

თალალ ასადი

რელიგია, ერი-სახელმწიფო, სეკულარიზმი

ღირს თუ არა სეკულარიზაციის კონცეფციის შენარჩუნება?

რელიგია საკვანძო მნიშვნელობის იყო არაერთი ევროპული ეროვნული იდენტობის ჩამოყალიბებისთვის - პოლონურის, ირლანდიურის, ბერძნულის, ინგლისურის და სხვ. ახალ სამყაროში, პროტესტანტიზმმა გადამწყვეტი როლი შეასრულა ახალი ამერიკელი ერის მშენებლობაში, და რელიგია კვლავაც მნიშვნელოვანია, სახელმწიფოსა და ეკლესიის კონსტიტუციური გამიჯვნის მიუხედავად. ახლო აღმოსავლეთში, სიონიზმიც და არაბული ნაციონალიზმიც რელიგიური ისტორიებით იყო შთაგონებული (თუმცა, ძლიერ განსხვავებული გზებით). ამ სტატიაში გამოვიკვლევ რელიგიის საჯარო ბუნების ამგვარი გაგების ლიმიტებს.

მკვლევარებს შორის შეინიშნება რელიგიისა და პოლიტიკას შორის კავშირების გამოაშკარავებით დაინტერესების გამოღვიძება. ეს დაინტერესება დაკავშირებულია ფართოდ გავრცელებულ აღქმასთან, რომ საჭიროა გადაიხედოს თანამედროვე ცხოვრებაში რელიგიის ადგილზე განმანათლებლობისეული შეხედულება. მესამე სამყაროს სხვადასხვა ნაწილში რელიგიური მოძრაობების გამოჩენამ, და, კერძოდ, პოლიტიკური ისლამის ფენომენმა, დააბნია და შეაშფოთა განმანათლებლობის მხარდამჭერები. ამის ერთი შედეგი ისაა, რომ უფრო თავდაჯერებულად აკრიტიკებენ სეკულარიზაციის თეორიის წინასწარმეტყველურ მტკიცებას, რომ მოდერნულობის აღმასვლასთან ერთად, რელიგია სულ უფრო მარგინალიზებული და პრივატული ხდება. მე რელიგიისა და ნაციონალიზმის საკითხს ირიბად -ამ თეორიის განხილვის გზით, მივუდგები.

სეკულარიზაციის თეზისი, თავის მთლიანობაში, ყოველთვის იყო ერთდროულად დესკრიფციულიც და ნორმატიულიც. ამ საკითხზე თავის შთამბეჭდავ წიგნში, ხოსე კაზანოვა გამოჰყოფს ამ თეზისის სამ ელემენტს, რომლებიც, სულ მცირე, ვებერიდან მოყოლებული, არსებითად მიიჩნევა მოდერნულობის განვითარებისთვის: (1) სოციალური სივრცეების მზარდი სტრუქტურული დიფერენციაცია, რასაც შედეგად მოსდევს რელიგიის გამიჯვნა პოლიტიკისგან, ეკონომიკისგან, მეცნიერებისგან, და ა.შ.; (2) რელიგიის გაპრივატულება ; და (3) რელიგიური რწმენის, ვალდებულებების და ინსტიტუციების სოციალური მნიშვნელობის კლება. კაზანოვა მიიჩნევს, რომ მხოლოდ პირველი და მესამე ელემენტებია დამაჯერებელი.¹

ბევრი თანამედროვე მიმომხილველი თვლის, რომ პოლიტიკებზე რელიგიის ამოფრქვევა მოდერნულ და მოდერნიზებად საზოგადოებებში ამ თეზისის მცდარობას ამტკიცებს. საპასუხოდ, [თეზისის] დამცველებელი აცხადებდნენ, რომ ეს ფენომენი მინიშნებს მხოლოდ და მხოლოდ მოდერნულობის წინააღმდეგ ფართო გავრცელებული ამბოხების არსებობაზე და მოდერნიზაციის პროცესის მარცხზე. ეს კონტრარგუმენტი

ინარჩუნებს სეკულარიზაციის თეზისს იმით, რომ მას ნორმატიულს ხდის: იმისათვის, რომ საზოგადოება მოდერნული იყოს, ის სეკულარული უნდა იყოს, და იმისათვის, რომ სეკულარული იყოს, უნდა გააძევოს რელიგია არაპოლიტიკურ სივრცეებში, რაკი ასეთი მოწყობა არსებითია მოდერნული საზოგადოებისათვის. კაზანოვას წიგნი ცდილობს, თავი დააღწიოს ამ ტავტოლოგიას. ის ამტკიცებს, რომ რელიგიის განპრივატულება არ აბათილებს ამ თეზისს, თუკი ის ხდება იმგვარი გზებით, რომლებიც შესაბამისობაშია მოდერნული საზოგადოების ფუნდამენტურ მოთხოვნილებებთან, მათ შორის დემოკრატიულ მმართველობასთან. სხვა სიტყვებით, მიუხედავად იმისა, რომ რელიგიის განპრივატულება იმის ნაწილია, რასაც სეკულარიზაციად მოიხსენიებდნენ, ის მოდერნულობისთვის არსებითი არ არის. არგუმენტი ასეთია: უქმნის თუ არა საფრთხეს რელიგიის განპრივატულება მოდერნულობას, დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ ხდება რელიგია საჯარო. თუკი ის ხელს უწყობს სამოქალაქო საზოგადოების მშენებლობას (როგორც პოლონეთში) ან წაახალისებს საჯარო მსჯელობას ლიბერალური ღირებულებების თაობაზე (როგორც შეერთებულ შტატებში), მაშინ პოლიტიკური რელიგია სავსებით თავსებადია მოდერნულობასთან. თუკი, მეორე მხრივ, ის ესწრაფვის, ძირი გამოუთხაროს სამოქალაქო საზოგადოებას (როგორც ეგვიპტეში) ან პიროვნულ თავისუფლებებს (როგორც ირანში), მაშინ პოლიტიკური რელიგია მართლაც არის ამბოხი მოდერნულობისა და განმანათლებლობის უნივერსალური ღირებულებების წინააღმდეგ.

ეს ნამდვილად ორიგინალური პოზიციაა, თუმცა, მე ვიტყვოდი, რომ ის სავსებით თანმიმდევრული არ არის. ასეა, რადგანც, თუკი განპრივატებული რელიგიის ლეგიტიმური როლი მართლაც სრულდება, რა მოსდის სეკულარიზაციის თეზისის [დანარჩენ], კაზანოვას მიერ დამაჯერებლად გამოცხადებულ ნაწილს? პასუხი ისაა, რომ პირველ და მესამე ელემენტსაც საფუძველი ერყევათ.

როცა რელიგია თანამედროვე პოლიტიკის უშუალო ნაწილი ხდება, ის არ არის გულგრილი იმ დავების მიმართ, თუ როგორ უნდა იმართებოდეს ეკონომიკა, რომელმაც სამეცნიერო პროექტებმა უნდა მიიღონ საჯარო დაფინანსება ან რა უნდა იყოს სახელმწიფო განათლების სისტემის ფართო მიზნები. ამ დავებში რელიგიის ლეგიტიმურად შესვლას შედეგად მოსდევს თანამედროვე „ჰიბრიდების“ შექმნა: სტრუქტურული დიფერენციაციის პრინციპი, რომლის თანახმადაც რელიგია, ეკონომიკა, განათლება და მეცნიერება ავტონომიურ სოციალურ სივრცეებში თავსდება, აღარ მოქმედებს. ამრიგად, სეკულარიზაციის თეზისის პირველი ელემენტი ჩამოიშლება. ამასთან, რაკი რელიგია ერთვება ისეთ პოლიტიკურ დავებშიც, რომელთა შედეგადაც მოქმედი პოლიტიკა იქმნება, უაზრობაა რელიგიის სოციალური მნიშვნელობის გაზომვა მხოლოდ ისეთი ინდიკატორებით, როგორც ეკლესიაში მოსიარულეთაა რაოდენობა. ამრიგად, ჩამოიშლება სეკულარიზაციის თეზისის მესამე ელემენტიც. რაკი მეორე ელემენტი უკვე უარყოფილია, სეკულარიზაციის თეზისისგან ვედარაფერს შევინარჩუნებთ.

ეს არ გულისხმობს, რომ სეკულარიზაციის თეზისი ან თავისი პირვანდელი ფორმით უნდა შევინარჩუნოთ, ან უარყოთ, როგორც უაზრობა. არაერთი კრიტიკოსი მას სამართლიანად ესხმის თავს, მაგრამ მათ, როგორც წესი, მნიშვნელოვანი რამ გამოჩნებათ. მოგვიანებით შევეცდები განვმარტო, კერძოდ- რა. ჯერჯერობით უბრალოდ ვამტკიცებ, რომ სეკულარიზაციის თეზისის დამცველებიც და კრიტიკოსებიც საკმარის ყურადღებას

არ მიაპყრობენ ცნებას „სეკულარული“, რომელიც სპეციფიკური გზით აღმოცენდა ისტორიაში და რომელსაც კონკრეტული პრაქტიკული ამოცანები მიენიჭა.

დავიწყებ იმ სახის რელიგიის განხილვით, რომელსაც კაზანოვას მსგავსი, განმანათლებლობის მომხრე ინტელექტუალები მოდერნულობასთან თავსებადად მიიჩნევენ. ეს იმიტომ, რომ როცა აცხადებენ, რელიგიას შეუძლია პოზიტიური პოლიტიკური როლი შეასრულოს თანამედროვე საზოგადოებაში, იგულისხმება, რომ ეს ეხება არა *ნებისმიერ* რელიგიას, არამედ მხოლოდ იმ რელიგიებს, რომელთაც ძალუძთ და სურთ შევიდნენ საჯარო სივრცეში ოპონენტებთან რაციონალური კამათის და მათი არა იძულების, არამედ დარწმუნების განზრახვით. მოწონებას მხოლოდ ის რელიგიები იმსახურებენ, რომლებმაც ლიბერალური მორალური და პოლიტიკური დისკურსის დამშვენები გაიზიარეს.

იქიდან მოყოლებული, რაც ჰაბერმასმა ყურადღება მიაპყრო საჯარო სივრცის საკვანძო მნიშვნელობას თანამედროვე ლიბერალური საზოგადოებისთვის, კრიტიკოსები აღნიშნავენ, რომ [საჯარო სივრცე] სისტემატურად გარიყავს ადამიანთა სხვადასხვა ჯგუფებს ან მტკიცების სხვადასხვა სახეებს, სერიოზული განხილვიდან. დასაწყისიდანვე, ლიბერალური საჯარო სივრცე გარიყავდა სხვადასხვა ჯგუფებს: ქალებს, საკუთრების არმქონე სუბიექტებს და რელიგიური უმცირესობების წარმომადგენლებს.² ეს შენიშვნა, გარიყვის თაობაზე, წააგავს არგუმენტს, რომელიც მრავალი წლის წინ ლიბერალური დემოკრატიის პლურალისტური თეორიების კრიტიკოსებმა წამოაყენეს.³ ასეა, რადგანაც ამ კრიტიკოსებისთვის საჯარო არეალი არის არა უბრალოდ ფორუმი რაციონალური დებატებისთვის, არამედ ექსკლუზიური სივრცეც. ამ არგუმენტის საპასუხოდ, საკმარისი არ არის იმის თქმა - როგორც ლიბერალები აკეთებენ ხანდახან - რომ მიუხედავად იმისა, რომ საჯარო სივრცე არ არის სრულყოფილი რეალური ფორუმი რაციონალური დებატისთვის, ის კვლავაც რჩება იდეალად, რომლისკენ სწრაფვაც ღირს. მნიშვნელოვანი აქ ისაა, რომ საჯარო სივრცე აუცილებლობით (და არა მხოლოდ კონტინგენტურად) არის არტიკულირებული ძალაუფლებით. და ყველამ, ვინც მასში შედის, უნდა გაითვალისწინოს, როგორ მიუჩენს ადგილს⁴ ძალაუფლება ადამიანებს და საგნებს.

სხვაგვარად ეს ასე შეგვიძლია ვთქვათ. სიტყვის თავისუფლების გამოყენება წინასწარ გულისხმობს, არა მხოლოდ ლაპარაკის ფიზიკურ შესაძლებლობას, არამედ იმასაც, რომ *შენი გაიგონ*, პირობას, რომლის გარეშეც შეუძლებელია ისე საუბარი, რომ ამას რაიმე შედეგი მოჰყვეს. თუკი მავანის საუბარს არავითარი შედეგი არ მოჰყვება, რთულად თუ შეიძლება ითქვას, რომ ეს საუბარი საჯარო სივრცის ნაწილია, მიუხედავ იმისა, თუ რამდენად ხმაღლა ყვირის ის. *შეგეძლოს აიძულო სხვებს მოგისმინონ*, თუნდაც მათ ერჩივნოთ, ეს არ ქნან, ილაპარაკო შედეგადად ისე, რომ პოლიტიკის სამყაროში რაიმე შეიცვალოს, მიხვიდე გარკვეულ დასკვნამდე, გქონდეს ძალაუფლება, მიიღო პრაქტიკული გადაწყვეტილებები ამ დასკვნის საფუძველზე - ყოველივე ეს მოიაზრება თავისუფალი საჯარო დებატის, როგორც ლიბერალური ღირებულების იდეაში. თუმცა, ეს ქმედითი კომპონენტები ყველასთვის თანაბრად ხელმისაწვდომი არ არის, რაკი სიტყვის თავისუფლების არეალს ყოველთვის შემოსაზღვრავს წინასწარდადგენილი ლიმიტები. ეს მოიცავს როგორც ფორმალურ საკანონმდებლო შეზღუდვებს სიტყვის თავისუფლებისთვის ლიბერალურ დემოკრატიებში (ცილისწამების აკრძალვა, ინტელექტუალური საკუთრება, პატენტი და ა.შ.), ისე გასაიდუმლოების (კონფიდენციალურობის) ჩვეულ პრაქტიკებს, რომელთა გარეშეც *ნებისმიერ*

საზოგადოებაში პოლიტიკა, ბიზნესი და მორალურობა ჩამოიშლებოდა. მაგრამ ეს მაგალითები არ ამოწურავს იმ ლიმიტებს, რომელთაც მე ვგულისხმობ. შეზღუდვები სიტყვის თავისუფლებისთვის არ არის მხოლოდ კანონისა და ჩვეულების - ანუ, გარეგანი ძალის - მიერ თავსმოხვეული. ამასთან ერთად, ისინი უშუალოდ დაკავშირებულია იმ დროსა და სივრცესთან, რომელიც საჭიროა ამა თუ იმ არგუმენტის ჩამოსაყალიბებლად და წარმოსადგენად, ამა თუ იმ გამოცდილების გამოსახატად (ან მის აღსაქმელად) - და, უფრო ფართოდ, იმისათვის, რომ გარკვეული სახის მოსაუბრე და მსმენელ სუბიექტებად ვიქცეთ. სიტყვის თავისუფლებისთვის არ არსებობს საჯარო სივრცე, რომელიც მყისიერად მოგვეცემა.

აქედან სამი შეკითხვა გამომდინარეობს. პირველი, იმის გათვალისწინებით, რომ ისტორიული ძალები „საზოგადოების“ ელემენტებს სხვადასხვაგვარ ფორმას სძენენ, გარკვეული მოწოდებებით, წარმატებით შეგვიძლია მივმართო საზოგადოების მხოლოდ ზოგიერთ ნაწილს და არა სხვებს. თუკი სიტყვის თავისუფლების მოქმედება დამოკიდებულია თავისუფალ მოსმენაზე, მაშინ მისი ეფექტურობა საჭიროებს ისეთ მსმენელს, რომელსაც შეუძლია სათანადოდ მიემართოს იმას, რაც ითქმება და იმ დროსაც და სივრცეს, რომელშიც ეს მსმენელი ცხოვრობს. როგორ შეუწყვეს ხელი რელიგიის სხვადასხვაგვარმა კონცეფციებმა და პრაქტიკებმა მსმენელის უნარის ფორმირებას, გამოეხმაურნონ საჯარო [მოვლენებს]? ეს შეკითხვა არ ეხება მხოლოდ მათ, ვინც თავს რელიგიურად მიიჩნევენ, არამედ მათაც, ვისთვის რელიგია უსიამოვნო ან საშიშია. ასეა, რადგანაც სახლისა და სკოლის „პრივატულ“ სივრცეებში რელიგიის *გამოცდილება* საკვანძო მნიშვნელობისაა იმ სუბიექტების ფორმირებისათვის, რომლებიც შემდგომში ამა თუ იმ საჯარო კულტურას მიემხრობიან.⁴

მეორე, თუკი რელიგიის მიმდევრები საჯარო სფეროში შედიან, შესაძლებელია, რომ მათი შესვლის შემდგომ იქამდე არსებული დისკურსული სტრუქტურები ხელშეუხებელი დარჩეს? საჯარო სფერო არ არის ცარიელი სივრცე, სადაც დებატები უნდა გაიმართოს. ის აიგება მოსაუბრეთა და მსმენელების მგრძნობელობებით - მოგონებებითა და მისწრაფებებით, შიშებითა და იმედებით - და ასევე იმით, თუ როგორ არსებობენ (და როგორ უწევთ არსებობა) ერთმანეთისთვის. ამიტომაც, ახალი დისკურსების გამოჩენამ შეიძლება აღრიოს ის უკვე ჩამოყალიბებული დაშვებები, რომლებიც საჯარო სფეროში დებატების სტრუქტურას განსაზღვრავენ. მეტიც, მათ შეუძლია *მოუწიოთ* აღრიონ უკვე არსებული დაშვებები, რათა მათი ხმა გაისმეს. ნაცვლად იმისა, რომ უმტკიცებდეს არსებულ ძალაუფლებას, რომ არ არის საფრთხე დომინანტური ეროვნული ღირებულებებისთვის, რელიგია, რომელიც საჯარო სივრცეში საკუთარი პირობებით შედის, შეიძლება, ამის საპირისპიროდ, გარდაუვლად უქმნიდეს საფრთხეს უკვე არსებული დაშვებების ავტორიტეტს. და თუკი ასეა, რა იგულისხმება, როცა მოითხოვენ, რომ ამას შედეგად მოყოლილი ნებისმიერი ცვლილება განხორციელდეს მხოლოდ მორალური დარწმუნებით და მოლაპარაკების მეშვეობით და არასდროს - მანიპულაციის ან იძულების?

მესამე, რატომ აშფოთებთ სეკულარისტებს აზრი, რომ რელიგიას უნდა მიეცეს ნება, შემოიჭრას ჩვენი პიროვნული გადაწყვეტილებების არეალში - ეს მაშინ, როცა ლაპარაკისა და მოსმენის პროცესი ადვილად გულისხმობს სწორედ იმას, რომ ჩვენი აზრები და ქმედებები ღია უნდა იყოს იმისათვის, რომ ისინი ჩვენმა ინტერლოკუტორებმა შეცვალონ? სეკულარისტებისთვის მისაღებია, რომ მოდერნულ საზოგადოებაში პოლიტიკური სულ

უფრო მეტად იჭრება პირადულში. მათთვის მისაღებია, რომ პოლიტიკას, კანონის გავლით, იურიდიული გავლენა აქვს ცხოვრების პრივატულ სფეროზე. ეს მიკერძოებულობა შეიძლება აიხსნას იმ სეკულარული დოქტრინით, რომლის თანახმადაც სახელმწიფო კანონმდებლობა საშუალება აძლევს არსებითად მიჩნეულ თვითს შექმნას და დაიცვას საკუთარი თავი (“ჩვენი უფლებები და მოვალეობები ჩვენს თანამედროვე თავისუფლებებს წარმოადგენენ”), რელიგიური მითითები კი ოდენ ზღუდავენ და განკარგავენ მას. და მაინც, თუნდაც უპრობლემოდ მივიღოთ დაშვება, რომ არსებობს a priori სეკულარული თვითი, რომელიც უნდა აიგოს, ამ აგების ამოცანაში იძულების როლს ადვილად ვერ გადავდებთ გვერდით. ასეა, რადგანაც ინტერპერსონალური ურთიერთობების იურიდიფიკაცია ზღუდავს საჯარო კულტურაში მორალური დარწმუნების მასშტაბებს. ამ კონტექსტში, ნაცვლად იმისა, რომ გახდეს წყარო მორალური ღირებულებებისთვის, რომელთაც ძალუმთ, გაამარავალფეროვნონ დისკუსია, განპრივატებული რელიგია ხდება ხელშეუხებელ უფლებებზე კონფლიქტის არეალი - მაგალითად ისეთებზე, როგორცაა მშობლის უფლება, განსაზღვროს თავისი შვილის აღზრდა ან ორსული ქალის უფლება, მოიშოროს ჩანასახი.

ერთი ძველი არგუმენტი რელიგიის პოლიტიკისგან გამიჯვნის თაობაზე ამბობს, რომ რაკი პირველი არსებითად რწმენისა და ვნებების არეალს მიეკუთვნება, შეუძლებელია რაციონალურმა არგუმენტმა და მიზნებისკენ მიმართულმა ქმედებამ მასში ადგილი იპოვოს. სეკულარისტი თანხმდება, რომ რელიგიური რწმენები და გრძნობები შეიძლება მისაღები იყოს პიროვნულ და პრივატულ დონეზე, მაგრამ ამტკიცებს, რომ ორგანიზებული რელიგია, რაკი ავტორიტეტსა და შეზღუდავს ეფუძნება, ყოველთვის უქმნიდა საფრთხეს როგორც თვითის, ისე სხვების თავისუფლებას. შესაძლოა, განმანათლებლობის მომხრე ზოგიერთი ინტელექტუალი სწორედ ამიტომ იყოს მზად, განპრივატებულ რელიგიას საჯარო სფეროში პუბლიკის მორალურ ცნობიერებასთან მიმართების მიზნით მისცეს შესვლის უფლება - მაგრამ მხოლოდ იმ პირობით, რომ ის თავის მაიძულებელ ძალაუფლებას გარეთ დატოვებს და მხოლოდ დარწმუნების უნარს დაეყრდნობა.

თუმცა, საზოგადოება სავალალოდ მრავალფეროვანია. თანამედროვე მოქალაქეები თავს ერთიან მორალურ სისტემას არ მიაკუთვნებენ (მიიჩნევა, რომ მორალური ჰეტეროგენურობა მოდერნული საზოგადოების ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია). თავსატეხი აქ ისაა, როგორ შეუძლია განპრივატებულ რელიგიას ეფექტურად მიემართოს მათ მორალურ ცნობიერებას, ვინც მის ღირებულებებს არ იზიარებენ. ბოლოსდაბოლოს, მოლაპარაკების შესაძლებლობა დამოკიდებულია მხარეების წინასწარ შეთანხმებაზე, რომ განსახილველ ღირებულებებზე მოლაპარაკება მართლაც არის შესაძლებელი. მოდერნულ საზოგადოებაშიც კი, ასეთი შეთანხმება ყველა ღირებულებაზე არ ვრცელდება. ასეთ სიტუაციაში რელიგიების ოფიციალურ წარმომადგენლებს ერთადერთი გამოსავალი რჩებათ - იმოქმედონ ისე, როგორც სეკულარული პოლიტიკოსები იქცევიან ლიბერალურ დემოკრატიაში. როცა ეს უკანასკნელები ვერ ახერხებენ სხვების დათანხმებას მოლაპარაკებაზე, ისინი ცდილობენ იმ გარემოებების მანიპულირებას, რომლებშიც მოქმედებენ ან თავს იკავებენ მოქმედებისგან. და იმისათვის, რომ ამომრჩევლების ხმები მოიპოვონ, ისინი იყენებენ კომუნიკაციის სხვადასხვა მეთოდს, რომლებიც მათ სურვილებსა და შფოთვებს ეხმარებიან. ვუბრუნდები იმ აზრს, რომ სეკულარიზებულ საზოგადოებაში განპრივატებული რელიგია ამისგან განსხვავებული ვერ იქნება.

ჩემი დასკვნა ყველაფერ იმის თაობაზე, რაც აქამდე ითქვა ისაა, რომ ისინი ვინც მხარს უჭერენ მოსაზრებას- რელიგიის განპრივატულება თავსებადია მოდერნულობასთან- ყოველთვის არ განმარტავენ ცხადად, კერძოდ რას გულისხმობს ეს. დაშვება ისაა, რომ ერის ცნობიერებისთვის მიმართვით რელიგიების ოფიციალურ წარმომადგენლებს მისი მორალური მგრძნობელობის გამოღვიძება შეუძლიათ? სირთულე აქ ისაა, რომ მოდერნული საზოგადოების ზემოთ ნახსენები მორალური ჰეტეროგენულობის გათვალისწინებით, ვერაფერს მოვნიშნავთ ეროვნულ ცნობიერებად ან კოლექტიურ მორალურ მგრძნობელობად. თუ ასეა, მაშინ დაშვება ისაა, რომ რელიგიების ოფიციალურ წარმომადგენლებს შეუძლიათ გაამდიდრონ საჯარო დისკუსია პოლიტიკურ დებატებში მონაწილეობით? მაგრამ თვით ლიბერალი პოლიტიკოსებიც კი არ ერთვებიან საჯარო საუბრებში მხოლოდ მისი „გამდიდრების“ მიზნით. როგორც მთავრობს წევრებსა და პარლამენტარებს, მათ აქვთ ძალაუფლება, მიიღონ გადაწყვეტილებები, რომლებიც სახელმწიფო პოლიტიკაში აისახება. რა ძალაუფლება აქვთ რელიგიების წარმომადგენლებს ამ მხრივ?

უნდა განვიხილოთ თუ არა ნაციონალიზმი სეკულარიზებულ რელიგიად?

არის თუ არა ნაციონალიზმი, მის მიერ კოლექტიური სოლიდარობის მხარდაჭერის გათვალისწინებით, უკვე ერი-სახელმწიფოს რელიგია? ასე შეუძლიათ რელიგიების წარმომადგენლებს საჯარო სფეროში თავიანთი ავტორიტეტის მიღება? ეროვნული თემის ისე მოხმობით, თითქოს ისიც რელიგიური იყოს? მართლაც არსებობს გრძელი და საინტერესო ტრადიცია, რომელიც აცხადებს, რომ ნაციონალიზმი არის რელიგია. ამგვარად, ჯერ კიდევ 1926 წელს კარლტონ ჰეიესმა შენიშნა, რომ „ნაციონალიზმს დიდი რაოდენობით ჰყავს ძლიერ შარიანი სექტები, მაგრამ მთლიანობაში ის უახლესი და ყველაზე ახლომდგომი მიდგომაა მსოფლიო-რელიგიასთან.“⁴⁵

ჯულიან ჰაქსლი, 1940 წელს წერდა, რომ „ჰუმანისტური რელიგია“ აუცილებლად ჩაანაცვლებდა ტრადიციულ თეოლოგიურ რელიგიას და, რომ რელიგიური ბუნების მქონე სოციალური მოძრაობები, მაგალითად ნაციზმი და კომუნიზმი ამ ტენდენციის მტკიცებულება იყო. მათი სასტიკი და ამაზრზენი ბუნება, განაგრძობდა ის, გამოხატავდა ოდენ მათ ახალგაზრდობას ევოლუციური განვითარების თვალსაზრისით: „ზუსტად ისევე, როგორც თეისტური რელიგიის ეს ადრეული გამოვლინებები იყო მოუხეშავი და საშინელი... პირველი ჰუმანისტური და სოციალური რელიგიებიც მოუხეშავი და საშინელია.“⁴⁶ მიუხედავად იმისა, რომ ჰაქსლი ნაციონალიზმის საკითხს პირდაპირ არ განიხილავს, მისი ტექსტიდან რთულად ამოსაკითხი არ არის მოსაზრება ნაციონალიზმის, როგორც რელიგიის უმაღლესი, ევოლუციური ჩარჩოს შიგნით ჩასახული სტადიის შესახებ.

მოგვიანებით, კლიფორდ გირცმა აღნიშნა, რომ რელიგიური იმპულსებიდან წარმოშობილი საკრალური სიმბოლოები ცენტრალური მნიშვნელობისაა პოლიტიკური ცხოვრების ყველა ფორმისთვის, ნაციონალისტურისა და პრენაციონალისტურისთვის, როგორც მოდერნულ, ისე პრემოდერნულ კულტურებში. სიმბოლური აქტივობები, რომლებიც [პოლიტიკური ცხოვრების] შუაგულში ხდება, გეერცის თანახმად, სძენენ მას „

რეპუტაციას, რომ არა მხოლოდ მნიშვნელოვანია, არამედ, რაღაც უცნაური გზით, კავშირი აქვს იმასთან, თუ როგორ არის სამყარო მოწყობილი”სწორედ ამიტომაც, „რომ დიდი პოლიტიკის მიზიდულობა და დიადი თავყვანისცემის სიკერპე“ ერთმანეთს ჰგავს.⁷

მარგარეტ ჯეიკობი მსგავს აზრს გამოთქვამს სეკულარული რიტუალების და თანამედროვე პოლიტიკური ღირებულებების ფორმირების თაობაზე. ის აღწერს იმას, თუ როგორ ასოცირდა სენტიმენტების, რწმენების და რიტუალური აქტივობების ახალი მოდელი - „ახალი რელიგიურობა“ - მეთვრამეტე საუკუნის თავისუფალ მასონობასთან და როგორ შეუწყო ამან ხელი ლიბერალური საზოგადოების აღმოცენებას. „გონი“ და „სამოქალაქო საზოგადოება“, ჯეიკობის თანახმად, ამგვარად საკრალიზდა ადრეული დასავლეთ ევროპული ერების ცხოვრებაში.⁸

თუმცა, ჩემთვის დამარწმუნებელი [არგუმენტი] არ არის, რომ რაკი ეროვნული პოლიტიკური ცხოვრება ცერემონიას და საკრალურ სიმბოლოებს ეფუძნება, ის ერთგვარ რელიგიად უნდა წარმოვიდგინოთ. ჩემი შეხედულებით, მოდერნული კონსტრუქცია ‘რელიგია“ სწორედ იმ რეპრეზენტაციებისა და პრაქტიკებისგან შედგება, რომლებიც უნდა განვასხვავოთ და გავმიჯნოთ პოლიტიკისგან, და სეკულარული ის არსებითი სივრცეა, რომელიც ამის გაკეთების შესაძლებლობას იძლევა. სიწმინდის, სულიერების და სათემო სოლიდარობის ცნებები სხვადასხვა გზით მოიხმობა ეროვნულ პოლიტიკაში ავტორიტეტზე პრეტენზიის გამოსაცხადებლად (სუვერენულობის, კანონის, ეროვნული დიდებისა და განსაცდელის, მოქალაქეების უფლებების, და ა.შ. გავლით). კრიტიკოსები ხშირად მიუთითებენ ამ ცნებების გამომხატველ სიტყვებზე, როგორც რელიგიის ნიშნებზე. მაგრამ, ეს მტკიცებულება ერთმნიშვნელოვანი არ არის. ჩემი აზრით, საჭიროა უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ კონცეპტების ისტორიული ფორმები და არა ის, რასაც არსებითი ფენომენის ნიშნებად მივიჩნევთ.

ავტორი, რომელიც, როგორც ჩანს, ამას აკეთებს, კარლ შმიტა. ის ამტკიცებს, რომ ბევრ თეოლოგიურ და პოლიტიკურ კონცეპტს საერთო სტრუქტურა აქვს. „სახელმწიფოს მოდერნული თეორიის ყველა მნიშვნელოვანი კონცეპტი სეკულარიზებული თეოლოგიური კონცეპტია“, წერს ის, „არა მხოლოდ მათი ისტორიული განვითარების გამო - [განვითარების], რომლის განმავლობაში ისინი თეოლოგიიდან სახელმწიფოს თეორიაში გადაანაცვლეს, რის შედეგადაც, მაგალითად, ყოვლისშემძლე ღმერთი ყოვლისშემძლე კანონმდებლად გარდაიქმნა - მაგრამ მათი სისტემური სტრუქტურულიდან გამომდინარეც, [სტრუქტურის], რომლის ამოცნობაც აუცილებელია ამ კონცეპტების სოციოლოგიური განხილვისთვის. იურისპრუდენციაში გამონაკლისი თეოლოგიაში სასწაულის ანალოგურია. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ამ ანალოგიას გავითვალისწინებთ, შევძლებთ სათანადოდ აღვიქვათ ის, თუ როგორც განვითარდა სახელმწიფოს შესახებ ფილოსოფიური იდეები უკანასკნელ საუკუნეებში.“⁹ მიუხედავად იმისა, რომ შმიტის თეზა რელიგიური კონცეპტების სეკულარიზაციის თაობაზე არ შეეხება ნაციონალიზმს თავისთავად, მისგან გამომდინარეობს [დასკვნები იმის თაობაზე], თუ როგორ უნდა განვიხილოთ ნაციონალიზმი. ასეა, რადგანაც, თუკი ვაღიარებთ, რომ რელიგიური იდეები შეიძლება სეკულარიზდეს, შეიძლება მოგვიწიოს ვაღიაროთ, რომ ნაციონალიზმს - ნაწილობრივ ან მთლიანობაში - რელიგიური სათავეები აქვს.

ჩემი თვალთახედვით, ჩვენ მეტი ყურადღება უნდა მივაქციოთ შედეგებს, და არა იმ პროცესის სათავეებს, , სეკულარიზაციად რომ მოიხსენიებენ. ასე მაგალითად, როცა

აღნიშნავენ, რომ მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში ტრაქტარიანიზმმა ინგლისში და ულტრამონტანიზმმა საფრანგეთში (და ზოგადად ევროპაში) ხელი შეუწყო ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის რეფორმაციის შემდგომ¹⁰ ჩამოყალიბებული ალიანსის დარღვევას და ამისათვის რელიგიური არგუმენტები გამოიყენეს, რომლებიც მიზნად ისახავდნენ ქრისტეს ეკლესიის თავისუფლების დაცვას მიწიერი ძალაუფლების შეზღუდვებისგან, ჩვენ ეს მოცემულობა მნიშვნელოვნად უნდა მივიჩნიოთ არა იმ ესენციალიზებული („რელიგიური“) აგენტობის გამო, რომლითაც ის წამოიწყეს, არამედ მისი საბოლოო შედეგის გამო. ეს შედეგი მოიცავდა არა მხოლოდ სხვადასხვა მორალური და პოლიტიკური დისციპლინების - მაგალითად იმათი, რომლებიც ფუკომ გუვერნმენტალობად¹¹ ამოიცნო - განვითარებას. მისი ნაწილი ასევე იყო როგორც რელიგიის, ისე ეროვნული პოლიტიკის არსის რედეფინიცია.

კონტრასტისათვის: გვიანი მეთვრამეტე საუკუნის ინგლისში, ტრადიციული ეკლესიის მომხრეები მას მიიჩნევდნენ რეპრეზენტაციულ ინსტიტუციად, რომელიც ხალხის განწყობას და საჯარო აზრს გამოხატავდა. მართებული არ იქნებოდა იმის თქმა, რომ მაშინ რელიგია გამოიყენებოდა პოლიტიკური მიზნებისთვის ან სახელმწიფო პოლიტიკაზე გავლენის მოსახდენად. ტრადიციული ეკლესია, რომელიც მაშინ სახელმწიფოს უშუალო ნაწილი იყო, ინგლისის ეროვნული თემის ერთიანობასა და განგრძობითობას ხდიდა შესაძლებელს. არ უნდა განვაცხადოთ, რომ რელიგიამ ინგლისელ ერს ფორმა შესძინა ან მასზე გავლენა იქონია: ტრადიციული ეკლესია (რომელსაც „ანგლიკანური“ მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნეში ეწოდა) მისთვის აუცილებელი პირობა იყო. ასევე, რაკი ის ერი-სახელმწიფოსთვის აუცილებელი პირობა იყო, არ უნდა ვისაუბროთ იმაზე, რომ რელიგიის სოციალური მდებარეობა მეთვრამეტე საუკუნეში განსხვავდებოდა იმ ადგილისგან, რომელიც მან დაიჭირა გვიან მეცხრამეტე საუკუნეში და შემდგომ. ამის საპირისპიროდ, თავად რელიგიის არსი განისაზღვრა სხვაგვარად - ანუ, ამ ორ ისტორიულ მომენტში რელიგიის არსებობისთვის განსხვავებული პირობები მოქმედებდა. ის, რასაც ახლა რეტროსპექტიურად „სოციალურად“ მოვიხსენიებთ, ეს ყოვლისშემცველი სეკულარული სივრცე, რომელსაც კონცეპტუალურად განვასხვავებთ ისეთი ცვლადებისგან, როგორებიცაა „რელიგია“, „სახელმწიფო“, „ეროვნული ეკონომიკა“ და რომელზეც შესაძლებელია ამ უკანასკნელთა აგება, გარდაქმნა, ხელახლა ჩაფიქრება, არ არსებობდა მეცხრამეტე საუკუნემდე.¹² და მაინც, სწორედ *საზოგადოების*, როგორც ორგანიზებული სეკულარული სხეულის აღმოცენებამ გახადა შესაძლებელი, რომ სახელმწიფოს ჩაებარა და განეხორციელებინა, რელიგიის კომპეტენციის ხელახლა განსაზღვრის გზით, თავისი თავდაპირველი ამოცანა: მთლიანი ეროვნული მოსახლეობის - მიუხედავად მათი მრავალფეროვანი „რელიგიური“ მიკუთვნებულობისა - განუწყვეტელი მატერიალური და მორალური ტრანსფორმაცია, ამიტომაც, საკმარისია არაა, მივუთითოთ პრემოდერნულ თეოლოგიურ კონცეპტებსა და სეკულარულ კონსტიტუციურ დისკურსში გამოყენებულ კონცეპტებს შორის არსებულ სტრუქტურულ ანალოგიებზე, როგორც შმიტი აკეთებს: პრაქტიკები, რომელთაც ეს კონცეპტები უმაგრებენ ზურგს, განსხვავდებიან იმ ისტორიული ფორმაციებიდან გამომდინარე, რომლებშიც გვხვდებიან.¹³

მე ვამტკიცებ, რომ სეკულარული არ უნდა მოვიაზროთ სივრცედ, რომელშიც ადამიანთა ცხოვრება ეტაპობრივად ითავისუფლებს თავს რელიგიის მაკონტროლებელი

ძალაუფლებისგან და ამგვარად, ახერხებს მისი მდებარეობის შეცვლას. ეს დაშვება მოგვიწოდებს მივიჩნიოთ, რომ რელიგიური იდეები „იჭრებიან“ სეკულარულ არეალში, ან მის შიგნით იმეორებენ თეოლოგიურ კონცეპტებს¹⁴. დღეს, სეკულარულის ცნება არის ნაწილი დოქტრინისა, რომელსაც სეკულარიზმი ეწოდება. სეკულარიზმი არ გულისხმობს მხოლოდ ადამიანური და მიწიერი - და არა არაამქვეყნიური - „მიღმიერის“ განდიდებას ; ის მხოლოდ იმას არ მოითხოვს, რომ რელიგიური რწმენა და პრაქტიკა გამოიკეტოს სივრცეში, საიდანაც ისინი ვერ მოახერხებენ „თავისუფლად მოაზროვნე“ მოქალაქეების პოლიტიკური სტაბილურობისა და თავისუფლებებისთვის საფრთხის შექმნას. სეკულარიზმი ეფუძნება სამყაროზე სპეციფიკურ/კონკრეტულ წარმოდგენას („ბუნებრივისა“ და „სოციალურის“) და პრობლემებს, რომლებსაც თავად ეს სამყარო წარმოქმნის. ადრეული მოდერნული ევროპის კონტექსტში ასეთ პრობლემებად აღიქმებოდა სულ უფრო მეტად მოძრავი ღარიბების გაკონტროლება ქალაქებში და სოფლად, ერთმანეთისადმი მტრულად განწყობილი ქრისტიანული სექტების მართვა სუვერენული ტერიტორიის შიგნით და საკუთარ საზღვრებს გარეთ ევროპის კომერციული, სამხედრო და კოლონიური გაფართოების რეგულირება.¹⁵

სეკულარიზმის იდეოლოგიური გენეალოგია შეგვიძლია დავუკავშიროთ ნაწილობრივ ჰუმანიზმის რენესანსულ დოქტრინას, ნაწილობრივ ბუნების განმანათლებლობისეულ კონცეპტს და ნაწილობრივ ჰეგელისეულ ისტორიის ფილოსოფიას. ჰეგელის - სეკულარიზმის ადრეული თეორეტიკოსის - თვალთახედვით, მსოფლიო ისტორიის მოძრაობა კულმინირდება იმის ჭეშმარიტებასა და თავისუფლებაში, რასაც ის „მოდერნულ პერიოდს უწოდებს“. ბევრი, უკვე გვიანდელი, სეკულარისტის მსგავსად, ჰეგელი მიიჩნევდა, რომ რეფორმაციას, განმანათლებლობას და საფრანგეთის რევოლუციას შორის, როგორც იქნა აღმოცენდა ჰარმონია ადამიანური ცხოვრების ობიექტურ და სუბიექტურ პირობებს შორის, რაც „ისტორიის მტკივნეულ ბრძოლების“ შედეგი იყო, ჰარმონია, რომელიც ეფუძნებოდა „სეკულარულის აღიარებას ჭეშმარიტების განსხეულების შემძლეად; არადა, აქამდე ის მიიჩნეოდა ოდენ ბოროტად, არშემძლეად სიკეთისა - რომელიც არსებითად სამყაროსმიღმური იყო“.¹⁶

მართლაც, სეკულარიზაციის ისტორიული პროცესი საყურადღებო იდეოლოგიურ ინვერსიას ახორციელებს, ოღონდ არა იმგვარად, როგორც ჰეგელი აღწერდა ამ ციტატაში. ასეა, რადგანაც ერთ დროს სეკულარული იყო თეოლოგიური დისკურსის ნაწილი (*saeculum*). სეკულარიზაცია (*saecularisatio*) თავდაპირველად გულისხმობდა ლეგალურ ტრანზიციას სამონასტრო ცხოვრებიდან (*regularis*) საერო სამღვდელეობაში (*saecularis*) და, მოგვიანებით, რეფორმაციის შემდგომ, აღნიშნავდა საეკლესიო ქონების გადაცემას ერისკაცებისთვის, ანუ, ქონების „გამოთავისუფლებას“ ეკლესიის მფლობელობიდან კერძო მესაკუთრეებზე, და, შესაბამისად, ბაზრის წრებრუნვაში.¹⁷ მოდერნულობის დისკურსში სეკულარიზმი საკუთარ თავს წარმოიჩენს ზედაპირად, რომლიდანაც თეოლოგიური დისკურსი გენერირდა (როგორც ყალბი ცნობიერების ფორმა) და რომლისგანაც ის ეტაპობრივად ემანსიპირდა თავისუფლებისკენ თავისი სვლისას. ამ ზედაპირზე, ადამიანები ისტორიის (რომელშიც კალენდარული დრო საკაცობრიო მოვლენების საზომსა და მიმართულებას ქმნის) თვითცნობიერ შემქმნელებად და ბუნებისა და საზოგადოების შესახებ უნივერსალურად ვალიდური ცოდნის უწყევ საფუძვლად წარმოდგინდებიან. ადამიანი, როგორც აგენტი ახლა უკვე პასუხისმგებელია - პასუხისგებადია- არა მხოლოდ იმ ქმედებებზე, რომლებიც თავად განახორციელა (ან

რომელთა განხორციელებისგანაც თავი შეიკავა), არამად ისეთ მოვლენებზეც, რომელთა შესახებაც არ იცოდა - ან მცდარი ცნობიერება ჰქონდა მათთან დაკავშირებით. არეალი, რომელშიც ღვთის ქმედებები (შემთხვევითობები) ვლინდებიან ადამიანთა პასუხისმგებლობის გარეშე, სულ უფრო იზღუდება. ახლა უკვე მიიჩნევა, რომ იღბალი მოთვინიერებადია.

ამ თვალთახედვაში საინტერესო ის არის, რომ მიუხედავად იმისა, რომ რელიგია სეკულარულისთვის უცხოდ მიიჩნევა, ითვლება, რომ რელიგია სწორედ ამ უკანასკნელმა წარმოქმნა. პროგრესის ისტორიკოსები მოგვითხრობენ, რომ პრემოდერნულ წარსულში, სეკულარულმა ცხოვრებამ ცრურწმენებზე და ჩაგვრაზე დაფუძნებული რელიგია შექმნა, და მოდერნულ აწმყოში, სეკულარიზმმა ამაღლებული და ტოლერანტული რელიგია წარმოქმნა. ამიტომაც, რელიგიურსა და სეკულარულს შორის მკაცრ გამიჯვნაზე დაჟინება თანაარსებობს პარადოქსულ მტკიცებასან, რომ მეორე გამუდმებით წარმოქმნის პირველს.

ნაციონალიზმი, რაკი მოიაზრებს ეროვნული საზოგადოებების - რომლებშიც ადამიანები თავიანთ მიწიერ არსებობას ატარებენ - სამყაროს, საჭიროებს სეკულარულის კონცეპტს, რათა თანმიმდევრული იყოს. ერთგულება, რომელიც ცალკეულ ნაციონალისტს მოეთხოვება, უშუალოდ და მხოლოდ ერის მიმართ ერთგულებაა. მაშინაც კი, როცა ერზე ამბობენ, რომ ის „ღვთის ქვეშაა“, არსებობა მას მხოლოდ „ამ სამყაროში აქვს“ - სპეციფიკური სახის სამყაროში. თითოეულ ეროვნულ საზოგადოებაში მამაკაცები და ქალები ქმნიან და *ფლობენ* თავიანთსავე ისტორიას. ბუნება და კულტურა (ცნობილი დუალობა, რომელიც თან ახლავს ნაციონალიზმის აღმასვლას) ერთიანობაში ქმნიან პირობებს, რომლებშიც ერი იყენებს სამყაროს და სარგებლობს მისით. კაცობრიობა დომინირებს ბუნებაზე და თითოეული პიროვნება ქმნის თავის ინდივიდუალურობას იმ თავისუფლებაში, რომელსაც ერი-სახელმწიფო განსაზღვრავს და იცავს.

ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს მოდერნული ერების სეკულარული წევრების მიწიერება ადამიანური გრძნობების მეშვეობით გამომჟღავნებული ჭეშმარიტების გამოხატულებაა.¹⁸ როგორი არამიწიერნიც არ უნდა ყოფილიყვნენ ქრისტიანი ბერები და მონაზვნები, ისინიც ამ სამყაროში ცხოვრობდნენ (სხვაგან სად?), მაგრამ ამას ერისკაცებისგან განსხვავებულად აკეთებდნენ. მათგან მოითხოვებოდა მხოლოდ ქრისტესადმი ერთგულება და, მისი გავლით - სხვა ქრისტიანებისადმი. ბენედიქტ ანდერსონი სავსებით მართალია, როცა სეკულარული ნაციონალიზმის მიწიერებას წარმოადგენს სპეციფიკურ იდეოლოგიურ კონსტრუქტად (არანაკლებ იდეოლოგიურად, ვიდრე მისი წინამორბედი იყო), რომელიც აწმყოში მოიცავს ერის, როგორც თემის, რომელსაც „მიწიერი წარსული“ აქვს, წარმოსახვით სამყაროს. და ის მნიშვნელოვან შენიშვნას აკეთებს, როცა ჩვენს ყურადღებას მიაპყრობს იმ ფაქტს, რომ ნაციონალიზმი იყენებს დროისა და სივრცის ძლიერ აბსტრაქტულ კონცეპტებს, რათა კონკრეტული ამბავი მოყვეს - მიუხედავად იმისა, რომ ეს ამბავი წარმოდგინდება საღი აზრის ნაწილად, ანუ, ხელმისაწვდომად ერის ყველა წევრისთვის - ეს არის ამბავი ერის, ბუნებრივი და თვითცხადი ერთობის, რომლის წევრებიც საერთო გამოცდილებას იზიარებენ. ეს კონსტრუქტი იდეოლოგიურობის გამო ნაკლებად რეალური არ ხდება; ის არტიკულირებს მართლაც არსებული ობიექტებისა და სუბიექტების სამყაროს, რომლის შიგნითაც ცხოვრობს სეკულარული ნაციონალისტი. ანდერსონის ცნობილ თეზისს მიღმა, ხაზი უნდა გავუსვათ იმას, რომ შუასაკუნების კომპლექსურ სამყაროს, თავისი ურთიერთგადაჭეული დროებით (მარადისობა და მისი ცოცხალი ხატი, და მარადისობის შემოჭრები ამ უკანასკნელში - შექმნა, დაცემა, ქრისტეს

ცხოვრება და სიკვდილი, განკითხვის დღე) და სივრცეების იერარქიით (ზეცა, დედამიწა, განსაწმენდელი, ჯოჯოხეთი) სეკულარიზმის მოდერნული დოქტრინა დუალობამდე დაიყვანს: თვითდამდასტურებელი საგნების სამყარო, რომელშიც მართლაც ვცხოვრობთ, როგორც სოციალური არსებები და რელიგიური სამყარო, რომელიც მხოლოდ ჩვენს წარმოსახვაში არსებობს.

მტკიცება, რომ ნაციონალიზმი უნდა განვიხილოთ რელიგიად, ან თუნდაც რელიგიის მიერ განპირობებულად, ჩემი აზრით, ვერ ითვალისწინებს იმ რევოლუციას, რომელიც სეკულარიზმის განმანათლებლობისეულმა დოქტრინამ მოახდინა თანამედროვე კოლექტიური რეპრეზენტაციებისა და პრაქტიკების სტრუქტურაში. ცხადია, ნაციონალიზმი ეყრდნობა იქამდე არსებულ ენებსა და პრაქტიკებს - მათ შორის იმათ, რომელთაც ანაქრონისტულად „რელიგიურს“ ვუწოდებთ“. სხვაგვარად როგორ შეიძლება იყოს? მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ რელიგია ქმნის ნაციონალიზმს.

ჩემი პრობლემა აქ ისაა, რომ კაუზალობაზე განმანათლებლობისეულ წარმოდგენას ყოველთვის და უკრიტიკოდ არ უნდა დავეთანხმობთ. ამრიგად, თუკი მიზეზს მივიჩნევთ დაკავშირებულად იმასთან, თუ როგორ „განიცდება“ მოვლენა შემდგომ მოვლენებში, მაშინ ვეცდებით, აღმოვაჩინოთ რელიგიური მიზეზების განგრძობითობა არარელიგიურ შედეგებში. მაგრამ, ჩემი აზრით, ელემენტების საწყისების ან მოვლენების ერთმანეთზე „გავლენის“ ამგვარი ძიება, აქ, მცირედით თუ არის ღირებული. ის, რისი ახსნაცაა საჭირო (რა სახით შეიცავს ნაციონალიზმი რელიგიურ გავლენას) უნებლიედ თავად გამოიყენება ახსნის საშუალებად (რელიგია, როგორც ერთდროულად მიზეზიც და შედეგიც). თუკი, ამის სანაცვლოდ დავუბრუნდებით მიზეზის უფრო ადრეულ გაგებას (მიზეზი პასუხობს შეკითხვას- „რატომ“?), მაშინ კითხვას ისტორიული ელემენტების გარდაქმნის შესახებ დავსვამთ, რათა გავიგოთ, რატომ აღარ არის მათი მნიშვნელობა ისეთი, როგორც იყო. ბოლოსდაბოლოს, რელიგია ცალკეული იდეებისგან, პრაქტიკებისგან, ინსტიტუციებისგან, ტრადიციებისგან შედგება - ისევე, როგორც მიმდევრებისგან, რომლებიც მათ პრაქტიკაში ატარებენ, ინარჩუნებენ ან ცვლიან. მათი მნიშვნელობების აღმოჩენა ცხადია ჩვენი ამოცანა უნდა იყოს. და ასეა სეკულარიზმის შემთხვევაშიც. ჯერ უნდა აღმოვაჩინოთ, რა არის სეკულარული, სანამ იმის გაგებას დავიწყებთ, რას მოიცავს თეოლოგიური კონცეპტების სეკულარიზაცია სხვადასხვა დროს და ადგილას.

იქნებ ისლამიზმი უნდა მივიჩნიოთ ნაციონალიზმად?

მოდით უბრალოდ დავუშვათ, რომ ნაციონალიზმი არსებითად სეკულარულია (იმ აზრით, რომ საკაცობრიო ისტორიასა და საზოგადოებაშია ფესვგადგმული). ახლა შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ზოგიერთი, ერთი შეხედვით, რელიგიური მოძრაობა ნაციონალისტურად უნდა მივიჩნიოთ და რომ შესაბამისად, ისინი სინამდვილეში სეკულარულია? პოლიტიკური ისლამის ბევრმა დამკვირვებელმა შეითვისა ეს არგუმენტი, მიუხედავად იმისა, რომ ამით, ისინი, სინამდვილეში, უბრალოდ შეატრიალებენ სეკულარიზაციის თეზისის პირობებს.

თანამედროვე ისლამური გამოცოცხლების (რომელსაც არაბულ სამყაროში ისინი, ვინც მას ემხრობიან, *as-sahwas*-ს, „გამოღვიძებას“ უწოდებენ) წარმოდგენა

კრიპტონაციონალიზმის¹⁹ ფორმად, მისი მოხსენებია მხოლოდ ტერმინით „კულტურული ნაციონალიზმი“²⁰, იმის მტკიცებას ნიშნავს, რომ სჯობს ის მესამე სამყაროს ნაციონალიზმების ნაცნობი ისტორიის გაგრძელებად გავიგოთ. ეს შემოთავაზება მუსლიმი აქტივისტების მტკიცებას, რომ ისტორიული ისლამური ტრადიციის ნაწილი არიან, შეცდომაში შემყვანად აცხადებს, რადგანაც, როგორც კულტურული ნაციონალისტები, ისინი უნდა განვიხილოთ არსებითად (თუმცა არასწორად) „მოდერნულად“. თუმცა, ის ფაქტი, რომ ისინი, ვინც ისლამის გამოცოცხლებაში აქტიურად არიან ჩართულები, როგორც წესი, ძლიერ კრიტიკულად არიან განწყობილები „ტრადიციული“ მასწავლებლებისა და პრაქტიკებისადმი, არ ამტკიცებს იმას, რომ ისინი მართლაც უარყოფენ ტრადიციას. ტრადიციისადმი მიკუთვნება არ გამორიცხავს გულმოდგინე დისკუსიას მისი საფუძველმდებარე ტექსტების (და თვით იმის, რომელი ტექსტებია საფუძველმდებარე) და ტრადიციის რადიკალური რეფორმის საჭიროების შესახებ. სელექციურობა, რომლითაც ადამიანები უდგებიან თავიანთ ტრადიციას, აუცილებლად არ უთხრის ძირს მათ მტკიცებას, რომ ის ღირებულია. სწორედ ასევე, ტრადიციის მიმდევრების ძველი შფოთვების ამჟამინდელ ბრძოლაში შეთვისების მცდელობა, თავისთავად, არ არღვევს ამ ტრადიციის მთლიანობას - მეტიც, სწორედ ეს არის დავის საგანი მათ შორის, ვინც აცხადებენ, რომ ტრადიციის არსს ინარჩუნებენ.

ეს ისე არ უნდა გავიგოთ თითქოს ისლამისტებისა და არაბული ნაციონალიზმის მიმდევრების მოტივებს არაფერი ჰქონდეთ საერთო. ამ ორ ჯგუფს შორის გადაკვეთები არსებობს - განსაკუთრებით აღსანიშნავია მათი მსგავსი დაპირისპირება „დასავლეთთან“, რომელიც ახლო აღმოსავლეთმა დიადი ძალების მტაცებლური ნაციონალიზმის სახით გამოსცადა. იმის გამო, რომ, როგორც ინდივიდები, ისლამისტები და ნაციონალისტები ამ პოზიციას იზიარებენ, ისინი ხანდახან ცდილობენ, საერთო ალიანსი შექმნან - ასე მოხდა ისლამისტებისა და არაბული ნაციონალიზმის მიმდევრების საერთაშორისო კონფერენციაზე ხარტუმში, სპარსეთის ყურის ომის შემდგომ²¹. როგორი პრაგმატული და მყიფეც არ უნდა გამოდგენ ეს ალიანსები, ისინი წინასწარ მოიაზრებენ განსხვავებებს, რომლებიც მომავალი მოკავშირეების აზრით, უნდა გადაილახოს.

ამ განსხვავებების წყარო ისლამისტური პროექტია, რომელიც გულისხმობს სამყაროში ქცევის რეგულირებას „რელიგიის პრინციპების“ (*usul ud-din*) თანახმად და ასევე, ის ფაქტიცაა, რომ თემი, რომელიც მათ უნდა შექმნან, უპირისპირდება მოდერნული დასავლური ცხოვრების ბევრ ისეთ ღირებულებას, რომელსაც არაბული ნაციონალიზმი მხარს უჭერს. ორივე ეს გარემოება განსაზღვრავს იმას, რასაც თანამედროვე ისლამური ამქვეყნიურობა შეგვიძლია ვუწოდოთ. არაბული ნაციონალიზმის იდეოლოგიის ძირითადი ნაკადი, ცხადია, ზედენომინაციურია (მიუხედავად იმისა, რომ ის ისლამის ისტორიას მოიხმობს და ისლამურ სახალხო განწყობასთან დათმობებზე მიდის) და ეს ნაციონალიზმი ერთგულებს სამართლისა და მოქალაქეობის რელიგიისგან გამიჯვნის და ამ რელიგიის პრივატულ სფეროში განთავსების დოქტრინას. ერთი სიტყვით, სეკულარული არაბიზმი ადგენს რა არის რელიგია და ცდილობს მიუჩინოს თავისი შესაფერი სოციალური ადგილი.

ნაციონალიზმისთვის ისლამის ისტორია მნიშვნელოვანია იმიტომ, რომ არაბი ერის გაერთიანებას და ტრიუმფს ასახავს; ამ დისკურსში, „არაბი მოციქული“ მის სულიერ გამირად მიიჩნევა²². ეს არის იმ კლასიკური თეოლოგიური ხედვის ინვერსია, რომლის

თანახმად, მოციქული არის არა ეროვნული ინსპირაცია წარმოსახვითი თემისთვის, არამედ ღირსეული ქცევის (*sunna*) მაგალითი, რომლის გამეორებაც თითოეულმა მუსლიმმა, მუსლიმი თემის შიგნით, საკუთარ ცხოვრებაში უნდა სცადოს; [მოციქული ასევე] არის, ყურანთან ერთად, *din*-ის (რომელიც ახლა „რელიგიად“ ითარგმნება) საფუძველი. კლასიკური ხედვის თანახმად, არც ისლამის ისტორია არის არაბი ერის აღმავლისა და დაცემის ამბავი. კლასიკური ისლამური ქრონიკები არ არის „ისტორია“ იმ აზრით, რა აზრითაც ნაციონალიზმი აცხადებს, რომ „ისტორია აქვს“. ეს ქრონიკები ეყრდნობა *ჰადითურ* ანგარიშებს (მოციქულის გამონათქვამებისა და საქმეების ჩანაწერებს), რომლებსაც ეფუძნება *სუნნა* და ისინი გამოხატავენ ყურანის მსოფლმხედვას, მორწმუნეთა შორის პოლიტიკურ და თეოლოგიურ კონფლიქტებში გამოხატულს. ასეა თუ ისე, ადვილი დასანახია - მიუხედავად იმისა, რომ არაბ ერს ვერ მოვიაზრებთ მისი ისტორიის გარეშე, ისლამური *უმმა* გულისხმობს მხოლოდ ყურანს და *სუნნას*.

ამრიგად, ისლამური *უმმა*, კლასიკური თეოლოგიური ხედვის თანახმად, არის არა წარმოსახვითი თემი, რომელიც არაბი ერის თანასწორ, პოლიტიკურ გაერთიანებას ელის, არამედ თეოლოგიურად განსაზღვრული სივრცე, რომელიც საშუალებას აძლევს მუსლიმებს, შეასრულონ *დინის* მოთხოვნები სამყაროში. ცხადია, სიტყვას *უმმა* აქვს „ხალხის“ და „თემის“ მნიშვნელობაც ყურანში. მაგრამ ყოველი თემის და საზოგადოების წევრები, მას ცალკეული ბუნების მქონედ წარმოიდგენენ და ერთმანეთს მისი წყალობით მიემართებიან. ამიტომაც, მთავარი აქ ის კი არაა, რომ ის წარმოსახულია, არამედ ის, რომ რაც წარმოისახება, ის ყოფნის და მოქმედების განსხვავებულ ფორმებს განაპირობებს. ისლამური *უმმა* მოიაზრებს ინდივიდებს, რომლებიც თვითმმართველები, მაგრამ არაავტონომიურები არიან. *შარია*, პრაქტიკული გონების სისტემა, რომელიც მორალურად ბოჭავს თითოეულ მორწმუნე ინდივიდს, მისგან დამოუკიდებლად არსებობს. ამავედროულად, თითოეულ მუსლიმს აქვს ფსიქიკური უნარი, ამოიცნოს მისი წესები და დაემორჩილოს მათ.

ის ფაქტი, რომ გამოთქმა *ალუმმა ალ'არაბია* დღეს „არაბი ერის“ აღსანიშნად გამოიყენება, ასახავს მნიშვნელოვან კონცეპტუალურ გარდაქმნას, რომლის მეშვეობითაც *უმმა-ს* სწყვეტენ თავის თეოლოგიურ საფუძვლებს, რომლებიც მას უნივერსალიზაციის ძალას სძენდნენ და ამის სანაცვლოდ, იყენებენ მას იმ წარმოსახვითი თემის აღსანიშნად, რომელიც ტოტალური საზოგადოების ეკვივალენტია. [ტოტალური საზოგადოების], რომელიც ისეთივე შემოზღუდული და სუვერენულია, როგორც სხვა ერები სეკულარულ (სოციალურ) სამყაროში. ²³ *უმმატუ-ი-მუსლიმინ* (ისლამის უმმა) იდეოლოგიურად არ არის „საზოგადოება“, რომელზეც სახელმწიფო, ეკონომიკა და რელიგია შეიძლება მოიხაზოს. ის არც შემოზღუდულია და არც სუვერენული: არ არის შემოზღუდული იმიტომ, რომ არაბული ნაციონალიზმის *ალ-უმმა ალ-'არაბიასგან* განსხვავებით მას შეუძლია და, საბოლოოდ, უნდა მიიღოს მთელი კაცობრიობა, და არ არის სუვერენული, რადგან ღვთის ავტორიტეტს ექვემდებარება. ამიტომაც, შეცდომაა მივიჩნიოთ ის „არქაულ“ (რაკი რელიგიურია) თემად, რომელიც წინ უსწრებს მოდერნულ ერს.²⁴

ამით იმის თქმა არ მინდა, რომ ცალკეული ისლამისტები კლასიკური თეოლოგიის ამ სპეციფიკურ ხედვას იზიარებენ. ყველა მუსლიმი დღეს იმისგან განსხვავებულ სამყაროში ბინადრობს, რომელშიც მისი წინამორბედები ცხოვრობდნენ. ამიტომაც, ვერცერთ მათგანზე ვერ ვიტყვით, რომ კლასიკურ თეოლოგიურ ხედვას მისდევს. ყველაზე

კონსერვატორი მუსლიმიც კი ეყრდნობა თანამედროვე სამყაროში მიღებულ გამოცდილებებს, რათა თავის თეოლოგიურ ინტერპრეტაციებს რელიგანტურობა და დამაჯერებლობა შესძინოს. როგორც ზემოთაც შევნიშნე, ის ადამიანები, ვისაც ისლამისტებს უწოდებენ, ბევრი რამით დგანან ახლოს ნაციონალისტებთან, მიუხედავად იმისა, რომ კლასიკური თეოლოგების დოქტრინებში ნაციონალიზმს არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონია. და მაინც, ცხადია, რომ ისლამისტები, როგორც მათ დამკვირვებლები მოიხსენიებენ (თავად მათი თვალსაზრისით, ისინი უბრალოდ წესიერი მუსლიმები არიან), თავს უსადაგებენ კლასიკურ თეოლოგიურ ტრადიციას იმით, რომ მათ თავიანთ ამჟამინდელი პოლიტიკურ დილემებში თარგმნიან. ცხადია, ეს ურთიერთმიმართება ერთნაირად არ არტიკულირდება სხვადასხვა ქვეყნებში, ან თუნდაც ერთი ქვეყნის შიგნით. მაგრამ თავად ის ფაქტი, რომ მათ უწევთ ათასწლოვანი დისკურსული ტრადიციის ინტერპრეტირება - და ამ ინტერპრტირებისას გარდაუვლად მიდიან განსხვავებულ პოზიციებამდე - განასხვავებს მათ არაბი ნაციონალისტებისგან, რომელთაც დასავლეთისგან ნასესხები დისკურსი აქვთ. ასე მაგალითად, ინდივიდების უფლებას ბედნიერებისაკენ ლტოლვასა და თვითქმნადობაზე, დოქტრინას, რომელსაც ადვილად შეითვისებს სეკულარული ნაციონონალური აზროვნება, ისლამისტები (ისევე, როგორც კლასიკური ისლამური თეოლოგია) უპირისპირებებენ მუსლიმის ვალდებულებას, თავიანთი სცეს ღმერთს *შარიას* თანახმად.

არაბული ნაციონალიზმისა (თავისი ლიბერალური თუ სოციალისტური ფორმით) და ისლამიზმისთვის საერთო პრობლემაა მოდერნიზებადი სახელმწიფო, რომელიც ვესტერნიზაციისკენ მიმართულმა ძალებმა შექმნეს - სახელმწიფო, რომელიც ესწრაფვის მთელი მოსახლეობის განუწყვეტელ მატერიალურ და მორალურ ტრანსფორმაციას, და რომელიც, სულ ცოტა ხნის წინ ორგანიზდა „საზოგადოებად“.²⁵ სხვა სიტყვებით, ისლამიზმი უპირობოდ იღებს და ცდილობს იმოქმედოს ერი-სახელმწიფოს მეშვეობით, რომელიც ასეთი საკვანძო მნიშვნელობის გახდა თითოეული მუსლიმის დილემისათვის. სწორედ ეს ეტატიტური პროექტია და არა - რელიგიური და პოლიტიკური იდეების შერწყმა, რაც ისლამიზმს ნაციონალისტურ ელფერს სძენს. მიუხედავად იმისა, რომ ისლამიზმი²⁶ თითქმის ყოველთვის მოსდევდა არაბულ ნაციონალიზმს ახლო აღმოსავლეთის თანამედროვე ისტორიაში, და პირდაპირ ერ-სახელმწიფოს მიემართებოდა, ის არ უნდა მივიჩნიოთ ნაციონალიზმის ფორმად. ისლამისტების ჭეშმარიტი მოტივები, ან ის, იყენებენ თუ არა ცალკეული ინდივიდები რელიგას პოლიტიკური მიზნებისთვის, აქ მნიშვნელოვანი არ არის (პოლიტიკური აქტორების ჭეშმარიტი მოტივები, როგორც წესი, მრავალგვარია და, ხშირად, ცვალებადი). მნიშვნელოვანი აქ ისაა, რა გარემოებები აიძულებს ისლამიზმს, საჯაროდ წარმოადგეს, როგორც პოლიტიკური დისკურსი, და უპირისპირდება თუ არა - და თუ კი, რა ფორმით - ის სეკულარიზმის სიდრმისეულ სტრუქტურებს, ნაციონალისტური დისკურსის დაშვებების ჩათვლით.

სეკულარიზმის გადმოსახედიდან, რელიგიას ორი არჩევანი აქვს - ან პრივატული რწმენის და თავიანთი ცემის [არეალით] შემოიზღუდოს თავი, ან ჩაერთოს ისეთ საჯარო საუბარში, რომელიც [მიზნად არ ისახავს] ცხოვრებაზე გავლენა ჰქონდეს. ორივე შემთხვევაში, რელიგია იმ ფორმას იღებს, რომელსაც სეკულარიზმი მისთვის შესაფერისად ადგენს. ორივე ამათგანი თანაბრად არის მისი ლეგიტიმურობის პირობა, მაგრამ თავად სეკულარული სახელმწიფო ხდის ამ მოთხოვნებს რთულს მათთვის, ვისაც სურს,

ცხოვრება გარდაქმნას. იმის გათვალისწინებით, რომ მოდერნული ერი-სახელმწიფო ესწრაფვის დაარეგულიროს ინდივიდუალური ცხოვრების თითოეული ასპექტი - მათ შორის ყველაზე პირადი ცივი, მაგალითად, დაბადება და სიკვდილი - ვერავინ, იმის მიუხედავად, რელიგიურია თუ არა, შეძლებს თავი აარიდოს მის ამბიციურ ძალაუფლებასთან შეჩეხებას. საქმე მხოლოდ ის არაა, რომ სახელმწიფო პირდაპირ იჭრება სოციალურ სხეულში გარდაქმნის მიზნით, არამედ ისიცაა, რომ ყოველგვარი სოციალური ქმედება კანონის, და, შესაბამისად, ერი-სახელმწიფოს ნებართვას საჭიროებს. ის გზები/ხერხები, თუ როგორ განისაზღვრება, ხარისხდება და რეგულირდება სოციალური სივრცეები, მათ ყველას თანაბრად პოლიტიკურს ხდის. ამგვარად, მუსლიმი აქტივისტების მცდელობას, გააუმჯობესონ სოციალური პირობები - ვთქვათ, მივიწყებულ ადგილებში კლინიკების ან სკოლების გახსნით - ემუქრება საფრთხე, რომ პოლიტიკურად არალეგიტიმურობაში დაადანაშაულებენ და ისლამისტურად გამოაცხადებენ. ისლამური მოძრაობების მოწოდებას, სოციალური სხეული გარდაქმნილიყო ნაციონალურ პარლამენტში უმრავლესობის ავტორიტეტის მეშვეობით, დაუპირისპირდებიან, როგორც ანტიდემოკრატიულს - ასე მოხდა ალჟირში 1992 და თურქეთში 1997 წელს. განპრივატებული რელიგიის ასეთი მაგალითები სეკულარისტებისთვის მიუღებელია, პირველ რიგში, იმ მოტივების გამო, რომლებსაც ისინი თავად მიაწერენ თავიანთ ოპონენტებს და არა - იმის, რაც მათ მართლაც გააკეთეს. ეს მოტივები მიანიშნებენ რელიგიის პოტენციურ შესვლაზე იმ სივრცეში, რომელიც უკვე დაკავებული აქვს სეკულარულს. შეიძლება ისიც ითქვას, რომ აქ თავად ნაციონალისტი სეკულარისტები ეწინააღმდეგებიან რელიგიური კონცეპტების და პრაქტიკების სეკულარიზაციას.

მთავარი აქ ისაა, რომ ისლამიზმის დაინტერესება სახელმწიფო ძალაუფლებით შედეგია არა ნაციონალისტური იდეებისადმი მისი ერთგულებისა, არამედ მოდერნული ერი სახელმწიფოს განხორციელებული მისწრაფების,- , დააფუძნოს ლეგიტიმური სოციალური იდენტობები და არენები. ვერცერთი მოძრაობა, რომელიც ესწრაფვის მეტს, ვიდრე მხოლოდ რწმენა ან უშედეგო საჯარო საუბარია, სეკულარულ სამყაროში ვერ იქნება გულგრილი სახელმწიფო ძალაუფლების მიმართ. მიუხედავად იმისა, რომ ისლამიზმი სეკულარულ სამყაროში ბინადრობს - სამყაროში, რომელიც წინასწარ განპირობებულია, მათ შორის, უნივერსალური სოციალური სივრცით, რომელიც ერი-სახელმწიფოს ზურგს უმაგრებს, ისლამიზმს ვერ დავიყვანთ ნაციონალიზმამდე. ბევრი ინდივიდი, რომელიც არაბულ სამყაროში აქტიურად არის ჩართული ისლამისტურ მოძრაობებში , შეიძლება არაბულ ნაციონალიზმს მასთან [ისლამიზმთან] თავსებადად მიიჩნევდეს და მის დისკურსსაც იყენებდეს. მაგრამ ასეთ პოზიციას ბევრი ისლამისტი არათანმიმდევრულად მიიჩნევს - განსაკუთრებით (თუმცა, არა მხოლოდ) არაბული სამყაროს მიღმა.²⁷

სეკულარიზმის ანთროპოლოგიისკენ?

დასკვნისათვის, ჩემი აზრით ის, რომ სეკულარიზაციის თეზისი სულ უფრო არადამაჯერებელი მოჩანს ბევრი ჩვენგანისთვის, არ არის გამოწვეული მხოლოდ იმით, რომ ახლა რელიგია აქტიურ როლს თამაშობს ერების თანამედროვე სამყაროში. გარკვეული აზრით, ის, რასაც ბევრმა შეიძლება ანაქრონისტულად „რელიგია“ უწოდოს, ყოველთვის იყო ძალაუფლების სამყაროს ნაწილი. თუკი სეკულარიზაციის თეზისი აღარ

არის ისეთი სარწმუნო, როგორც ადრე იყოს, ეს იმიტომ ხდება, რომ პოლიტიკისა და რელიგიის კატეგორიები უფრო ღრმად მოიცავენ ერთმანეთს, ვიდრე გვეგონა - ეს აღმოჩენა თან ახლდა მოდერნული ერი-სახელმწიფოს ძალაუფლებაზე ჩვენი ცოდნის ზრდას. სეკულარულის კონცეპტი ვერ იარსებებს რელიგიის იდეის გარეშე.

მართალია, რომ მოდერნული სეკულარული კონსტიტუციები განსაზღვრავენ და გამოჰყოფენ „რელიგიისთვის შესაფერის არეალს“.²⁸ მაგრამ ფორმალური კონსტიტუციები არასდროს ქმნიან სრულ სურათს. ერთი მხრივ, ობიექტები, ადგილები, პრაქტიკები, სიტყვები, რეპრეზენტაციები - თვით მორწმუნეთა გონებები და სხეულები - ვერ შემოიზღუდება იმ ექსკლუზიური სივრცით, რომელსაც სეკულარისტები *რელიგიას* არქმევენ. მათ თავიანთი ცხოვრება აქვთ. იმის ისტორიულ ელემენტებს, რაც რელიგიად კონცეპტუალიზდა, სხვადასხვგვარი ტრანსქტორიები აქვთ. მეორე მხრივ, ერი-სახელმწიფო საჭიროებს მკაფიოდ გამიჯნულ სივრცეებს, რომლის კლასიფიცირებას და რეგულირებასაც შეძლებს: რელიგია, განათლება, ჯანდაცვა, დასვენება, შრომა, შემოსავალი, სამართალი და ომი. საჭიროა, რომ კანონმდებლობამ გამუდმებით დაადგინოს სათანადო სივრცე, რომელიც რელიგიას შეუძლია დაიკავოს, რადგან ერი-სახელმწიფოს შიგნით და მის მიღმა სეკულარული ცხოვრების კვლავწარმოებას გამუდმებული გავლენა აქვს ამ სივრცის სიცხადეზე. ახლის დაუღალავი ძიება პროდუქტიულ საქმიანობაში, ესთეტიკურ გამოცდილებასა და ცოდნაზე პრეტენზიებში ისევე, როგორც დაუსრულებელი ბრძოლა ინდივიდუალური თვითქმნადობის განსაზღვრებად, ძირს უთხრის უკვე ჩამოყალიბებული მიჯნების სტაბილურობას. მე აქ არც ამ პროცესების დაგმობა მინდა და არც მათი განდიდება, არამედ იმ წინააღმდეგობრივ პირობებზე მითითება, რომლებიც სეკულარულის კატეგორიას უქმნიან საფუძველს.

არ უარვყოფ, რომ რელიგია, ამ სიტყვის ყოველდღიური გაგებით, არის და ისტორიულადაც იყო მნიშვნელოვანი ეროვნული პოლიტიკისთვის როგორც ევროპაში და ამერიკაში, ისე დანარჩენ მსოფლიოში. ამ ფაქტის აღიარება, ეჭვგარეშეა, სასარგებლო კვლევებს წახალისებს. მაგრამ, ამ ცხადი ფაქტის მიღმა არსებობს შეკითხვებიც, რომლებიც სისტემატურად უნდა განვიხილოთ. რატომ, როდის და ვის მიერ განისაზღვრება რელიგიისა და სეკულარულის კატეგორიები? რა დაშვებებია მათი განსაზღვრისას წინასწარნაგულისხმევი?? და, საბოლოოდ, რელიგიის რა კონცეფცია ხდის ჩვენს სეკულარულ მორალურ და პოლიტიკურ პრაქტიკებს შესაძლებელს? სეკულარულის, როგორც პრაქტიკული გამოცდილების ანთროპოლოგია, ჯერაც საკვებით შეუსწავლელია.

შენიშვნები

დიდ მადლობას ვუხდით ჯონათან ბოიარინს, ჩარლზ ჰირშმანს, საბა მაჰმუდს, მაკლინ ტრიმნელს და ჰენტ დე ვრისს ამ სტატიის ადრეული ვერსიის კომენტარებისათვის.

¹ José Casanova, *Public Religions in the modern world* (Chicago: University of Chicago Press, 1994)

² იხ. მაგ. Mary Ryan, “Gender and Public Access: Women’s Politics in Nineteenth-Century America” და Geoff Fley, “Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century”. ორივე

ნაშრომი: Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1992), გვ. 259-88 და 289-329.

³ მაგ., რობერტ ვოლვი, 1965 წელს წერდა: „საჯარო არეალში არსებობს მკვეთრი გამიჯვნა ლეგიტიმურ და აბსოლუტურად მიუღებელ ინტერესებს შორის. თუკი ჯგუფი ან ინტერესი მისაღების ჩარჩოში ჯდება, აუცილებლად მიიღებს, გარკვეული დოზით იმას, რასაც ესწრაფვის, რაკი ეროვნული პოლიტიკის პროცესი გადანაწილებას და კომპრომისულობას ემყარება. მეორე მხრივ, თუკი ინტერესი მისაღების რგოლს მიღმაა, მაშინ ის ვერავითარ ყურადღებას ვერ იპყრობს და მისი მიმდევრები მიიჩნევიან შემლილებად, ექსტრემისტებად ან უცხოეთის აგენტებად“. „Beyond Tolerance“, in Robert P. Wolff, Barrington Moore Jr. and Herbert Marcuse, eds., *A Critique of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1969), 52; ხაზგასმა ორიგინალიდან. უილიამ კონოლიმ ეს კრიტიკა ახალი და უფრო საინტერესო ტრანსკრიპციებისკენ მიმართა, იხ. *The Ethos of Pluralism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

⁴ ამის დრამატულად თვალსაჩინო მაგალითი იყო თურქეთში, 1997 წელს, როცა სეკულარისტულმა არმიამ კოალიციური მთავრობა, პრო ისლამური კეთილდღეობის პარტიით სათავეში, აიძულა გადამდგარიყო. შემდგომმა, სამხედროების მიერ მხარდაჭერილმა პარტიამ შემოიღო გადაწყვეტი რეფორმები, რათა შეეკავებინა მოსახლეობაში ისლამის სულ უფრო მძლავრი აღმასვლა. ამ რეფორმების საკვანძო ნაწილი იყო ბავშვებისთვის სავალდებულო სეკულარული განათლების ფორმალური გაზრდა ხუთიდან რვა წლამდე, გადაწყვეტილება, რომელიც შეიქმნა იმ მიზნით, რომ შეეჩერებინა ისლამური განწყობების ჩამოყალიბება მოსწავლეებში.

⁵ C.J.H. Hayes, *Essays on Nationalism* (New York, 1926), ციტირებულია: Jogn Wolffe, *God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843-1945* (London: Routledge, 1994), 16.

⁶ Julian Huxley, *Religion Without Revelation*, abridged ed. (London: Watts, 1941), viii.

⁷ Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), 124. იხ. ასევე Robert Bellah, „Civil Religion in America,“ in *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper and Row, 1970).

⁸ იხ. Margaret C. Jacob, *Living in the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (New York: Oxford University Press, 1992). და, განსაკუთრებით, მისი „Private Beliefs in Public Temples: The New Religiosity of the Eighteenth Century“, *Social Research* 59 (1992): 59-84.

⁹ Carl Schmitt, *Political Theology* (1934; rpt., Cambridge: MIT Press, 1985), 36.

¹⁰ კონსტიტუციური პრივილეგია, რომელსაც ინგლისის ეკლესიას ბრიტანული სახელმწიფო ანიჭებს, დღეს მეტწილად ფორმლობაა - და იმდენად, რამდენადაც ამ პრივილეგიას ჯერაც მოჰყვება მატერიალური შედეგები, მას ხშირად მოიხმობენ როგორც ბრიტანული „არასრულად მოდერნიზებული“ სახელმწიფოს მტკიცებულებას. იხ. Tom Nairn, *The Break Up of Britain*, London: New Left Books, 1997.

¹¹ ზედმიწევნით რომ აღვწეროთ, ფუკო დისციპლინას განიხილავს არა როგორც შინაგანს გუვერნმენტალობისთვის, არამედ როგორც რაღაცას, რაც „ჭიდილშია მასთან“. სწორედ ამიტომ, ახსენებს ის „სამკუთხედ[ს], სუვერენულობა-დისციპლინა-ხელისუფლება, რომლის მთავარი სამიზნეც მოსახლეობა და მისი არსებითი მექანიზმი - უსაფრთხოების აპარატი“. იხ., „Governmentality“, in Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, eds., *The Foucault Effect* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 87-104. თუმცა, დამარწმუნებლად არ მიმაჩნია ის, რომ დისციპლინა შეგვიძლია კონცეპტუალურად გავმიჯნოთ გუვერნმენტალობისგან, რომლის *raison-d'être* ეროვნული საზოგადოებების შიგნით სამიზნე პოპულაციების მენეჯმენტია.

¹² მარი პუვი შენიშნავს, რომ „1776 წლისთვის, ფრაზა *პოლიტიკური სხეული* უკვე უწევდა კონკურენციას სხვა მეტაფორას- *ხალხის დიადი სხეული*... ადრეული მეცხრამეტე საუკუნისთვის, ეს ფრაზები გაერთიანდა სოციალური სხეულის ხატში“. *Making a Social Body: British Cultural Formation* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 7. იხ. ასევე მეორე თავი, „The Production of Abstract Space“.

¹³ ჰანს ბლუმენბერგი აკრიტიკებს შმიტს იმის გამო, რომ ის არ ითვალისწინებს, თუ როგორ შეირჩევა და გამოიყენება ეს თეოლოგიური კონცეპტები ცალკეულ ისტორიულ კონტექსტებში, და, შესაბამისად, ანალოგიები ერევა გარდაქმნებში. იხ. *The Legitimacy of the Modern Age* (1973-76; rpt., Cambridge: MIT Press, 1983, pt.1, chap.8. ეს შენიშვნა ისევე, როგორც კარლ ლოვითის თეზისის ბლუმენბერგისეული კრიტიკა, რომ პროგრესის სეკულარულ იდეას არსებითად ქრისტიანული ბუნება აქვს, გასათვალისწინებელია. თუმცა, ჩემი აზრით, „სეკულარიზმის“ ბლუმენბერგისეული დელინეაცია და დაცვა, რომელიც მყარადაა ფესვგადგმული იდეების ისტორიის კონვენციურ მიდგომაში, არადამაჯერებელია. ის, რომ ბლუმენბერგი შედარებით ნაკლებ ყურადღებას აქცევს პრაქტიკას, გასაკვირია, თუ გავითვალისწინებთ შმიტის მისეული კრიტიკის ბუნებას.

¹⁴ ამ საკითხზე დისკუსიისთვის იხ. ჯონ მილბენქის *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1990).

¹⁵ Cf. James Tully, “Governing Conduct”, in Edmund Leites, ed., *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) - ფუკოდიანური პერსპექტივის ადრეული მოდერნის ევროპის ინტელექტუალური ისტორიისთვის მისადაგების მცდელობა.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (Buffalo, N.Y: Prometheus Books. 1991), 422.

¹⁷ იხ. “Säkularisation, Säkularisierung,” in Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 vols. (Stuttgart: Klett, 1972-97), 5: 789-830.

¹⁸ სხვა სიტყვებით, ისე, თითქოს არ არსებობს კითხვები იმას თაობაზე, შესაძლებელია თუ არა თვით გრძნობების გარკვეული დოზით გაშუალება. იხ. *Constance Claessen, Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures* (London: Routledge, 1993). განმაცვიფრებელი აღწერისთვის იმ კულტურულად განსხვავებული გზებისა, რომლებითაც სხეული შეიგრძნობს წყალს, იხ. *G. Vigarello, Concepts of Cleanliness: Changing Attitudes in France since the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) ასევე იხ. Peter Gay, *The Education of the Senses* (New York: Oxford University Press, 1984).

¹⁹ იხ. მაგ., A. Ayalon, “From Fitna to Thawra,” *Studia Islamica* 66 (1987): 145-74; და Nikki R. Keddie, “Islamic Revival as Third Worldism,” in J.P. Digard, ed., *Le Cuisinier et le Philosophe: Hommage à Maxime Rodinson* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982), 275-82.

²⁰ ლუჩიანი, განახილავს რა ისლამური ამბოხის გავლენას თანამედროვე ახლო აღმოსავლეთის პოლიტიკაზე, შენიშნავს „თანამედროვე ისლამური აზროვნება, ერთობ განსხვავებული გზებით, გვთავაზობს რადიკალურ პასუხებს თანამედროვე საკითხებზე. ეს პასუხები, გარკვეული აზრით, კულტურული ნაციონალიზმის ფორმაა, რომელშიც რელიგია მეტ სიმყარეს სძენს დასავლური დომინაციის უარყოფას“. *The Arab State* (London: Routledge, 1990), xxx.

²¹ დელეგატები ძირითადად იმ ქვეყნებიდან იყვნენ, რომლებიც ქუვეიტსა და ერაყში აშშ-ს შეჭრას უპირისპირდებოდნენ; დელეგატებს შორის იყვნენ ისლამისტები და პალესტინის გამათავისუფლებელი ორგანიზაციის მარქსისტული ნაკადების წარმომადგენლები, მაგრამ [მათთან] დაპირისპირებული ელემენტები იმ მუსლიმური ქვეყნებიდან, რომლებმაც ამერიკელებს მხარი დაუჭირეს - მაგალითად ეგვიპტიდან და თურქეთიდან - ასევე მონაწილეობდნენ. იხ. Majdi Ahmad Husain, “al-Mu’tamar ash-sha’bi al-’arabi al-islami: al-Fikra, al-mumarasa, ath-thamara,” *ash-Sha’b*, 1991 წლის 7 მაისი, 3.

²² ქრისტიანი არაბი ნაციონალისტი აღფრთოვანებით აღწერს მოციქული მუჰამედის პიროვნულ თვისებებს, მისი გადაწყვეტილების სიმძლავრეს და რწმენის სიმტკიცეს და ასკვნის: „არაბი მოციქულის დაბადების წლისთავი სულიერ გზავნილს შეიცავს, რომელიც ჩვენს დღევანდელ ეროვნულ ცხოვრებას მიემართება. ამიტომაცაა, რომ თავიანთი განსხვავებული ტენდენციების და მრავალგვარი რელიგიებისა თუ სექტების მიუხედავად, არაბმა ნაციონალისტებმა პატივი უნდა სცენ მუჰამად ბ. აბდალას, ისლამის მოციქულის, არაბთა გამაერთიანებლის, პრინციპული და რწმენით აღსავსე კაცის ხსოვნას. Qustantin Zuraiq, *al-Wa’i al-qaumi* (Beirut, 1949), ციტირებულია: S.G. Haim, ed., *Arab Nationalism: An Anthology* (Berkeley: University of California Press, 1962), 171.

²³ აქ არის რეფერენსი ერის ბენედიქტ ანდერსონისეულ განსაზღვრებაზე: „ის არის წარმოსახული პოლიტიკური თემი - წარმოსახული, როგორც თვისებისამებრ შემოზღუდული და სუვერენული“. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), 15.

²⁴ Cf. Anderson, *Imagined Communities*, 40

²⁵ შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ „საზოგადოების“ აღმნიშვნელი არაბული სიტყვის - mujtama' - გამოყენება დაიწყო მხოლოდ 1930-იანებში. იხ. Jaroslav Stetkevych, *The Modern Arabic Literary Language*, Chicago: University of Chicago Press, 1970), 25. ლეინის ლექსიკონი, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის შუაშია შედგენილი, mujtama' -ს მხოლოდ კლასიკურ მნიშვნელობას განმარტავს: „შეხვედრის ადგილი“.

²⁶ შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ისლამური სახელმწიფოს იდეას ვერ შევნიშნავთ ისლამური ისტორიის საწყისებში. ამ საკითხზე ჩემი კომენტარი იხ. „Europa Contra Islam: De Islam in Europa,” *Nexus* 10 (1994); 3-17. ინგლისური ვერსია ასევე დაიბეჭდა *The Muslim World* 87 (1997); 183-95.

²⁷ ამიტომაც, იორდანელმა დელეგატმა კონფერენციაზე (ნახსენებია 21-ე შენიშვნაში) განაცხადა, რომ ისლამური მოძრაობისა და არაბული ნაციონალიზმის მიზნებს შორის სხვაობა შედარებით უმნიშვნელოა და, რომ ცხადია, „ნებისმიერი მოძრაობა, რომელსაც უწერია გაიმარჯვოს ჩვენს არაბულ სამყაროში, უნდა იყოს ან ნაციონალისტური მოძრაობა, რომელიც შეუთავსებს ისლამურ პერსპექტივას დემოკრატიისა და სოციალური სამართლიანობისადმი ერთგულებას ან ისლამური მოძრაობა, რომელიც შეითვისებს ნაციონალისტურ პერსპექტივებს“ (Husain, “al-Mu'tamar”). მისი მტკიცება ძლიერ სადავო იყო, განსაკუთრებით - თუმცა არა მხოლოდ - არა არაბული ქვეყნებიდან დელეგატებისთვის, ვინც ამტკიცებდნენ, რომ ერთადერთი ბმა ამჟამად სხვადასხვა ერ-სახელმწიფოებად დაყოფილ მუსლიმებს შორის ისლამია.

²⁸ ასე უნდა იყოს თუ არა, დავის საგანია თვით შეერთებული შტატების პარადიგმატულ შემთხვევაშიც. ამიტომაც, მიანიშნებენ, რომ ფრაზა „ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნა“ არ გვხვდება კონსტიტუციაში და ის დამფუძნებელ მამათა განზრახვის უზენაესი სასამართლოსეულ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს. იხ. David Barton, *The Myth of Separation* (Aledo, Tex: Wallbuilder Press, 1992). მაგრამ ასევე იხ. Winnifred F. Sullivan, *Paying the Words Extra: Religious Discourse in the Supreme Court of the United States* (Cambridge: Harvard University Press, 1994).