შესავალი

კრეგ კალჰოუნი, მარკ იუგენსმაიერი, იონათან ვან ანტვერპენი

ბოლო ხანებამდე, მიიჩნეოდა, რომ საჯარო ცხოვრება არსებითად სეკულარულია. ერთი მხრივ, მკვლევარებს შეეძლოთ, თავდაჯერებით განეხილათ პოლიტიკა, ეკონომიკა და სოციალური ქცევა ისე, თითქოს რელიგია საერთოდაც არ არსებობდა. მეორე მხრივ, სეკულარიზმის საკუთრივი იდეოლოგიური მნიშვნელობა, ერთი შეხედვით, მხოლოდ რელიგიის თავისთავად ცხადად მიჩნეულ გაქრობაზე ან დრომოჭმულობაზე მითითებით შემოიფარგლებოდა. თუმცა, უკანასკნელ წლებში, მსოფლიო არეალზე გამოჩნდნენ პოლიტიკურ აქტივისტები - ზოგნი გაცხადებულად რელიგიური მიზნებით, ზოგნიც მტკიცედ ანტირელიგიური პროგრამებით - რომლებიც უპირისპირდებოდნენ დამკვიდრებულ წარმოდგენებს საჯარო ცხოვრებაში ცნებების „სეკულარიზმი“ და „რელიგია“ ფუნქციონირებაზე და კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებდნენ რელიგიურისა და სეკულარულის თითქოსდა მკვეთრ გამიჯვნას.

ამავდროულად, იზრდებოდა აკადემიური ინტერესი როგორც ყბადაღებული „რელიგიური გამოღვიძების“, ისე თავად სეკულარიზმის თავისებურებების მიმართ. ეს შედეგად მოყვა იმ ფაქტის გაცნობიერებას, რომ რელიგიურისა და სეკულარულის კატეგორიების კრიტიკული გააზრების გარეშე გამოყენება ძლიერ შეზღუდულს ხდის საერთაშორისო პოლიტიკისა და მსოფლიოს გარშემო სოციალური ცვლილებების ანალიზს. სეკულარიზმის გაბატონებული თეორიები სულ უფრო მეტად გახდა კრიტიკული დაკვირვების საგანი, იმ პირობებშიც კი, რომ სხვადასხვა დისციპლინების წარმომადგენელი მკვლევარები გეგმავდნენ უფრო დეტალური და კონკრეტული საშუალებებით განეხილათ „სეკულარიზაციის“ პროცესები, „სეკულარულის“ პრაქტიკები და „სეკულარიზმის“ პოლიტიკური ეთიკა. რელიგიის სოციოლოგებმა გადასინჯეს სეკულარიზაციის ოდინდელი ზოგადი თეორიები, ხოლო თანამედროვე პოლიტიკის თეორეტიკოსებმა და ანთროპოლოგებმა კი მეტი ყურადღება მიაპყრეს „ სეკულარიზმის ახირებებს“ და „სეკულარულის ფორმაციებს“. [1]

„სეკულარიზმის განზომილებების“ დომინანტური [თეორია], სოციალური მეცნიერებების შიგნით არსებული დიდწილად გადაუმოწმებელი დაშვებების მთელი წყების პროდუქტი, ბოლო ხანებში ასევე გამოწვლილვით გადაიხედა, რამაც საფუძველი დაუდო რელიგიურ მოძრაობებსა და სეკულარულ პოლიტიკას შორის მიმართების გადააზრებას, სეკულარიზაციის და რელიგიური ექსპანსიის უფრო ნიუანსირებულ ანალიზს, თანამედროვე სამყაროში რელიგიის ზრდისა და დამცრობის კომპლექსური ფორმების უფრო დახვეწილ განხილვებს და სეკულარიზმის თანამედროვე გაგებების ფუნდამენტურ გადასინჯვას.[2] ამ [განვითარებების] ფონზე, ეს კრებული შეეცდება მიმოიხილოს სეკულარიზმის მრავალგვარ ფორმაზე მიმდინარე კვლევები და დებატები. ჩვენი მიზანია ახალი კონფიგურაცია შევძინოთ რელიგიის თაობაზე დისკუსიებს სოციალურ მეცნიერებებში. ამისათვის, ყურადღებას მივაპყრობთ ცენტრალურ საკითხს, თუ როგორ აიგება და გაიგება „სეკულარული“ და იმას, თუ როგორ განსაზღვრავენ რელიგიისა და სეკულარიზმის ახლებური გაგებები სოციალური მეცნიერებების ანალიტიკურ პერსპექტივებს და სხვადასხვა პროექტს პოლიტიკის და საერთაშორისო ურთიერთობების სფეროებში.

---

[1] Christian Smith, ed., The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life (Berkeley: University of California Press, 2003) ; William Connolly, Why I Am Not a Secularist (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999) ; Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003)

[2] იხ.For “modes of secularism,” see Charles Taylor, “Modes of Secularism,” in Rajeev Bhargava, ed., Secularism and Its Critics (Oxford: Oxford University Press), 31–53 .

მართლაც, რელიგიისა და სეკულარიზმის საკითხებს თავიდანვე დიდი გავლენა ჰქონდათ სოციალურ მეცნიერებებზე. ვესტფალიის ზავმა საერთაშორისო ურთიერთობების დისციპლინას შესძინა არა მხოლოდ საწყისი წერტილი სუვერენულ ერ-სახელმწიფოებს შორის ურთიერთობების ანალიზისთვის, არამედ დაშვებაც „სეკულარული" გაგების ადეკვატურობის თაობაზე. იმ ფაქტს, რომ ეს [დაშვება] მითიურ აღქმას ეფუძნებოდა და არა 1648 წელს და მას შემდეგ რელიგიასთან სახელმწიფოს ურთიერთობის ფხიზელ ისტორიულ შეფასებას, მისი გავლენა არ შეუმცირებია. მაგრამ [ამ დაშვების] შედეგად რელიგია დარჩა ისეთ რამედ, რისი „ხელახლა აღმოჩენაც" გახდა საჭირო ბოლო ხანებში. რობერტ ქეოანის სიტყვებით, „11 სექტემბრის ტერაქტებმა გამოამჟღავნეს, რომ მსოფლიოს პოლიტიკის ყველა მეინსტრიმული თეორია დაიჟინებს, რომ მოტივაციები სეკულარულია. ისინი უგულებელყოფენ რელიგიის გავლენას, მიუხედავად იმისა, რომ მსოფლიოს შემარყეველ პოლიტიკურ მოძრაობებს ხშირად ასაზრდოებდა რელიგიური გზნება".[3] სხვა სოციალურ მეცნიერებებში სიტუაცია დიდად განსხვავებული არ არის. სოციალური ინსტიტუციების - ან, ვებერის ენაზე, „ღირებულებითი სფეროების" - დიფერენციაციის საბაზისო იდეამ საფუძველი დაუდო სოციალური მეცნიერებებში პოლიტოლოგიის, ეკონომიკის, სოციოლოგიის და სხვა დისციპლინების გამიჯვნას და წარმოდგენებს სახელმწიფოს, ეკონომიკის და სამოქალაქო საზოგადოების მეტ-ნაკლები ავტონომიურობის შესახებ. თუმცა, მანვე წაახალისა თითოეული ამათგანის - და განსაკუთრებით სახელმწიფოსა და ეკონომიკის - მიჩნევა რელიგიის საკუთრივი არეალისგან გამიჯნულად. ეს შთააგონებს ისეთ წარმოდგენებს, როგორებიცა იდეა, რომ ძალაუფლება და ფული განკარგავენ სახელმწიფოს და ეკონომიკას როგორც „არალინგვისტური გეზის მიმცემი მედიუმები" - ტალკოტ პარსონსის ფორმულირება, რომელიც ნიკლას ლუმანმა და იურგენ ჰაბერმასმაც შეითვისებს. და ამანვე განაპირობა მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს ბევრი ქვეყნის, მათ შორის შეერთებულ შტატების უნივერსიტეტებში სოციალური მეცნიერებების ფაკულტეტების გამოყოფა ჰუმანიტარული მეცნიერებების ფაკულტეტებისგან - და, ამგვარად, რელიგიისა და მორალური ფილოსოფიის დარგებისგან.[4] ნაწილობრივ, ეს დაკავშირებული იყო ხაზგასმით სეკულარულ ორიენტაციასთან, რომელიც გამოიხატებოდა „ღირებულებებისგან თავისუფლებების" და „ობიექტურობის" შესახებ რიტორიკაში. ამავდროულად, სოციალური მეცნიერების დისციპლინები, რომელთა პერსონალიც, საწყის ეტაპზე, ნაწილობრივ ყოფილი თუ მოქმედი სასულიერო პირებისგან შედგებოდა, თავდაპირველად რელიგიურ ორგანიზაციების გვერდიგვერდ ერთვებოდნენ სოციალურ მოძრაობებში, თუმცა შემდგომ სულ უფრო მეტად დისტანცირდნენ [მათგან], როგორც სეკულარულები და ერთმნიშვნელოვნად ნეიტრალურები.

უფრო ზოგადად, სწორედ სამეცნიერო ობიექტურობისაკენ (და [მეცნიერების] სტატუსისკენ) სწრაფვის გამო, სოციალური მეცნიერებები - ზოგი მეტად, ზოგი ნაკლებად -, როგორც წესი, იმაზე, ნაკლებ ყურადღებას უთმობდნენ რელიგიას, ვიდრე მოსალოდნელი იქნებოდა სოციალური ცხოვრებისთვის მისი მნიშვნელობიდან გამომდინარე. ამასთან, ისინი რელიგიას ხშირად განიხილავდნენ მხოლოდ თითქოსდა ღირებულებებისგან თავისუფალი, გარეგანი მიდგომებით და უფრო ჰერმენევტიკულ გამოკვლევებს სხვა დისციპლინების პრეროგატივად ტოვებდნენ. ამასთან, ისინი მეტხანს ერთგულებდნენ სეკულარიზაციის ნარატივს, ვიდრე მტკიცებულებეიბის მიუკერძოებელი შეფასება უკარნახებდათ.

როცა, მსოფლიოს გარშემო, ახალი პოლიტიკური მოძრაობების აქტივისტებმა ეჭვქვეშ დააყენეს დასავლური სეკულარიზმის დაპირებული უნივერსალურობა, მათ წინააღმდეგობას დასავლეთში

---

[3] Robert Keohane, "The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and 'The Liberalism of Fear,'" in C. Calhoun, P. Price, and A. Timmer, eds., Understanding September 11 (New York: New Press, 2002), 72 . ასევე იხ. Elizabeth Shakman Hurd, The Politics of Secularism in International Relations (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007) .

[4] იხ. Julie Reuben, The Making of the Modern University (Chicago: University of Chicago Press, 1996) .

ხშირად აღიქვამდნენ სეკულარულ და რელიგიურ მსოფლმხედველობას შორის დაპირისპირების გამოხატულებად - სხვა სიტყვებით, ნიშნად იმისა, რომ [აქტივისტებს] სურდათ, გადაემალათ სეკულარული კანონები რელიგიურით, გამოეყენათ რელიგია პოლიტიკური პლატფორმების საძირკვლის გასამაგრებლად, ან ესარგებლათ რელიგიური ღირებულებებით ნაციონალური ან ტრასნაციონალური ერთობებისთვის იდეოლოგიური საფუძვლის და სოციალური იდენტობის შესაქმნელად. თუმცა, რელიგიური და სეკულარული არეალების ერთმანეთში შეჭრის დაგმობისას, ორივე მხარის მომხრეები ინარჩუნებენ და განამტკიცებენ დიქოტომიას, რომელიც სულ უფრო ხშირად დგება კითხვის ნიშნის ქვეშ. საჩივარი, რომელსაც ხშირად გაიგებთ მსოფლიოს სხვა ნაწილებში - რომ „პოლიტიკისა" და „რელიგიის" დასავლური დაყოფა გადაუსინჯავად არ უნდა გაიგზავნოს სხვა რეგიონებში - ასევე წამოჭრის კითხვას, როგორ მიემართება ეს ორი ერთმანეთს თანამედროვე დასავლეთში. მართლაც, სოციალურ მეცნიერებაში სეკულარიზმის შესახებ დისკუსია დიდწილად კონცენტრირდება პოლიტიკაში რელიგიის როლზე. რა როლი უნდა ჰქონდეს მას, ან საერთოდ უნდა ჰქონდეს თუ არა? რამდენად ავტონომიური უნდა იყოს სახელმწიფო რელიგიისგან? რელიგია - სახელმწიფოსგან?

ამავდროულად, თანამედროვე საჯარო ცხოვრებაში მორალურობის [ადგილის] შესახებ დისკუსია სულ უფრო მეტად აყენებს ეჭვქვეშ „რელიგიის" დამკვიდრებულ გაგებებს და სვამს კითხვას, საერთოდ შეგვიძლიათ თუ არა მოვიაზროთ რელიგია როგორც „ერთი რამ" - სხვა სიტყვებით, როგორც ერთეული, რომლისგანაც შეიძლება მოველოდეთ, რომ სოციალურ რეაქციებს განკარგავს და სეკულარული იდეოლოგიებისა და ინსტიტუციების თანმიმდევრულ ალტერნატივას წარმოქმნის.

ეს შეკითხვები სათუოს ხდიან ჩვენს წარმოდგენას საჯარო ცხოვრებაზე, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ რელიგიასადმი - მისი ნებისმიერი განსაზღვრებით - სპეციფიკური ინტერესი არ გვამოძრავებს და ვფიქრობთ, რომ საჯარო აქტივობები დიდწილად სეკულარული საკითხია. თავად ტერმინ „სეკულარულის" გამოყენება მიანიშნებს, რომ ვეთანხმებით სეკულარული/რელიგიურის გამიჯვნას, რომელიც რაიმე გზით შემოფარგლავს არა მხოლოდ თავად სეკულარულ სფეროს, არამედ რელიგიურის არეალსაც. როგორც არ უნდა განვსაზღვროთ სეკულარული და სეკულარიზმი - ამ საკითხს ქვემოთ განვიხილავთ -, განსაზღვრება აუცილებლად მოიცავს რელიგიასაც. ან მის გაქრობას გულისხმობს, ან მასზე კონტროლს, ან მისი სხვადასხვა ფორმებისადმი თანასწორ მოპყრობას, ანაც მის ჩანაცვლებას სოციალური ღირებულებებით, რომლებიც ცხოვრების სეკულარული წესის მახასიათებელია.

ასეა, რაკი მიუხედავად იმისა, რომ სეკულარალიზმი ხშირად განისაზღვრება ნეგატიურად - როგორც ის, რაც რჩება რელიგიის მილევის შემდეგ -, ის თავისთავად ნეიტრალური არ არის. სეკულარიზმი არსებულ მოცემულობად უნდა განვიხილოთ. ის ნამდვილად არის *რაღაც*, და ამიტომაც განმარტებას და გაგებას საჭიროებს. რადაც არ უნდა მივიჩნიოთ - იდეოლოგიად, მსოფლმხედველობად, რელიგიის მიმართ დამოკიდებულებად, კონსტიტუციურ ჩარჩოდ, ან უბრალოდ რაიმე სხვა პროექტის - მეცნიერების ან რომელიმე ფილოსოფიური სისტემის - ასპექტად, სეკულარიზმი, ნაცვლად იმისა, რომ ოდენ [ამა თუ იმ საზოგადოებრივ არეალში] რელიგიის არყოფნას აღნიშნავდეს, არის რაღაც, რაც კარგად უნდა გავიაზროთ.

ამასთან, სეკულარიზმი ურთიერთდაკავშირებული ცნებების კლასტერის მხოლოდ ერთი ელემენტია. სეკულარულის, სეკულარულობის, სეკულარიზმის და სეკულარიზაციის ხსენება ბევრ სხვადასხვა რამეზე შეიძლება მიანიშნებდეს და დამაბნეველი იყოს. არ არსებობს მარტივი გზა იმისათვის, რომ ახლა შევძლოთ ამ ტერმინების გამოყენების სტანდარტიზება თითოეული მათგანის ერთ, ცხადად განსაზღვრულ ცნებასთან დაკავშირებით. თუმცა, იმ მოცემულობამ, რომ ამ ტერმინების საერთო ლინგვისტური ფუძე აქვთ, არ უნდა გადაფაროს ის ფაქტი, რომ ისინი ოპერირებენ სხვადასხვა კონცეპტუალურ ჩარჩოებში, რომელთაც განსხვავებული ისტორიები აქვთ. მიუხედავად იმისა, რომ მათ ხშირად აქვთ გავლენა ერთმანეთზე, უნდა ვეცადოთ რომ ერთმანეთისგან განვაცალკევოთ ისეთი განსხვავებული გამოყენებები, როგორებიცაა მითითებები წარმავალ არსებობაზე, მიწიერებაზე,

კონსტიტუციებზე, რომლებიც რელიგიას პოლიტიკისგან მიჯნავენ და ზოგადად რელიგიის შესაძლო დაღმასვლაზე.

რაკი თანამედროვე სოციალური კონფლიქტების ასე დიდი წილია დაკავშირებული რელიგიასთან - ან, უკეთ, დებულებასთან, რომ რელიგია და სეკულარიზმი ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან - არამხოლოდ გონივრულია, არამედ აუცილებელიც, გადავსინჯოთ კატეგორიები რომლებიც ასეთ კონფლიქტს შესაძლებელს ხდიან. *სოციალური მეცნიერების კვლევის საბჭოს* (Social Science Research Council) მიერ დაფინანსებული მრავალწლიანი პროექტის ფარგლებში, მკვლევარები ცდილობდნენ ერთიანი ძალებით გადაეაზრათ სეკულარიზმი და სეკულარულობა თანამედროვე გლობალური პოლიტიკის და ტრანსნაციონალური სოციალური ცვლილებების კონტექსტში. პროექტში ჩართული მკვლევარები წარმოადგენენ სხვადასხვა დისციპლინას, რომლებიც კვეთენ ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების გამყოფ საზღვრებს - როგორც სოციოლოგიას, პოლიტის მეცნიერებას, ანთროპოლოგიას და საერთაშორისო ურთიერთობებს, ისე ისტორიოგრაფიას, ფილოსოფიას, ლიტერატურათმცოდნეობას და რელიგიის კვლევებს. ამასთან, ისინი წამოჭრიან სეკულარიზმთან დაკავშირებულ არაერთ ფუნდამენტურ და აურიდებელ შეკითხვას: რამდენად განსაზღვრა ეს ცნება ევროპულმა ისტორიულმა გამოცდილებამ? ატარებს თუ არა ის მორალურ წესრიგზე დასავლური, სპეციფიკურად ქრისტიანული წარმოდგენის მემკვიდრეობას? რა ზომით არიან რელიგია და სეკულარიზმი ტყუპი კონცეპტები, რომლებიც ერთსა და იმავე მორალურ მგრძნობელობაზე საუბრობენ? რაც ახლა ხდება, სეკულარიზმის დაღმასვლაა თუ სეკულარული/რელიგიურის გაყოფის ხელახალი ფორმულირება? შეიძლება ეს გაყოფა გადაილახოს სამოქალაქო საზოგადოებასა და საჯარო სივრცეზე, პოლიტიკურ წესრიგსა და სოციალურ გარდაქმნაზე, გლობალურ პოლიტიკასა და საერთაშორისო ურთიერთობებზე ფიქრის ახალი გზების მეშვეობით?

სეკულარიზმი და რელიგია

სეკულარიზმი ყოველთვის განისაზღვრება თავის ტყუპ კონცეპტთან, რელიგიასთან ტანდემში და ის, თუ როგორ მოვიაზრებთ ამ დაწყვილებული ცნებებიდან ერთს გავლენას ახდენს იმაზე, თუ როგორ ვფიქრობთ მეორეზე. პოლიტიკურად აქტიური რელიგიის აღზევება არა მხოლოდ იმას არღვევს, რაც რელიგიასა და სეკულარიზმს შორის მიმართებად მიიჩნევა - და ამით უპირისპირდება ჩვენს წარმოდგენას რელიგიის საჯარო როლზე - არამედ კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს ჩვენს არსებით წარმოდგენებს სეკულარიზმზეც. პოლიტიკურად აქტიური რელიგიების აღზევება აპრობლემურებს ჩვენს იდეებს თანამედროვე ცხოვრების შესახებ - განსაკუთრებით [დაშვებებს] იმის თაობაზე, რასაც მის არსებითად სეკულარულ ბუნებად მივიჩნევდით.

ბევრი ჩვენგანი გაუცნობიერებლად მოექცა იმის გავლენის ქვეშ, რასაც ჩარლზ ტეილორმა უწოდა მეტანარატივი, რომელიც სეკულარიზმს ჩააწნავს მოდერნიზაციის გავრცელების [პროცესში] და ევრო-ამერიკული პროგრესის ისტორიულ ტრაექტორიაში. ბევრმა ახლად აღმოცენებულმა არადასავლურმა ერმა სწორედ ამ სეკულარული მოდერნიზაციის მოდელის მიბაძვა სცადა მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში. ჯავაჰარლალ ნერუმ, დამოუკიდებელი ინდოეთის პირველმა პრემიერ მინისტრმა საკითხი ლაკონურად შეაჯამა, როცა სეკულარიზმს უწოდა „მოდერნულობის [ერთ-ერთი] დედაბოძი“. მისთვის წარმოუდგენელი იყო, რომ ინდოეთს მოდერნულ სამყაროში შეებიჯებინა დამძიმებულს იმით, რასაც თავად ნერუ მიიჩნევდა ქვეყნის რელიგიური წარსულის უმსჯელობებად და ცრურწმენებად. ნერუს მსგავსად მოფიქრალისთვის სეკულარიზმი ორ სხვადასხვა რამეს გულისხმობდა: შეუწყნარებლობისგან თავისუფალ სოციალურ განწყობებს და ეგალიტარულ პოლიტიკურ პროცესებს, რომლებიც არ სცოდავდნენ ერთი ჯგუფისთვის მეორესთან უპირატესობის მინიჭებით. ნერუს ცხადად წარმოედგინა რელიგიის ის სახე, რომელსაც უპირისპირდებოდა და ის კარგი რამ არ ყოფილა.

იმავეს თქმა შეიძლება რელიგიის იმ ხატზეც, რომელიც განმანათლებლობის პერიოდის ევროპელი რეფორმატორების გონებაში დამკვიდრდა. გარკვეული აზრით, რელიგიის მიმართ მეთვრამეტე

საუკუნისეულ ანტაგონიზმს, საფუძვლად ედო ეკლესიის და მისი სამღვდელოების ძალაუფლების ძლიერი ზიზღი, ეკლესიის, რომელიც მიწის უზარმაზარ ნაკვეთებს ფლობდა და დიდძალი გავლენა ჰქონდა სახელმწიფო საქმეებზე. ნაწილობრივ დასაბუთებულად, განმანათლებლობის არაერთი მოაზროვნე მიიჩნევდა, რომ ეკლესია ზურგს უმაგრებდა აროგანტულ სოციალურ იერარქიას, რომელიც მიზნად ისახავდა, დაეტოვებინა მასები ცრურწმენის ტყვეობაში და, ამგვარად, სამართლისა და გონიერების არმცოდნედ. თუმცა, მათი საზრუნავი დაკავშირებული იყო წინა საუკუნის რელიგიურ ომებთან და საჭიროებასთან, მოძებნილიყო ახალი მორალური საფუძველი სოციალური წესრიგისთვის სპეციფიკურად რელიგიური ლეგიტიმაციის არარსებობის პირობებში. ამ მოაზროვნეებისთვის სოციალური პროგრესი წარმოუდგენელი იყო სოციალური პროგრესის ადრინდელი სოციალური და პოლიტიკური ინსტიტუციებისგან - ისევე როგორც მათი ლეგიტიმაციის გარანტი რელიგიური კავშირებისგან - გათავისუფლების გარეშე. მიუხედავად იმისა, რომ განმანათლებლობის ზევრი გამოჩენილი ფიგურის აზროვნებისთვის რელიგიას საკვანძო მნიშვნელობა ჰქონდა, ისინი ამავდროულად განავრცობდნენ ძველ იდეას რელიგიის სახელმწიფოსგან დიფერენციაციის შესახებ და მოითხოვდნენ ახალ და უფრო ძლიერ გამიჯვნას. ბევრი მათგანი უპირატესობას ანიჭებდა, ლოკის სიტყვებით, „გონიერ“ რელიგიას და უპირისპირდებოდა მეტისმეტ „ენთუზიაზმს“.[5] ისინი გრძნობდნენ, რომ საჭირო იყო რელიგია მოაზრებულიყო პოტენციურად შემოზღუდვად და გაკონტროლებად სოციალურ კონსტრუქტად - მოკლედ, ისეთ რამედ, რაზე გაბატონებასაც შეძლებდა აზროვნების ახლებური გზა. ამ გზის მახასიათებლები გონიერება და სეკულარული იდეალები იყო.

ერთი მხრივ, რელიგიაზე სეკულარულის ტრიუმფის განმანთლებლობისეული ხატი საჭიროებდა ცხად წარმოდგენას იმ „რელიგიაზე“, რომელიც უნდა შებორკილიყო; მეორე მხრივ, ის საჭიროებდა იმ სეკულარული წესრიგის განსაზღვრებასაც, რომელსაც რელიგია უნდა ჩაენაცვლებინა. ტერმინ რელიგიას იშვიათად იყენებდნენ, თვით ქრისტიანებიც კი, სანამ სეკულარულის/რელიგიურის განმანათლებლობისეული გამიჯვნა არ გამოჩნდა. რელიგიის ისტორიკოსი, ვილდრედ ქენთველ სმითი აღნიშნავს, რომ განმანათლებლობამდე უფრო ხშირად გამოიყენებოდა ცნებები „რწმენა“ და „ტრადიცია“.[6] ტერმინ „რელიგიის“ წარმოშობა საკამათოა. ზოგი ამტკიცებს, რომ ის მოდის ლათინური სიტყვიდან *relego* – „გადაკითხვა“, „გამეორება“, მაგალითად წმინდა წერილის, ან გადმოცემების; სხვები თვლიან რომ მისი ფუძეა სხვა ლათინური ტერმინი, *religare* -„კვლავდაკავშირება“, მაგალითად კონტრაქტით ან შეთანხმებით; კიდევ სხვები მიუთითებენ ასევე ლათინურ res-legere-ზე - „შეკრებასთან დაკავშირებით“, მაგალითად რელიგურ ფესტივალთან ან ჯგუფთან. თავისი თანამედროვე მნიშვნელობით - იდეოლოგიური კონსტრუქტი, რომელიც რწმენას აერთიანებს საჯარო ცხოვრებისგან გამიჯნულ ინსტიტუციურ თემთან - „რელიგია“ გასაგები ხდება მხოლოდ სეკულარიზმთან შეპირისპირებაში. ეს ტერმინი გამოიყენება იმ იდეების, პრაქტიკების, რწმენების და ინსტიტუციების შემოსასაზღვრად, რომლებიც დაკავშირებული ცალკეულ სარწმუნოებებთან და ტრადიციებთან, მაგალითად ქრისტიანობასთან, რაც, ერთი მხრივ, სახელდებს ყველაფერ ამას რელიგიად და, მეორე მხრივ, შემოზღუდავს რელიგიის არეალს. ეს მნიშვნელობა უფრო აქტუალური გახადა ადმინისტრაციულმა საჭიროება და აკადემიურმა სწრაფვამ, შექმნილიყო ლეგალური ჩარჩოები, რომლებიც თანაბრად მიემართებოდა ყველა რელიგიას და ერთმანეთისთვის შედარებულიყო რეგიონები. თუმცა ის ეყრდნობოდა სიტყვას, „რელიგია“, რომელიც ადვილად არ ითარგმნება არაევროპულ ენებზე.

---

[5] Jonathan Sheehan, “Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization,” American Historical Review 108, no. 4 (October 2003): 1061–1080 ; and David Sorkin, The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).

[6] Wilfred Cantwell Smith, The Meaning and End of Religion (Philadelphia: Fortress Press, 1962).

მეტიც, რელიგიის სეკულარულმა შემოზღუდვამ განაძევა სოციალური წესრიგის ტრადიციული მორალურ განზომილება, ანუ კარგი ქცევის უნივერსალური საფუძველი და მოქალაქეობის მორალური ვალდებულებები. სოციალური წესრიგის ამ განზომილების სეკულარულ სამყაროში კვლავშესაქმნელად ახალი იდეები იყო საჭირო. *იდეოლოგებმა*, ფრანგი რევოლუციონერების ჯგუფმა, რომელსაც გრაფი ანტუან დესტუ დე ტრასი ხელმძღვანელობდა, შემოიღეს ტერმინი „იდეოლოგია", რათა აღენიშნათ სეკულარული „იდეების მეცნიერება" რომელიც რელიგიის ნაცვლად გახდებოდა საჯარო მორალურობას საფუძველი. ამავდროულად, საფრანგეთში ეკლესიები გადააკეთეს და „გონის ტაძრებად" აქციეს. საჯარო ცხოვრებაში გონის განსაკუთრებული როლის და იდეოლოგიაზე, როგორც მორალური საზრისის გზამკვლევზე წარმოდგენის უკან იდგა სეკულარულის, როგორც ერთგვარი ანტირელიგიის ცნება.

მიუხედავად იმისა, რომ სეკულარულს რელიგიასთან კონტრასტში მოვიაზრებთ, ამ ტერმინის საფუძველია ცნება, რომელიც შეპირისპირებული იყო არა *რელიგიასთან,* არამედ მარადისობასთან. მისი ეტიმოლოგიური საწყისიც ლათინურია - სიტყვა *saeculum*, რომელიც, ისევე როგორც ფრანგული *siècle* აღნიშნავს „საუკუნეს" ან „ერას". *Saeculum* პირველად გამოჩნდა როგორც დროის ერთეული ეტრუსკელებთან, რომელთაგანაც ის შემდგომ რომაელებმა გადაიღეს. ასე მაგალითად, რომის არსებობის პირველ წელს დაბადებულების ცხოვრება პირველ *saeculum*-ს შეადგენდა. *Saeculum*-ების მონაცვლეობა რიტუალით აღინიშნებოდა. ზოგი ადრინდელი ტექსტი აცხადებდა, რომ ეს ყოველ 30 წელიწადში ერთხელ უნდა მომხდარიყო - ასე *saeculum* დაახლოებით იმავეს აღნიშნავდა, რასაც თაობა, სხვები კი ამბობდნენ, რომ რიტუალები ყოველ 100 ან 110 წელიწადში ერთხელ უნდა ჩატარებულიყო - ადამიანის სიცოცხლის მაქსიმალური ნორმალური ხანგრძლივობიდან გამომდინარე. მეორე მნიშვნელობა უპირატესი გახდა კალენდრების სტანდარტიზებისას და *saeuculum* მეტ-ნაკლებად საუკუნის ეკვივალენტი გახდა.

ამის კვალდაკვალ, სეკულარული აღნიშნავდა მიწიერ საქმეებს და შუა საუკუნეებში გამოიყენებოდა სპეციფიკურად იმისთვის, რომ ერთმანეთისგან გამიჯნულიყო ის სამღვდელოება, რომელიც რელიგიურ ორდენებში იყო გაერთიანებული, იმათგან ვინც ამქვეყნიურ, ადგილობრივ მრევლს ემსახურებოდა (და, ამგვარად, სეკულარული იყო). ირონიულია, რომ ეს გამიჯვნა, ორი სახის კლერიკალურ როლს შორის, იქცა საფუძვლად ორი სახის, რელიგიური და სეკულარული სოციალური წესრიგის შესახებ წარმოდგენისთვის, რომელიც ეკლესიის და მისი სამღვდელოების ცხოვრებას მხოლოდ პირველში შემოზღუდავდა.

ორი საუკუნის განმავლობაში ევროპულ და ამერიკულ აზროვნებაზე სეკულარულის/რელიგიურის დიქოტომიის დომინირებამ ის საყოველთაოდ აღიარებულად აქცია. მიუხედავად ამისა, კვლავაც არ არის ცხადი, კერძოდ რას განაცალკევებს ეს გამიჯვნა. ამ საკითხზე არსებობს, ერთი მხრივ, წმინდად ლეგალისტური და პოლიტიკური პერსპექტივა, რომელიც გულისხმობს, რომ საჯარო ინსტიტუციები თავისუფალი უნდა იყოს გავლენებისგან, რომლებიც უპირატესობას ანიჭებენ ცალკეულ მორალურ მოძღვრებებს და გაერთიანებებს. სეკულარული წესრიგის ეს გაგება არ არის ცალსახად ანტირელიგიური და აგრძელებს ეკლესიისა და სახელმწიფოს განცალკევების ტრადიციას, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში არსებობდა ქრისტიანობაში და სხვადასხვა ფორმით გვხვდება სხვა ტრადიციებშიც. მეორე თვალთახედვის თანახმად, სეკულარიზმი მოიცავს არარელიგიური იდეების ერთობას, რომელიც ცხადად საპირისპიროა რელიგიისა. იყო სეკულარისტი, ამ აზრით, ნიშნავს გქონდეს ცხოვრებისადმი დამოკიდებულება, რომელიც მკვეთრად მიჯნავს ყოფნის რელიგიურ და არარელიგიურ ფორმებს. სწორედ [სეკულარიზმის] ამგვარ გაგებასთან არის დაკავშირებული საზოგადოების პროგრესული სეკულარიზაციის და სოციალურ საკითხებში რელიგიის მნიშვნელობის კლების მოლოდინი. ამგვარ განვითარებას ბევრი მიიჩნევს მოდერნიზაციის წინაპირობად, თუმცა ჩარლ ტეილორმა ის დაახასიათა როგორც შეცდომაში შემყვანი „შეკვეცის ისტორია" (substraction story). მას მხოლოდ იმას თქმა კი არ სურდა, რომ რელიგიას ისეთი დაღმასვლა არ განუცდია, როგორსაც

მოელოდნენ, არამედ იმისაც, რომ უბრალოდ შეუძლებელია კულტურის ასეთი საკვანძო განზომილების ჩამოცილება ისე, რომ დანარჩენი ხელუხლებელი დარჩეს.

ამრიგად, მიიჩნევა რომ სეკულარიზმი - სეკულარული საზოგადოების და პოლიტიკის იდეოლოგიური დასაყრდენი - თან დაჰყვება მოდერნულ პროგრესს. იმ სახით, როგორითაც ნერუს წარმოედგინა, სეკულარიზმი ქმნის მორალურ და თეორიულ საფუძველს თანასწორი, სამართლიანი და ტოლერანტული სოციალური წესრიგისთვის. თანამედროვე სოციალურ გარემოში, რელიგიური პოლიტიკის ახალი ფორმების გამოჩენამ შეაშფოთა ბევრი, ვისთვისაც ძვირფასია სეკულარული საზოგადოების და მისი პოლიტიკური ინსტიტუციების თანასწორობა და თავისუფლება. ამიტომაც, იმ დროს როცა მუსლიმები დანიაში და მსოფლიოს გარშემო აპროტესტებდნენ კოპენჰაგენურ გაზეთში გამოქვეყნებულ კარიკატურებს, რომლებსაც მოციქულ მუჰამედის ძაგებად მიიჩნევდნენ, ევროპის გარშემო ამით შეშფოთებული მოქალაქეები იცავდნენ იმას, რაც სიტყვის თავისუფლების კანონიერ გამოხატვად მიაჩნდათ. როცა 2007 წელს თურქეთში ისლამურმა პარტიებმა მნიშვნელოვანი საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ძალაუფლება მოიპოვეს, სტამბულში და მთელი თურქეთის გარშემო ასობით ათასი ადამიანი გამოვიდა ქუჩაში სეკულარიზმის დასაცავად. სეკულარული თურქებისთვის სასწორის პინაზე იდგა მოდერნული ცხოვრების იმ ელემენტების შენარჩუნება, რომლებსაც ისინი თავიანთი სეკულარული - და იმპლიციტურად ევროპული - თურქული იდენტობებისთვის არსებითად თვლიდნენ.

სეკულარიზმი და სეკულარიზაცია

ცხადია, რომ სეკულარიზმი თავისთავადაც არის თანამედროვეობის მნიშვნელოვანი საჯარო საკითხი. საფრანგეთი სეკულარიზმს (*laïcité*) თავისი ეროვნული იდენტობის არსებით ელემენტად აცხადებს. ეს [განცხადება], ნაწილობრივ, ისლამზე და ემიგრაციაზე პასუხია, მაგრამ ის ასევე შთაგონებული ანტიკლერიკალიზმის ისტორიით და ნაციონალისტური იდეოლოგიით, რომელიც განმანათლებლობის და საფრანგეთის რევოლუციის დროს შეიქმნა. ფრანგული *laïcité* გახდა ნიმუში მუსტაფა ქემალ ათათურქის თურქეთისვისაც, თუმცა გარდაუვალი იყო, რომ ის გარდაიქმნებოდა ერთობ განსხვავებულ კონტექსტში ჩანერგვისას. სეკულარიზმი ასევე არის ინდოეთის კონსტიტუციის და იმ პოლიტიკების, რომლებითაც ეს სახელმწიფო რელიგიურ მრავალფეროვნებას პასუხობს, ცენტრალური ნაწილი. სეკულარიზმს უპირისპირდება ამერიკული რელიგიური მემარჯვენეობის ნაწილი „სეკულარული ჰუმანიზმის“ წინააღმდეგ პოლემიკით. თითოეულ ამ კონტექსტში, სეკულარიზმი განსხვავებულ მნიშვნელობას, ღირებულებას და ასოციაციას იძენს; და არცერთგან არ არის უბრალოდ ნეიტრალური ანტიდოტი რელიგიური კონფლიქტებისთვის.

სეკულარულზე გარკვეული წარმოდგენის ქონა აუცილებლად არ გულისხმობს სეკულარისტულ დამოკიდებულებას პოლიტიკისა და საჯარო ცხოვრების მიმართ. მაგალითისთვის, კათოლიკური ეკლესია ერთგულებს შუასაკუნეების პრაქტიკას, განასხვავოს „სეკულარულად“ მოღვაწე მღვდლები მათგან, ვინც მონასტრებში ან მთლიანად მჭვრეტელობითი ცხოვრებისთვის და ღვთის თაყვანისცემისთვის მიძღვნილ ინსტიტუციებში არის გაერთიანებული. სეკულარული მოღვაწეობა, ცხადად რომ განვმარტოთ, სეკულარიზმის მხარდაჭერას არ ნიშნავს. ის გულისხმობს ამქვეყნიურ სასულიერო მსახურებას, ადამიანებისთვის დახმარებას, გაუმკლავდნენ მიწიერ არსებობას და შეინარჩუნონ თავიანთ ცხოვრებას რელიგიური ორიენტაცია ამ სეკულარულ არეალში.

სეკულარიზაციის იდეა, ამისგან განსხვავებით, მიანიშნებს ზოგად ტენდენციაზე, სვლაზე ისეთი საზოგადოებისკენ, სადაც რელიგია ნაკლებად და სეკულარული გონი და ინსტიტუციები მეტად მნიშვნელობენ. ამ ტენდენციას მოსალოდნელად თვლიან სულ მცირე ადრეული მოდერნულობიდან მოყოლებული და მან კვაზი-სამეცნიერო სტატუსი შეიძინა სოციოლოგიურ კვლევებში, რომლებიც სეკულარიზაციის თეზისს განამტკიცებდნენ. თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ სეკულარიზაცია

მართლაც არსებობს, ტერმინის თეორიზება ხშირად არის გაუგებრობის შედეგი და გაუგებრობისვე გამომწვევი.

ერთი მხრივ, უზარმაზარი რაოდენობით იქმნება ინსტიტუციები ამქვეყნიური, არაეკლესიური მიზნებისთვის. ისინი ხშირად გაიმიჯნებიან სპირიტუალური საქმიანობისგან და ხანდახან კრძალავენ ცალსახად რელიგურ პრაქტიკებს. მათ არამხოლოდ რელიგიის გავრცელებისგან განსხვავებული მიზნები ამოძრავებთ, არამედ, ამასთან ერთად, მოქმედებენ სპეციფიკურად რელიგიური აქტორების კონტროლს მიღმა. სოციალური ცხოვრების დიდ წილს განკარგავენ სისტემები ან „მართვის მექანიზმები" რომლებიც, მიიჩნევა რომ, რელიგიური რწმენისგან, რიტუალური პრაქტიკისგან ან ღვთაებრივი შთაგონებისგან დამოუკიდებლად მოქმედებენ. ფინანსური ბაზრები ამის საუკეთესო მაგალითია. მათში მონაწილეებს შეიძლება რელიგიური მოტივაციები ჰქონდეთ; შეიძლება წარმატებაზე ლოცულობდნენ ან თანამორწმუნეებთან ალიანსებს ქმნიდნენ. მიუხედავად ამისა, ეკონომისტები, ფინანსისტები, ინვესტორები და თრეიდერები ბაზრებს აღიქვამენ ყიდვა-გაყიდვის შედეგად წარმოქმნილად. შეიძლება ცოტაოდენი რწმენა მართლაც სჭირდებოდეთ იმისათვის, რომ თავიანთ მიერვე შექმნილი ახალ-ახალი ფინანსური ინსტრუმენტების სჯეროდეთ, მაგრამ, ეს არ არის, მკაცრი აზრით, რელიგიური რწმენა. მათ უმეტესობას სწამს არა ღვთაებრივი ჩარევის, არამედ ადამიანების პატიოსნებისა და კომპეტენტურობის, ინფორმაციის სიზუსტის, თავიანთივე ინვესტიციების გონივრულობის და საბაზრო მიმოცვლის საფუძველმდებარე ლეგალური და ტექნოლოგიური სისტემების. ერთი სიტყვით, ეს სეკულარული რწმენაა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანები აღიქვამენ ბაზრებს იმგვარი სოციალური წარმოსახვითის გავლით, რომლის შიგნითად მათივე ქმედებების შესაბამისი განმარტებები მთლიანად ამქვეყნიურია.

არა მხოლოდ ბაზრები, არამედ არაერთი სხვა სახის ინსტიტუცია შეიქმნა იმისათვის, რომ განეხორციელებინა და წაეხალისებინა პროექტები ამქვეყნად. სკოლები, სოციალური კეთილდღეობის სააგენტოები, არმიები და წყლის გამწმენდი სისტემები მოქმედებენ იმის თანახმად, რასაც სეკულარული წარმოსახვითი შეგვიძლია ვუწოდოთ. ცხადია, ცალკეული ადამიანების ქმედებები შეიძლება განპირობებული იყოს რელიგიური მოტივებით, და რელიგიურმა ორგანიზაციებმაც შეიძლება ჩამოაყალიბონ მიწიერი ინსტიტუციები, რომლებიც მათ მიზნებს ემსახურებიან. თუმცა, მათ შემთხვევაშიც კი, ვინც თავის ცხოვრებას ძირითადად რელიგიური ან სპირიტუალური მიზნებისკენ მიმართავენ, ასეთი ინსტიტუციების შიგნით და მათთან კავშირში მოქმედება სტრუქტურირებულია დიდწილად ამ სეკულარული წარმოსახვით. მიზეზ-შედეგობრიობა გაიგება როგორც ბუნებაზე, ტექნოლოგიაზე, ადამიანების განზრახვაზე ან თუნდაც უბრალო შემთხვევითობაზე დამოკიდებული ამქვეყნიური საკითხი. ნაწილობრივ სწორედ ამას გულისხმობს ჩარლზ ტეილორი როცა მოდერნულობას „სეკულარულ ეპოქას" უწოდებს.[7] ეს არის ეპოქა როცა თანამედროვე საზოგადოების წარმომადგენელების უმეტესობა, მათ შორის რელიგიური ადამიანებიც, მოვლენებს სრულებით ან მეტწილად ამქვეყნიური კაუზალობის ლოგიკით გაიაზრებენ. ტეილორის სიტყვებით, ისინი მთლიანად „იმანენტური ჩარჩოს" შიგნით აზროვნებენ. მათთვის არამეტაფიზიკური, არატრანსცენდენტული, ცალკე აღებული, საკმარისია იმის გასაგებად, თუ როგორ მუშაობს სამყარო. წიგნის *სეკულარული ეპოქა* ერთ-ერთი მიზანია, განმარტოს, რატომ აღიარებენ ადამიანები ამ იმანენტურ ჩარჩოს თავიანთი ყველა ქმედების ნორმალურ, ბუნებრივ, თავისთავად ცხად კონტექსტად და როგორ გარდაქმნის ეს რელიგიურ რწმენას და რელიგიურ ჩართულობას სამყაროში.

სეკულარული წარმოსახვითის მნიშვნელობის ზრდასთან ერთად, მასზე არაერთი საჯარო ინსტიტუცია დაეფუძნა და, ამ აზრით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სეკულარიზაცია მართლაც არის რეალობა. თუმცა, სეკულარიზაციაზე მსჯელობები არ შემოიფარგლებიან სეკულარული იდეებით და ინსტიტუციებით;

---

[7] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007) .
See also Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, and Craig Calhoun, eds., Varieties of Secularism in a Secular Age (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010) .

მათ თანახმად, მოდერნულობა აუცილებლად გულისხმობს რელიგიის სულ უფრო მეტად გაქრობას და მის ჩანაცვლებას სეკულარიზმით. განსაკუთრებით ევროპის მიღმა, ეს უბრალოდ არ მომხდარა, და არ არსებობს მტკიცებულება, რომ ასეთი განვითარება გარდაუვალია. თავად ევროპის შიგნითაც, როგორც ხოსე კაზანოვამ და სხვებმა აჩვენეს, სიტუაცია უფრო კომპლექსურია. რწმენის არქონა ცხადად უფრო ხშირად გამოიხატება და რელიგიის კომპარტმენტალიზაციაც მეტად ხდება. მაგრამ გამიჯვნა გაქრობა არ არის. საკუთარი თავის ურწმუნოდ გამოცხადება არ არის იგივე, რაც ისეთი საზოგადოებრივი წესრიგის მხარდაჭერა, სადაც რელიგია მნიშვნელოვანია ზოგ საკითხში და ზოგშიც არა, ან მნიშვნელოვანია კვირის მხოლოდ ზოგიერთ დღეს.

სეკულარიზაციის ბევრი აღწერა ხდება ის, რასაც ჩარლზ ტეილორმა „შეკვეცის ისტორია უწოდა“, „ნარატივები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ რელიგია ერთდროს დიდ სივრცეს იკავებდა, სივრცეს, რომელიც ნელ-ნელა შეიკუმშა ისე, რომ ყველაფერი თავის გარშემო უცვლელი დატოვა. ეს არის სეკულარულის გაგების კიდევ ერთი პერსპექტივა, რომელიც მას აღიქვამს რელიგიის არყოფნად და არა როგორც ცალკე, პოზიტიურ ფორმაციას, ფენომენს რომელიც შეგვიძლია შევისწავლოთ და გავაანალიზოთ. არადა, სეკულარული ინსტიტუციების მნიშვნელობა, მხოლოდ მათი რელიგიური შესატყვისების გაძევების შედეგი არ არის. მათ ხელი შეუწყვეს გარკვეული ამოცანებს და შეაფერხა სხვები. ამგვარადვე მათ მიანიჭეს ზოგ ადამიანს სხვებზე მეტი და სხვების წინააღმდეგ ძალაუფლება“.

სეკულარიზაციის ბევრმა ნარატივმა წარმოაჩინა რელიგია ილუზორულ გადაწყვეტად პრობლემებისა, რომლებსაც მოდერნულობა უფრო რეალური და ეფექტური მეთოდებით პასუხობს. თუმცა, რომელიმე ცალკეული რელიგიის ჭეშმარიტობის შეფასების გარეშეც შეგვიძლია დავინახოთ, რომ რელიგიურ პრაქტიკას ბევრი სხვა ფორმა აქვს ისეთი დებულებების შემოთავაზებების გარდა, რომლებიც შეიძლება სწორი ან მცდარი იყოს. ქორწინებიდან გლოვამდე, ლოკალური თემების შეკავშირებიდან ახალჩამოსულებისთვის დიდ და დამაფრთხობელ ქალაქებში დამკვიდრებაში დახმარებამდე, ქველმოქმედებიდან ომებისთვის კურთხევის მიცემამდე, რელიგია ქმედებებისა და ინსტიტუციების ფართო სპექტრს მოიცავს. ამიტომაც, რელიგიაში ცვლილებები, რელიგიური რწმენის ან ორგანიზებული რელიგიური ჩართულობის შემცირება უბრალო შეკვეცა ვერ იქნება. ისინი უფრო ფართე გარდაქმნის ელემენტებია.

ფესვები

აღნიშვნის ღირსია, რომ ჯერ კიდევ თავისი ანტიკური მნიშვნელობით, *saecelum* მიუთითებდა როგორც ცხოვრების ბუნებით გარემოებებზე, ისე სამოქალაქო ინსიტუციებზე, რიტუალსა და კალენდარზე. ტერმინის ორივე განზომილებას ჰქონდა გავლენა ადრეული ქრისტიანი მოაზროვნეების მიერ ამქვეყნიური და ღვთის გვერდით მარადიული არსებობის გამიჯვნაზე. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ მეორე ამათგანი, ბევრის აზრით, არა უბრალოდ სიკვდილის, არამედ ათასი წლის (ერთი მილენიუმის, ან ათი *saeuculum*-ის) შემდგომ, ქრისტეს მეორედ მოსვლისას დადგებოდა. ესეც ძველი იდეის გადამღერება იყო. ეტრუსკელებს სჯეროდა, რომ ქალაქი ათი *saeuculum* იარსებებდა. რომაელებმა თავიანთი ქალაქის დაფუძნებიდან მეათასე წელი დიადი რიტუალით იზეიმეს ჩვ.წ. 248 წელს. ეს *saeculum novum*-ის მანიშნებელი იყო, თუმცა რომის შემთხვევაში, ახალ ეპოქას მალევე მოჰყვა თან სირთულეები. ქრისტიანებმა, ცხადია, ახალი კალენდარი შემოიღეს, წლების აღრიცხვა ქრისტეს დაბადებიდან დაიწყეს და მეტაფიზიკური იმედები (და შიშები) დაუკავშირეს მილენიუმს, რომელიც ჩვ. წ. ათას წელს მოვიდოდა. აქ *saeculum*-ების მონაცვლეობა ქრისტეს დაბრუნებისა და ისტორიის დასრულებისკენ მიითვლიდა დროს. მნიშვნელოვანი განსხვავებით, ეს არ ყოფილა ის, რასაც შემდგომ სეკულარული დრო ეწოდა. ეს დროებითი დრო იყო, მოლოდინის პერიოდი და არა დრო, რომელიც უსასრულოდ მიემართება მომავლისკენ.

ამგვარადვე, როცა ნეტარმა ავგუსტინემ ცნობილი და გავლენიანი ფორმულირებით განასხვავა *ღვთის ქალაქი* და *მიწის ქალაქი*, მისი მიზანი არ ყოფილა „სეკულარული“ საქმეებიდან ეკლესიის გაძევება.

სწორედ საპირისპიროდ, მისი წარმოდგენით *ღვთის ქალაქი* ეკლესიაა - სეკულარულ სინამდვილეში მცხოვრები რელიგიური ადამიანების ერთობა - რომელსაც ავგუსტინე შეუპირიპისპირებს მათ ვინც იმავე სამყაროში ცხოვრობენ, მაგრამ ქრისტიანობის წინამძღოლობის გარეშე. როცა ავგუსტინე ამას წერდა, მცირე ხანი იყო გასული ჩვ.წ. 410 წელს რომის დარბევიდან, მოვლენიდან, რომელმაც (2011 წლის ტერაქტის მსგავსად) ცხადი გახდა თვით მძლავრი სახელმწიფოს სიმყიფეც კი. ავგუსტინე მარტო იმას კი არ ამტკიცებდა, რომ ქრისტიანების მხრიდან წარმართული რელიგიების შევიწროებას მომხდარში წილი არ ედო, არამედ იმასაც, რომ ქრისტიანული რწმენა კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი იყო ამქვეყნიური არასტაბილურობის პირობებში. ის მოუწოდებდა მკითხველებს, მზერა შიგნით მიემართათ, რათა ღმერთი ეპოვათ და ხაზს უსვამდა მარადიულთან ამ კავშირის მნიშვნელობას წარმავალი სამყაროს საზრუნავთან გამკლავებისთვისთვის. ადამიანებს - თვით ქრისტიან იმპერატორსაც კი - უნდა დაეძლიათ მატერიალურ სიკეთეებისა და ამქვეყნიური სიამეების ცდუნება. ამგვარად, ავგუსტინემ სპირიტუალური ორიენტაცია ამქვეყნიური ორიენტაციისგან გამიჯნა.

ამასთან, ავგუსტინემ გააკრიტიკა წარმართული რელიგიების მოლოდინიც, რომ შესაძლებელია ღმერთების მოხმობა ამქვეყნიური პროექტების დასაცავად ან ხელშესაწყობად. ქრისტიანები, ამის საპირისპიროდ, ღმერთში ეძებენ კავშირს იმასთან, რაც ამგვარი „სეკულარული" საკითხების მიღმა სძევს. ღმერთი მიწიერ საქმეებს გეგმის მიხედვით განსაზღვრავს, მაგრამ ეს მოიცავს ტანჯვასაც, გამოცდებს, რომლებიც ამოწმებენ და განამტკიცებენ რწმენას და თავგანწირვის მოთხოვნას. ამის ცოდნა ეხმარება ქრისტიანებს, დაძლიონ მიწიერი, და არასულიერი სიკეთეებისკენ სწრაფვა. საჭიროა, ამბობდა ავგუსტინე, ეს სამყარო უზენაესი სიკეთის პერსპექტივიდან დავინახოთ.

ავგუსტინეს მსჯელობას, ისევე როგორც სხვებისას ადრეულ ქრისტიანობაში, შთააგონებდა მიწიერ, გრძნობით საქმეებში გახლართვის შიში. ამ მოტივს სულ მცირე პლატონიდან მოყოლებული ვხვდებით, ის აირეკლავდა ადრეულ ქრისტიანობაში ასკეტური და ჰერმეტისტული ტრადიციის მნიშვნელოვნებას და მისი გაგრძელება იქნება მონასტრული ცხოვრების როლი შუა საუკუნეებში. მატერიალური სამყაროთი შეპყრობილებს, თვალთახედვის მიღმა გვრჩება იდეალური და გარყვნა გვემუქრება. სწორედ ამაზე შფოთვა შთააგონებს შემდგომში სეკულარულის შესახებ იდეებს. სამაყარო, რომელშიც ქრისტეს მეორედ მოსვლამდე უნდა ვიცხოვროთ, მხოლოდ ადამიანური, წარმავალი არ არის; ის ცდუნებისა და ილუზიების სამყაროცაა.

გრძნობითისა და გარყვნილის შეპირისპირება იდეალურსა და წმინდასთან დატანილია სეკულარულისა და მარადიულის გამიჯვნაზეც. ამის შედეგად წარმოშობილი კონცეპტუალური ისტორიის ერთი ნაკადი სეკულარულს უფრო დაცემულთან აკავშირებს, ვიდრე ზოგადად ქმნილთან. ასკეტობა, მიწიერი საქმეებისგან გამოთიშვა და მონასტრული დისციპლინა არის ამქვეყნიერი მიზნებზე მიჯაჭვულობის შემცირების და საბოლოო ამოცანაზე რაც შეიძლება მეტად კონცენტრირების მცდელობები. ამ კონტექსტში, ქრისტიანობას ყოველთვის განსაკუთრებით აღელვებდა სექსუალური და ხორციელი სიამეები, ქორწინებისა და ცელებატის შესახებ ადეული ქრისტიანული დებატებიდან - რომლებიც *კორინთელთა მიმართ* პავლეს მიმართვაშია ასახული - მეცხრამეტე საუკუნის უტოპიური თემების, მაგალითად *შეიქერების* მოძღვრებებამდე. საკითხი ამჟამადაც მნიშვნელოვანია, რაკი რელიგიისა და სეკულარული შემობრუნების შესახებ პოლიტიკური შინაარსის დებატები საგრძნობლად ხშირადაა დაკავშირებული სექსუალობასა და ზოგად სხეულთან: აბორტს, ჰომოსექსუალობას, სექსუალურ განათლებას და სექსუალურ თავისუფლებას ხშირად განიხილავენ გამოხატულებებად გარყვნილი სეკულარული საზოგადოებისა, რომელსაც რელიგიური გაჯანსაღება სჭირდება.

და მაინც, სეკულარულ სამყაროში რელიგიის შეჭრის იდეა განსხვავდება მისი განცალკევების იდეისგან. ეს ორი თანაარსებობდა ეკლესიის ისტორიის განმავლობაში. მნიშვნელოვანი იყო როგორც მრევლის მსახურება, ისე მონასტრული დისციპლინა. არსებობენ „რელიგიური" ღვთისმსახურები, გაერთიანებულები ორდენებში, რომლებიც სპეციფიკურ ლიტურგიულ პრაქტიკას მოითხოვენ.

არსებობენ „სეკულარული“ მღვდლებიც, რომლებსაც ამ ორდენებისადმი ცალკე აღთქმა არ დაუდიათ და „სამყაროში“ ცხოვრობენ. თუმცა, რელიგიური მღვდლები შეიძლება ემსახურონ მრევლს ან გავიდნენ გარეთ მისიონერებად. აქ ამ კოპლექსური და ხანდახან საკამათო განსხვავების გარჩევის ადგილი არ არის. თუმცა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ მისი მნიშვნელობა იცვლებოდა სხვადასხვა კონტექსტში და დროის განმავლობაში. ასე მაგალითად, ზოგიერთ კოლონიურ გარემოში, ადგილობრივი მღვდლები მეტწილად სეკულარულები იყვნენ და არ მოსწონდათ ის, რომ რელიგიური ორდენების წევრ მღვდლებს, მათი აზრით, უპირატესობა ენიჭებოდათ. უფრო ზოგადად, სეკულარულმა მღვდლებმა დიდად შეუწყვეს ხელი იმ წარმოდგენის ზრდას, რომ სამყაროში ჩაბმას პოზიტიური ღირებულება აქვს. პროტესტანტული რეფორმაციის ეპოქის გვერდიგვერდ, პერსპექტივის ამ ცვლილებაში წვლილი შეიტანეს ისეთ ფიგურებმა, როგორიც იყო ბართოლომეუ ჰოლზჰაუზერი, ვისმა კომუნიტარიანულმა - შეიძლება კომუნისტურმაც კი - ერთობამაც, *სეკულარული მღვდლების აპოსტოლურმა კავშირმა* გამოაცოცხლა მრევლის რელიგიური ცხოვრება ოცდაათ წლიანი ომის შემდგომ.

ამ ცვლილებებს თან ახლდა ის, რასაც ტეილორმა უწოდა „ყოველდღიური ბედნიერებისთვის“ ახალი ღირებულების მინიჭება. არაერთ ამქვეყნიურ ღირსებას იქამდე არნახული ხოტბა შეესხა; მორალური ღირებულება შეიძინა, მაგალითისთვის, ოჯახურმა ცხოვრებამ.[8] მღვდლებს სულ უფრო მეტად მოუწოდებდნენ, ეხელმძღვანელათ ამქვეყნიური საქმეებისთვის და მისი მორალური მდგომარეობისთვის, ანუ არა მხოლოდ ადამიანურსა და ტრანსცენდენტულს შორის კავშირებისთვის. ეს ტენდენცია, რომელიც არაფრით არის უნიკალური კათოლიციზმისთვის, გრძელდება მეჩვიდმეტე საუკუნიდან დღემდე, იმ ზომამდე, რომ ბევრი ევანგელური მეგაეკლესია დღეს ერთგვარი სერვისის მიმოწოდებლის სახით არის ჩამოყალიბებული. სხვა სიტყვებით, ისინი შეიძლება ლიტერალისტურ ან ფუნდამენტალისტურ ანაც ენთუზიასტურ, სელებრაციონისტულ თეოლოგიას და რელიგიურ პრაქტიკას მისდევდნენ, მაგრამ ისე არიან ორგანიზებულები, რომ სამყაროს სეკულარული სერვისები მიაწოდონ: ქორწინება, კონსულტაციები, ფსიქოთერაპია, სამსახურის შოვნაში დახმარება, განათლება, ემიგრანტების დაზინავება. ამ აზრით, ისინი სეკულარებულნი არიან რელიგიურობის პარალელურად.

ეკლესიას ხანგრძლივი გადაკვეთა აქვს ჰუმანიზმის და, მეტიც, ჰუმანიტარიანული საქმიანობის ისტორიასთან. ეს გვხვდება გვიანი შუა საუკუნეების და ადრეული მოდერნულობის ჰუმანიზმის დებატებში ქრისტეს ადამიანობის მნიშვნელობის შესახებ და ახალი სამყაროს მაცხოვრებლების სპირიტუალური სტატუსის შესახებ დისკუსიებში. ცნობილმა დებატებმა ვალიადოლიდში, სადაც ერთმანეთს ლას კასასი და სეპულვედასი დაუპირისპირდნენ, ცხადი გახადა, რომ რელიგიურ საკითხებს სეკულარული შედეგები მოსდევს : „აქვთ მკვიდრ მოსახლეებს სული?“ „უნდა ვიფიქროთ, რომ ხსნა სჭირდებათ?“; „რაღაცით ცხოველებს ხომ არ გვანან და ამიტომაც მხოლოდ სამუშაო ძალად ხომ არ უნდა განვიხილოთ?“. ამ დებატების სხვადასხვა ვერსია თან ახლდა მისიონერულ საქმიანობას ევროპული კოლონიალიზმის ეპოქაში. მათ გავლენა ჰქონდათ იმ წარმოდგენაზეც, რომ ჰუმანიტარული მოღვაწეობა ერთგვარი ღირებულებაა და ღირსება, რომელიც ამქვეყნიურ წინსვლასთან არის კავშირში. ქრისტეს მიბაძვის იდეის გავლენით, მეცხრამეტე საუკუნის დამდეგს კარგი ჰუმანიტარიანელი იყო ის, ვინც ეხმარებოდა მთელს კაცობრობიობას და ხელს უწყობდა საზოგადოების წინსვლას. ეს, საბოლოო ჯამში, სეკულარული პროექტი იყო, მიუხედავად იმისა, რომ მკვეთრად რელიგიური მოტივაციებიც ჰქონდა. და ეს ვითარება მნიშვნელოვანია დღევანდელ ჰუმანიტარიანულ საქმიანობაშიც: ბუნებრივი კატასტროფების, ომის და ლტოლვილების დაზინავების დროს პირველადი დახმარების აღმოჩენა მნიშვნელოვანი პროექტებია რელიგიური ადამიანებისა და ორგანიზაციებისთვის (ისევე როგორც სხვებისთვის), თუმცა ისინი იმისთვის ორგანიზდება, რომ მოემსახუროს ადამიანების საჭიროებებს სეკულარულ სამყაროში.

---

[8] Charles Taylor, Sources of the Self (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

ამ იდეათაგან ზოგიერთი შთააგონებს ეთიკას - და სპირიტუალურ საქმიანობას - რომელიც უპირატესობას ადამიანს არ ანიჭებს. გარემოს დაცვის განხილვა ღვთის ქმნილების პატრონობად სამყაროსთან რელიგიური ორგანიზებული მიმართებაა (პირდაპირი მნიშვნელობით). *სიღრმისეული ეკოლოგიის მოძრაობა* (deep ecology movement) ახალ მეტაფიზიკურ იდეებსაც კი გვთავაზობს, იმანენტურობის ახალ გაგებებს. სხვები გარემოს დაცვას დაკავშირებულ საკითხებს ასეთივე გულისხმიერებით ეკიდებიან, მაგრამ მთლიან იმანენტური ჩარჩოს შიგნით მოქმედებენ.

რელიგის გამიჯვნა პოლიტიკისგან

მთელი ქრისტიანული ხანის განმავლობაში, საკვანძო საკითხი იყო, როგორ უნდა მიმართებოდა ეკლესია - და, რეფორმაციისეული ხლეჩის შემდგომ, ეკლესიები - სახელმწიფოებს და პოლიტიკას. ამ საკითხის ისტორია ქრისტეს შობიდან პირველ საუკუნეში იწყება. ის ქმნის კონტექსტს გამოცხადების წიგნისთვის, რომელიც *ებრაული ომების* შემდგომ დაიწერა. მან განსაზღვრა საუკუნოვანი ჭიდილი პაპების და მონარქიული ძალაუფლების გარშემო და საბოლოოდ მარსილიუს პადუელის დამოკიდებულება *ორი ხმლის* დოქტრინასთან. ცხადია, განცალკევებული ძალაუფლების ცნებას მეტად ერთგულებდნენ დოქტრინაში, ვიდრე სინამდვილეში. ამით იმის თქმა გვინდა, რომ პაპი და ევროპის მონარქები, რომლებიც ერთგვარ სეკულარულ საპირწონეს წარმოადგენდნენ ეკლესიის ძალაუფლებისთვის, დიდხანს არ დარჩენილან განცალკევებულებად, მაგრამ თანასწორებად.

პროტესტანტულმა რეფორმაციამ უფრო ინტენსიური გახადა რელიგიის ჩართულობა პოლიტიკაში, რაც დაგვირგვინდა სახელმწიფოების შიგნით ძალადობით რელიგიური უმცირესობების დევნისას. ეს ფართო მასშტაბით მოხდა საფრანგეთში, *ბართლომეს ღამისას* 1572 წელს. ამას შედეგად მოჰყვა 150 წლიანი ომის სახელმწიფოებს შორისაც. „რელიგიური ომები", რომლებმაც ევროპას გადაუარეს მეთექვსმეტე საუკენეში და მეჩვიდმეტის პირველ ნახევარში, სახელმწიფოს მშენებლობის ომებიც იყო. სხვა სიტყვებით, მათ განავრცეს სეკულარული ძალაუფლება იმ შემთხვევებშიც კი, როცა რელიგიის სახელით იმართებოდნენ. მართლაც, ამ ომების დასრულება 1648 წლის ვესტფალიის ზავით ხშირად მოიხსენებია როგორც მომენტი, როცა ევროპაში დამკვიდრდა სეკულარული სახელმწიფოს და, შესაბამისად, საერთაშორისო ურთიერთობების - რაც გაიგება როგორც სუვერენულ სახელმწიფოებს შორის სეკულარული ურთიერთობები - თანამედროვე სისტემა.

ეს მტკიცება, სინამდვილეში, ძლიერ მცდარია. ვესტფალიის ზავს სახელმწიფოები სეკულარულები არ გაუხდია. მან დაამკვიდრა პრინციპი *cuis regio eius religio* („ვინც მართავს მისი რელიგია"). ამას მოჰყვა მიგრაციის, რწმენის ცვლილების იძულების და რელიგიური უმცირესობების წინააღმდეგ სამართლებრივი სანქციების ნაზავი. *ვესტფალიის ზავის* შემდგომი ევროპული სახელმწიფოები, უპირველეს ყოვლისა, კონფესიური სახელმწიფოები იყვნენ, სახელმწიფო რელიგიებით. ზოგიერთი უმცირესობის წარმომადგენლები ევროპის შორეულ კოლონიებში გადასახლდნენ, მათ შორის ინგლისელი მოსახლეები, რომლებიც რელიგიურ დევნას იმისთვის გაექცნენ, რომ თავიანთი სახელმწიფოები დაეფუძნებინათ იმ ამერიკულ კოლონიებში, რომლებზეც ბატონობდნენ.

ამ ამბავს, ცხადია, სხვა განზომილებებიც აქვს. მათ შორისაა ნაციონალიზმის სხვადასხვა ფორმაციები და ტრანსფორმაციები. ხანდახან რელიგიასთან მჭიდროდ დაკავშირებული ნაციონალიზმი იყო მკვეთრად სეკულარული ნარატივი, რომელიც აფუძნებდა ერს, როგორც უკვე ყოველთვის გამოვლენილ და არსებულ ხალხს, რომელსაც სახელმწიფო შეესაბამებოდა და, შესაბამისად, როგორც სეკულარულ საფუძველს ლეგიტიმაციისთვის. მონარქებისთვის უფრო რთული გახდა, ემტკიცებინათ ღვთაებრივი ძალმოსილების ქონა და უფრო მნიშვნელოვანი - ემტკიცებინათ, რომ ხალხის ინტერესებზე ზრუნავენ. სადაც აბსოლუტისტური სახელმწიფოები, მაგალითად, საფრანგეთი - მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებულნი ავტორიტეტის რელიგიურ მტკიცებებთან (და რელიგიური ავტორიტეტების ყოველდღიურ ძალაუფლებასთან), იქ რევოლუციამ სეკულარიზმის მანტია მოისხა.

მეტნაკლებად ძლიერი სეკულარიზმისკენ მიმავალი ევროპული ტრაექტორია ვესტფალიის ზავით არ იწყება. ამის საპირისპიროდ, ის განაპირობა ბრძოლამ იმ თავსმოხვეული რელიგიური კონფორმულობის წინააღმდეგ, რომელიც შედეგად მოჰყვა 1648 წელს დადებულ შეთანხმებებს. მძლავრი ფრანგული *laïcité* შექმნა განეკლესიურების მცდელობებმა - ბრძოლამ სასულიერო ავტორიტეტის წინააღმდეგ - რომლებიც მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეებშიც გრძელდებოდა. მათ სეკულარიზმს უფრო მკვეთრი სახე შესძინეს და წარმოადგინეს როგორც სოციალური ბრძოლის და გათავისუფლების სივრცე. უფრო ზოგადად, სეკულარიზაციისკენ მიმართული ეს მცდელობები დაუპირისპირდნენ არა ძველ სახელმწიფო ეკლესიებს, არამედ სახელმწიფოსა და ეკლესიის ახალ პარტნიორობას, რომელიც 1648 წლის შემდეგ ჩამოყალიბდა. სწორედ ესაა, როგორც ხოზე კაზანოვამ ცხადად განმარტა, მთავარი მიზეზი იმისა, რომ ევროპა განსაკუთრებით სეკულარულია.[9] განსხვავებული სიტუაცია აქ, სადაც არსებობს რელიგიის უფრო თავისუფალი ბაზარი. შესაძლოა ირონიული იყოს, მაგრამ ეს არის იმის ერთ-ერთი მიზეზიც, რომ სახელმწიფოსა და რელიგიის ამერიკულმა გამიჯვნამ ხელი შეუწყო რელიგიური რწმენისა და თვითვალდებულების უფრო მაღალ დონეებს.

განეკლესიურების მცდელობმა ძლიერ მებრძოლი *laïcité* წარმოქმნა. ამის გამოძახილს დღემდე ვხვდებით ევროპაში, „ისლამიზაციის" გარშემო ატეხილი პანიკის სახით. ეს ხშირად აღძრავს პოპულისტებშიც და ინტელექტუალებშიც განცდებს, რომლებიც სათანაოდ არ არის გაანალიზებული. ისინი მცდარად განიხილება განმანთლობლებისეული გონის და რწმენის ჩამორჩენილი ფორმების დაპირისპირებად, მაგრამ ამგვარი ანალიზი ჩქმალავს ორივე ამათგანის ისტორიას. ევროპის ისტორიულ ტრაექტორიას და კონცეპტის ჩამოყალიბების ისტორიას ხშირად აქვს გავლენა *laïcité*-ზე სხვა ქვეყნებშიც, სადაც ძლიერია შფოთვა რელიგიურ-პოლიტიკური მმართველობის თაობაზე (მათ შორის თურქეთში), თუმცა, ახალ კონტექსტში გადატანა ნაწილობრივ მაინც ცვლის მათ მნიშვნელობას.

სეკულარიზმი ასევე შეიძლება აღნიშნავდეს ჩარჩოს რელიგიური პლურალიზმისთვის, მაგრამ ეს ნამდვილად არ ხდება ყველა შემთხვევაში. მეტიც, პოსტკოლონიურმა საზოგადოებებმა მსოფლიოს გარშემო საფუძველი დაუდეს დედამიწის ყველაზე რელიგიურად პლურალისტურ და ტოლერანტულ რეჟიმებს. ეს ბევრად ნაკლებად არის ევროპული განმანათლებლობის პირდაპირი შედეგი, ვიდრე მიიჩნევა. თუკი ევროპა სახელმწიფო ეკლესიებიდან მებრძოლ *Laïcité*-მდე მივიდა, ამერიკის შეერთებულმა შტატებმა, ინდოეთმა და არაერთმა სხვა პოსტკოლონიურმა სახელმწიფომ რელიგიური პლურალიზმის ბევრად ძლიერი პრაქტიკა დაამკვიდრეს. ამას, თავის მხრივ, ძირს უმაგრებენ სახელმწიფო სეკულარიზმის სხვადასხვა მოდელები. ასე მაგალითად, შეერთებულ შტატებში [სახელმწიფო და ეკლესია] მტკიცედ არის გამიჯნული, ინდოეთი კი სუბსიდიებს აწვდის რელიგიებს, ოღონდ ცდილობს, რომ რომელიმე მათგანს უპირატესობა არ მიანიჭოს.[10]

თუმცა, რეალურად, არადომინანტური რელიგიები შესაძლოა არასახარბიელო მდგომარეობაში ჩააყენონ ერთი შეხედვით ნეიტრალურმა რეჟიმებმა, რომლებიც გარკვეული გზებით ნიღბავენ იმპლიციტურ დაშვებებს იმის თაობაზე, თუ როგორია ლეგიტიმური რელიგიური იდენტობა, სხვა სიტყვებით, სეკულარულის არეალი ხშირად არის აგებული იმგვარად, რომ უპირატესობას ანიჭებს რელიგიის ერთ სახეს და, ამავდროულად, პირდაპირ თუ ირიბად აცხადებს სხვა სახის რელიგიურ ჩართულობას არალეგიტიმურად. და ეს უთანასწორობა მნიშვნელოვანია, რადგანაც მოქალაქეობის იდეები მსოფლიო საზოგადოებების უმეტესობაში სეკულარული პრინციპებით განისაზღვრა. ხშირად

---

[9] José Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago: University of
Chicago Press, 1994). See also Asad, Formations of the Secular .

[10] იხ. ალფრედ შტეპანის მიმოხილვა, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations,' "
Journal of Democracy 11, no. 4 (October 2000): 37–57 ; და რამდენიმე თავი კრებულში Rajeev Bhargava, ed.,
Secularism and Its Critics (Oxford, New Delhi, and New York: Oxford
University Press, 1998) .

ისე შეიძლება ჩანდეს, რომ სეკულარიზმი სხვა არაფერს მოითხოვს, გარდა რელიგიის ან რელიგიების მიმართ სახელმწიფოს ნეიტრალურობისა. თუმცა, როცა სეკულარიზმი კონსტიტუციაში გაიწერება, ის, როგორც წესი, აირეკლავს მოვლენებს რომლებიც ოდნავადაც არ არიან ნეიტრალურნი: ახალი პოლიტიკური პარტიის აღზევებას, რევოლუციას ან სახელმწიფოთაშორის კონფლიქტს. ასე რომ, პოლიტიკური კონტექსტი ყოველთვის არსებობს, და ყველა ცალკეული სეკულარულ რეჟიმი უნდა შევისწავლოთ იმის გასარკვევად, თუ რას გამოხატავენ ისინი ამ პოლიტიკურ კონტექსტში და რა ფორმას სძენენ ძალაუფლებისა და აღიარების გადანაწილებას.

რაც მართლაც იყო ვესტფალიის ზავის პირდაპირი შედეგი, თანამედროვე საერთაშორისო ურთიერთობების დამფუძნებელი მითია. ეს მითი მოიცავს იმ დებულებასაც, რომ თითოეული სახელმწიფო სუვერენულია, რაიმე ყოვლისმომცველი დოქტრინის, მაგალითად ღვთაებრივი ძალაუფლების მოხმობის საჭიროების გარეშე. კარლ შმიტის თვალთახედვით, ეს აბსოლუტის იდეის საკუთრივ თეოლოგიიდან პოლიტიკურ თეოლოგიაში გადატანაა, რაც, გარკვეული აზრით, თითოეულ სახელმწიფოს განსაკუთრებულს ხდის და შედარებით ლეგიტიმაციაზე ყოველგვარი დისკურსის მიღმა ათავსებს. ასეა თუ ისე, დიპლომატიურმა პრაქტიკამაც, და, შემდგომ, საერთაშორისო ურთიერთობების აკადემიურმა დისციპლინამაც, სახელმწიფოები საგარეო თვალსაზრისით სეკულარულად მიიჩნიეს. სხვა სიტყვებით, მათ სცადეს, გაეძევებინათ რელიგია სახელმწიფოებს შორის ურთიერთობებისგან. ვესტფალიის ზავმა წარმოქმნა გაყოფა საგარეოსა და საშინაოს შორის, რომელიც იმეორებდა საჯაროსა და პრივატულის დაყოფას, და დაიჟინებდა რელიგიის საშინაო საკითხად განხილვაზე. სეკულარიზაციაზე მსჯელობენ ხანდახან იმპლიციტურად დაუშვებენ, რომ საშინაო და საერთაშორისო სფეროები პარალელურ გზებს მიჰყვებოდნენ, მაგრამ ეს ასე არ არის. საერთაშორისო ურთიერთობების ველმა ისე გაისიგრძეგანა თავისი არსებითი სეკულარულობის იდეა, რომ თითქმის ვერ ამჩნევს რელიგიურ გავლენას საერთაშორისო საკითხებზე. ბოლოს და ბოლოს, საქმე ისე არ დგას, თითქოს რელიგია არ ყოფილიყოს ძალა საერთაშორისო პოლიტიკაში 1648-იდან 2001 წლამდე და მერე როგორღაც ამოეხეთქოს საშინაო სფეროში და ამით განესაზღვროს საერთაშორისო პოლიტიკა მხოლოდ ახლა, ალყაიდას და სხვა არასახელმწიფო აქტორების ერაში. და არც ისაა მართალი, რომ მხოლოდ მუსლიმები შემოუძღვნენ რელიგიას საერთაშორისო პოლიტიკაში; ისე, თითქოს არ ცოდნოდათ მათი სათანადო, მოდერნული გაყოფის შესახებ. ამის საპირისპირო მაგალითად შეგვიძლია განვიხილოთ აშშ-ს ბოლოდროინდელი საკანონმდებლო ინიციატივა რელიგიის თავისუფლების საერთაშორისო დაცვის შესახებ. როგორც საბა მაჰმუდმა აღნიშნა, ამ კანონის ზედაპირული სეკულარიზმი, ან, თუნდაც, ნეიტრალურობა, ნიღბავს იმ ფაქტს, რომ ის ძლიერ შთაგონებულია სპეციფიკური რელიგიური გაგებებით.[11] იმავეს თქმა შეიძლება ეროვნული უსაფრთხოების „სეკულარული“ რეჟიმის სახელით ისლამის დემონიზაციაზეც.

როგორც წესი, სწორედ ამ კონტექსტში - რომელიც პოლიტიკის შიგნით ან გარეთ რელიგიისთვის სათანადო ადგილის მიჩენის უმთავრესი ამოცანით არის განსაზღვრული - განიხილავენ სეკულარიზმს როგორც არყოფნას და არა მყოფობას. თუმცა, სულ უფრო ფართოდ აღიარებულია, რომ სეკულარული კონსტრუქტები და სახელმწიფოებრივი მოწყობის ფორმები, რომლებიც სეკულარიზმს წაახალისებენ, ერთობ განსხავდებიან. კონსტიტუციური რეჟიმები სხვადასხვაგვარად უდგებიან სეკულარიზმს. აშშ-ს, ინდოეთის, საფრანგეთის და თურქეთის მაგალითებზე დაკვირვება უმალვე ხდის ცხადს ამას. ისეთი საკითხები, როგორებიცაა რელიგიის თავისუფლება, რელიგიის მიმართ სახელმწიფოს ნეიტრალურობა და ის, თუ რა ზომით უნდა აღიაროს რელიგიური კანონები სეკულარულმა სახელმწიფომ, სეკულარიზმის განსხვავებულ სტრუქტურებს კვლევის საგნად აქცევს. ამგვარადვე, სულ უფრო ფართოდ მიღებულია, რომ სეკულარიზმი არ არის უნივერსალური მუდმივა შედარებით კვლევაში. ამის საპირისპიროდ, სეკულარიზმი სხვადასხვა ფორმას იძენს სხვადასხვა რელიგიასთან და პოლიტიკურ თუ კულტურულ არეალთან მიმართებაში. ჩვენ განვიხილეთ ძირითადად ევროპული სეკულარიზმის

[11] Saba Mahmood, “The Politics of Religious Freedom and the Minority Question: A Middle Eastern Genealogy,” unpublished paper.

განვითარება ისტორიაში, რომელზეც ქრისტიანობა ბატონობდა, თუმცა სეკულარიზმთან დაკავშირებული განსხვავებული საკითხები წამოიჭრება ებრაელებს (როგორც ისრაელელ, ისე დიასპორების წარმომადგენელ), სხვადასხვა რეგიონებში მცხოვრებ მუსლიმებს, ბუდისტებს და ინდუისტებს შორის და იმ ქვეყნებში, სადაც გავლენიანია ამ რელიგიათაგან რამდენიმე.

სეკულარულის იდეები ეხება არა მხოლოდ რელიგიის გამიჯვნას პოლიტიკისგან, არამედ ასევე გამიჯვნას - ან მიმართებას - რელიგიასა და კულტურის, თუ ეთნიკურობის სხვა განზომილებებს შორის. რეფორმატორული და პურიტანული მოძრაობები გვიანი შუა საუკუნეების და ადრეული მოდერნულობის ევროპაში მიზნად ისახავდნენ, განეცალკევებინათ საკუთრივ ქრისტიანული პრაქტიკა წინარექრისტიანული მემკვიდრეობისგან - ანუ მაგიისგან, ცრურწმენებისგან. [ქრისტიანული] რელიგიის სათანადო შინაარსის ამ ახლებურმა კონტროლმა მონიშნა მისი საზღვრები როგორც სეკულარულთან, ისე სხვა რელიგიებთან და სპირიტუალურ პრაქტიკებთან. ალბათ, ამანვე გახადა ურწმუნოების ცხადად გამოხატვა უფრო შესაძლებელი. ამასთან, დოქტრინალური ორთოდოქსიის შემოღების მცდელობა აჩენს კითხვას, რამდენად არის კონკრეტული რელიგია ერთიანი და რამდენად ქმნიან სხვადასხვა კულტურები ასეთი თითქოსდა ერთიანი რელიგიების სხვადასხვა ვერსიებს. მსოფლიოს ყველა კათოლიკეს ერთის და იმავესი სწამს? ჩრდილოეთ ამერიკელი კათოლიკეები ამაში ბოლომდე დარწმუნებულები არ არიან. თუ არსებობს ძლიერი ეროვნული განსხვავებები, მაგრამ მათი ამოცნობის შეზღუდული შესაძლებლობები? ისლამური *უმმა* - მუსლიმთა გლობალური თემი - საერთო რწმენით გაერთიანებულად მიიჩნევა, მაგრამ დაყოფილია არა მხოლოდ შიიტებად და სუნიტებად თუ სხვადასხვა თეოლოგიური სკოლის მიმდევრებად, არამედ ეროვნულობის მიხედვითაც. რა არის გამორჩეული ინდონეზიაში ან პაკისტანში ან იემენში? ისევ და ისევ, ინტელექტუალური რესურსები „სეკულარულ“ კულტურას, განსხვავებულ რელიგიურ პრაქტიკებსს და რელიგიის ერთიანობის მტკიცებებს შორის მიმართების გასააზრებლად, მიუხედავად ამ საკითხების მნიშვნელობისა, სათანადოდ განვითარებული არ არის. კათოლიციზმი და ისლამი მხოლოდ ორი მაგალითია. მათ შეგვიძლია დავუმატოთ *ანგლიკანური ერთობის* შიდა დავები ან დაპირისპირებები იმის გამო, თუ ვინ მიიჩნევა ებრაელად სხვადასხვა კონტექსტში. ზოგადად, ჯერ-ჯერობით გაურკვეველია, როგორ შეგვიძლია გამოვაცალკევოთ რელიგია კულტურისგან, ეთნიკურობისგან, ნაციონალური იდენტობისგან და სეკულარული ტერმინოლოგიით აგებული არაერთი სხვა ცნებისგან.

მეორე მხრივ, ზოგიერთი ხალხისთვის, რელიგია ასრულებს კვაზი-ეთნიკური სეკულარული იდენტობის ფუნქციას. სხვა სიტყვებით, მუსლიმი, ქრისტიანი, ინდუისტი, იუდეველი, როგორც ეთნიკური კატეგორიები, მობილიზდება სეკულარულ იდენტობებად. რელიგიურ იდენტობას სეკულარულ აღმნიშვნელებად იყენებენ ისინი, ვინც არ მისდევენ რელიგიას რაიმე აქტიური შინაარსით და ხანდახან ისინიც, ვინც პირდაპირ აცხადებენ თავს ურწმუნოებად.

თუმცა, იმ ადამიანებსაც კი, რომლებიც სერიოზულად ეკიდებიან თავიანთ რელიგიურ ვალდებულებებსა და პრაქტიკებს, შეიძლება ცხადად არ ესმოდეთ, რა მიმართებაა რელიგიური იარლიყის ერთი მხრივ, თავად რელიგიის, და მეორე მხრივ, გარკვეული პოპულაციის აღსანიშნად გამოყენებებს შორის. მაგალითისთვის, მუსლიმების დამოკიდებულებას რელიგიასა და პოლიტიკას შორის ურთიერთობის მიმართ, განსაზღვრავს არა მხოლოდ რელიგიური იდეოლოგიები, არამედ უცხოელების პოლიტიკური დომინაციის ზიზღიც. ასეთი განწყობები ხშირია მუსლიმებს შორის, მაგრამ შეცდომა იქნებოდა მათი თავად ისლამის ატრიბუტად განხილვა.[12] მართლაც, თვალსაჩინოა, რამდენ რამეს, რაც მუსლიმებს შორის ხდება - ან მათ მიეწერებათ - განიხილავენ თითქოსდა სეკულარული დასავლელები უშუალოდ ისლამის ნაწილად. მეტი ყურადღება უნდა მიეპყროს „ისლამური“ სამყაროს სეკულარულ ინსტიტუციებს.

---

[12] Tariq Ramadan, “Manifesto for a New ‘We,’ ” http://www.tariqramadan.com/spip.php?article743 (accessed March 12, 2010) .

კვლავ და კვლავ დგება საკითხი, შესაძლებელია თუ არა ისლამის გამიჯვნა პოლიტიკისგან. თუმცა, დებატებს ამ საკითხზე ატყვიათ ქრისტიანობაში რელიგიისა და პოლიტიკის გაყოფის თაობაზე ადრინდელი დებატების კვალი. ევროპის ისტორიის ცალკეული ასპექტები გადამუშავდება და პროეცირდება ისლამზე. ეს არ არის მხოლოდ „თეოკრატიის" ან ამა თუ იმ სახის კლერიკალური ძალაუფლების საკითხი. სასწორის პინაზე დევს ისიც, რა განსაზღვრავს მოდერნულობის მთელ იდეას ან რა უნდა მივიჩნიოთ მოდერნულად. ზოგიერთისთვის, რელიგიის პოლიტიკისგან გამიჯვნა ლამის მოდერნულის განმსაზღვრელ ნიშნად იქცა.

ირონიულია, მაგრამ არსებობს აზრიც, რომ ეს გამიჯვნა მეტისმეტად შორს წავიდა. ასეთი აზრები წარმოშობენ დისკუსიას „პოსტსეკულარიზმის" შესახებ. ტერმინი დამაბნეველია, რადგანაც ცხადი არ არის, ისინი ვინც მას იყენებენ, მისით მასების განწყობების ცვლილებას აღნიშნავენ თუ თავიანთივე, აქამდე უფრო დოქტრინარული სეკულარიზმიდან გადახვევას. ასეთ დისკუსიებში არსებითია ა) კარგავს თუ არა დემოკრატიული საჯარო სივრცე უნარს, ჩართოს საჯარო აზრი გადაწყვეტილების მიღების პროცესებში, თუკი რელიგიურ ხმებს არ მიიღებს; და ბ) განიძარცვება თუ არა ის შემოქმედებითი რესურსებისგან, მოსაზრებებისგან და ეთიკური ორიენტირებისგან, თუკი არ არის შთაგონებული იდეებით, რომელთაც ფესვები რელიგიაში აქვთ გადგმული.

როგორც ჯონ როულზმა, ისე იურგენ ჰაბერმასმა გადაიზრეს თავიანთი ადრეული არგუმენტები იმის თაობაზე, რომ საჯარო სივრცე სავსებით სეკულარული უნდა იყოს იმისათვის, რომ მასზე წვდომა ყველას ნეიტრალურად ჰქონდეს. ორივე მათგანი ემხრობოდა საჯარო სივრცისადმი მეტწილად პროცესუალურ, არასუბსტანტიურ მიდგომას. ისინი ამტკიცებენ, რომ დემოკრატიული კონსტიტუციური მოწყობების და ნორმატიული დაშვებების მთავარი მიზანი უნდა იყოს არა სიკეთის ცალკეული, სუბსტანტიური განსაზღვრების ძიება, არამედ სამართლიანი პროცედურების შემუშავება.[13] თავდაპირველად, როულზი გამორიცხავდა რელიგიურ ზრახვებს საჯარო დებატებისგან; მოგვიანებით, პოზიცია შეიცვალა და ამტკიცებდა, რომ ისინი დებატების ნაწილი უნდა იყვნენ, ოღონდ იმ შემთხვევაში, თუკი შესაძლებელია მათი გადათარგმნა სეკულარულ ენაზე.[14] ჰაბერმასი კიდევ უფრო შორს მიდის, ღელავს რა, რომ „თარგმნის" მოთხოვნა ასიმეტრიულ ვალდებულებას აწესებს; მისთვის ასევე მნიშვნელოვანია, რომ არ დაიკარგოს რელიგიური მოსაზრებები, რომელთაც ჯერ კიდევ შეიძლება ჰქონდეთ გამათავისუფლებელი პოტენციალი.[15] ჰაბერმასი ცდილობს დაიცვას ნაკლებად ვიწრო ლიბერალიზმი; ლიბერალიზმი, რომელიც უფრო მეტად მიიღებს რელიგიას საჯარო დისკურსში, მაგრამ ინარჩუნებს სახელმწიფოს სეკულარულ კონცეფციას. მისი აზრით, ეს საჭიროებს სახელმწიფოს მიუკერძოებლობას ყველა რელიგიისადმი, მათ შორის ურწმუნოებისადმი, მაგრამ არ საჭიროებს უფრო ხისტ ლაიცისტურ აკრძალვას, [რომელიც გულისხმობს], რომ სახელმწიფოს ქმედება, თუნდაც მიუკერძოებელი, არ უნდა ახდენდეს გავლენას რელიგიაზე. მეტიც, ის იმასაც კი ამტკიცებს, რომ ლიბერალური სახელმწიფო და მისი მომხრეები მხოლოდ ვალდებულების გამო კი არ არიან რელიგიურად ტოლერანტულები, არამედ აცნობიერებენ - სულ მცირე, პოტენციურად - რელიგიის საჯარო გამოხატულებების ფუნქციონალურ სარგებელს. ისინი შეიძლება იქცნენ საკვანძო რესურსებად საზრისისა და იდენტობის შექმნისთვის; სეკულარულ მოქალაქეებს შეუძლიათ ისწავლონ საჯარო დისკურსში რელიგიური კონტრიბუციებისგან (თუნდაც მაშინ, როცა ეს კონტრიბუციები გვეხმარება, განვმარტოთ ინტუიციები, რომელსაც სეკულარული რეგისტრი გაცხადებულად არ წარმოადგენს).

[13] Alastair MacIntyre, Whose Justice, Which Rationality (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989) , და After Virtue , 3rd ed. (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007) .

[14] John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," University of Chicago Law Review 64, no. 3 (Summer 1997): 765–807.

[15] იხ. Jürgen Habermas, Rationality and Religion: Essays on Reason, God, and Modernity (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002) , და "Religion in the Public Sphere," European Journal of Philosophy 14, no. 1 (2006): 1–25.

თუმცა, ამტკიცებს ჰაბერმასი, კვლავაც მართალია, რომ აბსოლუტის, საბოლოო ჭეშმარიტების ტრანსცენდენტული ცნების პირდაპირი მოხმობა გონისმიერი საჯარო დისკურსის მიღმა გადააბიჯებს.

ჰაბერმასის არგუმენტი ემყარება დაშვებას, რომ ასეთი აბსოლუტები, ან აღმატებული ღირებულებები, უცხოა ჩვეულებრივი რაციონალური დისკურსისთვის და მათ იქ მხოლოდ რელიგიური რწმენა (ან მისი ახლო ანალოგები, მაგალითად შმიტით შთაგონებული ნაციონალისტური პოლიტიკა) შეუძლვება. თუმცა, სწორედ ამ კონტექსტშია საკვანძო ტეილორის შენიშვნა: ყველა ნორმატიული ორიენტაცია, ისინიც კი, რომლებიც სრულად რაციონალურობაზე აცხადებენ პრეტენზიას, აღმატებულ ღირებულებებზე დგას.[16] სრულად რაციონალურობაც შეიძლება იყოს ასეთი ღირებულება. ზოგიერთი აღმატებული ღირებულება ერთობ ამქვეყნიურია; მაგალითისთვის, ეკონომიკურ დისკურსებში, სარგებლიანობის ესა თუ ის ინდიკატორი, ან ადამიანური ბედნიერების რაიმე ჰედონისტური პრინციპი ცხადად არის უმაღლესი სიკეთე, რომლის გარშემოც ორგანიზდება მთელი ანალიტიკური ჩარჩო და რომელიც გამორჩეულია სხვა, ოდენ რაოდენობრივი ღირებულებებისგან. ამიტომაც, ცხადი არ არის, რომ აღმატებულ ღირებულებებზე მითითება მკვეთრად მიჯნავს რელიგიურ გონს სეკულარულისგან. საკითხი, რამდენად „სეკულარული“ უნდა იყოს საჯარო სივრცე კვლავაც შეიძლება იყოს და არის კიდეც დავის განი.

დაყოფა რელიგიურსა და სეკულარულს შორის ჩაწნულია არაერთ სხვა გამიჯვნაში, რომელთაც მოდერნული ეპოქის სოციალური კონფიგურაციები აწესებენ. ბევრი ამათგანი მჭიდროდ არის დაკავშირებული სახელმწიფოებთან და მათ ადმინისტრაციულ პრაქტიკებთან - მართლაც, როგორც კოლონიურ, ისე საშინაო მმართველობაში, სახელმწიფოებმა ხელი შეუწყვეს თავად „რელიგიის“ ჩამოყალიბებას კატეგორიად, რომელსაც უნდა მოეცვა თითქოსდა ანალოგიური ფენომენების მთელი რიგი. თუმცა, სახელმწიფოების დიფერენციაცია საბაზრო ეკონომიკებისგან, რაც ხშირად გაიგება როგორც თავისთავად მოქმედი პროცესი, ასევე მძლავრი [ფენომენია]. მართლაც, მაქს ვებერის ცნობილი მტკიცების თანახმად, ღირებულებითი სფეროების -რელიგიურის, ეკონომიკურის, პოლიტიკურის, სოციალურის, ესთეტიკურის - დიფერენციაცია მოდერნულობის საფუძველი იყო.

ღირებულებითი სფეროების ცნება გამოსადეგია, თუმცა ისიც ცხადად უნდა გვესმოდეს, რომ ერთმანეთს ეჭიდებიან არა მხოლოდ ღირებულებები, არამედ სხვადასხვა პროექტებიც. სამყაროს ქმნის სეკულარული და რელიგიური პროექტები ერთმანეთს ინსტიტუციების ბუნებას ეცილებიან. სეკულარულის აღმასვლა, ნაწილობრივ განპირობებულია იმით, რომ მან ეფექტურობისა და ქმედების ახალი არეალები შექმნა. მეცნიერება ამ კუთხითაც მნიშვნელოვანია და არა მხოლოდ როგორც ღირებულებითი სისტემა ან იდეოლოგია, რომელიც რელიგიას უპირისპირდება. მედიცინა მხოლოდ ცოდნის კიდევ ერთი არეალი კი არ არის, არამედ სიცოცხლის ბუნებას ეთამაშება გენეტიკური ინჟინერიით. ეკონომიკაც, სახელმწიფოც და სოციალური მოძრაობებიც მოიცავენ სამყაროს შექმნის პროექტებს. რელიგიურსა და სეკულარულს შორის გაყოფას უბრალოდ არ აღმოაჩენენ; მას ქმნიან.

თუმცა, საბოლოოდ, უნდა ვაღიაროთ, რომ გავლენიანია იმგვარი სეკულარისტული იდეოლოგიაც, რომელიც მოჩვენებითი ნეიტრალურობის სიკეთეების განდიდებაზე შორს მიდის. ბევრი მიიჩნევს, რომ სეკულარული უბრალოდ ცხოვრების ორგანიზების ერთი ფორმა კი არ არის, მხოლოდ იმისთვის გამოსადეგი, რომ სხვადასხვა რელიგიებს შორის მშვიდობა და ჰარმონია უზრუნველვყოთ, არამედ ერთგვარი ზრდასრულობაც. მას დეველოპმენტალურ მიღწევად აცხადებენ. ადამიანების ნაწილი ფიქრობს, რომ „უკეთესია“, რაკი გადალახა ილუზიები და მოიპოვა ზრდასრულობა, რომელიც სეკულარიზმთანაა გაიგივებული. ეს იდეოლოგიური თვითაღქმა თავადაც არის მძლავრი არაერთ სხვადასხვა კონტექსტში. ის განსაზღვრავს იმასაც კი, როგორ მოიაზრებს ბევრი გლობალურ კოსმოპოლიტანიზმს, ანუ, ერთგვარ გაღწევას კულტურულის, ნაციონალურის და რელიგიურის მიღმა, არეალში, რომელიც თითქოს წმინდა გონებას, უნივერსალურ უფლებებს და გლობალურ კავშირებს

---

[16] იხ. მსჯელობა „ჰიპერსიკეთეების შესახებ“ აქ: Taylor, Sources of the Self , 63–73 et passim .

ეკუთვნის. ამის საპირისპიროდ, ჩვენ შეგვიძლია მოვიაზროთ კოსმოპოლიტანიზმი როგორც რაღაც, რის მიღწევას შესაძლებელს გახდის კავშირები იმ ადამიანებს შორის, რომლებიც მოდიან, ფესვი აქვთ გადგმული და ეკუთვნიან სხვადასხვა ტრადიციას, სოციალურ სტრუქტურას, ქვეყანას, და სხვადასხვა რწმენას. თავდაღწევის და *ecumenae*-ს იდეოლოგიები სიღრმისეულად განსხვავდებიან.

ამჟამინდელი მდგომარეობა

სეკულარიზმი არ არის პროექტი, რომლის ფარგლებშიც ერთი-ორი გონიერი ადამიანი უბრალოდ რელიგიის პრობლემებზე ფიქრობს. ის საკუთრივი ფენომენია, რომელიც რეფლექსიურ კვლევას, და, ხანდახან, კრიტიკასაც საჭიროებს. ამ წიგნის თავები, მიზნად ისახავენ, უპასუხონ ამ მოთხოვნას და მიმოიხილონ ამჟამინდელ მდგომარეობა იმ ინტერდისციპლინარულ დისკუსიაში, რომელიც მიმდინარეობს გლობალურ კონტექსტში რელიგიისა და სეკულარიზმის პოლიტიკის თაობაზე. რაკი აქ მოცემული თავები რამდენიმე წლის განმავლობაში მოქმედი სამუშაო ჯგუფის პროდუქტია, ისინი წარმოადგენენ არა მარტო ცალკეული ავტორების ინდივიდუალურ ნააზრევს, არამედ ამ ჯგუფის ხანგრძლივი ინტერაქციისა და მოსაზრებების შეჯერების ნაყოფს. ამავდროულად, არსებობს მნიშვნელოვანი განსხვავებებიც ამ წიგნის კონტრიბუტორების მიდგომებსა და მოსაზრებებს შორის.

წიგნს ხსნის თავი, რომლის ავტორიცაა ფილოსოფოსი და პოლიტიკის თეორეტიკოსი ჩარლზ ტეილორი. მის ვრცელ და კომპლექსურ ნაშრომს, *სეკულარული ეპოქა* განსაკუთრებული გავლენა ჰქონდა სეკულარიზმისა და სეკულარულობის შესახებ დისკუსიებზე. კიდევ ერთხელ განიხილავს რა იმას, რასაც „სეკულარულობისკენ დასავლეთის სვლაში" საკვანძო ისტორიულ გარდაქმნებად მიიჩნევს, ტეილორი უბრუნდება *სეკულარული ეპოქის* ცენტრალურ თემებს და მოხაზავს სპეციფიკურ ტრაექტორიას *ღერძული ეპოქის* რელიგიებიდან ლათინურ ქრისტიანობამდე და მოდერნული სეკულარობის თანამედროვე გარემოებებამდე. ტეილორი აღნიშნავს, რომ ტერმინი „სეკულარული" კომპლექსურიც არის, ორაზროვანიც, და, ამასთან, შეიძლება შეიცვალოს და გამრუდდეს ერთი კონტექსტიდან მეორეში გადასვლისას. მიუხედავად ამისა, ის ამტკიცებს, რომ დასავლური სეკულარულობა უნდა გავიგოთ, როგორც შედეგი მგრძნობელობის ფუნდამენტური ცვლილებისა, რაც გულისხმობდა, ერთ მხრივ „განჯადოებას", ანუ რელიგიის „მაგიური" ელემენტები სისტემატურ რეპრესიას და, მეორე მხრივ, ამის თანამდევ ისტორიულ სვლას „ჭეშმარიტი" რელიგიის პირად მონაწილეობასთან დაკავშირებისკენ. ამ ცვლილებების უფრო ფართო ისტორიულ კონტექსტს ქმნიდა სოციალური და კოლექტიური ცხოვრების „დიადი ამორღვევა"[17] და ქრისტიანობის შიგნით რეფორმისკენ სწრაფვა, რამაც, სხვა ისტორიულ განვითარებებთან ერთად, არა მხოლოდ განაპირობა მოდერნული ინდივიდუალიზმის აღმასვლა, არამედ ასევე შესაძლებელი გახადა სამყაროს მოაზრება წმინდად იმანენტური კატეგორიებით, ტრანსცენდენტულზე ყოველგვარი მითითების გარეშე. ამგვარად, იმანენტურის გამიჯვნა ტრანსცენდენტურისგან, რაც თავად ლათინური ქრისტიანობის შიგნით ჩამოყალიბდა, საფუძვლად დაედო წარმოდგენას თვითკმარ სეკულარულ წესრიგზე. და, ტეილორის თანახმად, სწორედ ამ შესაძლებლობის გამოჩენას მოჰყვა შედეგად ის ეგზისტენციალური მდგომარეობა, რომელიც, მისი აზრით, მჭიდროდ არის დაკავშირებული მოდერნულ სეკულარულობასთან: ღვთის, ან რაიმე ტრანსცენდენტური რეალობის რწმენა, მიიჩნევა მხოლოდ და მხოლოდ ერთ ვარიანტად მრავალს შორის და, ამიტომაც, თვითვალადებულების მყიფე - და, ზოგ შემთხვევაში, სამძიმო და დაბრკოლებული - ფორმაა. თეილორის თვალთახედვით, სწორედ რწმენის და თვითვალდებულების ეს საზიარო მდგომარეობა - რომელსაც განსაზღვრავს ის, რასაც ტეილორი სხვაგან „იმანენტურ ჩარჩოს" უწოდებს - ხდის ჩვენს ეპოქას „სეკულარულს".

სოციოლოგი ხოსე კაზანოვა ამტკიცებს, რომ ჩვენს სეკულარულ ეპოქაში სეკულარიზმის კრიტიკული გადააზრება საჭიროებს გავითვალისწინოთ საფუძვლისეული ანალიტიკური განსხვავებები „სეკულარულსა" და მის მონათესავე ცნებებს შორის. სეკულარული, კაზანოვას მოსაზრებით, იქცა

17

საკვანძო მოდერნულ ეპისტემურ კატეგორიად, რომელსაც ვიყენებთ იმისათვის, რომ ავაგოთ, მოვაწესრიგოთ, მოვიხელთოთ და განვიცადოთ არეალი ან რეალობა რომელიც გაიმიჯნება „რელიგიურისგან“. არსებობს სეკულარულის - და, მეტიც, სეკულარული სუბიექტურობის - განცდის არაერთი ფორმა და სოციალური მეცნიერებების გამოწვევაა, გამოიკვლიონ და გაიგონ სეკულარულობის ეს განსხვავებული ფორმები. თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ „რელიგიური“ და „სეკულარული“ ერთმანეთს ააგებენ, და იმისა, რომ მნიშვნელოვანი სამეცნიერო ყურადღება მიეპყრო რელიგიის შესწავლას, სეკულარულის კრიტიკული ანთროპოლოგია და სოციოლოგია ჯერაც ფეხს იდგამს.

მეორე მხრივ, „სეკულარიზაცია“ კარგა ხანია დამკვიდრდა როგორც მნიშვნელოვანი ცნება სოციალურ მეცნიერებებში, განსაკუთრებით სოციოლოგიაში, სადაც ის დაკავშირებულია ინსტიტუციური დიფერენციაციის, რელიგიის გაპრივატულების და მისი კლების ზოგად თეორიასთან. ანვითარებს რა ანალიზს, რომელსაც ვხვდებით მის საეტაპო ნაშრომში *საჯარო რელიგიები თანამედროვე სამყაროში*, კაზანოვა გვირჩევს, ანალიტიკურად გავმიჯნოთ კლების, გაპრივატულების და დიფერენციაციის მოდელები, რათა მოვიხელთოთ სეკულარიზაციის, საკრალიზაციის და რელიგიური დენომინაციონალიზმის ისტორიული ტრაექტორიები და მიმდინარე გლობალური პროცესები. სეკულარიზაციის, როგორც გლობალური პროცესის, ნებისმიერი განხილვის საწყისი წერტილი, კაზანოვას თანახმად, უნდა იყოს დაკვირვება, რომ „რელიგიის“ კატეგორიის - და „რელიგიური/სეკულარულის“ დიქოტომიის, რომელსაც ეს კატეგორია მოიაზრებს და შეიცავს - გლობალიზაცია თავად არის მნიშვნელოვანი გლობალური ტენდენცია. თუმცა, რელიგიურსა და სეკულარულს შორის სათანადო მიჯნების საკითხის მძაფრი კამათის საგანია მსოფლიოს გარშემო, და ასეთი დისკუსიები ყოველთვის მჭიდროს არის დაკავშირებული სხვადასხვა და კონკურენტული „სეკულარიზმების“ არსებობასთან - მოდერნული მსოფლმხედველობების და იდეოლოგიების, რომელთაც ან გაუაზრებლად მისდევენ, ანაც სახელმწიფო მართვის დოქტრინებად, პოლიტიკურ თეორიებად, ისტორიის ფილოსოფიებად და მრავალფეროვან კულტურულ პროგრამებად აყალიბებენ. მიუხედავად იმისა, რომ სეკულარიზმი თავდაპირველად აღმოცენდა როგორც დასავლური ქრისტიანობისთვის უნიკალური თეოლოგიური კატეგორია, დღეს მრავალი სეკულარიზმის გასააზრებლად საჭიროა იმის გამოკვლევა, თუ რა ზომით გამსჭვალავენ სხვადასხვა სახის სეკულარისტული დაშვებები უბრალო ადამიანების გამოცდილებებს და ინსტიტუციების მუშაობას მსოფლიოს გარშემო.

ქრეგ ქალჰუნის თავში დისკუსია, ტეილორის გიგანტური ისტორიული რეტროსპექტივიდან და კაზანოვას ფართო ანალიტიკური მიმოხილვიდან, ინაცვლებს პოლიტიკურ სეკულარიზმთან, მოქალაქეობასთან და საჯარო სივრცესთან დაკავშირებულ ამჟამად აქტუალურ საკითხებზე. ქალჰუნის მტკიცებით, არაერთი მიზეზის გამო - აკადემიური თანმიმდევრულობიდან პრაქტიკულ სამართლიანობამდე - საჭიროა გადავიაზროთ სეკულარიზმი, რომელიც იმპლიციტურად მოიაზრება მოქალაქეობის დამკვიდრებულ კონცეფციებში. იურგენ ჰაბერმასის უკანასკნელი ნაშრომის კრიტიკული განხილვის საფუძველზე, ქალჰუნი მიმოიხილავს იმას, თუ როგორ ამრუდებს არათვითკრიტიკული სეკულარიზმი სამყაროს ლიბერალურ აღქმას სხვადასხვა ფორმით. კერძოდ, მისი თავი ცდილობს ამოიცნოს ის გამოწვევები და სირთულეები, რომლებიც დაკავშირებულია ბოლოდროინდელ მცდელობებთან, ხელახლა განისაზღვროს რელიგიის და რელიგიური ლეგიტიმაციის როლი ეთიკური მოქალაქეობის თეორიებში, პოლიტიკურ დისკურსში და საჯარო სივრცეში. რელიგიის კლასიფიკაცია არსებითად პრივატულ საკითხად, მისი აზრით, შეცდომაა - რელიგია არასდროს ყოფილა ასეთი. ამასთან, რელიგიისადმი ლიბერალური თეორიის მიდგომებს შეზღუდულს ხდის მეტისმეტად „ეპისტემური“ ან კოგნიტური დამოკიდებულება, დაშვება, რომ რელიგიური და სეკულარული შეიძლება მკვეთრად და ადვილად გაიმიჯნონ ერთმანეთისგან და შეხედულება - რომელიც გამომდინარეობს სეკულარიზაციის მოძველებული და დისკრედიტირებული თეორიებისგან - რომ თანამედროვე რელიგია ადრინდელი ისტორიული პერიოდის გადმონაშთია და არა ფუნდამენტურად მოდერნული ფენომენი. ასეთი დაშვებები სულ უფრო ხშირად გადაისინჯება

ბოლო წლებში - თავად ჰაბერმასის მოსაზრებების მნიშვნელოვანი ცვლილებაც ამ განვითარების ნაწილია. და მაინც, ქალჰუნის აზრით, თავისი ადრეული მოღვაწეობის ჰაბერმასისეული გადააზრება შეზღუდულს ხდის, ერთი მხრივ, მცდარ დაშვებას, რომ სეკულარული ორიენტაციები არ ემყარებიან იმას, რასაც თეილორი „ჰიპერსიკეთეებს“ უწოდებს და, მეორე მხრივ, რელიგიური და სეკულარული მოქალაქეების მცდელობების, გაუგონ ერთმანეთს, მეტისმეტად გამარტივებული აღქმას. ცდილობს რა, გასცდეს ჰაბერმასის კონცეფციას „თარგმნა“, ქალჰუნი მოხაზავს თეორიულ მიდგომას, რომელიც შეძლებდა განსახელვეელ თემად ექცია როგორც ურთიერთმიმართების უფრო ტრანსფორმაციული პროცესები, ისე იმ სოციალური სოლიდარობების წარმოქმნა, რომლებიც მნიშვნელოვანია პოლიტიკური თემების ინტეგრაციისათვის.

პოლიტიკის თეორეტიკოსი, რაჯივ ბარგავა თავისი თავის დასაწყისში აღიარებს პოლიტიკური სეკულარიზმის დოქტრინის ზოგიერთი თანამედროვე კრიტიკის ვალიდურობას. თუმცა, ის ამტკიცებს, რომ ამ კრიტიკის მიუხედავად, საჭიროა არა პოლიტიკურ სეკულარიზმზე უარის თქმა, არამედ მისი რეაბილიტაცია. ინდოეთში სეკულარიზმის ექსპერტი და კრებულის *სეკულარიზმი და მისი კრიტიკა* რედაქტორი (ესეების ამ კრებულმა თავის დროზე მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ინდოეთში და მის მიღმა სეკულარიზმის პოლიტიკაზე მზარდი დებატების პარამეტრების განსაზღვრაში), ბარგავას აზრით, პოლიტიკური სეკულარიზმის პრობლემურობა ეჭვგარეშეა, მაგრამ ამჟამად არ არსებობს მისი რაიმე გონივრული მორალური, ან ეთიკური ალტერნატივა. სეკულარიზმს, მისი სიტყვებით, „ჯერაც ყველაზე უკეთესი შანსი აქვს, დაგვეხმაროს სულ უფრო მზარდ რელიგიურ მრავალფეროვნებასთან და მისთვის ენდემურ პრობლემებთან გამკლავებაში“. სახელმწიფოების სეკულარულობით განპირობებული პოლიტიკური და ინტელექტუალური გამოწვევების პასუხად, ბარგავას აზრით, უნდა გავცდეთ სეკულარიზმის მეინსტრიმულ და ლიბერალურ კონცეფციებს, ამის ნაცვლად შევისწავლოთ არსებული სეკულარული სახელმწიფოების ყველაზე წარმატებული პრაქტიკები და მათგან გამოვიყვანოთ სეკულარიზმის ახლებური კონცეფცია. ემყარება რა ინდოეთის მაგალითს, ბარგავა აყალიბებს სეკულარიზმის კონტექსტუალურ გაგებას, რომლის ფარგლებშიც რელიგიებთან დამოკიდებულებას განსაზღვრავს „პრინციპული დისტანცია“, რომელიც საჭიროებს მოქნილ მიდგომას ერთი მხრივ, რელიგიის საჯარო ინკლუზიისა და ექსკლუზიის და, მეორე მხრივ, რელიგიურ [საქმეებში] სახელმწიფოს მონაწილეობის, ან მონაწილეობაზე უარის თქმის საკითხების მიმართ. ეს კონტექსტუალური მიდგომა, ბარგავას აზრით, გვთავაზობს სეკულარიზმის ალტერნატიულ კონცეფციას, რომლის შიგნითაც რელიგიის კრიტიკა თავსებადია მის პატივისცემასთან და არჩევანი რელიგიისადმი მტრულ დამოკიდებულებასა და მისგან მოწიწებით დისტანცირებას შორის ყალბ დიქოტომიად მიიჩნევა. მართლაც, ეს სიტუაციური მიდგომა გზას უხსნის მრავალი სეკულარიზმის შესაძლებლობას და მიანიშნებს, რომ სეკულარიზმს მარტივად ვერ დავიყვანთ ექსკლუზიურად ქრისტიანულ და დასავლურ დოქტრინამდე.

ბრაგავას შემდგომ თავში, პოლიტიკის მეცნიერი და შედარებითი პოლიტიკის მკვლევარი, ალფრედ შტეპანი ყურადღებას მიაპყრობს მოდერნულ დემოკრატიებში სახელმწიფო-რელიგია-საზოგადოების ურთიერთობების დიდ სხვადასხვაობას, განიხილავს რა ურთიერთობების განსხვავებულ ნიმუშებს რომლებიც „მრავალ სეკულარიზმს“ ქმნიან. სეკულარიზმი, ამტკიცებს სტეპანი, არც საკმარისი პირობაა დემოკრატიისთვის და არც მისი ანალიზისთვის აუცილებელი ცნება, და, საზოგადოდ, უფრო გამოსადეგი იქნება ვისაუბროთ „ორმხრივ შემწყნარებლობაზე“ - დემოკრატიული ინსტიტუციებისადმი რელიგიის და რელიიგისადმი სახელმწიფოს შემწყნარებლობის იმ მინიმალურ დონეზე, რომელც უნდა არსებობდეს იმისათვის, რომ პოლიტიკური ერთეული დემოკრატიულად ჩაითვალოს. და მაინც, მრავალი სეკულარიზმის ცნება - რომელიც შტეპანისთვის არა მხოლოდ ნორმატიული დაშვებაა, არამედ ემპირიული მტკიცებაც - შესაძლებელს ხდის სეკულარიზმის ოთხი განსხვავებული ნიმუშის, ან მოდელის, გაანალიზებას: „სეპარატისტული“, „დამკვიდრებული რელიგია“, „პოზიტიური თანაარსებობა“ და „ყველას პატივისცემა, პოზიტიური თანამშრომლობა და პრინციპული დისტანცია“. ეს თავი განსაკუთრებით დეტალურად განიხილავს მეოთხე მოდელს და, ერთი მხრივ, ემყარება „პრინციპული დისტანციის“ ბარგავასეულ კონცეფციას, მეორე მხრივ კი,

ყურადღების მიღმა არ რჩება პატივისცემა, რომელსაც სახელმწიფო ამჟღავნებს პრივატულ თუ საჯარო სფეროში ყველა რელიგიის მიმართ და სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის პოზიტიური კოოპერაციის მასშტაბები. ინდონეზიაში, სენეგალში და ინდოეთში არსებულ სეკულარიზმის მოდელებზე დაკვირვება, შტეპანის თანახმად, ეჭვქვეშ აყენებს იდეას, რომ მუსლიმები ვერ ეგუებიან სეკულარიზმს და გვიბიძგებს გადავიაზროთ დაშვება, რომ რელიგია ყოველთვის უნდა ამოვიღოთ დღის წესრიგიდან საჯარო, პოლიტიკურ დავებში. მაგალითისთვის, სენეგალში ორმხრივმა „პატივისცემის რიტუალებმა" სახელმწიფოსა და ქვეყნის ყველა რელიგიას შორის ხელი შეუწყო თანამშრომლობას ადამიანის უფლებების დარღვევებთან დაკავშირებულ ზოგიერთ სენსიტიურ საკითხშიც კი. რაკი სეკულარიზმის ნიმუშები ფიქსირებულ ნორმატიულ მოდელებს კი არ ემთხვევა, არამედ სოციალურად და პოლიტიკურად განსაზღვრულია, შტეპანი ასკვნის, რომ სეკულარიზმის თეორიზებები უნდა აკვირდებოდნენ სახელმწიფოს, საზოგადოებას და რელიგიას შორის ურთიერთობის ახალი ნიმუშების გამოჩენას და ხელახლა აგებდნენ სეკულარიზმის მოდელებს, მათი გათვალისწინებით.

ბარგავას და შტეპანის მსგავსად, საერთაშორისო ურთიერთობების თეორეტიკოსი პიტერ კაცენშთაინიც ცდილობს გაცდეს დაშვებას, რომ სეკულარიზმი მხოლობითად უნდა მოვიაზროთ. ის სვამს კითხვას: თუკი სახელმწიფოებს, კაპიტალიზმებს, და დემოკრატიებს - სეკულარული პოლიტიკის სამ ცენტრალურ კომპონენტს - დღეს ერთმნიშვნელოვნად ვაღიარებთ მრავალფეროვან და კომპლექსურ ფორმაციებად, მაშინ რატომ უნდა კონცეპტუალიზდებოდეს სეკულარიზმი სხვაგვარად?. კაცენშთაინი ამ კითხვიდან გამომდინარე აკრიტიკებს საერთაშორისო ურთიერთობების კვლევის როგორც ლიბერალურ, ისე რეალისტურ მიდგომებს. მისი აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ლიბერალიზმი „მომხიბლავი საღი აზრია" საერთაშორისო ურთიერთობების არაერთი მკლევარისთვის და დღემდე „რწმენის საგნად" რჩება, ის ისტორიას ტელეოლოგიურ პროცესად ხედავს და სეკულარიზაციას მოდერნიზაციის მახასიათებელ დომინანტურ ტენდენციად მოიაზრებს, რის გამოც ყურადღების მიღმა რჩება რელიგიის უწყვეტი მნიშვნელობა საერთაშორისო პოლიტიკაში. კულტურული რეალიზმი უფრო ღიაა რელიგიის მნიშვნელობის აღიარების მიმართ, თუმცა მისი „შეკვეცილი ანალიზი" ვერ ამოწურავს კომპლექსურობას, მრავალფეროვნებას და განსხვავებას რომლებიც ცივილიზაციების და მათ მიერ წარმოქმნილი კოლექტიური იდენტობების ბირთვია. ამ ორი დომინანტური მიდგომის ალტერნატივად და თანამედროვე მსოფლიო პოლიტიკაში მრავალი სეკულარიზმისა და რელიგიების გადაჭვულობის სათანადო კონცეპტუალიზების საშუალებად კაცენშთაინი „ცივილიზაციური სახელმწიფოს" ცნებას გვთავაზობს. მოიაზრებს რა ცივილიზაციებს „პრესტიჟის ზონებად", ის განასხვავებს ღერძული ეპოქის ცივილიზაციებსა და მოდერნულობის ცივილიზაციას, რომლის მახასიათებელიცაა სხვადასხვა რელიგიური ტრადიციებიდან მომდინარე და სხვადასხვა ტრადიციებში დაფუძნებული განსხვავებული კულტურული პროგრამებისა და ინსტიტუტების სიმრავლე. გლობალიზაციის ცივილიზაციის შუაგულში, ამტკიცებს ის, სძებს სხვადასხვა ცივილიზაციურ სახელმწიფოებს შორის ურთიერთობებში „კულტურული თანაზომადობის" შესაძლებლობა. რაკი გლობალიზაციის გავლენა და სხვადასხვა რელიგიურად განპირობებული კულტურული პროგრამის განხორციელება ერთდროულად იწვევენ ჰომოგენიზაციასაც და დიფერენციაციასაც, ისინი ქმნიან ნაწილობრივ, მაგრამ მაინც მნიშვნელოვან გადაკვეთებს ყველა ცივილიზაციური სახელმწიფოსთვის დამახასიათებელ სეკულარულ და რელიგიურ ტრადიციას შორის. ასეთი გადაკვეთები, კაცენშთაინის თანახმად, ქმნიან სივრცეს „პოლიმორფული გლობალიზმისთვის", რომლის პირობებშიც სეკულარიზმსა და რელიგიებს შორის გადაკვეთებს ქმნიან თანამშრომლობისა და ადაპტაციის, კოორდინაციისა და კონფლიქტის გამუდმებული პროცესები.

ელიზაბეთ შჰაკმან ჰურდის თავი ხიდს დებს პოლიტიკის მეცნიერებასა და არაერთ სხვა დისციპლინაში ჩატარებულ ბოლოდროინდელ კვლევებს შორის. ამ თავში, ავტორი თავის, საერთაშორისო ურთიერთობების სფეროში დამკვიდრებულ მტკიცე და ყოვლისმომცველ „სეკულარულის/რელიგიურის დიქოტომიას" კრიტიკულად გადასინჯავს და მის დესტაბილიზებას ცდილობს. რელიგიურის და სეკულარულის გამიჯვნის დომინანტურმა მოდელებმა, ჰურდის

თანახმად, განამტკიცეს დაშვება, რომ რელიგია მართლაც იქცა პრივატულად და შესაბამისად აღარ არის მნიშვნელოვანი თანამედროვე პოლიტიკაში. შედეგად, საერთაშორისო ურთიერთობების წამყვანი მკლევარები ყურადღების მიღმა ტოვებენ ან მცდარად გაიგებენ თანამედროვე ეპოქის არაერთ უმნიშვნელოვანეს პოლიტიკურ განვითარებას. მართალია, ეს მკვლევარები ჯერაც ერთგულებენ არათვითკრიტიკულ სეკულარიზმს, რომელიც რელიგიური საკითხების, აქტორების, ინსტიტუციების და პროცესების მნიშვნელობას მათთვის უხილავს ხდის, მაგრამ უბრალოდ რელიგიისათვის მეტი ყურადღების დათმობა მაინც არ იქნება საკმარისი, რადგანაც ასეთი „დავუმატოთ და მოვურიოთ" მიდგომა ხელუხლებელს ტოვებს ანალიზის საფუძვლისეულ კატეგორიებს. მეორე მხრივ, საერთაშორისო ურთიერთობებისადმი იმ კონვენციური მიდგომების, რომლებიც სეკულარულსა და რელიგიურს შორის მტკიცე ოპოზიციას მოიაზრებენ, უფრო თანმიმდევრულმა გადააზრებამ შეიძლება შეამციროს ამ დიქოტომიის გავლენა პოლიტიკურ და ინტელექტუალურ ცხოვრებაზე და ამით გზა გაუხსნას საერთაშორისო პოლიტიკაზე ფიქრის და მასში მოქმედების ახალ შესაძლებლობებს. ასეთი გადააზრება, ჰარდის თანახმად, საჭიროებს კრიტიკულად გადავსინჯოთ ხშირად თავისთავად ცხადად მიჩნეული რწმენა სეკულარიზმის უნივერსალისტურ პოტენციალში; გადავსინჯოთ ისე, რომ სეკულარულსა და რელიგიურს შორის ოპოზიცია დავინახოთ არა როგორც ფიქსირებული და სტაბილური, არამედ ცვალებადი, განვითარებადი და მოუხელთებელი - გამიჯვნა, რომელიც გამუდმებით გადაისინჯება მთელი რიგი ონტოლოგიური დაშვებებისა და ეპისტემური თვითვალდებულებების მეშვეობით. თავისი მიდგომის საილუსტრაციოდ, ჰარდი განიხილავს ურთიერთობებს აშშ-სა და ირანს შორის და AK Parti-ს (სამართლისა და განვითარების პარტია) აღმასვლას თურქეთში, ორ მაგალითს, რომელთა უფრო სიღრმისეულ ანალიზს ვხვდებით მისსავე წიგნში *სეკულარიზმის პოლიტიკა საერთაშორისო ურთიერთობებში.*

სოციოლოგი მარკ იურგენსმაიერი უერთდება პოლიტიკური ერთეულების და პოლიტიკის მათ სეკულარულ და რელიგიურ ასპექტებად განტოტვის ჰარდისეულ კრიტიკას თავში, რომელიც ძალადობისადმი სეკულარულ და რელიგიურ მიდგომებს ეხება. რატომ ხდება, კითხულობს ის, რომ რელიგიური ენა და იდენტობები მჭიდროდ უკავშირდებიან არსებულ სოციალურ წესრიგთან თანამედროვე დაპირისპირებს? პასუხი, მისი აზრით, სძევს იმაში, თუ როგორ გაიგებიან ერთი მხრივ, სეკულარიზმი და, მეორე მხრივ, რელიგია. მკვეთრად რელიგიური შინაარსის მქონე მოძრაობები აღმოცენდნენ იმის პასუხად, რასაც თვად აგრესიულ სეკულარიზმად მოიაზრებენ. იურგენსმაიერი იკვლევს „სეკულარული ნაციონალიზმის" საფუძვლებს და სეკულარული სახელმწიფოს აღმასვლის ისტორიას და შეისწავლის იმას, თუ როგორ ესწრაფვოდა სეკულარული პოლიტიკა, გაეძევებინა რელიგია საჯარო ცხოვრებიდან. ამასთან, განიხილავს იმასაც, თუ რა გზებით ეწინააღმდეგებიან ან სულაც უარყოფენ სეკულარიზმს აქტორები, რომლებიც რელიგიურ ენას და იდეოლოგიებს პოლიტიკური კრიტიკას ფორმად აქცევენ. ტოკვილის მსგავსად, იურგენსმაიერიც ასკვნის, რომ სეკულარული ნაციონალიზმი ხშირად თავადვე აღიქმება „უცნაურ რელიგიად", რომელსაც მსოფლიოს გარშემო „ლამის მისიონერული გზნებით" ავრცელებენ. სეკულარული ნაციონალიზმის იდეოლოგია, მის თანახმად, შეგვიძლია გონივრულად შევადაროთ რელიგიას, რაკი ორივე მათგან არის „წესრიგის იდეოლოგია", ან ის, რასაც გეერცი „კულტურულ სისტემას" უწოდებდა. როგორც რელიგია - ამ ცნების ფართო გაგებით -, ისე სეკულარიზმი აღნიშნავენ სოციალური წესრიგთან დაკავშირებულ მორალურ მგრძნობელობას, და, ამ აზრით, ისინი შეგვიძლია მივიჩნიოთ „ერთი და იმავე საკითხზე საუბრის ორ განსხვავებულ გზად". თუმცა, მოდერნულ პერიოდში, რელიგიის განსაზღვრება ვიწროვდება, დაიყვანება რა ცალკეულ დოქტრინებამდე ან კონფესიურ თემებამდე და, შესაბამისად, განიხილება რა კონტრასტში სეკულარულ სოციალურ ღირებულებებთან და პოლიტიკურ თვითვალდებულებებთან. ამიტომაც, რელიგია და სეკულარიზმი, თავიანთი თანამედროვე ფორმით, არა მხოლოდ მოდერნულობის გამოგონებებია, არამედ მოქიშპე „რწმენის გამოხატულებებიც". ამ თვალსაზრისით, სახელმწიფოს ძალაუფლების წინააღმდეგ რელიგიური ენის მობილიზება სეკულარული ნაციონალიზმის გლობალურ გავრცელებაზე სავსებით გასაგებია პასუხია. რელიგიაზე მოდერნული

წარმოდგენა, ასკვნის იურგენსმაიერი, პოტენციურად რევოლუციური კონსტრუქტი გახდა, დაკავშირებული მოძრაობებთან, რომლებიც ხშირად არიან მგზნებარე და ძალადობრივი.

პოლიტიკური მეცნიერი, სესილია ლინჩი შეისწავლის იმას, თუ როგორ აწარმოებენ, საერთაშორისო ურთიერთობებში სეკულარულის და რელიგიურის კატეგორიები დაშვებებს რელიგიური და სეკულარული რწმენებისა და ქმედებების ბუნების თაობაზე. ამისათვის, ის იკვლევს რელიგიური ჰუმანიტარული მუშაკების საქმიანობას სეკულარიზმის გლობალური პოლიტიკის კონტექსტში. კამერუნში, კენიაში, იორდანიაში, იორდანეს დასავლეთ ნაპირზე, ნიუ-იორკში, ჟენევაში და სხვა ადგილებში მოქმედ არასამთავრობო აქტივისტებთან ჩარღმავებულ ინტერვიუებზე დაყრდნობით, ლინჩი ცდილობს დაუპირისპირდეს რელიგიურის და სეკულარულის ზედაპირულ დიქოტომიას, რომელიც ასე გავლენიანია საერთაშორისო ურთიერთობების დისციპლინაში, და, ამის ნაცვლად, ყურადღება გაამახვილოს იმაზე, რომ რელიგიურისა და სეკულარულის „კონსტიტუტიური კონსტრუქტები“ სხვადასხვა გზებით განსაზღვრავენ იმ ეთიკური იმპერატივებს, რომელთაც ჰუმანიტარული ორგანიზაციები და აქტორები აჟღერებენ. ლინჩისთვის განსაკუთრებით საინტერესოა რელიგიური და სეკულარული იდენტობების და ამ იდენტობების თანმდევი მოქმედების მოდელების აგების პროცესი და ამ პროცესის კონტექსტი: შედეგებზე ორიენტირებული საბაზრო დისკურსები, რომლებიც, პრიორიტეტად სახავენ ეფექტურობას და, ამავდროულად, განადიდებენ ლიბერალურ პროგრესს, ემპირიულად დადასტურებად მიღწევებს, ანგარიშვალდებულებას და „წარმატებას“. ლინჩის ინტერესის საგანი ასევე არის, ერთი მხრივ, გავლენა, რომელიც ჰუმანიტარულ ორგანიზაციებზე აქვთ „ტერორიზმთან ომის“ დისკურსებს, რომლებიც ერთმანეთთან აწყვილებენ რელიგიური აქტორებით თანამედროვე გატაცებას და ქრონიკულ მსჯელობას პოლიტიკური ძალადობის საფუძვლების შესახებ და, მეორე მხრივ, სხვადასხვაგვარი მიმართებები ტრადიციულ პრაქტიკებსა და მეცნიერებისა თუ „მსოფლიო რელიგიების“ გლობალიზაციურ დისკურსებს შორის. თითოეული ამ საკითხის განხილვისას, ლინჩი ხაზს უსვამს სეკულარულსა და რელიგიურს შორის ურთიერთობის დინამიკურ ბუნებას და ამტკიცებს, რომ რელიგიური ჰუმანიტარიანელების გამოცდილებები მიუთითებს ახალ არეალებზე, რომელთაც გამოკვლევაც შესაძლებელს გახდის რელიგიური/სეკულარული დიქოტომიის კიდევ უფრო დესტაბილიზებას. მნიშვნელობა არ აქვს, რას განიხილავს: ჰუმანიტარული საქმიანობების პრიორიტეტების გადანაცვლებას აივ/შიდსიდან მალარიაზე, იმ „სეკულარული“ მუსლიმების თვითიდენტიფიკაციებს, რომლებიც არაძალადობრივი ურთიერთობების ქსელების გაზმით არიან დაკავებულები თუ პოსტკოლონიურ საზოგადოებებში „ტრადიციულ“ და „მსოფლიო“ რელიგიებს შორის მიჯნების ფლუიდურობას, ლინჩი, ჰარდის და იურგენსმაიერის მსგავსად, ესწრაფვის რელიგიურის/სეკულარულის მტკიცე დიქოტომიის დესტაბილიზებას, და, ამავდროულად, იმის ჩვენებას, რომ რელიგიური ჰუმანიტარიანელების მოღვაწეების თანამედრო პოლიტიკური საქმიანობა ამ დიქოტომიას მრავალი სხვადასხვა გზით ამღვრევს.

მომდევნო ორი თავი დისკუსიაში შედის ჩარლზ თეილორის *სეკულარულ ეპოქასთან*, რათა ამ ნაშრომში ასახული, სეკულარულობისკენ მიმავალი გარდამტეხი და მასშტაბური ისტორიული ცვლილებების კონტექსტში მიმდინარე თანამედროვე პოლიტიკური და რელიგიური გარდაქმნების კონტურები მოხაზოს. ისტორიკოსი სქოთ ეფელბი უბრუნდება და კრიტიკულად გაიაზრებს *პროექტ ფუნდამენტილიზმის* ნაშრომებს - ეფელბი, მართი მართისთან ერთად, თავად იყო ამ მასშტაბური კვლევითი ინიციატივის ხელმძღვანელი. „ფუნდამენტალიზმი“, კითხულობს ეფელბი, ოდენ შიბოლეტია, პოლიკურად აქტიური რელიგიური ჯგუფების შეშფოთებულ თუ ავისმზრახველ ოპონენტთა გამონაგონი თუ ანალიზისთვის გამოსადეგი კატეგორია? ეფელბი აცნობიერებს, რომ ამ ტერმინს ხშირად და მედგრად იყენებენ მცდარი შინაარსით, თუმცა მაინც იცავს მის ახლებულ გააზრებას, რომელიც ფუნდამენტალიზმს განსაზღვრავს როგორც რელიგიურ მოდელს, რომლის მახასიათებლებიცაა სეკულარულის არსებითი ელემენტების შეგნებული შეთვისება და სეკულარიზმის დომინანტური ფორმებისადმი ანტიპათია. ამიტომაც, ამტკიცებს ის, ყველაზე მართებული იქნებოდა, მიგვეჩნია, რომ ფუნდამენტალისტები გამომწყვდეულები არიან, ერთი მხრივ, სეკულარული მოდერნულობის ინსტიტუციებში, პრაქტიკებში და პროცესებში მზარდ ინტეგრაციასა და, მეორე მხრივ,

„ვესტტოქსიკურ" სეკულარიზთან მებრძოლ, რეაქციულ, აბსოლუტისტურ წინააღმდეგობას შორის. არსებითად „მილენიალისტური" თავისი მისწრაფებებითა და იერით, ფუნდამენტალიზმი მონიშნავს სპეციფიკურ რელიგიურ ლოგიკას, რომელიც კრიტიკულად ეკიდება გაბატონებულ სეკულარიზმს, უარყოფს რა მის გარკვეულ ფორმებს და ცდილობს რა სხვების გარდაქმნას. ამიტომაც, სიტუაციის მეტისმეტად გამარტივება იქნებოდა, ფუნდამენტალისტური რელიგია უბრალოდ „ანტისეკულარულად" მიგვეჩნია. ამის საპირისპიროდ, ის არის რელიგიის ძლიერი ფორმა, რომელიც ცნობს შიდა პლურალიზმს და კომპლექსურობას. ამასთან, ის ორიენტირდება როგორც ტრანსცენდენტულზე, ისე პრაქტიკულ პოლიტიკაზე, რომელიც გამუდმებით გადასინჯავს სეკულარულსა და რელიგიურს შორის მიმართებას. მართალია, ფუნდამენტალისტები, სეკულარული მოდერნულობის სხვა მკვიდრთა მსგავსად, მოქმედებენ იმ „იმანენტურ ჩარჩოში", რომელიც განსაზღვრავს და ფორმას სძენს თანამედროვე სეკულარულობას, მაგრამ ისინი ცდილობენ, ეს ჩარჩო რაღაც მიღმიერისკენ მიმართონ. ისინი თან დაიჟინებენ, რომ ტრანსცენდენტული რადიკალურად სხვაგვარია, და თან ცდილობენ, რომ სამყარო ღვთაებრივ ნებას დაუმორჩილონ სეკულარული დროის ფარგლებს შიგნით. ამგვარად, ასკვნის ეფელბი, ფუნდამენტალიზმი არის ერთგვარი „ექსტრემალური მაგალითი" იმისა, თუ რა არის შესაძლებელი და რა არა ჩვენს სეკულარულ ეპოქაში სეკულარულობასთან რელიგიის შეჩეხებისას.

ეფელბის მსგავსად, სოცილოგი რიჩარდ მედსენიც ეყრდნობა *სეკულარულ ეპოქას* და ამტკიცებს, რომ მოდერნული სეკულარულობის გასაანალიზებლად ტეილორის მიერ შემოთავაზებული ჩარჩო, მიუხედავად იმისა, რომ ცხადად შემოისაზღვრავს თავს ჩრდილოატლანტიკური სამყაროთი, მაინც შეიძლება იყოს გამოსადეგი აღმოსავლეთ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში ამჟამად მიმდინარე რელიგიური და სეკულარული განვითარებების შესასწავლად. კონცენტრირდება რა ცივი ომის შემდგომ პოლიტიკურ და რელიგიურ გარდაქმნებზე ჩინეთში, ინდონეზიაში და ტაივანში, მედსენი ცდილობს აჩვენოს, რომ აზიური პოლიტიკური ინსტიტუციების სეკულარული ფასადი ხშირად ნიღბავს „შიდა სულისკვეთების" რელიგიურ ხასიათს. ასეთი რელიგიურობა, ამტკიცებს ის, ხშირად დაკავშირებული არა პირად რწმენასთან, არამედ კოლექტიურ რიტუალებთან და სოციალურად „ჩაფესვილ" რელიგიასთან - ადგილობრივი პრაქტიკის ფორმასთან, რომელიც სულ უფრო მეტად ებმის გლობალურ ფორმებს და ძალებს და გარდაიქმნება მათი გავლენით. სახელმწიფოების მიერ რელიგიური პრაქტიკების ჩახშობის, რელიგიური ლიდერების დამორჩილების ან რელიგიური თემების სეგრეგირებისკენ მიმართული ძალისხმევის მიუხედავად, გამოჩნდა მთელი რიგი ახალი აზიური რელიგიური პრაქტიკებისა, მათ შორის, არაერთი ჰიბრიდული კულტურული ფორმა თუ რელიგიური იდენტობა. ამ პრაქტიკებმა განსხვავებული სახეები შეიძინეს მედსენი მიერ განხილული სამი სხვადასხვა ქვეყნის კონტექსტში . ჩინეთში, სადაც სახელმწიფო რელიგიის ჩახშობას ცდილობს, დენ სიაოპინის რეფორმებმა საფუძველი ჩაუყარეს როგორც ოდინდელი პოლითეიზმის მოდერნიზებულ ვერსიებს, ისე ღიაობას ახალი რელიგიური მოძრაობებისადმი, რომლებიც ხელმძღვანელობენ ხედვებით, რომლებიც სცდებიან ლოკალურს. ამ პროცესის ნაწილია ისეთი პრაქტიკების - მაგალითად *ჩიგონის* - მოძლიერებაც, რომლებსაც სახელმწიფო „ცრუ" რელიგიებად მონიშნავდა. ინდონეზიაში, სადაც სახელმწიფო რელიგიის შეთვისებას ცდილობდა და სადაც რელიგიური თვითვალდებულებები მჭიდროდ არის დაკავშირებული ეთნიკურ და რეგიონალურ კუთვნილებებთან, რელიგიურობის ახალი ფორმები მაინც გამოჩნდა უფრო ფართო გლობალური მოძრაობების გავლენით. ასეთ მოძრაობებს შორისაა როგორც ქრისტიანობისა და ისლამის კონკურენციაზე ორიენტირებული, უნივერსალისტური და მისიონერული ფორმები, ისე უფრო ეკუმენური და ჰიბრიდული მიდგომები, რომლებიც რელიგიური „მსოფლიო მოქალაქეების" აღზრდას ისახავენ მიზნად. და ტაივანში, სადაც სახელმწიფო პოლიტიკა ჯერ ჩახშობისა და კოოპტაციას ნაზავზე იდგა, შემდგომ კი უფრო ლიბერალური, შეწყნარებაზე დაფუძნებული მოდელისკენ გარდაიქმნა, ასევე გამოჩნდა ახალი და მოდერნიზატორული რელიგიური მოძრაობები, მათ შორის ბუდიზმის „სოციალურად აქტიური" ფორმებიც.

ანთროპოლოგი პიტერ ვან დერ ვეერიც ჩინეთს ირჩევს განსახილველ მაგალითად და ჩინური და ინდური სეკულარიზმების ისტორიას ადარებს. ის ამტკიცებს, რომ სეკულარიზაციის, როგორც ისტორიული პროცესის განხილვას თან უნდა ერთვოდეს სეკულარიზმების, როგორც ისტორიული პროექტებისადმი ინტერესიც. ცდილობს რა მონიშნოს ის პრობლემები, რომელთა გადალახვასაც ცდილობდნენ ასეთი პროექტები ჩინეთში და ინდოეთში, ვან დერ ვეერი ყურადღებას გამოკვეთს ორივე ამ სეკულარული პროექტის იდეოლოგიურ, და, მეტიც, რელიგიურ ელემენტებს და ყურადღებას მიაპყრობს ძალადობას, რომელიც ამ ინტერვენციებს ახლდა თან. ჩინური და ინდური სეკულარიზმები, მისი მტკიცებით, ემანსიპატორული და საფუძველშივე ძალადობრივე პროექტები იყო. თუკი მილენიარული და მაგიური ჩინური სეკულარული უტოპიზმი რელიგიის გარკვეული ფორმების ძალადობრივად ამოძირკვას ესწრაფვოდა, ინდოეთში სეკულარიზმი მიზნად ისახავდა აღმოეფხვრა რელიგიურ თემებს შორის ძალადობა და ხელი შეეწყო თანასწორი სტატუსის მქონე რელიგიების მშვიდობიანი თანაარსებობისთვის ნეიტრალური სახელმწიფოს იდეის განმტკიცებით. ამავდროულად, ვან დერ ვეერი ხაზს უზვამს იმპერიალიზმის ცენტრალურ როლს ჩინეთშიც და ინდოეთშიც სეკულარიზმების ფორმირებაში. იმპერიული გამოცდილება, ვან დერ ვეერის თანახმად, გადამწყვეტი მნიშვნელობის იყო ორივე შემთხვევაში, თუმცა მისი გავლენა ფუნდამენტურად განსხვავებული ფორმებით გამოიხატა. ინდოეთში, სადაც რელიგია საფუძვლად დაედო კოლონიალური ხელისუფლებისადმი წინააღმდეგობას, სახელმწიფო ცდილობდა რელიგიების მიმართ სეკულარული ნეიტრალურობა შეენარჩუნებინა და მსჯელობის საგანი იყო არა ინდური ტრადიციების განადგურება, არამედ მათი გარდაქმნა. მეორე მხრივ, ჩინეთში რეფორმატორებს უფრო აგრესიულად ანტირელიგიური პოზიციები ჰქონდათ, მხარს უჭერდნენ რა, მაგალითისთვის, ტაძრების განადგურებას. და მაინც, სეკულარიზმი არცერთგან არ ყოფილა უბრალოდ ანტირელიგიური პროექტი, მიუხედავად იმისა, რომ ასეთ ელემენტებს ორივე შემთხვევაში ვხვდებით. ამის საპირისპიროდ, სეკულარული პროექტები ინდოეთში და ჩინეთში ცდილობენ გარდაქმნან რელიგია მოქალაქეობის და ეროვნული კუთვნილების მორალურ სათავედ, და, ამრიგად, მოითხოვენ არა რელიგიის ამოძირკვას, არამედ მისი მოდერნიზების მცდელობას.

წიგნის უკანასკნელ თავში, სეკულარულის განთქმული მკვლევარი, თალალ ასადი მკრეხელობისა და სიტყვის თავისუფლების საკითხს ეჭიდება. განიხილავს რა მკრეხელობაზე გამოთქმულ პრეტენზიებს სიტყვის თავისუფლების იდეის ფორმით კრისტალიზებული მორალური, პოლიტიკური და ესთეტიკური პრობლემების პრიზმაში, ასადი მსჯელობს იმაზე, თუ რისი თქმა შეიძლება მკრეხელობის წინააღმდეგ ისლამური გამოსვლების გარშემო ამჟამად მიმდინარე დებატებს ლიბერალური სეკულარობის და თავისუფალი ადამიანის მისეული იდეალის ბუნების შესახებ. სეკულარული ლიბერალური თავისუფლება, ასადის თანახმად, მოიაზრება როგორც თვითფლობის ფორმა, სხეულებრივი საკუთრების განუყოფელი და ინდივიდუალიზებული ფორმა, რომელსაც ფესვების ცოცხალ სხეულში აქვს გადგმული. თეორიულად, თვითმფლობელ სეკულარულ სუბიექტს შეუძლია, თავისუფლად აირჩიოს, რას გააკეთებს და საჯაროდ განაცხადოს პრეტენზია ამ თავისუფლებაზე. თუმცა, მოდერნული სეკულარული საზოგადოებები მაინც უწესებენ სამართლებრივ შეზღუდვებს საჯარო თვითგამოხატვას. შესაბამისად, ამტკიცებს ასადი, მძლავრი სეკულარული წინააღმდეგობა მკრეხელობის ბრალდებების მიმართ, გამოწვეულია არა შეზღუდვის მოთხოვნით, არამედ თეოლოგიური ენით, რომელზეც ეს მოთხოვნა არტიკულირდება. ეს იმიტომ, რომ თეოლოგია მოიხმობს ტრანსცენდენტულ ძალაუფლებას, მაშინ როცა სეკულარიზმმა ასეთი ძალაუფლება უარყო ადამიანის თავისუფლების საკუთარი - იდეოლოგიური - კონცეფციის სახელით. თავისუფლების ამ სეკულარული კონცეფციისთვის ცენტრალური მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ იდეას, რომ თვითგამოხატვა ლიბერალური სუბიექტის პირადი საკუთრებაა, არამედ იძულებისა და ცდუნების საკვანძო გამიჯვნასაც, რომელიც მეორე მათგანს პოზიტიურად აფასებს, როგორც ინდივიდუალური თავისუფლების კიდევ ერთ გამოხატულებას. და მაინც, ცდუნება შეიძლება მოიაზრებოდეს იძულების ფორმად და ინტერპრეტირდეს, ასადის სიტყვებით, „შინაგანი მისწრაფების და გარეგანი ძალდატანების, სურვილისა და ძალაუფლების ჭიდილად“. მოდერნული ძალადობის მაცდუნებელი ესთეტიკის განხილვის შემდგომ, ასადი თავს შეკითხვების წყებით ასრულებს. „რატომ არის“, გვეკითხება

ის, „რომ აგრესია ღვთის სახელით აღაშფოთებს სეკულარულ ლიბერალურ მგრძნობელობას, სეკულარული ერის, დემოკრატიიის სახელით კვლა კი - არა?“