც არ მოუვა იყიდოს მისგან „მსოფლმხედველობა“ ან წესები, რომლებითაც ცხოვრებაში უნდა იხელმძღვანელო. ცხადია, ამგვარ მკაცრ ფორმებზე ჩვენ უარს ვაცხადებთ. მაგრამ განა ამგვარ, ჩემს მიერ განაგებ დაძაბულ ვითარებაშია ჭეშმარიტების მარცვალი?

სტუდენტები მოდიან ჩვენთან ლექციებზე, ითხოვენ ჩვენგან რაღაცას, როგორც ბელადისგან, და ვერ ხვდებიან, რომ ასი პროფესორიდან სულ მცირე 99 ფეხბურთის სფეროში არა მხოლოდ ოსტატები არ არიან, არამედ არც აქვთ არც ამის პრეტენზია და არც იმისა, რომ „ბელადები“ იყვნენ, რომლებიც მიუთითებენ სტუდენტებს, თუ როგორ უნდა იცხოვრონ. ადამიანის ღირებულება იმაზე როდია დამოკიდებული, აქვს თუ არა მას ბელადის თვისებები. და ნამდვილად არ აქცევს ადამიანს განსაკუთრებულ მეცნიერად და აკადემიურ პედაგოგად ის თვისებები, რომლებიც მას აქცევს ბელადად პრაქტიკულ ცხოვრებაში, უფრო ზუსტად კი, პოლიტიკაში. თუ ვინმე ამ თვისებასაც ფლობს, მაშინ ჩვენ საქმე გვაქვს წმინდა წყლის შემთხვევითობასთან და ძალიან საშიშია, თუ ყველა, ვინც კათედრაზეა იძულებულია იყოს ასეთი. კიდევ უფრო სახიფათოა, თუ ყველა პროფესორი შეეცდება აუდიტორიის წინაშე ბელადის როლში წარდგეს. რადგანაც ისინი, ვინც თვლის, რომ ამ როლს კარგად გაართმევს თავს, სულაც არ ფლობს ბელადის თვისებებს, და რაც მთავარია – კათედრაზე არსებული სიტუაცია არ იძლევა საშუალებას დაამტკიცონ ეს ასეა თუ არა. პროფესორი, რომელიც გრძნობს, რომ მისი მოწოდებაა ახალგაზრდობით მართვა და მათ ნდობასაც იმსახურებს, ახალგაზრდებთან პირად ურთიერთობებში შეიძლება ძალიან ახლო ადამიანი იყოს. და თუ ის გრძნობს, რომ უნდა მსოფლმხედველობათა და პარტიულ შეხედულებათა ბრძოლაში ჩართვა, მას შეუძლია ეს სასწავლო აუდიტორიის მიღმა, ცხოვრებისეულ სცენაზე განახორციელოს: წრეებში, შეკრებებზე, სადაც გნებავთ. მაგრამ ძალიან კომფორტულია საკუთარი მოწოდების დემონსტრირება იქ, სადაც სხვები, მათ შორის სხვაგვარად მოახზოვნენიც, იძულებულნი არიან ჩუმად იყვნენ.

დაბოლოს, თქვენ შეიძლება იკითხოთ: თუ ყველაფერი ასეა, მაშინ პოზიტიურს რას იძლევა მეცნიერება პრაქტიკული და პირადი „ცხოვრებისთვის“? ამით ჩვენ კვლავ ვდგავართ მეცნიერებაში „მოწოდების“ პრობლემის წინაშე. პირველ რიგში, მეცნიერება შეიმუშავებს ცხოვრებით – როგორც საგნებით, ასევე ადამიანებით – დაუფლების ტექნიკას გათვლის გზით. მაგრამ თქვენ შეიძლება თქვათ, რომ ეს ბოსტნეულით ვაჭრობას გავს. გეთანხმებით. მეორე, მეცნიერება გეთავაზობს აზროვნების მეთოდებს, სამუშაო ინსტრუმენტებს და შეიმუშავებს მათთან ურთიერთობის უნარებს, რასაც ბოსტნეულით ვაჭრობა ვერ გეთავაზობს. შესაძლოა, თქვენ თქვათ: მაგრამ, მეცნიერება ბოსტნეული არ არის, მაგრამ არც იმ საშუალებაზე მეტია, რომელიც ბოსტნეულის საყიდლად არის საჭირო. მოდით ეს თემა ღიად დავტოვოთ. მაგრამ ამაზე მეცნიერების საქმე, საბედნიერო, ჯერ კიდევ არ სრულდება; ჩვენ შეგვიძლია თქვენ რაღაც მესამესთან ურთიერთობაში შეგიწყოთ ხელი, კერძოდ, სიცხადის შეტანაში. ცხადია, რომ ის თავად ჩვენ გაგვაჩნია.

ჩვენ იმის ახსნა შეგვიძლია, თუ რამდენად არის ეს ასე. ღირებულების პრობლემასთან მიმართებაში, რაზეც ყოველთვის საუბრობენ. შეიძლება განსხვავებული პოზიციები დავიკავოთ – სიმარტივისთვის, მაგალითად სოციალური მოვლენის აღებას გეთავაზობთ. თუ გარკვეულ პოზიციას იკავებენ, მაშინ მეცნიერების გამოცდილების გათვალისწინებით შესაბამისი საშუალებაც უნდა გამოიყენონ, რათა ეს პოზიცია პრაქტიკაში გატარდეს. ეს საშუალებები შესაძლოა თავისთავად იყოს ისეთი, რომ თქვენ მას უარყოფის ღირსად მიიჩნევთ. ამ შემთხვევაში, აუცილებელია არჩევანის გაკეთება მიზანსა და მისი მიღწევის აუცილებელ საშუალებას შორის. „ნათელს“ ხდის თუ არა ეს საშუალება მიზანს?

მასწავლებელმა თქვენ ამგვარი არჩევანის აუცილებლობა უნდა დაგანახონ. მეტი მას არაფერი შეუძლია მანამ, სანამ მასწავლებლად რჩება და ჯერ კიდევ არ არის დემაგოგი. მას, ცხადია, შეუძლია გითხრათ: თუ თქვენ გსურთ რაიმე მიზანს მიაღწიოთ, უნდა მიიღოთ შესაბამისი შედეგებიც, რომელთაც, როგორც გამოცდილება ცხადყოფს, თან სდევს მიზნის მისაღწევად საჭირო ქმედებები.

ყველა ეს პრობლემა შესაძლოა ტექნიკოსსაც შეექმნას, ისიც ხომ ხშირად დგას არჩევანის წინაშე ნაკლებ ბოროტებასა თუ შედარებით უკეთეს ვარიანტს შორის. მისთვის მნიშვნელოვანია, რომ არსებობდეს ერთი უმთავრესი რამ – მიზანი. მაგრამ სწორედ ის, რადგანაც საუბარია ნამდვილად „უკანასკნელ“ პრობლემებზე, ჩვენ არ გვაქვს. ამით ჩვენ უკანასკნელ აქტამდე მივედით, რომელიც მეცნიერებამ, როგორც ასეთმა, უნდა განახორციელოს სიცხადის მისაღწევად, იმავდროულად ჩვენ მივუახლოვდით თავად მეცნიერების საზღვრებს.

ჩვენ შეგვიძლია და უნდა გითხრათ: რაღაც პრაქტიკული მიზნები? შინაგანი თანამიმდევრულობით და, შესაბამისად, გულწრფელობით შესაძლოა გავიყვანოთ – მათ გონთან შესაბამისად, – რაღაც უკანასკნელი მსოფლმხედველობრივი პოზიციიდან (შესაძლოა ერთი, ან მეტი პოზიციიდან), სხვებიდან კი – შესაძლებელია. თუ თქვენ ამ დებულებას ირჩევთ, მაშინ თქვენ, თუ ხატოვნად ვიტყვით, ემსახურებით ერთ ღმერთს და ამცირებთ ყველა სხვა ღმერთს. რადგანაც, თუ თქვენ საკუთარი თავის ერთგული რჩებით, თქვენ აუცილებლად მიდიხართ რაღაც უკანასკნელ შინაგან შედეგებთან. ამის გაკეთება პრინციპში შესაძლებელია. უკანასკნელი დებულებების მათ შედეგებთან კავშირის გამოვლენა – ეს ფილოსოფიის, როგორც სოციალური დისციპლინისა და სხვა მეცნიერებების ფილოსოფიური ბაზის ამოცანაა. თუ ჩვენ გვესმის საკუთარი საქმის, ჩვენ შეგვიძლია ვაიძულოთ ინდივიდი – ან დავეხმაროთ მას – განჭვრიტოს საკუთარი ქმედებების საბოლოო არსი. ამგვარი ამოცანა ძალიანაც მნიშვნელოვნად მეჩვენება. და თუ რომელიმე მასწავლებელი ამის განხორციელებას შეძლებს, მაშინ ვიტყვით, რომ ის „ზნეობრივ“ ძალებს ემსახურება, რადგანაც სიცხადე შეაქვს; რომ ის მით უკეთ ასრულებს საკუთარ ამოცანას, რაც უფრო კეთილსინდისიერად გაექცევა საკუთარი აზრის მსმენელისთვის თავსმოხვევას.

ის, რაზეც აქ ვსაუბრობ გათმოდინარეობს ერთი ძირითადი დებულებიდან; კერძოდ, რომ საკუთარ თავზე დაფუძნებულმა და საკუთარი თავითვე გასაგებმა ცხოვრებამ იცის მხოლოდ ღმერთების მარადიული ბრძოლა, იცის მხოლოდ მეტად პრინციპიალური, უფრო მნიშვნელოვანი ცხოვრებისეული პოზიციების შეუსაბამობა და მათი მოურიგებლობა, შესაბამისად, მათ შორის არჩევანის გაკეთების აუცილებლობაც. იმსახურებს კი მეცნიერება ამ პირობებში იმას, რომ იქცეს ვინმეს „მოწოდებად“, და აქვს თუ არა მას რაიმე ობიექტურად ღირებული „მოწოდება“ – ეს კვლავაც ღირებულებითი მტკიცებაა, რომლის განხილვაც აუდიტორიაში შესაძლებელია, რადგანაც დადებითი პასუხი მასზე არის აუდიტორიაში მეცნიერების წინაპირობა. პირადად მე გავეცი ამ კითხვას დადებითი პასუხი საკუთარი მუშაობით და დადებითი პასუხი მასზე არის ასევე წინაპირობა იმ თვალსაზრისისა, რომელსაც იზიარებს, აქ ქმნის ილუზიას, რომ იზიარებს, ახალგაზრდობას სძულს ინტელექტუალიზმი, როგორც ეშმაკი. და აქ სამართლიანია სიტყვები: „ეშმაკი მოხუცია – დაბერდით, რათა მას გაუგოთ“. ეს შეწინააღმდეგება უნდა გაიგოთ არა პირდაპირი მნიშვნელობით, არამედ იმ თვალსაზრისით, რომ გსურთ რა გაუსწორდეთ ეშმაკს, არ უნდა გაიქცეთ მის დანახვაზე, როგორც ამას ხშირად აკეთებენ, არამედ გადახედოთ მის მიერ განვლილ გზას და დაინახოთ მისი ძალა და საზღვრები.

დღეს მეცნიერება არის პროფესია, რომელსაც ახორციელებენ, როგორც სპეციალურ დისციპლინას; ის ემსახურება თვითშეგნებასა და ფაქტობრივი კავშირების შემეცნებას. მეცნიერება არ არის წინასწარმეტყველთა განსაკუთრებული ნიჭი, რომელსაც ხსნა და გილწრფელობა მოაქვს; ის არც ბრძენთა და ფილოსოფოსთა სამყაროს არსის შესახებ განსჯის აუცილებელი ნაწილია. ეს არის აუცილებელი მოცემულობა ჩვენს ისტორიულ სიტუაციაში, რომლისგანაც ვერ გამოვალთ მანამ, სანამ საკუთარი თავის ერთგულნი ვართ.

და თუ ჩვენში კვლავ ტოლსტოი აღაპარაკდება და გვეითხავს – „თუ არა მეცნიერება, მაშინ ვერ გაგვცემს პასუხს კითხვაზე: რა ვაკეთოთ, როგორ ვაშენოთ საკუთარი ცხოვრება?“ – ან დღევანდელი ენით – „ერთმანეთთან მებრძოლი ღმერთებიდან, ვის უნდა ვემსახუროთ?“, ან, შესაძლოა უნდა ვემსახუროთ სხვა ღმერთს და ვინ არის ის? – მაშინ უნდა ვთქვათ: ამაზე პასუხს მხოლოდ წინასწარმეტყველი ან გადამრჩენი გასცემს. თუ ის არ არსებობს, ან მისი აღარ სჯერათ, მაშინ თქვენ ვერაფერს ვერ მიაღწევთ იმით, რომ ათასობით პროფესორი, რომელსაც ხელფასს სახელმწიფო უხდის, ან აუდიტორიაში მყოფი წინასწარმეტყველი ამ როლის მორგებას ცდილობს. ამით თქვენ მხოლოდ ხელს უშლით იმის გაცნობიერებას, რომ არ არსებობს წინასწარმეტყველი, რომლის არყოფნასაც ახალგაზრდა თაობის ბევრი წარმომადგენელი განიცდის. ვფიქრობ, რელიგიური თვალსაზრისით ნამდვილად „მუსიკალურ“ ადამიანს არ გამოადგება, თუ მისგანაც დამალავენ იმ ძირითად ფაქტს, რომ მისი ბედი – ღვთისგან მივიწყებულ ეპოქაში ცხოვრებაა; თუ ამ გარემოებას დამალავენ, კათედრების წარმომადგენელთა მსგავსი სუროგატის დახმარებით. მგონია, რომ ამის წინააღმდეგ მისმა რელიგიურმა გულწრფელობამ უნდა გაილაშქროს.

მაგრამ როგორი დამოკიდებულება უნდა გვქონდეს „თეოლოგიის“ არსებობისა და „მეცნიერებად“ ყოფნის პრეტენზიაზე? სჯობს გვერდი არ ავუაროთ ამ პასუხს. „თეოლოგია“ და „დოგმები“, მართალია არსებობს არა ყველა რელიგიაში, მაგრამ ის მხოლოდ ქრისტიანობაშიც არ არის წარმოდგენილი. თუ წარსულს დავუბრუნდებით, შესაძლოა მათ საკმაოდ განვითარებულ ფორმებს ისლამშიც, სუფინიზმში, პარსიზმში, ბუდიზმში, ინდუისტურ სექტებში, დაოსიზმში, იუდაიზმშიც შევხვდეთ. თუმცა, ცხადია მათ განსხვავებული სისტემური განვითარება ჰქონდა. და არ არის შემთხვევითი ის ფაქტი, რომ დასავლური ქრისტიანობა იუდაიზმის საწინააღმდეგოდ შეიქმნა. თუმცა, განვითარებას ქრისტიანობაში მეტი ისტორიული მნიშვნელობა ჰქონდა. ამას საფუძველი ელიზურმა სულმა ჩაუყარა და დასავლეთის მთელი თეოლოგია ზუსტად ისე მიდის იქამდე, როგორც აღმოსავლური თეოლოგია – ინდურ აზროვნებამდე.

ნებისმიერი თეოლოგია რელიგიური ხსნის ინტელექტუალურ რაციონალიზაციას წარმოადგენს. ვერც ერთი მეცნიერება ვერ დაუმტკიცებს საკუთარ ღირებულებას მას, ვინც მის წინაპირობებს უარყოფს. პრინციპში, საკუთარი როლის შესასრულებლად და საკუთარი არსებობის გასამართლებლად ნებისმიერი თეოლოგია ამატებს სპეციფიკურ წინაპირობებს. მათ აქვთ განსხვავებული აზრი და განსხვავებული მოცულობა. ნებისმიერი თეოლოგიისთვის, მათშორის ინდუისტურისთვისაც, ძალაში რჩება წინამძღვარი: სამყაროს უნდა ჰქონდეს აზრი, და მისთვის ისმის კითხვა, როგორ გავიგოთ სამყარო, რათა მისი არსი გავიგოთ.

კანტი შემეცნების თეორიაში შემდეგი დებულებებიდან ამოდიოდა: მეცნიერული ჭეშმარიტება არსებობს და მას აქვს ძალა, შემდეგ კი სვამდა კითხვას: რა აზრობრივ წინაპირობაში აქვს აზრი ამგვარ მტკიცებას? ზუსტად ასევე თანამედროვე ესთეტიკოსები ამოდიან

წინამძღვრიდან, რომ არსებობს ხელოვნების ნაწარმოები, შემდეგ კი სვამს კითხვას: და მაინც, როგორ არის ეს შესაძლებელი?

თუმცა, თეოლოგები, როგორც წესი არ კმაყოფილდებიან ამგვარი (არსებითად, რელიგიურ-ფსიქოლოგიური) წინამძღვრით, არამედ ამოდიან უფრო შორს მიმავალი წინამძღვრიდან – „გულწრფელობის“ რწმენიდან, რაც ასე მნიშვნელოვანია ხსნისთვის. ისინი უშვებენ, რომ გარკვეულ მდგომარეობას და ცხოვრების წესს, აქვს სიწმინდის თვისებები.

თქვენ ისევ მკითხავთ: როგორ ავხსნათ წინამძღვრები, რომლებიც უნდა მივიღოთ, რათა მას ჰქონდეს რაიმე აზრი? თავად ასეთი წინამძღვრები თეოლოგიისთვის „მეცნიერების“ მეორე მხარესაა. ისინი არის არა „ცოდნა“ ჩვეულებრივი აზრით, არამედ – ერთგვარი „მონაპოვარი“. ვისაც არ აქვს რწმენა ან სხვა რამ, რაც აუცილებელია რელიგიისთვის, მისთვის თეოლოგია ვერაფერს ვერ შეცვლის. მითუმეტეს, ვერც ერთი სხვა მეცნიერება. პირიქით, ნებისმიერ „პოზიტიურ“ თეოლოგიაში მორწმუნე აღწევს იმ პუნქტს, სადაც ავგუსტინის დებულებას – *Credo non quid, sed quia absurdum est*<sup>3</sup> საკუთარი ძალა აქვს. „ინტელექტის მსხვერპლად შეწირვის“ მიტანის ვირტუოზული აქტი არის პოზიტიურ-რელიგიური ადამიანის მთავარი ნიშანი. და ეს იმაზე მეტყველებს, რომ ღირებულებითი დაძაბულობის მოხსნა მეცნიერებისა და რელიგიის სფეროებს შორის შეუძლებელია, მიუხედავად თეოლოგიის არსებობისა (შესაძლოა, სწორედ მისი წყალობითაც).

„ინტელექტს მსხვერპლად“ ჩვეულებრივ წირავენ: ყმაწვილი – წინასწარმეტყველს, მორწმუნე – ეკლესიას. ჯერ არასდროს წარმოქმნიდა ახალი წინასწარმეტყველება იმის გამო, რომ ზოგიერთი თანამედროვე ინტელექტუალი განიცდის მოთხოვნილებას ანტიკვარული ნივთები განათავსოს სულში, რომელთა ნამდვილობა გარანტირებული იქნებოდა, და ამ ყველაფერთან ერთად იხსენებენ, რომ მათ შორის რელიგიაც იყო; მართალია, ეს მათ არ აქვთ, მაგრამ აგებენ მას, რთავენ ხატებით, ან განცდებისგან ქმნიან სუროგატს, რომელსაც მასტიურის ღირსებებს მიაწერენ და რომლითაც წიგნის ბაზარზე ვაჭრობენ. ეს ან საკუთარი თავის მოტყუებაა ან თაღლითობა. პირიქით, არა თაღლითობასა და მოტყუებას აქვს ადგილი მაშინ, როდესაც ზოგიერთი ახალგაზრდული კავშირი საკუთარ ერთობაში რელიგიურ, კოსმიურ ან მისტურ ერთობას ხედავს. ჭეშმარიტი ძმობის ნებისმიერ აქტს სამეფოში შეაქვს რაღაც ისეთი, რაც საუკუნოდ დაეჩება; მაგრამ მე ვჭვით ვუყურებ სწრაფვას აამაღლო წმინდა ადამიანური ურთიერთობები და ადამიანური ერთობა რელიგიური განსჯებითა და ინტერპრეტაციებით. თუმცა აქ ამ საკითხის განხილვის დრო არ არის.

ჩვენი ეპოქის ბედი, მისთვის დამახასიათებელი რაციონალიზაციითა და ინტელექტუალიზაციით, ასევე სამყაროსთვის ჯადოსნური ნიშნების მოხსნა იმაში მდგომარეობს, რომ მაღალი კეთილშობილი ღირებულებები ან მასტიური ცხოვრების მიღმურ სამეფოში, ან ცალკეული ინდივიდების უშუალო ურთიერთობის სიახლოვე საზოგადოებრივი სფეროდან გავიდა. შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ ჩვენი მაღალი ხელოვნება ინტიმურია და არა მონუმენტური; თუ შევეცდებით მონუმენტური ხელოვნება ძალით შევიყვაროთ ან „გამოვიგონოთ“ მას, მაშინ მივიღებთ ბევრი ძეგლის დარ ძალიან უსახურსა და უშნო რამეს. თუ შემოვიღებთ ახალ რელიგიურ ქმნილებებს სიახლის, ჭეშმარიტი წინასწარმეტყველების გარეშე, მაშინ გაჩნდება რაღაც თავისი შინაარსით მსგავსი, მაგრამ უარესი რამ და წინასწარმეტყველება კათედრებზე, საბოლოო ჯამში შექმნის მხოლოდ ფანტასტიკურ სექტებს. მაგრამ ვერასდროს შექმნის ჭეშმარიტ ერთობებს. ის, ვინც ვაჟკაცურად ვერ გადაიტანს ეპოქის ამ ბედს, მას უნდა ვუთხრაოთ: სჯობს, ის ჩუმად, საზოგადო რეკლამის გარეშე, უბრალოდ დაბრუნდეს ძველი ეკლესიის

წილში. ამის გაკეთება კი რთული არ არის. მან, ასეა თუ ისე, მსხვერპლად საკუთარი „ინტელექტი“ მაინც უნდა მიიტანოს – ეს გარდაუვალია. და ჩვენ არ დავზრახავთ, თუ მას ამის გაკეთება რეალურად შეუძლია. რადგანაც უნარი, რელიგიას მსხვერპლად შესწირო საკუთარი ინტელექტი, არის რაღაც განსხვავებული ზნეობრივი თვალსაზრისით, ვიდრე მცდელობა თავი აარიდო მოვალეობას იყო კეთილსინდისიერი ინტელექტუალი, რაც მაშინ ხდება, როდესაც არ შეუძლიათ ვაჟკაცურად და ნათლად დააფიქსირონ საკუთარი საბოლოო პოზიცია, არამედ ამსუბუქებენ ამ მოვალეობის შესრულებას მარტივი რელატივიზმით. ეს პოზიცია უფრო მაღალ დირეზულეზად მიმანია, ვიდრე კათედრის წინასწარმეტყველება, რომელიც ვერ ხვდება, რომ აუდიტორიის კედლებში არავითარ კეთილისმქნელს, გარდა ერთისა, აზრი არ აქვს. ის ერთი წინასწარმეტყველება კი უბრალო ინტელექტუალურ გულწრფელობას ნიშნავს. მაგრამ ასეთი გულწრფელობა მოითხოვს ვთქვათ, რომ დღეს მათი მდგომარეობა, ვინც ახალ წინასწარმეტყველსა და მსხნელს ელოდება, ძალიან ჰგავს მათ მდგომარეობას, ვისზეც ისაის?<sup>4</sup> ერთ-ერთ წინასწარმეტყველებაშია საუბარი; საუბარია იმ პერიოდის ედემის ბაღის დარაჯის ერთ ღამეზე სიმღერაზე, რომელიც ებრაელების განდევნისას მსახურობდა: „სეირადან მეძახიან: დარაჯი“ რამდენი ღამე? დარაჯი! რამდენი ღამე? დარაჯი პასუხობს: ახლოვდება დილა, მაგრამ ჯერ კიდევ ღამეა. და თუ მაინც კითხულობს, მომმართეთ და მობრძანდით“.

ხალხი, რომელსაც ეს სიტყვები ეკუთვნოდა, კითხვას სვამდა და ორი ათასი წლის მანძილზე ელოდებოდა, და ჩვენ ვიცით მისი არაჩვეულებრივი ბედის შესახებ. აქედან გაკვეთილი: მხოლოდ მოლოდინითა და სევდით ვერაფერს გახდები, აუცილებელია მოქმედება განსხვავებულად – უნდა მიმართო საკუთარ საქმეს და შეესაბამებოდე „დროის მოთხოვნას“ – როგორც ადამიანური, ასევე პროფესიული თვალსაზრისით. მოცემული მოთხოვნა კი იყო მარტივი და ცხადი, თუ ყველა იპოვის საკუთარ დემონს და იქნება მორჩილი დემონისა, რომელიც მის ცხოვრებას ქარგავს.