



რელიგია,  
სეკულარიზმი,  
პოლიტიკა  
კრიტიკული წაკითხვა

თარგმანების კრებული



რელიგია, სეკულარიზმი, პოლიტიკა  
კრიტიკული წაკითხვა  
თარგმანების კრებული

ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი

EMC

თბილისი, 2020



Kingdom of the Netherlands

ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი

EMC

Human Rights Education and Monitoring Center

კრებული მომზადდა ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის (EMC) პროექტის „არა-დომინანტი რელიგიური ჯგუფების უფლებების დაცვის მხარდაჭერა კვლევისა და მონაწილეობითი ადვოკატირების გზით“ ფარგლებში, რომელიც მხარდაჭერილია ნიდერლანდების სამეფოს საელჩოს მიერ. დოკუმენტი არ გამოხატავს ნიდერლანდების სამეფოს საელჩოს პოზიციას და მოსაზრებებს

**მთარგმნელები:** თორნიკე ჭუმბურიძე, გიორგი ვაჩნაძე

**ხელმძღვანელი:** თამთა მიქელაძე

**გარეკანი:** სალომე ლაცაბიძე

აკრძალულია აქ მოყვანილი მასალების გადაბეჭდვა, გამრავლება ან გავრცელება კომერციული მიზნით, ორგანიზაციის წერილობითი ნებართვის გარეშე.

© ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი (EMC)

მისამართი: ი. აბაშიძის 12ბ, თბილისი, საქართველო

ტელ: +995 032 2 23 37 06

[www.emc.org.ge](http://www.emc.org.ge)

[info@emc.org.ge](mailto:info@emc.org.ge)

<https://www.facebook.com/EMCRIGHTS/>

## სარჩევი

|  |     |
|--|-----|
| შესავალი კრებულისთვის - სეკულარიზმის ხელახალი წაკითხვა - კრეგ კალჰოუნი, მარკ იუგენსმაიერი, იონათან ვან ანტვერპენი..... | 1   |
| რატომ გვჭირდება სეკულარიზმის რადიკალური რედეფინიცია - ჩარლზ ტეილორი.....   | 44  |
| რელიგია, ერი-სახელმწიფო, სეკულარიზმი - თალალ ასადი.....  | 76  |
| ძალადობის სეკულარული და რელიგიური ასპექტების გადააზრება - მარკ იურგენსმაიერი .....                                     | 106 |

## შესავალი კრებულისთვის - სეკულარიზმის ხელახალი წაკითხვა

*ავტორები: კრეგ კალპოუნი, მარკ იუგენსმაიერი, იონათან ვან ანტვერპენი*

*მთარგმნელი: თორნიკე ჭუმბურიძე*

ბოლო ხანებამდე, მიიჩნეოდა, რომ საჯარო ცხოვრება არსებითად სეკულარულია. ერთი მხრივ, მკვლევარებს შეეძლოთ, თავდაჯერებით განეხილათ პოლიტიკა, ეკონომიკა და სოციალური ქცევა ისე, თითქოს რელიგია საერთოდ 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“. <sup>1</sup>

„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.<sup>2</sup> 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.

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

---

<sup>1</sup> 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)

<sup>2</sup> ob.For “modes of secularism,” see Charles Taylor, “Modes of Secularism,” in Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Oxford: Oxford University Press), 31–53 .

ისეთ რამედ, რისი „ხელახლა აღმოჩენაც“ გახდა საჭირო ბოლო ხანებში. რობერტ ქეოანის სიტყვებით, „11 სექტემბრის ტერაქტებმა გამოამყდავენეს, რომ მსოფლიოს პოლიტიკის ყველა მენისტრიმული თეორია დაიჟინებს, რომ მოტივაციები სეკულარულია. ისინი უგულბებელყოფენ რელიგიის გავლენას, მიუხედავად იმისა, რომ მსოფლიოს შემარყვევლ პოლიტიკურ მოძრაობებს ხშირად ასაზრდოებდა რელიგიური გზნება“.<sup>3</sup> 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 წახალისა თითოეული ამათგანის - და განსაკუთრებით სახელმწიფოსა და ეკონომიკის - მიჩნევა რელიგიის საკუთრივი არეალისგან გამიჯნულად. ეს შთააგონებს ისეთ წარმოდგენებს, როგორებიცაა 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.<sup>4</sup> 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

---

<sup>3</sup> 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) .

<sup>4</sup> იხ. Julie Reuben, *The Making of the Modern University* (Chicago: University of Chicago Press, 1996) .

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 მტკიცებულებების მიუკერძოებელი შეფასება უკარნახებდათ.

როცა, მსოფლიოს გარშემო, ახალი პოლიტიკური მოძრაობების აქტივისტებმა ეჭვქვეშ დააყენეს დასავლური სეკულარიზმის დაპირებული უნივერსალურობა, მათ წინააღმდეგობას დასავლეთში ხშირად აღიქვამდნენ სეკულარულ და რელიგიურ მსოფლმხედველობას შორის დაპირისპირების გამოხატულებად - სხვა სიტყვებით, ნიშნად იმისა, რომ [აქტივისტებს] სურდათ, გადაეძალათ სეკულარული კანონები რელიგიურით, გამოეყენათ რელიგია პოლიტიკური პლატფორმების საძირკვლის გასამაგრებლად, ან ესარგებლათ რელიგიური ღირებულებებით ნაციონალური ან ტრანსნაციონალური 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 ხდებიან ჩვენს წარმოდგენას საჯარო ცხოვრებაზე, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ რელიგიასადმი - მისი ნებისმიერი განსაზღვრებით - სპეციფიკური ინტერესი არ გვამომრავებს 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 მიღწევის შემდეგ -, ის თავისთავად ნეიტრალური არ არის. სეკულარიზმი არსებულ მოცემულობად უნდა განვიხილოთ. ის ნამდვილად არის რაღაც, და ამიტომაც განმარტებას და გაგებას საჭიროებს. რაღაც 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 დადმასვლაზე.

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 კვებენ ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების გამყოფ საზღვრებს - როგორც სოციოლოგიას, პოლიტიკის 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 დადმასვლაა 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 ტრანექტორიაში. 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 წარმოდგენილი იყო, რომ ინდოეთს მოდერნულ სამყაროში შეეხებებინა დამძიმებულს იმით, რასაც თავად ნერუ მიიჩნევდა ქვეყნის რელიგიური წარსულის უმსჯელობებად და ცრურწმენებად. ნერუს მსგავსად მოფიქრალისთვის სეკულარიზმი ორ სხვადასხვა რამეს გულიხმობდა: შეუწყნარებლობისგან თავისუფალ სოციალურ განწყობებს და ეგალიტარულ პოლიტიკურ პროცესებს, რომლებიც არ სცოდავდნენ ერთი ჯგუფისთვის მეორესთან უპირატესობის მინიჭებით. ნერუს ცხადად წარმოდგინა რელიგიის ის სახე, რომელსაც უპირისპირდებოდა და ის კარგი რამ არ ყოფილა.

იმავს 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 მოაზროვნებისთვის სოციალური პროგრესი წარმოუდგენელი იყო სოციალური პროგრესის ადრინდელი სოციალური და პოლიტიკური ინსტიტუციებისგან - ისევე როგორც მათი ლეგიტიმაციის გარანტი რელიგიური კავშირებისგან - გათავისუფლების გარეშე. მიუხედავად იმისა, რომ განმანათლებლობის ბევრი 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 „ენტუზიაზმს“.<sup>5</sup> ისინი გრძნობდნენ, რომ საჭირო იყო რელიგია მოაზრებულებიყო 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 განმანათლებლობისეული 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 ქენტველ სმითი აღნიშნავს, რომ განმანათლებლობამდე უფრო ხშირად გამოიყენებოდა ცნებები „რწმენა“ და „ტრადიცია“.<sup>6</sup> 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

---

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1962 ).

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, სახელდება 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.

მეტიც, რელიგიის სეკულარულმა შემოზღუდავამ განამევა 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 აღნიშნათ 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 გზამკვლევაზე 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 *saeculum* 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 სეკულარიზტი, 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“ (subtraction story). მას მხოლოდ იმას თქმა



კი არ სურდა, რომ რელიგიას ისეთი დადმასვლა 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 თურქეთისთვისაც, 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 უპრისპირდება ამერიკული რელიგიური მემარჯვენეობის ნაწილი „სეკულარული ჰუმანიზმის“ წინააღმდეგ პოლემიკით. თითოეულ ამ კონტექსტში, სეკულარიზმი განსხვავებულ მნიშვნელობას, ღირებულებას და ასოციაციას იძენს; და არცერთგან არ არის უბრალოდ ნეიტრალური ანტიდოქტო რელიგიური კონფლიქტებისთვის.

სეკულარულზე გარკვეული წარმოდგენის ქონა აუცილებლად არ გულისხმობს სეკულარისტულ დამოკიდებულებას პოლიტიკისა და საჯარო ცხოვრების მიმართ. მაგალითისთვის, კათოლიკური ეკლესია ერთგულებს შუასაკუნეების პრაქტიკას, განასხვავებს „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 რელიგიურ 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 წახალისებინა 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.<sup>7</sup> 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

---

<sup>7</sup> 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).



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; 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 „შეკვცის 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 გავანალიზოთ. 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 ქმედარტობის 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, *saeculum* მიუთითებდა როგორც ცხოვრების ბუნებით გარემოებებზე, ისე სამოქალაქო ინსტიტუციებზე, 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 *saeculum*-ის) შემდგომ, ქრისტეს მეორედ მოსვლისას დადგებოდა. ესეც ძველი იდეის გადამღერება იყო. ეტრუსკელებს სჯეროდა, რომ ქალაქი ათი *saeculum* 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 დაიწყო 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 გამკლავებისთვის. ადამიანებს - თვით ქრისტიან იმპერატორსაც კი - უნდა დაეძლიათ მატერიალურ სიკეთეებისა და ამქვეყნიური სიამეების ცდუნება. ამგვარად, ავგუსტინემ სპირიტუალური ორიენტაცია ამქვეყნიური ორიენტაციისგან გამოიჯნა.

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 ჰერმეტიკული 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. სამყარო, 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 აღეღვებდა სექსუალური და ხორციელი სიამეები, ქორწინებისა და ცელებატის შესახებ ადრეული 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, როგორც იყო ბართოლომეუ ჰოლზაუზერი, 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.<sup>8</sup> 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 მიმოწდებლის 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 დაბინავება. 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?“, „რადაცით 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

---

<sup>8</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

ჰუმანიტარული მოღვაწეობა ერთგვარი ღირებულებაა და ღირსება, რომელიც ამქვეყნიურ წინსვლასთან არის კავშირში. ქრისტეს მიბაძვის იდეის გავლენით, მეცხრამეტე საუკუნის დამდეგს კარგი ჰუმანიტარიანიელი იყო ის, ვინც ეხმარებოდა მთელს კაცობრობობას 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 დაბინავების დროს პირველადი დახმარების აღმოჩენა მნიშვნელოვანი პროექტებია რელიგიური ადამიანებისა და ორგანიზაციებისთვის (ისევე როგორც სხვებისთვის), თუმცა ისინი იმისთვის ორგანიზდება, რომ მოემსახუროს ადამიანების საჭიროებებს სეკულარულ სამყაროში.

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 გახდა 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 საუკუნეში 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 მოიხსენიება 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 *cuius 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 ტრანექტორია 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.<sup>9</sup> 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 მეზრძოლი *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 ტრანექტორიას 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,

---

<sup>9</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994). See also Asad, *Formations of the Secular* .

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 მეზობლ *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.<sup>10</sup>

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 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.

---

<sup>10</sup> 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) .

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, გაეძევინათ 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.<sup>11</sup> 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 -

---

<sup>11</sup> Saba Mahmood, “The Politics of Religious Freedom and the Minority Question: A Middle Eastern Genealogy,” unpublished paper.

განიხილავენ სეკულარიზმს როგორც არყოფნას და არა მყოფობას. თუმცა, სულ უფრო ფართოდ აღიარებულია, რომ სეკულარული კონსტრუქტები და სახელმწიფოებრივი მოწყობის ფორმები, რომლებიც სეკულარიზმს წაახალისებენ, ერთობ განსხვავდებიან. კონსტიტუციური რეჟიმები სხვადასხვაგვარად უდგებიან სეკულარიზმს. აშშ-ს, ინდოეთის, საფრანგეთის და თურქეთის მაგალითებზე დაკვირვება უმაღლვე 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 განვითარება ისტორიაში, რომელზეც ქრისტიანობა ბატონობდა, თუმცა სეკულარიზმთან დაკავშირებული განსხვავებული საკითხები წამოიჭრება ებრაელებს (როგორც ისრაელელ, ისე დიასპორების წარმომადგენელ), სხვადასხვა რეგიონებში მცხოვრებ მუსლიმებს, ბუდისტებს და ინდუსტებს 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 პრაქტიკებს 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, ინდუსტი, 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 მიმართება 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.<sup>12</sup> 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.

---

<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> თავდაპირველად, როულზი გამორიცხავდა რელიგიურ ზრახვებს საჯარო დებატებისგან; მოგვიანებით, პოზიცია შეიცვალა და ამტკიცებდა, რომ ისინი დებატების ნაწილი უნდა იყვნენ, ოღონდ იმ

---

<sup>13</sup> 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) .

შემთხვევაში, თუკი შესაძლებელია მათი გადათარგმნა სეკულარულ ენაზე.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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). 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

---

<sup>14</sup> John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” *University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (Summer 1997): 765–807.

<sup>15</sup> ob. 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.

რაციონალურობაზე აცხადებენ პრეტენზიას, აღმატებულ ღირებულებებზე დგას.<sup>16</sup> 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 სეკულარულსგან. საკითხი, რამდენად „სეკულარული“ უნდა იყოს საჯარო სივრცე კვლავაც შეიძლება იყოს და არის კიდევ 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

---

<sup>16</sup> იხ. მსჯელობა „ჰიპერსიკეთების შესახებ“ აქ: Taylor, Sources of the Self , 63–73 et passim .

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 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 *ecumene*-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, უპასუხოთ 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 ტრეექტორიას *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“<sup>17</sup> 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, თვითვალადაბულებების მყიფე - და, ზოგ შემთხვევაში, სამძიმო და დაბრკოლებული - ფორმაა.

თელორის თვალთახედვით, სწორედ რწმენის და თვითვალდებულების ეს საზიარო მდგომარეობა - რომელსაც განსაზღვრავს ის, რასაც ტელორი 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 საკვანძო მოდერნულ ეპისტემურ კატეგორიად, რომელსაც ვიყენებთ იმისათვის, რომ ავაგოთ, მოვაწესრიგოთ, მოვიხელოთ 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 გვიჩვენებს, ანალიტიკურად გავმიჯნოთ კლების, გაპრივატულების და დიფერენციაციის მოდელები, რათა მოვიხელოთ 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 ამოიკნოს 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 „ჰიპერსიკეთებს“ უწოდებს და, მეორე მხრივ, რელიგიური და სეკულარული მოქალაქეების

მცდელობების, გაუგონ ერთმანეთს, მეტისმეტად გამარტივებული აღქმას. ცდილობს რა, გასცდეს ჰაბერმასის კონცეფციას „თარგმნა“, ქალკუნნი მოხაზავს თეორიულ მიდგომას, რომელიც შეძლებდა განსახელველ 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 დიქტომიად მიიჩნევა. მართლაც, ეს სიტუაციური მიდგომა გზას უხსნის მრავალი სეკულარიზმის შესაძლებლობას და მიაწინებს, 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 შტეპანი, არც საკმარისი პირობაა დემოკრატიისთვის და არც მისი ანალიზისთვის აუცილებელი ცნება, და, საზოგადოდ, უფრო გამოსადეგი იქნება ვისაუბრობთ „ორმხრივ შემწყნარებლობაზე“ - დემოკრატიული ინსტიტუციებისადმი რელიგიის და რელიგიისადმი 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 მოდელეებზე დაკვირვება, შტეპანის თანახმად, ექვეყნებ 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 მოდელეებს კი არ ემთხვევა, არამედ სოციალურად და პოლიტიკურად განსაზღვრულია, შტეპანი ასკვნის, რომ სეკულარიზმის თეორიებები უნდა აკვირდებოდნენ სახელმწიფოს, საზოგადოებას და რელიგიას შორის ურთიერთობის ახალი ნიმუშების გამოჩენას და ხელახლა აგებდნენ სეკულარიზმის მოდელეებს, მათი გათვალისწინებით.

ბარგავას და შტეპანის მსგავსად, საერთაშორისო ურთიერთობების თეორეტიკოსი პიტერ კატცენშთაინიც ცდილობს გაცდეს დაშვებას, რომ სეკულარიზმი მხოლოდითად უნდა მოვიაზროთ. ის სვამს კითხვას: თუკი სახელმწიფოებს, კაპიტალიზმებს, და დემოკრატიებს - სეკულარული პოლიტიკის სამ ცენტრალურ კომპონენტს - დღეს ერთმნიშვნელოვნად ვადიარებთ მრავალფეროვან და კომპლექსურ ფორმაციებად, მაშინ რატომ უნდა კონცეპტუალიზდებოდეს სეკულარიზმი სხვაგვარად?. კატცენშთაინი ამ კითხვიდან გამომდინარე აკრიტიკებს საერთაშორისო ურთიერთობების კვლევის როგორც ლიბერალურ, ისე რეალისტურ მიდგომებს. მისი აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ლიბერალიზმი „მომხიბლავი სადი აზრია“ საერთაშორისო ურთიერთობების არაერთი მკვლევარისთვის 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 „შეკვცილი 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 გადაჭყულობის სათანადო კონცეპტუალიზების საშუალებად კატცენშთაინი „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, კატცენშთაინის 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 დიქტომიას“ 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 მკვლევარები 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 „დაფუმატოთ და მოვუროთ“ 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 დიქტომიის 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*.

სოცილოგი 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 თავად აგრესიულ სეკულარიზმად მოიაზრებენ. იურგენსმაიერი იკვლევს „სეკულარული ნაციონალიზმის“ საფუძვლებს და სეკულარული სახელმწიფოს აღმასვლის ისტორიას და შეისწავლის იმას, თუ როგორ ესწრაფვოდა სეკულარული პოლიტიკა, გაეძევიან 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 გზებით“ 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 მგრძობელობას, 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 არამალადობრივი ურთიერთობების ქსელების გაბმით 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 დიქტომიას 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 ფუნდამენტალიზმის* ნაშრომებს - ეფელბი, მართი მართისთან ერთად, თავად იყო ამ მასშტაბური კვლევითი ინიციატივის ხელმძღვანელი. „ფუნდამენტალიზმი“, კითხულობს ეფელბი, ოდენ შიბოლეტია, პოლიკურად აქტიური რელიგიური ჯგუფების შემფოთებულ 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, „ვესტოქსიკურ“ 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, ტამრების 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 უწყესბენ 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 შეკითვების წყებით ასრულებს. „რატომ არის“, გვეკითხება ის, „რომ აგრესია ღვთის სახელით აღაშფოთებს სეკულარულ ლიბერალურ მგრძნობელობას, სეკულარული ერის, დემოკრატიის სახელით კვლა კი - არა?“



# რატომ გვჭირდება სეკულარიზმის რადიკალური რედეფინიცია<sup>1</sup>

*ავტორი: ჩარლზ ტეილორი*

*მთარგმნელი: თორნიკე ჭუმბურიძე*

საზოგადოდ, მიღებულია, რომ თანამედროვე დემოკრატიები სეკულარული იყოს. შესაძლოა, ამ ცნებას დაუკავშირდეს ერთგვარი პრობლემა, ეთნოცენტრულობა. თუმცა დასავლურ კონტექსტშიც არ არის ეს ცნება ცხადი. მაინც რას ნიშნავს ის? ვფიქრობ, არსებობს, სულ მცირე, ორი მოდელი იმისა, თუ რა ქმნის სეკულარულ რეჟიმს.

ორივე მათგანი მოიცავს თავის თავში სახელმწიფოსა და ეკლესიის გაყოფის სახეს. სახელმწიფო არ უნდა იყოს ოფიციალურად დაკავშირებული რომელიმე რელიგიურ კონფესიასთან; გამონაკლისია შემორჩენილი და, დიდ წილად, სიმბოლური კავშირები, მაგალითად, ინგლისის ან სკანდინავიის შემთხვევაში. მაგრამ სეკულარიზმი ამაზე მეტს საჭიროებს. საზოგადოების პლურალიზმი მოითხოვს, არსებობდეს ერთგვარი ნეიტრალურობა, ან, რაჯევე ბარგავს ტერმინი რომ გამოვიყენოთ, „პრინციპული დისტანცია“.<sup>1</sup>

სეკულარიზმის უფრო დაწვრილებით გამოკვლევას თუ შევეცდებით, აღმოვაჩინოთ, რომ ის თავის თავში კომპლექსურ მოთხოვნილებას მოიცავს. ერთზე მეტ სიკეთეს ესწრაფვის. შეგვიძლია, გამოვარჩიოთ სამი, რომელთა კლასიფიცირებაც საფრანგეთის რევოლუციის სამეცნიერო კატეგორიებშიც არის შესაძლებელი: თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა. 1) არავისზე უნდა განხორციელდეს იძულება რელიგიის ან რწმენის სფეროში. სწორედ ეს არის ის, რასაც ხშირად განსაზღვრავენ რელიგიის თავისუფლებად, რომელიც, ცხადია, მოიცავს ურწმუნოების თავისუფლებასაც. ამას ასევე აღწერენ აშშ კონსტიტუციის პირველი შესწორების ტერმინით, როგორც რელიგიის „თავისუფალ აღმსარებლობას“ 2) უნდა არსებობდეს თანასწორობა სხვადასხვა აღმსარებლობისა თუ რწმენის ადამიანებს შორის; არც ერთი რელიგიური შეხედულება თუ (რელიგიური ან არარელიგიური)

მსოფლმხედველობა არ უნდა სარგებლობდეს პრივილეგირებული სტატუსით, მით უფრო, არ უნდა იქცეს სახელმწიფოს ოფიციალურ ხედვად. და 3) თითოეულ სულიერ ოჯახს უნდა მოუსმინონ, ჩართონ პროცესში, რომელიც განსაზღვრავს, როგორია საზოგადოება (მის პოლიტიკურ იდენტობას) და როგორ მიაღწევს ის ამ მიზნებს (უფლებებისა და პრივილეგიების მოდელს). ეს, თუ ოდნავ უტრირებას მოვახდენთ, არის კიდევ „ძმობა“.

ეს სამი მიზანი, ცხადია, შეიძლება, ერთმანეთთან კონფლიქტში მოვიდეს; ხანდახან გვიწევს ამ სიკეთეების დაბალანსება. მეტიც, ვფიქრობ, შეგვიძლია, დავამატოთ მეოთხე მიზანიც: ვეცადოთ, რამდენადაც შესაძლებელია, შევინარჩუნოთ ჰარმონიული და თავაზიანი

---

<sup>1</sup> იგულისხმება, რომ არსებობს სეკულარიზმის, მისი მნიშვნელობის თავიდან განსაზღვრის საჭიროება ურთიერთობები სხვადასხვა რელიგიისა და მსოფლმხედველობის ადამიანებს შორის (შესაძლოა, სწორედ ესაა, რაც „ძმობად“ მოხსენიებას იმსახურებს, თუმცა მე გული მაინც ამ სამ ტრადიციულ სიკეთეზე აგებული სქემის მოწესრიგებულობისკენ მიმიწევს).

სეკულარიზმის ერთი ან მეორე განსაზღვრების მომხრეები ხანდახან ამტკიცებენ, რომ ამ განსაზღვრებას ძალუმს მარადიული პრინციპების არეალში გადაჭრას ამ მიზნების რეალიზების საკითხი, რომ აღარ არის საჭირო დამატებითი ძალისხმევა ან მოლაპარაკება იმისათვის, რათა თავიდან განვსაზღვროთ ისინი ჩვენი საზოგადოებისთვის. ასეთი პრინციპების საფუძველი არის ან მხოლოდ გონება ან რაიმე მსოფლმხედველობა, რომელიც, თავის მხრივ, სრულიად თავისუფალია რელიგიისაგან, წმინდად *laïque*. იაკობინელები სწორედ ამ მსოფლმხედველობას იზიარებდნენ, ისევე, როგორც ადრე როულსი.

პრობლემა აქ ის არის, რომ ა) არ არსებობს ასეთი მარადიული პრინციპების წყება - ყოველ შემთხვევაში, ისეთი დეტალური წყება, როგორც მოცემულ პოლიტიკურ სისტემას სჭირდება, რომლის განსაზღვრაც მხოლოდ წმინდა გონების მეშვეობით იქნებოდა შესაძლებელი; და ბ) სიტუაციები ძლიერ განსხვავდებიან



ერთმანეთისაგან, და საჭიროებენ ზოგადი პრინციპების კონკრეტულ რეალიზაციას სხვადასხვა სახით, ამგვარად, ამ პრინციპების რაღაც დონეზე დამუშავება ყველა სიტუაციაშია საჭირო. აქედან გამომდინარეობს, გ) ამ პრინციპების განსაზღვრა მხოლოდ რაიმე უზენაესად მიჩნეული, დისკუსიაზე მაღლა მდგომი ავტორიტეტის მიერ არღვევს 3. ეს აცლის სულიერ ოჯახებს ხმას დამუშავების პროცესში. და, შესაბამისად, დ) ხშირად გვტოვებს საწყის ამოცანებთან კონფლიქტებისა და დილემების პირისპირ.

ბ)-ს მნიშვნელობას კარგად წარმოაჩენს ის, თუ როგორ შეიცვალა სეკულარიზმთან დაკავშირებული საკითხები დასავლურ საზოგადოებაში ბოლო ათწლეულებში იმის გამო, რომ ამ საზოგადოებაში წარმოდგენილი სარწმუნოებებიც შეიცვალა. საჭიროა, შევცვალოთ ჩვენი მიდგომა იმ პირობებში, როდესაც რელიგიებისა თუ ფილოსოფიების დიაპაზონი ფართოვდება, მაგალითად, თანამედროვე ევროპასა თუ ამერიკაში მუსლიმების ფართო თემების გამოჩენით.

გ)-ს მაგალითად, გვაქვს საფრანგეთში ახლახან მიღებული კანონი, რომელიც სკოლებში ჰიჯაბის ტარებას კრძალავს. ჩვეულებრივ, ასეთი საკითხი მოლაპარაკებას საჭიროებს. ხშირად, მასპინძელი ქვეყანა იძულებულია, ორმაგი მესიჯი გადასცეს : i) აქ ამის გაკეთება არ შეიძლება (მკრეხელი ავტორების მოკვლა, ქალების წინდაცვეთა) და ii) გიწვევთ, მიიღოთ მონაწილეობა კონსენსუსის აგების პროცესში. ესენი ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან; i) აფერხებს და ნაკლებად შესაძლებელს ხდის ii)-ს. ეს კიდევ ერთი მიზეზია იმისთვის, რომ სადაც შესაძლებელია, თავიდან ავირიდოთ i-ს უნილატერული გამოყენება. თუმცა, ხანდახან ეს შეუძლებელია. გარკვეული ფუნდამენტური კანონები უნდა აღსრულდეს. მაგრამ ზოგადი პრინციპია, რომ რელიგიური ჯგუფები რაც შეიძლება მეტად უნდა აღვიქვათ დიალოგის თანამონაწილეებად და ნაკლებად \_ საფრთხედ, რამდენადაც სიტუაცია ამის საშუალებას მოგცემს.

თავად ეს ჯგუფებიც ვითარდებიან, თუკი გადიან რედეფინიციისამგვარ პროცესს დემოკრატიულ, ლიბერალურ კონტექსტში. ხოსე კაზანოვამ აჩვენა, როგორ სდებდნენ თავდაპირველად, მეცხრამეტე საუკუნეში, ამერიკულ კათოლიციზმს

ბრალს იმაში, რომ შეუძლებელი იყო მისი ასიმილირება დემოკრატიულ წესრიგთან. ეს ბრალდებები ბევრი რამით ჰგავდა იმ ეჭვებს, რომლებიც დღეს ადამიანებს ისლამთან დაკავშირებით აწუხებთ. შემდგომმა ისტორიამ აჩვენა, რომ ამერიკული კათოლიციზმი განვითარდა, და ამ პროცესმა მსოფლიო კათოლიციზმიც მნიშვნელოვნად გარდაქმნა. არ არსებობს საგანთა არსში ჩაწერილი რაიმე მიზეზი, რომ მუსლიმური თემების ასეთი ევოლუცია შეუძლებელი იყოს. თუკი ეს არ მოხდება, – წინასწარ განწყობებისა და ცუდი მენეჯმენტის გამო.<sup>ii</sup>

ვფიქრობ, ერთ-ერთი მთავარი სირთულე, რომელსაც ამ პრობლემებთან მიმართებისას ვაწყდებით, არის ის, რომ არასწორი მოდელი გვაქვს. რომელიც კვლავაც იპყრობს ჩვენს გონებას. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სეკულარიზმი (ანlaïcité) სახელმწიფოსა და რელიგიის დამოკიდებულებას ეხება; მაშინ, როდესაც სინამდვილეში ის დაკავშირებულია დემოკრატიული სახელმწიფოს (სწორ) რეაქციასთან მრავალფეროვნებაზე. თუკი ზემოთ ნახსენებ სამ მიზანს დავუბრუნდებით, მათ აერთიანებთ ზრუნვა იმაზე, რომ, I. დაიცვან ადამიანების მიკუთვნებულობა ან მათ მიერ პრაქტიცირება ნებისმიერი შეხედულებისა, რომელსაც ირჩევენ, ან რომლის წევრიც აღმოჩნდებიან; II. მოეპყრონ ადამიანებს თანასწორად, მიუხედავად მათი არჩევანისა; და III. მოუსმინონ ყოველ მათგანს. არ არსებობს საიმისო მიზეზი, რომ რელიგია ცალკე გამოვყოთ და შევუპირისპიროთ არარელიგიურ, „სეკულარულ“ (ამ სიტყვის სხვა, ფართოდ გამოყენებული მნიშვნელობით) ან ათეისტურ შეხედულებებს.

მართლაც, სახელმწიფოს ნეიტრალურობა სწორედ იმისთვის არსებობს, რომ თავიდან ავიცილოთ წახალისება ან შევიწროება არა მხოლოდ რელიგიური პოზიციებისა, არამედ ნებისმიერი პოზიციის, იქნება ეს რელიგიური თუ არარელიგიური. ჩვენ არ შეგვიძლია ქრისტიანობა ვამჯობინოთ ისლამს, თუმცა ვერც რელიგიურობას ვამჯობინებთ ურწმუნოებას, ან პირიქით.

ერთ-ერთი გზა იმის საჩვენებლად, რომ სეკულარიზმის სამ პრინციპზე დაფუძნებული მოდელი უკეთესია, ვიდრე რელიგიაზე მიჯაჭვული, იმის აღნიშვნა იქნებოდა, რომ ის არასდროს მოგვცემდა საშუალებას, ათათურქის მიერ

დაფუძნებული რეჟიმი ჭეშმარიტად სეკულარულად მიგვეჩნია, რადგან ეს უკანასკნელი ზერელედ ეკიდება არა მხოლოდ ფუნდამენტურ, არამედ თვით სახელმწიფოსა და რელიგიური ინსტიტუციების გამიჯვნის პრინციპსაც.

ეს ასევე აჩვენებს, რამდენად ღირებულია სეკულარული სახელმწიფოს გვიანი როულსისეული ფორმულირება. ის ძლიერ იხრება გარკვეული პოლიტიკური პრინციპებისაკენ: ადამიანის უფლებები, თანასწორობა, კანონის უზენაესობა, დემოკრატია. ეს სახელმწიფოს ბაზისებია, რომელთაც უნდა დაუჭიროს მხარი, მაგრამ ამ პოლიტიკურ ეთიკას შეიძლება იზიარებდნენ და იზიარებენ კიდევ სხვადასხვა ძლიერ განსხვავებული ფუნდამენტური შეხედულების (რასაც როულსი „სიკეთის თაობაზე ჩამოყალიბებულ წარმოდგენებს“ უწოდებს) მქონე ადამიანები. კანტიანელი დაასაბუთებს სიცოცხლისა და თავისუფლების უფლებას რაციონალური აგენტობის ღირსებაზე მითითებით; უტილიტარელი ისაუბრებს აუცილებლობაზე, იმ არსებებს, რომლებსაც სიხარულისა და ტანჯვის განცდა შეუძლიათ, მოვეპყროთ იმგვარად, რომ რაც შეიძლება გავუზარდოთ პირველი და შევუმცროთ მეორე. ქრისტიანი აღნიშნავს, რომ ადამიანები ღვთის ხატად შეიქმნენ. ყველანი თანხმდებიან პრინციპებზე, მაგრამ განსხვავდებიან იმ ღრმა მიზეზებით, რის გამოც ამ ეთიკას ემხრობიან. სახელმწიფომ უნდა განამტკიცოს ეთიკა, მაგრამ თავი შეიკავოს რომელიმე ღრმა მიზეზისთვის უპირატესობის მინიჭებაზე.

2.

იდეა – სეკულარიზმი რელიგიის სპეციფიკურ სახეს წარმოადგენს, გამომდინარეობს იქედან, რომ, ისტორიულად, ის დასავლეთში წარმოიშვა. მოკლედ, არსებობს ორი მნიშვნელოვანი კონტექსტი ასეთი რეჟიმის დაფუძნებისა, აშშ და საფრანგეთი. აშშ-ის შემთხვევაში, თავდაპირველად, ჩამოყალიბებულ მსოფლმხედველობათა ან ღრმა მიზეზთა მთელი დიაპაზონი (პროტესტანტული) ქრისტიანობის ვარიაციებითა და დეისტების მცირე რაოდენობით იყო შემოსაზღვრული. შემდგომმა ისტორიამ გააფართოვა შეხედულებათა პალიტრა ჯერ ქრისტიანობის, შემდგომ კი რელიგიის მიღმა. მაგრამ საწყის სიტუაციაში

ყველა პოზიცია, რომლის მიმართაც სახელმწიფო ნეიტრალური უნდა ყოფილიყო, რელიგიური იყო. ამიტომაც ამბობს პირველი შესწორება: „კონგრესისმიერ არ უნდა იქნას მიღებული არც ერთი კანონი, რომელიც დააკანონებს რომელიმე რელიგიას, ან ხელს შეუშლის მის თავისუფალ აღმსარებლობას“.<sup>2</sup>

სიტყვა სეკულარიზმი არ გამოჩენილა ამერიკის პირველი ათწლეულების საჯარო ცხოვრებაში. მაგრამ ეს იმის ნიშანია, რომ ძირითადი პრობლემა ჯერაც არ დამდგარიყო. რაკი პირველი შესწორება სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნას ისახავდა მიზნად, მან შექმნა შესაძლებლობა რელიგიისთვის ისეთი ადგილის მინიჭებისა, როგორც დღეს არავისთვის იქნებოდა მისაღები. ამიტომაც, 1830-იანებში აშშ-ის უზენაესი სასამართლოს მოსამართლეს შეეძლო ემტკიცებინა, რომ, რადგან პირველი შესწორება კრძალავდა ფედერალური მთავრობის დაკავშირებას რომელიმე ეკლესიასთან, და ყველა ეკლესია ქრისტიანული იყო (და, რეალურად, პროტესტანტულიც), შეიძლებოდა კანონის ინტერპრეტირებისას ქრისტიანობის პრინციპების მოხმობა.

---

<sup>2</sup> თარგმანი: არჩილ კობალაძე, სანდრო ბარამიძე. „ამერიკის შეერთებული შტატების კონსტიტუცია“, თბილისი, 1993

მოსამართლე ჯოზეფ სტორის აზრით, პირველი შესწორება მიზნად ისახავდა, „გამოერიცხა ყოველგვარი ქიშპობა ქრისტიანულ სექტებს შორის“, მაგრამ მიუხედავად ამისა,

„ქრისტიანობას უნდა მიეღო მხარდაჭერა სახელმწიფოს მხრიდან“. ქრისტიანობას ჰქონდა არსებითი მნიშვნელობა სახელმწიფოსთვის, რადგან „მომავალი ჯილდოებისა და სასჯელების“ რწმენა „არსებითია სამართლის განსახორციელებლად“. მეტიც,

„შეუძლებელია, ვისაც ქრისტიანობის ჭეშმარიტების სჯერა, ეჭვი ეპარებოდეს, რომ სახელმწიფოს მოვალეობაა გააძლიეროს და მხარი დაუჭიროს მის გავრცელებას მოქალაქეებში“.<sup>iii</sup>

ქრისტიანობის ეს პრიმატი ნარჩუნდებოდა მეცხრამეტე საუკუნის გვიან

პერიოდებამდეც კი. თვით 1890 წელს იმ დროს არსებული 42 შტატიდან 27 აღიარებდა ღვთის ავტორიტეტს თავისი კონსტიტუციის პრემულაში ან მის ტექსტში. 1892 წელს უზენაესი სასამართლოს წევრების სრული თანხმობით მიღებული დასკვნა აცხადებდა, რომ თუკი მავანს მოუნდებოდა აღეწერა „ამერიკული ცხოვრება გამოხატული მის კანონებში, მის საქმიანობებში, მის ჩვეულებებსა და საზოგადოებაში, ყველგან წააწყდებოდა ცხად გამოხატულებას ერთი ჭეშმარიტებისა... რომ ეს ქრისტიანულიერია“.<sup>iv</sup>

ამავე საუკუნის მეორე ნახევარში დაიწყო ამ მოსაზრებისადმი წინააღმდეგობის ჩამოყალიბება, თუმცა 1863 წელს დაარსდა ეროვნული რეფორმების ასოციაცია (NRA) შემდეგი მიზნით: „ამ საზოგადოების მიზანი უნდა იყოს ამერიკულ მმართველობაში არსებული ქრისტიანული მახასიათებლების შენარჩუნება. შეერთებული შტატების კონსტიტუციაში ისეთი შესწორებების შეტანა, რომელიც განაცხადებს ქრისტეს მიმართ ერის ერთგულებას და აღნიშნავს, რომ ეს ქრისტიანიერია და მიანიჭებს ჩვენი მმართველობის ყველა ქრისტიანულ კანონს, ინსტიტუციას და გამოყენებას მყარ ლეგალურ საფუძველს ქვეყნის ფუნდამენტურ კანონში.“

1870 წლის შემდგომ ბრძოლას შეუერთდნენ, ერთი მხრივ, ამ ვიწრო თვალთახედვის მომხრეები და, მეორე მხრივ, ისინი, რომელთაც სურდათ, ეხილათ რეალური ღიაობა სხვა რელიგიებისადმი, აგრეთვე, არარელიგიებისადმი. ეს მოიცავდა არა მხოლოდ ებრაელებს, არამედ კათოლიკეებსაც, რომლებიც მიიჩნევდნენ (მართებულადაც), რომ NRA-ს

„ქრისტიანობა“ მათ გამორიცხავდა. სწორედ ამ ბრძოლის პროცესში ჩნდება სიტყვა სეკულარიზმი პირველად ამერიკულ სცენაზე, როგორც საკვანძო ტერმინი, ხშირად – თავისი პოლემიკური მნიშვნელობით, როგორც არა ან ანტირელიგიური.<sup>v</sup>

საფრანგეთის შემთხვევაში, laïcité გამოჩნდა ძლიერი ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლისას. არსებობდა ცდუნება, სახელმწიფო დაფუძნებოდა რელიგიისგან დამოუკიდებელ მორალურ საფუძველს. მარსელ გუშე აჩვენებს, როგორ ჩაუყარა საფუძველი რენუვიემ<sup>3</sup> მესამე რესპუბლიკის რადიკალების მსოფლმხედველობას.

## სახელმწიფო უნდა იყოს

<sup>3</sup> ჩარლზ ბერნარდ რენუვიე (1815-1903) – ფრანგი ფილოსოფოსი. ჩამოაყალიბა იდეალისტური სისტემა, რომელიც მეტწილად კანტიანიზმს ეყრდნობა (მთარგმნელის შენიშვნა).

„მორალური და მასწავლებელი აგენტი“. მას აქვს კონტროლი სულებზე, ისევე, როგორც ეკლესიას, ან რელიგიურ თემს, მაგრამ უფრო უნივერსალურ დონეზე. მორალურობა საკვანძო კრიტერიუმია. იმისათვის, რომ ეკლესიის ქვეშ არ მოექცეს, სახელმწიფოს უნდა ჰქონდეს მორალურობა „დამოუკიდებელი ყველა რელიგიისგან“ და „უპირატესი“ ყველა რელიგიაზე. ამ მორალურობის საფუძველი თავისუფლებაა. იმისათვის, რომ თავისი გაიტანოს რელიგიის პირისპირ, სახელმწიფოს მორალი უნდა ეფუძნებოდეს რაღაც უფრო მეტს, ვიდრე მხოლოდ სარგებლიანობა ან გრძნობებია; მას სჭირდება ნამდვილი „théologie rationnelle“, ისეთივე, როგორც კანტს ჰქონდა.<sup>vi</sup> ჯულს ფერის, და შემდგომ არისტიდე ბრიანისა და ჟან ჟუარესის სიბრძნემ გადაარჩინა საფრანგეთი ასეთი ცალმხრივი რეჟიმისგან სეპარაციის ეპოქაში (1905), მაგრამ მაინც შენარჩუნდა ის მოსაზრება, რომ laicite მთლიანად არის დაკავშირებული რელიგიების კონტროლირებასა და მართვასთან. თუმცა, თუკი დავშორდებით ამ საწყის კონტექსტებს და შევხედავთ იმ ტიპის საზოგადოებებს, რომლებშიც ახლა ვცხოვრობთ დასავლეთში, პირველი თავისებურება, რომელიც ადვილად მოგვხვდება თვალში, არის ფართო მრავალფეროვნება არა მხოლოდ რელიგიური შეხედულებებისა, არამედ ისეთისაც, რომლებიც რელიგიას არ უკავშირდებიან, რომ აღარაფერი ვთქვათ იმ შეხედულებებზე, რომელთა კლასიფიცირებაც ამ დიქტომიის მეშვეობით შეუძლებელია. მიზეზები 1, 2, და 3 მოითხოვენ, რომ ყველა მათგანი თანასწორად განვიხილოთ.

3.

ამგვარად, ფიქსაცია რელიგიაზე კომპლექსურია და გადაჯაჭვულია ორ სხვა მახასიათებელთან, რომელსაც სეკულარიზმზე დებატებში ვაწყდებით: პირველი არის ტენდენცია, განისაზღვროს სეკულარიზმიან laicite გარკვეული ინსტიტუციური

მოწყობებით, ნაცვლად იმისა, რომ დავიწყოთ იმ მიზნებით, რომელიც შემოგთავაზეთ. და, ამიტომაც, ჩვენ ხშირად გვესმის მანტრის მსგავსი ფორმულები, როგორებიცაა: „სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნა“ ან საჭიროება იმისა, რომ რელიგია გავიყვანოთ საჯარო სივრციდან („les espaces de la republique“, როგორც ცოტა ხნის წინ საფრანგეთში დებატებისას თქვეს). მეორე პირველიდან გამომდინარეობას, ან მარტივად შეიძლება გამომდინარეობდეს. თუკი მთელი საკითხი ერთი ინსტიტუციური ფორმულით განისაზღვრება, მაშინ მავანმა მხოლოდ უნდა დაადგინოს, საგანთა როგორი წესრიგი შეესაბამება ყველაზე უკეთ ამ ფორმულას, და აღარ არის საჭირო მეტი ფიქრი. ჩვენ ვერ აღმოვჩნდებით დილემის პირისპირ, როგორც ადვილად ხდება იმ შემთხვევაში, როცა ერთზე მეტ მიზანს მივდევთ, რადგანაც აქ მხოლოდ ერთი, მთავარი ფორმულა არსებობს.

ამიტომაც, ხშირად ეს მანტრები დავის შესაჩერებლად გამოიყენება, საბოლოო გადამწყვეტ პასუხად, რომელიც ანეიტრალებს ყველა საწინააღმდეგო აზრს. აშშ-ში ადამიანები მოიხმობენ „გამიჯვნის კედელს“, როგორც გადამწყვეტ კრიტერიუმს და ფრანგი ჰიპერ-რესპუბლიკელები ხშირად იყენებენ laicite-ს, როგორც ბოლო სიტყვას.

(ცხადია, შეერთებული შტატების კონსტიტუციის პირველ შესწორებას თუ მივუბრუნდებით, აღმოვაჩენთ ორ ნახსენებ მიზანს: დაკანონების უარყოფას და „თავისუფალი აღმსარებლობის“ გარანტირებას. სულაც არ არის წარმოუდგენელი, რომ ეს მიზნები კონფლიქტში შევიდეს ერთმანეთთან.)

ასეთი ნაბიჯი – იმ პერსპექტივიდან დანახული, რომელსაც აქ ვიყენებ – წარმოადგენს სასურველი ინსტიტუციური მოწყობების ფეტიშიზაციას. ეს მაშინ, როდესაც მიზნებიდან უნდა დავიწყოთ და კონკრეტული წესრიგები მათგან გამოვიყვანოთ. საქმე იმაში არ არის, რომ სახელმწიფოსა და რელიგიის გარკვეული ტიპის გამიჯვნა, მმართველობითი და რელიგიური ინსტიტუციების ორმხრივი ავტონომია, არ იქნება ნებისმიერი სეკულარისტული რეჟიმის აუცილებელი მახასიათებელი. იმავეს თქმა შეიძლება საჯარო ინსტიტუციების ნეიტრალურობაზეც. ორივე მათგანი შეუცვლელი მნიშვნელობისაა. მაგრამ რას

გულისხმობს ეს მოთხოვნები პრაქტიკაში, უნდა დადგინდეს იმის მიხედვით, თუ რადენად შეგვიძლია ჩვენი სამი (ან ოთხი) ძირითადი მიზნის, რაც შეიძლება უკეთ მიღწევა.

მაგალითად, ავიღოთ მუსლიმი ქალების მიერ ჰიჯაბის ტარება საჯარო სკოლებში, რაც მწვავე საკითხი იყო მთელ რიგ ევროპულ დემოკრატიებში. საფრანგეთში მოსწავლეებს აკრძალათ თავსაბურავის ტარება, რაკი ისინი *signe religieux ostenta-*დ (დემონსტრაციულ რელიგიურ ნიშნად) მიიჩნიეს, 2004 წლის სტასის სახელგატეხილი კომისიის<sup>4</sup> დასკვნის მიხედვით. გერმანიის ერთ-ერთ მხარეში მოსწავლეებს შეუძლიათ მისი ტარება, მაგრამ \_ არა მასწავლებლებს. გაერთიანებულ სამეფოსა და სხვა ქვეყნებში, ზოგადი აკრძალვა არ არსებობს, ცალკეულ სკოლებს თავად შეუძლიათ მიიღონ გადაწყვეტილება ამის თაობაზე.

რა არის ამგვარი სხვაობის მიზეზი? ყველა ამ შემთხვევაში, კანონმდებლები და ადმინისტრატორები ცდილობდნენ, დაებალანსებინათ ორი მიზანი. ერთი იყო საჯარო ინსტიტუციების ნეიტრალურობის შენარჩუნება, რაც მიიჩნეოდა (მართებულადაც) არსებით ნაწილად 2 მიზნისა: თანასწორობა ყველა ძირითად რწმენას შორის. მეორე იყო 1 მიზანი, მაქსიმალური რელიგიური თავისუფლების, ან მისი ყველაზე ზოგადი ფორმის, სინდისის თავისუფლების გარანტირება. ისე ჩანს, რომ მიზანი 1 გვიბიძგებს, ყველგან დავუშვათ ჰიჯაბი, მაგრამ ამის დასაძლევად არა ერთი არგუმენტი წამოაყენეს საფრანგეთსა და

---

<sup>4</sup> სტასის კომისია - 2003 წლის ივლისში საფრანგეთის პრეზიდენტმა ჟაკ შირაკმა ჩამოაყალიბა კომისია, რომელსაც უნდა ემსჯელა საფრანგეთში ლაიციზმის მდგომარეობის შესახებ. კომისიას ხელმძღვანელობდა საფრანგეთის რესპუბლიკის ომბუდსმენი ბერნარ სტასი, ხოლო მის შემადგენლობაში შედიოდნენ სხვადასხვა ჯგუფების წარმომადგენლები: რელიგიური ფიგურები, საჯარო ინტელექტუალები, სახელმწიფო მოხელეები, არასამთავრობო ორგანიზაციების წარმომადგენლები და ა.შ. კომისიამ 2003 წლის დეკემბერში გამოაქვეყნა თავისი დასკვნა, რომელიც საფუძვლად დაედო ფრანგულ კანონს „სეკულარულობისა და ხილვადი რელიგიური ნიშნების შესახებ სკოლებში“, რომლითაც აკრძალა საჯარო სკოლებში ჰიჯაბის ტარება (მთარგმნელის შენიშვნა).

გერმანიაში. გერმანელებისთვის პრობლემა იყო ის, რომ საჯარო ინსტიტუციაში ავტორიტეტის მქონე პირი რელიგიური ნიშნის მატარებელი იქნებოდა.



საფრანგეთის შემთხვევაში ეს იყო მცდელობა, საექვოდ მიეჩნიათ რამდენად იყო ჰიჯაბის ტარება თავისუფალი აქტი. ვრცელდებოდა ექვები, რომ გოგოებს ოჯახები ან თანატოლი მამაკაცები აიძულებდნენ, ამ დრესკოდს დამორჩილებოდნენ. ეს ერთ-ერთი ხშირად გამოყენებული არგუმენტი იყო, მიუხედავად იმისა, თუ რამდენად საექვოდ ჩანდა ის იმ სოციოლოგიური გამოკითხვის ფონზე, რომელიც უშუალოდ მოსწავლეების მონაწილეობით მოეწყო და სტასის კომისიამ დიდწილად უგულებელყო.

მეორე მთავარი არგუმენტი იყო ის, რომ თავსაბურავის ტარება, ღვთისმომშიშობაზე მეტად, რესპუბლიკისა და მისი არსებითი ინსტიტუციების, laicite-ს მიმართ მტრობის გამოცხადების აქტად განიხილებოდა. სწორედ ეს ედო საფუძვლად კონცეპტ signe ostantatoire-ს გამოჩენას. სტასის კომისია აცხადებდა, რომ უფრო პატარა, უფრო ფარული ნიშანი პრობლემა არ იქნებოდა, მაგრამ ამგვარი ყურადღების მიმპყრობი სამოსის ტარება ჩაფიქრებული იყო, როგორც ძლიერი კონტროვერსიული განაცხადი. ამის შემდგომ სულ ტყუილად აპროტესტებდნენ მუსლიმი ქალები „le foulard n'est pas un signe“ (თავსაბურავი ნიშანი არ არის).

ამგვარად, ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ, რომ ერთსა და იმავე შეკითხვაზე ეს განსხვავებული ნაციონალური პასუხები აირეკლავენ სხვადასხვა დამოკიდებულებას, როგორ უნდა დაბალანსდეს სეკულარული რეჟიმის ორი ძირითადი მიზანი. მაგრამ, მეორე დონეზე, დილემა და მისი გადაწყვეტა დამალულია ილუზიის ქვეშ, რომ აქ მხოლოდ ერთ პრინციპთან გვაქვს საქმე, კერძოდ, laicite-სა და მისგან გამომდინარე ნეიტრალურობის პრინციპთან საჯარო ინსტიტუციებსა თუ სივრცეებში (les espaces de la republique). საკითხი მხოლოდ ისაა, რომ ჩვენი რესპუბლიკის არსებითი მახასიათებელი გავატაროთ. არ არსებობს საჭიროება ან ადგილი საიმისოდ, რომ ავირჩიოთ სხვადასხვა მიზანს შორის ან ავწონ-დავწონოთ ისინი.

შესაძლოა, ამ ფეტიშიზაციის ყველაზე მავნე თვისებაა, რომ ის ჩვენი თვალთახედვიდან მალავს იმ რეალურ დილემებს, რომლებსაც პრინციპთა სიმრავლის აღიარების შემდგომ ვეჩხებით.

4.

ჩვენ უნდა ვაცნობიერებდეთ, რომ ეს ფეტიშიზაცია მოდერნული დემოკრატიების ღრმა თავისებურებებს ირეკლავს. როგორც კი ვიწყებთ ჩხრეკას, რას მოიცავს თვითმმართველობა, რა არის ნაგულისხმევი იმპლიციტურად სახელმწიფოების ლეგიტიმაციის საბაზისო მოდელში, მაშინვე ვამჩნევთ, რომ ისინი სახალხო სუვერენიტეტს ეფუძნებიან. იმისათვის, რომ ხალხი სუვერენული იყოს, მან ერთეული უნდა შექმნას და პიროვნულობა ჰქონდეს.

იმ რევოლუციებმა, რომლებმაც სახალხო სუვერენიტეტის რეჟიმები შექმნეს, მმართველი ძალაუფლება მეფისგან *ერს ან ხალხს* გადასცეს. ამ პროცესში მათ გამოიგონეს ახალი სახის კოლექტიური აგენტობა. ეს ტერმინები მანამდეც არსებობდა, მაგრამ ის, რასაც ისინი ახლა აღნიშნავენ, ახალი სახის აგენტობა, უპერეცედენტოა სულ მცირე ამ ცნებების საწყის კონტექსტში, ადრეული მოდერნულობის ევროპაში. ამგვარად, „ხალხის“ ცნებაში შეიძლება ვიგულისხმოთ სამეფოს ქვეშევრდომებიც ან საზოგადოების არაელიტური ნაწილი, მაგრამ გადატრიალებამდე ის არ აღნიშნავდა ერთობას, რომელსაც შეეძლო გადაეწყვიტა და ემოქმედა ერთიანად, ერთობას, რომლისთვისაც ნების მიწერა შეგვიძლია.

იმისათვის, რომ ხალხმა ერთად იმოქმედოს, იმსჯელოს, რომ ჩამოაყალიბოს საერთო ნება, საჭიროა საერთო ჩართულობის მაღალი დონე, საერთო იდენტიფიკაციის განცდა. ამგვარი საზოგადოება წინასწარ მოიაზრებს ურთიერთნდობას, იმ საბაზისო ნდობას, რომელიც მის წევრებსა და შემადგენელ ჯგუფებს უნდა ჰქონდეთ, რწმენას, რომ მართლაც არიან პროცესის მონაწილეები, რომ მათ მოუსმენენ და მათ შეხედულებას გაითვალისწინებენ. საერთო ჩართულობის გარეშე ამ ნდობას საბედისწეროდ გამოეცლება საფუძველი.

ამგვარად, მოდერნულობაში, ჩვენ გვაქვს ახალი სახის კოლექტიური აგენტობა. ეს ისეთი კოლექტიური აგენტობაა, რომელთანაც მისი წევრები, როგორც წესი, აიგივებენ თავიანთი თავისუფლების განხორციელებას/დასაყრდენს ან თავიანთ ნაციონალურ/კულტურულ თვითგამოხატვის სივრცეს, ყველაზე ხშირად კი – ამ

ორის გარკვეულ კომბინაციას. ცხადია, ადამიანები პრემოდერნულ საზოგადოებებშიც „იდენტიფიცირდებიან“ რეჟიმთან, წმინდა მეფეებთან ან იერარქიულ წესრიგებთან. ხშირად ისინი მნებელი სუბიექტებიც არიან, მაგრამ დემოკრატიულ ეპოქაში ჩვენ ვიდენტიფიცირდებით, როგორც თავისუფალი აგენტები. ამიტომაცაა, რომ „სახალხო ნების“ ცნება გადამწყვეტ როლს თამაშობს მალეგიტიმირებელ იდეაში. vii

ეს ნიშნავს, რომ მოდერნული დემოკრატიული სახელმწიფო, როგორც წესი, აღიარებს საერთო მიზნებს ან საწყის წერტილებს, იმ მახასიათებლებს, რომლებზე დაყდრნობითაც მას ძალუძს პრეტენზია განაცხადოს, რომ არის თავისუფლების საყრდენი ან თავისი მოქალაქეების თვითგამოხატვის ლოკუსი. მიუხედავად იმისა, აქვთ თუ არა ამგვარ პრეტენზიებს დასაყრდენი, მოქალაქეები სახელმწიფოს ასეთად უნდა წარმოიდგენდნენ, რათა ის ლეგიტიმური იყოს.

ამიტომაც, მოდერნულ სახელმწიფოსთან მიმართებაში შესაძლოა, გაჩნდეს კითხვა, რომელსაც არ აქვს ანალოგი პრემოდერნული ფორმების უმეტესობის შემთხვევაში: რისთვის ან ვისთვის არსებობს სახელმწიფო? ვისი თავისუფლებისთვის? ვისი თვითგამოხატვისთვის? ამ კითხვის დასმა უაზრობა იქნებოდა ვთქვათ, ავსტრიული ან თურქული იმპერიების მიმართ, გარდა იმ შემთხვევისა, თუკი კითხვას „ვისთვის?“ ვუპასუხებდით ჰაბსბურგების ან ოტომანების დინასტიაზე მითითებით, და ესეც რთულად თუ მიგვიყვანდა რაიმე მალეგიტიმირებელ იდეასთან.

სწორედ ამ აზრით აქვს მოდერნულ სახელმწიფოს ის, რასაც პოლიტიკური იდენტობა უნდა ვუწოდო და რაც განისაზღვრება, როგორც საზოგადოდ მიღებული პასუხი

„ვისთვის/რისთვის“ შეკითხვაზე. ეს განსხვავდება მათი წევრების იდენტობებისგან, კერძოდ, იმ მიმართების წერტილებისგან \_ მრავალი და განსხვავებული მიმართების წერტილისგან - რომელიც თითოეული წევრისთვის განსაზღვრავს, თუ რა არის მნიშვნელოვანი მის ცხოვრებაში. ცხადია, უმჯობესია, არსებობდეს ამ ორი იდენტობის გარკვეული გადაკვეთა, რათა, ერთი მხრივ, წევრებმა სახელმწიფოსთან

ძლიერ გაიგივებულად იგრძნონ თავი; თუმცა, ამის მიუხედავად, ინდივიდებისა და შემადგენელი ჯგუფების იდენტობები, როგორც წესი, უფრო მდიდარნი და კომპლექსურნი იქნებიან, და, ამავდროულად, ხშირად ერთობ განსხვავებულნიც ერთმანეთისგან.<sup>viii</sup>

სხვა სიტყვებით, მოდერნული დემოკრატიული სახელმწიფო საჭიროებს „ხალხს“ ძლიერი კოლექტიური იდენტობით. დემოკრატია გვავალდებულებს, გამოვხატოთ მეტი სოლიდარობა და ჩართულობა ერთმანეთის მიმართ ჩვენს საერთო პოლიტიკურ პროექტში, ვიდრე ამას წარსული იერარქიული და ავტორიტარული საზოგადოებები მოითხოვდნენ. ავსტრო-უნგრული იმპერიის მშვენიერ ხანაში პოლონელ გლეხს გალიციაში შეეძლო, საერთოდ არ სცოდნოდა უნგრელი სკვადრის, პრადელი ბურჟუას ან ვენელი მუშის არსებობის შესახებ, თუმცა ამით სახელმწიფოს სტაბილურობას საფრთხე არ ემუქრებოდა. ამგვარი მდგომარეობა შეუსაბამო ხდება მხოლოდ მას შემდგომ, რაც სახალხო მმართველობის შესახებ იდეები იწყებს ცირკულირებას. ეს ის მომენტია, როდესაც ქვეჯგუფები, რომლებსაც არ სურთ, ან არ შეუძლიათ, ერთად შეკრულნი იყვნენ, თავიანთი საკუთარი სახელმწიფოების მოთხოვნას იწყებენ. ეს არის ნაციონალიზმის, იმპერიების დაშლის ეპოქა.

მე მოდერნული დემოკრატიებისთვის განვიხილავდი ძლიერი, საერთო იდენტობის პოლიტიკურ საჭიროებას ისეთი დელიბერაციული ერთობის შექმნის საჭიროებასთან კავშირში, როგორცაა ხალხი. თუმცა ეს საჭიროება აშკარა ხდება რიგ სხვა შემთხვევებშიც. მოაზროვნეები სამოქალაქო ჰუმანისტურ ტრადიციაში, არისტოტელედან არენდტამდე, შენიშნავენ, რომ თავისუფალი საზოგადოებები მოითხოვენ უფრო მაღალი დონის ჩართულობას, ვიდრე დესპოტური ან ავტორიტარული საზოგადოებები, მოქალაქეებმა თავად უნდა იმოქმედონ, თორემ მმართველები, და ასეც ხდებოდა, მათ ნაცვლად იმოქმედებენ. ეს შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მოქალაქეები განიცდიან ძლიერ იდენტიფიკაციას თავიანთ პოლიტიკურ თემთან და, შესაბამისად, მათთან, ვისთანაც ამ თემს იზიარებენ.

სხვა კუთხიდან რომ დავინახოთ ეს საკითხი \_ საზოგადოებები საჭიროებენ ძლიერ თავდადებას საერთო საქმის საკეთებლად, და რაკი აუტანელი იქნებოდა ვითარება, სადაც ერთნი მონაწილეობის ტვირთს გასწევნენ, მეორენი კი მხოლოდ მისი შედეგებით ისარგებლებენ; თავისუფალი საზოგადოებები საჭიროებენ ურთიერთნდობის უფრო მაღალ დონეს. სხვა სიტყვებით, ისინი ძლიერ მოწყვლადები არიან, როდესაც ზოგიერთი მოქალაქე

უნდობლობას უცხადებს სხვებს, თითქოს ეს უკანასკნელნი სინამდვილეში არ ასრულებდნენ საერთო ვალდებულებებს, მაგალითად, არ იხდიდნენ გადასახადებს ან მოტყუებით იღებდნენ სოციალურ დახმარებას, ან, როგორც დამსაქმებლები, სარგებლობდნენ კარგი სამუშაო ბაზრით ისე, რომ არ იღებდნენ პასუხისმგებლობას სოციალურ დანახარჯებზე. მსგავსი უნდობლობა წარმოშობს უკიდურეს დამაბულობას და ქმნის საფრთხეს, ძირი გამოეთხაროს ჩართულობის მთელ ეთიკას, რომელიც საჭიროა დემოკრატიული სახელმწიფოს მუშაობისთვის. განგრძობითი და მუდმივად განახლებადი ჩართულობა არსებითი საფუძველია იმ ღონისძიებებისა, რომლებიც საჭიროა ამ ნდობის გასაახლებლად.

ურთიერთობა ერსა და სახელმწიფოს შორის ხშირად განიხილება უნილატელარული პერსპექტივიდან, თითქოს საქმე ისე იდგეს, რომ ყოველთვის ერი ქმნის საკუთარი თავისთვის სახელმწიფოს. მაგრამ არსებობს საპირისპირო პროცესიც. იმისათვის, რომ გადარჩნენ, სახელმწიფოები ხანდახან ცდლობენ, შექმნან საერთო მიკუთვნებულობის განცდა. ეს არის მნიშვნელოვანი თემა მაგალითად, კანადის ისტორიაში. დემოკრატიულ ეპოქაში, იმისათვის, რომ სახელმწიფო შექმნას, საზოგადოება იძულებულია, ხელი მიჰყოს კოლექტიური იდენტობის განსაზღვრის რთულ და დაუსრულებად ამოცანას.

ამიტომაც ის, რასაც პოლიტიკურ იდენტობას ვუწოდებთ, უაღრესად მნიშვნელოვანია თანამედროვე დემოკრატიული სახელმწიფოებისთვის. იდენტობა, როგორც წესი, განისაზღვრება, ნაწილობრივ გარკვეულ საბაზისო პრინციპებით (დემოკრატია, ადამიანის უფლებები, თანასწორობა) ნაწილობრივ კი სახელმწიფოების ისტორიული, ლინგვისტური და რელიგიური ტრადიციების

მეშვეობით.

ამ იდენტობის მახასიათებლებმა შეიძლება კვაზისაკრალური სტატუსი შეიძინოს, რაკი არსებობს აღქმა, რომლის თანახმადაც, მათი შეცვლა ან საფუძველის გამოცლა საფრთხეს უქმნის იმ ერთობის უშუალო ბაზისს, რომლის გარეშე დემოკრატიული სახელმწიფო ვერ იფუნქციონირებს.

შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ამ კონტექსტში ცალკეული ისტორიული ინსტიტუციური მოწყობები ხელშეუხებელნი არიან. ისინი შეიძლება წარმოგვიდგინონ რეჟიმის ძირითადი პრინციპების არსებით ნაწილად, მაგრამ ასევე წარმოჩნდებიან ამ რეჟიმის ისტორიული იდენტობის საკვანძო კომპონენტებად. სწორედ ამას ვაწყდებით მაშინ, როდესაც ფრანგ republicains ლაიციტეს მოიხმობენ. ირონიას, რომ თანამედროვე (მულტიკულტურული) იდენტობის პოლიტიკის პირისპირ, ისინი მოიხმობენ ამ პრინციპს როგორც (ფრანგული) იდენტობის გადამწყვეტ მახასიათებელს; ეს სამწუხაროა, თუმცა ადვილად გასაგები. ეს ერთი გამოხატულებაა ზოგადი ჭეშმარიტებისა: თანამედროვე დემოკრატიებს, რაკი სულ უფრო დივერსიფიცირდებიან, მრავალფეროვანნი ხდებიან, მოუწევთ, გაიარონ თავიანთი ისტორიული იდენტობის რედეფინიცია და ეს შეიძლება შორს მიმავალი მტკივნეული პროცესი იყოს.

5.

მსურს განვიხილო საინტერესო შენიშვნა, რომელსაც ჰაბერმასი გვთავაზობს სტატიაში

„პოლიტიკური“. თავდაპირველად პოლიტიკური ავტორიტეტი განისაზღვრებოდა და საბუთდებოდა კოსმიურ-რელიგიური ცნებებით. ის განისაზღვრებოდა „პოლიტიკური თეოლოგიის“ მეშვეობით.<sup>ix</sup> მაგრამ, როგორც ჩანს, ჰაბერმასი ფიქრობს, რომ თანამედროვე სეკულარულ სახელმწიფოებს შეუძლიათ იფუნქციონირონ ანალოგური კონცეპტის გარეშე, თუმცადა მე ეს მართალი არ მგონია.

გადამწყვეტი ნაბიჯი, რომელსაც ვაწყდებით თანამედროვე დასავლეთში, ნაბიჯი,

რომელსაც გამოვეყვართ წესრიგის კოსმიურ-რელიგიური კონცეფციიდან, აყალიბებს საზოგადოების ახალ, ქვემოდან ზემოთ ხედვას, რომლის თანახმადაც, საზოგადოება არსებობს იმისთვის, რომ უზრუნველყოს დაცულობა და საერთო სარგებელი მისი (თანასწორი) წევრებისთვის. ამ ახალ კონცეფციასთან მიბმულია ძლიერი ნორმატიული ხედვაც, რომელსაც მე „თანამედროვე მორალურ წესრიგს“ ვუწოდებ. არსებითად, ის მოიცავს სამ პრინციპს (ერთი შესაძლო ნუმერაციის მიხედვით) : 1. მისი წევრების უფლებები და თავისუფლებები; 2. მათ შორის თანასწორობა (რომელიც, ცხადია, სხვადასხვაგვარად ინტერპრეტირდებოდა და მუტაციას განიცდიდა უფრო რადიკალური კონცეფციების მიმართ დროთა განმავლობაში); და 3. პრინციპი, რომ მართვა ეფუძნება თანხმობას (რომელსაც ასევე მეტად ან ნაკლებად რადიკალური ფორმით იცავდნენ).

ეს ძირითადი ნორმები შემუშავდა მთელი რიგი სხვადასხვა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიის წიაღში და ადამიანური სოციალურობის ძლიერ განსხვავებული კონცეფციების თანახმად. ისინი მალევე გასცდნენ იმ ატომიზმს, რომელიც მათი ადრეული მფორმულირებლების – მაგალითად, ლოკის ან ჰობსის ხედვას ავიწროებდა. თუმცა ძირითადი ნორმები ნარჩუნდებიან და თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიებისგან განუყოფელნი არიან.

ამრიგად, კოსმიურ-რელიგიური ჩაწერილობის უარყოფა, მიღწეულ იქნა „პოლიტიკურის“ ახალი კონცეფციით, ახალი ძირითადი ნორმით, რომელიც, როგორც ლეფორი ამტკიცებს, მოიცავდა პოლიტიკური ავტორიტეტის საკუთარ, ახლებურ რეპრეზენტაციას, მაგრამ რომელშიც ცენტრალური ადგილი, პარადოქსულად, ცარიელი რჩება. მაშინაც კი როდესაც, სუვერენულობის ცნება ნარჩუნდება, არ შეიძლება მასთან რომელიმე პიროვნების ან ჯგუფის გაიგივება.

დემოკრატიული საზოგადოებები ორგანიზებულნი არიან არა აუცილებლად „სამოქალაქო რელიგიების“ გარშემო, როგორც ამას რუსო ამტკიცებდა, მაგრამ უცილობლივ ძლიერი

„ცივილურობის ფილოსოფიით“, რომელიც თავის თავში მოიცავს სამ ნორმას, ესენია:

1. ადამიანის უფლებები; 2. თანასწორობა და არადისკრიმინაცია; 3. დემოკრატია.

გარკვეულ შემთხვევებში, შეიძლება არსებობდეს სამოქალაქო რელიგიაც: რელიგიური ხედვა, რომელიც ითავისებს და ასაბუთებს ცივილურობის ფილოსოფიას. სადავოა, ასე იყო

თუ არა ახალგაზრდა ამერიკული რესპუბლიკის შემთხვევაში. ის ითვისებდა ფორმას, რომელიც ცხადად იყო კაცობრიობისათვის ღვთის გამოცხადების გეგმის ნაწილი („ჩვენთვის, თავისთავად, ცხადია ის ჭეშმარიტება, რომ ადამიანები შექმნილნი არიან, როგორც თანასწორი არსებანი“) ან, სხვა შემთხვევაში, ცივილურობის ფილოსოფია შეიძლება იყოს ნაწილი არარელიგიური ან თვით ანტირელიგიური იდეოლოგიისაც კი, როგორც საფრანგეთის პირველ რესპუბლიკაში. იმის მტკიცებაც კი შეიძლება, რომ ასეთი, ყოვლისმომცველი თვალთახედვები უფრო „ბუნებრივი“ ეჩვენება ბევრ ჩვენს თანამედროვეს. ბოლოს და ბოლოს, ჩვენი სამოქალაქო ფილოსოფიის პრინციპები უფრო ღრმა დაფუძნებას მოითხოვს. თუკი დიდი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ჩვენ გარკვეულ პრინციპებზე ვთანხმდებოდეთ, მაშინ უეჭველია, რომ რაღაცები უფრო სტაბილური იქნება, თუკი ვაღიარებთ ამ საერთო დაფუძნებას. ან, შესაძლოა, ასე მოჩანს, და პოლიტიკური ცხოვრების საუკუნოვანი ტრადიციაც კვერს უკრავს ამ იდეას.

მართლაც, ფართო კონსენსუსი საერთო ცივილურობის ფილოსოფიის დაფუძნებაზე სხვადასხვა ხედვებს შორის ერთობ ახალი და შედარებით ნაკლებად შემოწმებული ფენომენია, აქედან გამომდინარე, სახიფათოც. ესეც რომ არ იყოს, ჩვენ ხშირად გვიჩნდება ეჭვი, რომ ვისაც განსხვავებული ფუნდამენტური ხედვები აქვთ, არ იზიარებენ ამ პრინციპებს ნამდვილად „ისე, როგორც ამას ჩვენ ვშვებით“ (რადგანაც როგორც ერთმა „ჩვენ“ იცის,

„ათეისტებს არ შეუძლიათ პრინციპების ქონა“, ან, როგორც სხვა „ჩვენ“ იცის, „რელიგიები ყოველთვის ეწინააღმდეგებიან თავისუფლებას და თანასწორობას“).

პრობლემა ის არის, რომ რაოდენ სანუგეშოც უნდა იყოს ეს იდეა, ჭეშმარიტად მრავალფეროვანი დემოკრატია ვერ დაუბრუნდება სამოქალაქო რელიგიას ისე, თავის პრინციპებს არ უღალატოს. ჩვენ მისჯილი გვაქვს, ვიცხოვროთ ფართო კონსენსუსში.



6.

ჩვენ ვიხილეთ, როგორ შეუძლია ისტორიული მოწყობების გაფეტიშებისკენ მიმართულ ძლიერ მოტივირებულ ნაბიჯს ხელი შეგვიშალოს, რომ დავინახოთ სეკულარული რეჟიმები უფრო ნაყოფიერად, ისეთი პერსპექტივიდან, რომელსაც ფონად გასდევს ძირითადი მიზნები, რომელთა მიღწევაც გვსურს და რომელიც საშუალებას გვაძლევს აღმოვაჩინოთ და გავიაზროთ ის დილემები, რომლებსაც ვეჩეხებით. მაგრამ ეს დაკავშირებულია ჩვენი დაბნეულობის კიდევ ერთ მიზეზთან, რომელიც უკვე ვახსენე: ჩვენს ფიქსაციასთან რელიგიაზე, როგორც პრობლემაზე. სინამდვილეში, ბევრ დასავლურ ქვეყანაში ჩვენ უკვე გადავედით საწყისი ფაზიდან, სადაც სეკულარიზმი მძიმე ბრძოლით მიღწეული გამარჯვება იყო, რომელიც თავს იცავდა ამა თუ იმ ფორმის რელიგიური დომინაციისაგან, სხვა ფაზაზე, რომელიც ფუნდამენტური რწმენების – რელიგიურებისა თუ არარელიგიურების – ისეთი ფართო მრავალფეროვნებას გულისხმობს, რომ მხოლოდ სინდისის თავისუფლებისა და თანასწორობის პატივისცემის ბალანსირების საჭიროებაზე მკაფიო ფოკუსირება მოგვცემს შესაძლებლობას, ადეკვატურად შევაფასოთ ვითარება. სხვა შემთხვევაში, არსებობს რისკი, რომ ყოველგვარი საჭიროების გარეშე შევზღუდავთ

ემიგრანტი უმცირესობის რელიგიურ თავისუფლებას ჩვენი ისტორიული ინსტიტუციური მოწყობების ძალით. ამავდროულად, ვაცნობებთ უმცირესობებს, რომ დიდი ხნის დამკვიდრებულ მენისტრიმთან მიმართებაში ისინი ვერ ისაგებლებენ თანასწორი სტატუსით.

იფიქრეთ იმ გერმანული ლანდის არგუმენტზე, რომელმაც თავსაბურავები აკრძალა მასწავლებლებისათვის. ისინი მართლაც არიან ავტორიტეტული ფიგურები; მაგრამ არის კი ჩვენი იდეა ის, რომ მხოლოდ რელიგიური ნიშნების არმქონე ადამიანებმა უნდა შეძლონ ავტორიტეტულ ფიგურებად ყოფნა? რომ ისინი, რომელთა რელიგიური პრაქტიკიც გამოარჩევს მათ კონტექსტიდან, არ იმსახურებენ ავტორიტეტულ პოზიციებს საზოგადოებაში? შესაძლოა, ეს მცდარი გაკვეთილია ბავშვებისთვის საზოგადოებაში, რომელიც სულ უფრო სწრაფად ხდება

მრავალფეროვანი.

ფიქსაცია რელიგიზე, როგორც პრობლემაზე, არ არის მხოლოდ ისტორიული რელიკვია. ჩვენი აზროვნების დიდი წილი, და ჩვენს დიდ მოაზროვნეთაგან ზოგიერთი, კვლავ ძველ ხაფანგში გამომწყვდეულად რჩება. მათ სურთ, რელიგიისგან რაღაც.

რა ვიფიქროთ იდეაზე, რომელსაც გარკვეული დროის განმავლობაში როულსიც უჭერდა მხარს; შეგვიძლია ლეგიტიმურად მოვითხოვოთ, რომ რელიგიურად და ფილოსოფიურად მრავალფეროვან დემოკრატიაში, ყველამ იმსჯელოს მხოლოდ გონების<sup>5</sup> ენით და დატოვოს თავისი რელიგიური შეხედულებები საჯარო სფეროს ვესტიბულში? როულსის სასახელოდ შეიძლება ითქვას, რომ ის მალევე ჩასწვდა ამ მოთხოვნის ტირანულ ბუნებას. მაგრამ ჩვენ უნდა ვიკითხოთ, რატომ წარმოიშვა ეს შემოთავაზება თავდაპირველად. როულსის არგუმენტი ამ შეზღუდვის შეთავაზებისას არის, ყველა საუბრობდეს ენით, რომელთან დაკავშირებითაც შეიძლება ჰქონდეს გონივრული მოლოდინი, რომ მისი თანამოქალაქეები დაეთანხმებიან. იდეა დაახლოებით ასე გამოიყურება: სეკულარული განსჯა არის ის ენა, რომელზეც ყველა საუბრობს და ყველას შეუძლია მტკიცება და დარწმუნება. რელიგიური ენა ოპერირებს ამ დისკურსის მიღმა, შემოაქვს გარეშე წინასწარდაშვებები, რომლებთანაც დათანხმება მხოლოდ მორწმუნეებს შეუძლიათ. მოდით, ყველამ ვილაპარაკოთ საერთო ენაზე.

რაც ამ მოსაზრებას უდევს საფუძვლად, ერთგვარი ეპისტემური გამიჯვნაა. არსებობს სეკულარული განსჯა, რომელიც ყველას შეუძლია გამოიყენოს და რომლითაც ყველას შეუძლია მივიდეს დასკვნებამდე, რომელთა გაზიარებაც ნებისმიერს ძალუძს. გარდა ამისა, არსებობენ სპეციფიკური ენები, რომლებსაც შემოაქვთ გარეშე დაშვებები, რომლებიც

---

<sup>5</sup> ინგლისურში reason აღნიშნავს როგორც აგენტს – გონებას, ისე პროცესს – განსჯას. ქართულ თარგმანში, ყოველთვის არ იყო შესაძლებელი ამ კავშირზე, სეკულარულ განსჯაზე, როგორც წმინდად გონებისმიერ პროცესზე, მითითება. ამიტომაც, მკითხველს ვთხოვთ, გაითვალისწინოს ეს კავშირი ყოველთვის, როცა ტექსტში წააწყდება სიტყვებს: „გონება“ და „განსჯა“. როგორც ამ ტერმინების

შერჩევას, ისე ტექსტის შემდგომ ნაწილში კანტის ციტატების თარგმნისას ვეყრდნობი ქართულად თარგმნილ კრებულს „იმანუელ კანტი/მიშელ ფუკო: რა არის განმანათლებლობა?“, ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2012 (მთარგმნელის შენიშვნა)

შესაძლოა ეწინააღმდეგებოდნენ კიდევ სეკულარული განსჯის დაშვებებს, ესენი ბევრად უფრო მყიფენი არიან ეპისტემურად; ფაქტობრივად, ამ ენის გამოყენებით თქვენ ვერ დაგარწუნებთ რამეში, თუკი უკვე არ გჯერათ მისი. ამგვარად, რელიგიური განსჯა ან იმავე დასკვნებამდე მიდის, რომლებამდეც \_ სეკულარული (და ამ შემთხვევაში ის ზედმეტია), ან საწინააღმდეგო დასკვნებამდე \_ მაშინ ის საშიში და შემაფერხებელი ხდება. სწორედ ამიტომ უნდა გადავდოთ ის გვერდზე.

თავის მხრივ, ჰაბერმასივ ყოველთვის მონიშნავდა ეპისტემურ წყვეტას სეკულარულ განსჯასა და რელიგიურ აზროვნებას შორის. და მათ შორის უპირატესობას ანიჭებდა ყოველთვის პირველს. სეკულარული განსჯა საკმარისია, მივიდეთ ჩვენთვის საჭირო ნორმატიულ პრინციპებამდე, როგორებიცაა: დემოკრატიის ლეგიტიმაციის ჩამოყალიბება და ჩვენი პოლიტიკური ეთიკის განსაზღვრა. ბოლო ხანებში, მისი პოზიცია რელიგიურ დისკურსთან დაკავშირებით საგრძნობლად განვითარდა. აღიარებს, რომ თავისი

„პოტენციალი [მოახდინოს ინტუიციების არტიკულირება] აქცევს რელიგიურ მეტყველებას მნიშვნელოვან ძრავად შესაძლო ჭეშმარიტების შიგთავსებისთვის“, მაგრამ ძირითადი ეპისტემური განსხვავება მისთვის კვლავაც მნიშვნელოვანია. ამრიგად, როდესაც საქმე სახელმწიფოს ოფიციალურ ენას ეხება, რელიგიაზე მიმართებები უნდა ამოვძირკვოთ. მაგალითისათვის, „პარლამენტში, რეგლამენტი საშუალებას უნდა აძლევდეს თავმჯდომარეს, ამოიღოს რელიგიური პოზიციები ან დასაბუთებები ოფიციალური ტრანსკრიფციიდან“.xi

აჩვენებს თუ არა როულსისა და ჰაბერმასის ეს პოზიციები, რომ მათ ჯერაც ვერ გაიგეს თანამედროვე სეკულარული სახელმწიფოს ნორმატიული საფუძველი? ვფიქრობ, მათ რაღაცას ჩაავლეს; მართლაც, არსებობს სეკულარული სახელმწიფოს ზონები, სადაც ენა ნეიტრალური უნდა იყოს. მაგრამ ეს ზონა არ მოიცავს მოქალაქეთა მსჯელობას იმის საპირისპიროდ, რასაც როულსი ფიქრობდა თავდაპირველად \_ და თვით საკანონმდებლო ორგანოში მსჯელობასაც კი \_

საპირისპიროდ ზემოთ მოხმობილ ციტატაში ჰაბერმასის მიერ გამოთქმული აზრისა. ეს ზონა შეიძლება აღიწეროს, როგორც სახელმწიფოს ოფიციალური ენა: ენა, რომელითაც კანონმდებლობა, ადმინისტრაციული ბრძანებულებები და სასამართლოს გადაწყვეტილებები უნდა გაიწეროს. თავისთავად ცხადია, რომ პარლამენტის წინაშე წარდგენილი კანონპროექტი არ უნდა შეიცავდეს ამ ტიპის დასაბუთებას: „რაკი ბიბლია გვეუბნება, რომ...“ და იგივე ეხება, *mutate mutands*, სასამართლო ვერდიქტის იურიდიულ დასაბუთებას. ამას არაფერი აქვს საერთო რელიგიური ენის სპეციფიკურ ბუნებასთან. ასევე შეუფერებელი იქნებოდა, კანონში იყოს დასაბუთების მუხლი: „რაკი მარქსმა აჩვენა, რომ რელიგია ოპიუმია მასებისთვის“ ან „რაკი კანტმა აჩვენა, რომ ერთადერთი რამ, რაც კარგია უპირობოდ, არის კარგი ნება“. ამგვარი გამორიცხვების საფუძველი სახელმწიფოს ნეიტრალურობაა.

სახელმწიფო ვერ იქნება ქრისტიანული, მუსლიმანური ან იუდაური, მაგრამ, არც მარქსისტული ან უტილიტარული უნდა იყოს. ცხადია, საბოლოო ჯამში, დემოკრატიული

სახელმწიფო მიიღებს კანონებს, რომლებიც (უკეთეს შემთხვევაში) აირეკლავენ მოქალაქეთა მოცემულ რწმენას, რომლებიც ან ქრისტიანული იქნება, ან მუსლიმანური, ან ა.შ., მოდერნულ საზოგადოებაში არსებული თვალთახედვის სრული დიაპაზონის გავლით. მაგრამ არ შეიძლება, ამ გადაწყვეტილებებმა მიიღოს ფორმა, რომელიც სპეციფიკურად გამოარჩევს და აღიარებს რომელსამეს ამ თვალთახედვათაგან. ამის განხორციელება ადვილი არ არის; ხაზების გავლება რთულია და ისინი ყოველთვის თავიდან უნდა გაივლოს. ასეთია ბუნება თანამედროვე სეკულარული სახელმწიფოსი. და რა უკეთესი ალტერნატივა არსებობს მრავალფეროვანი დემოკრატიებისთვის?<sup>xii</sup>

მოსაზრება, რომ სახელმწიფოს ნეიტრალურობა წარმოადგენს უპირობო პასუხს მრავალფეროვნებაზე, რთულად მკვიდრდება დასავლელ „სეკულარულ“ ადამიანებს შორის, რომლებსაც ჯერაც შემორჩენიათ ფიქსაცია რელიგიაზე, როგორც რაღაც უცნაურზე და, შესაძლოა, საფრთხის შემცველზეც. ამ პოზიციას

კვებავს როგორც კონფლიქტები \_ წარსული და ამჟამინდელი - სახელმწიფოებსა და რელიგიებს შორის, ისე სპეციფიკური ეპისტემური გამიჯვნაც: რელიგიურად გაჯერებული აზროვნება ნაკლებად რაციონალურია, ვიდრე წმინდად „სეკულარული“ განსჯა. ამგვარ დამოკიდებულებას აქვს პოლიტიკური საფუძველი („რელიგია, როგორც საფრთხე“), მაგრამ აქვს ეპისტემოლოგიურიც („რელიგია, როგორც განსჯის ნაკლები სახე“).<sup>xiii</sup>

ვფიქრობ, ორივე ამ მოტივს შეგვიძლია წავაწყდეთ პოპულარულ თანამედროვე წიგნში, მარკ ლილას „მკვდრადმოხილ ღმერთში“. ერთი მხრივ, ლილას სურს დაამტკიცოს, რომ არსებობს დიდი ზღვარი პოლიტიკური თეოლოგიით გაჯერებულ აზროვნებასა და

„პოლიტიკაზე ექსკლუზიურად ადამიანთან დაკავშირებული კატეგორიებით აზროვნებასა და საუბარს“<sup>xiv</sup> შორის. მოდერნებმა განახორციელეს „განცალკევებულად პოლიტიკური შეკითხვების ლიბერაცია, იზოლაცია და განმარტება, ღვთაებრივ საწყისზე სპეკულაციების გარეშე“. ინტელექტუალური თვალსაზრისით, პოლიტიკა გახდა ცალკე მდგომი არეალი, რომელიც იმსახურებს დამოუკიდებელ გამოკვლევას და ემსახურება ლიმიტირებულ მიზანს, „წარმოქმნას ადამიანის ღირსებისთვის აუცილებელი მშვიდობა და ბარაქა. სწორედ ეს იყო დიადი გაყოფა.“<sup>xv</sup> რადიკალური გამიჯვნის ამგვარი მეტაფორები იმპლიციტურად გულისხმობენ, რომ ადამიანზე კონცენტრირებული პოლიტიკური აზროვნება უფრო სანდო მეგზურია ამ არეალში კითხვებზე პასუხის გასაცემად, ვიდრე პოლიტიკური თეოლოგიით გაჯერებული თეორიები.

ეს რაც ეპისტემოლოგიურ რანჟირებას შეეხება. წიგნის დასასრულისკენ ლილა მოგვიწოდებს, არ მოვადუნოთ ძალისხმევა და არ დავანებოთ დიდი გაყოფის შებრუნება,<sup>xvi</sup> რაც, როგორც ჩანს, დაკავშირებულია საფრთხეებთან. ამ აზრით, რელიგიის დაბრუნება შეიძლება ბევრ რამეს გვიქადდეს.<sup>xvii</sup>

7.

ეს ფენომენი დეტალურ განხილვას იმსახურებს. იდეალურ შემთხვევაში, ჩვენ

ფრთხილად უნდა დავაკვირდეთ ამ უნდობლობის პოზიციის ორმაგ საფუძველს, კომენტარი გავაკეთოთ და შემდგომ ვთქვათ ამ პოზიციის შენარჩუნების შესაძლო უარყოფით პოლიტიკურ შედეგებზე. მაგრამ ამ თავში ადგილი მხოლოდ იმისთვის მეყოფა, რომ ეპისტემოლოგიური საფუძვლის ფესვებს დავაკვირდე.

ვფიქრობ, მისი წყაროა, რასაც შეგვიძლია განმანათლებლობის მითი ვუწოდოთ. ცხადია, არსებობს ფართოდ გავრცელებული თვალთახედვა, რომელიც აღიქვამს განმანათლებლობას (Aufklärung, Lumieres), როგორც გასვლას სიბნელიდან სინათლეში, ანუ როგორც აბსოლუტურ, შეუფერხებელ ნაბიჯს შეცდომებით და ილუზიებით სავსე აზროვნების არეალიდან იმ არეალისკენ, რომელშიც ჭეშარიტება ბოლოს და ბოლოს მიღწევადია. ამას მყისიერად უნდა დავუმატოთ, რომ „რეაქციულ“ აზროვნებას ამის საპირისპირო თვალთახედვა განსაზღვრავს: განმანათლებლობა იქნებოდა არაკომპეტენტური ნაბიჯი შეცდომისკენ, მასობრივი დავიწყება სასარგებლო და საჭირო ჭეშარიტებებისა ადამიანური მდგომარეობის შესახებ.

მოდერნულობის შესახებ პოლემიკებისას, როგორც წესი, უფრო ნიუანსირებულ გაგებებს გვერდზე სწევენ და ბრძოლას ეს ორი აგრძელებს. ამის შემყურეს უნებურად მაგონდება არნოლდის ფრაზა, „უმეცართა არმიები ერთმანეთს ღამით ასკდებიან“.

ნაცვლად იმისა, რომ ეს ფაქტი გამოვიგლოვო, მინდა ავხსნა, რა უდევს საფუძვლად განმანათლებლობის ამგვარ გაგებას, როგორც აბსოლუტური, შეუფერხებელი ნაბიჯისა წინ. ეს არის ის, რასაც განვიხილავ „განმანათლებლობის“ მითად (და რთულია, არ აჰყვე ცდუნებას, განმანათლებლობას ამ ტერმინით უკბინო, რადგან სწორედ მითს მოიხსენებენ ხშირად იმად, რისგანაც განმანათლებლობამ გვიხსნა).

მჯერა, რომ ამის გაკეთება ღირს, რაკი ეს მითი ბევრად ფართოდაა გავრცელებული, ვიდრე გვგონია. თვით დახვეწილი მოაზროვნეებიც კი – რომლებმაც შეიძლება, უარყონ იგი ზოგადი შემოთავაზების სახით მაინც, ეყრდნობიან მას სხვა კონტექსტებში.

ამგვარად, არსებობს ვერსია, რას გულისხმობს განმანათლებლობა, როდესაც

განიხილავენ მას, როგორც ჩვენს გასვლას იმ არეალიდან, სადაც გამოცხადება, ან, ზოგადად, რელიგია მიიჩნევა ადამიანური საკითხების შესახებ ცოდნის წყაროდ, არეალში, სადაც ეს საკითხები უკვე წმინდად მიწიერი და ადამიანური კატეგორიებით გაიგება. ცხადია, ზოგიერთმა ადამიანმა რომ მოახერხა ეს გადასვლა, დავის საგანი არ არის. საკამათო ისაა, რომ ეს ნაბიჯი თავისთავში მოიცავს ცხად ეპისტემურ სარგებელს, რომელიც გამოწვეულია იმით, რომ გვერდზე ვდებთ საექვო ჭეშმარიტებებისა და საექვოდ რელევანტური საკითხების განხილვას და ვკონცენტრირდებით ისეთებზე, რომლებიც ცხადად მნიშვნელოვანნი არიან. ამას ხშირად წარმოადგენენ როგორც ნაბიჯს გამოცხადებიდან მხოლოდ გონებამდე (კანტის *Blosse Vernunft*).

უფრო ცხად მაგალითებს ვაწყდებით თანამედროვე პოლიტიკურ მოაზროვნეებთან, მაგალითად, როულსსა და ჰაბერმასთან. მიუხედავად მათ შორის განსხვავებისა, ისინი უნარჩუნებენ განსაკუთრებულ სტატუსს არარელიგიურად გაჯერებულ განსჯას (მოდი, ვუწოდოთ მას „მხოლოდ განსჯა“), თითქოსდა a. ამ უკანასკნელს ძალუმს, დააკმაყოფილოს ნებისმიერი პატიოსანი, არდაბნეული მოაზროვნე და b. ეს მაშინ, როდესაც რელიგიურად დაფუძნებული დასკვნები ყოველთვის საექვო იქნება და, საბოლოო ჯამში, დამარწმუნებელი მხოლოდ მათთვის, რომლებმაც უკვე აღიარეს ესა თუ ის დოგმა.

ექვგარეშეა, სწორედ ეს დგას იდეის უკან, რომელიც მეექვსე სექციაში ვახსენე და რომელსაც, სხვადასხვა ფორმით, გარკვეული დროის მანძილზე ორივე მოაზროვნე უჭერდა მხარს - რომ შესაძლებელია შევზღუდოთ რელიგიური ენა საჯარო განსჯის სფეროში. კიდევ ერთხელ უნდა აღვნიშნოთ, ეს შემოთავაზება ორივემ დიდწილად უკუაგდო, მაგრამ ისიც შეგვიძლია დავინახოთ, რომ თავად შემოთავაზება უაზრობაა, თუკი რაღაც  $a+b$ -ს მსგავსი არ არის ჭეშმარიტი. როულსის არგუმენტი შეზღუდვის შემოთავაზებისთვის ის იყო, რომ საჯარო განსჯა უნდა აისახოს ისეთი ცნებებით, რომლებთანაც დათანახმება, თეორიულად, ყველას შეუძლია. მისი მოსაზრება გულისხმობდა, რომ ცნებები, რომლებიც ამ სტანდარტს შეესაბამებიან, „მხოლოდ განსჯის“ კუთვნილებას წარმოადგენენ (a), მაშინ, როდესაც რელიგიური ენა, თავისი ბუნებიდან გამომდინარე, ამ სტანდარტებს ვერ დააკმაყოფილებს (b).

სანამ განვაგრძობთ, უბრალოდ უნდა ვახსენო, რომ ეს გამიჯვნა რაციონალური სანდოობის რელიგიურ და არარელიგიურ დისკურსს შორის, ყოველგვარ დაფუძნებას მოკლებულად მეჩვენება. შეიძლება ერთ დღესაც აღმოჩნდეს, რომ რელიგია ილუზიას ეფუძნება და, შესაბამისად, რაც მისგან გამომდინარეობს, ნაკლებად სანდოა, მაგრამ სანამ ამ დღეს მივალწევთ, არ არსებობს a priori მიზეზი მის მიმართ უფრო მეტი ეჭვით განვიმსჭვალოთ. ამ გამიჯვნის სანდოობა ეყრდნობა მოსაზრებას, რომ ნებისმიერი „ამქვეყნიური“ არგუმენტი საკმარისია, რომ დასაკმაყოფილოს გარკვეული მორალურ-პოლიტიკური დასკვნების ჩამოყალიბების კრიტერიუმი. როდესაც ვამბობ „დააკმაყოფილოს“, ვგულისხმობ, რომ a) ის ლეგიტიმურად დამარწმუნებელი უნდა იყოს ნებისმიერი პატიოსანი, დაუბნეველი მოაზროვნისთვის. არსებობს ბევრი ასეთი შემოთავაზება,  $2+2=4$ -იდან დაწყებული თანამედროვე ბუნების მეცნიერების ზოგიერთ უკეთესად დაფუძნებულ მიღწევამდე. მაგრამ საკვანძო შეხედულებები, რომლებიც გვჭირდება ჩამოვყალიბოთ ჩვენი საბაზისო პოლიტიკური მორალურობა, მათ რიცხვში არ შედის. თანამედროვე სამყაროში ყველაზე გავრცელებულ ორ ამქვეყნიურ ფილოსოფიას, კანტიანიზმსა და უტილიტარიზმს, თავიანთი სხვადასხვა ვერსიით, აქვს მომენტები, როდესაც ვერ ახერხებენ, დაარწმუნონ პატიოსანი და დაუბნეველი ადამიანები. თუკი განვიხილავთ ჩვენი თანამედროვე პოლიტიკური მორალურობის საკვანძო დებულებებს, მაგალითად, რომლებიც ადამიანს ანიჭებენ, ვთქვათ, სიცოცხლის უფლებას, ვერ ვხედავ, როგორ არის ის ფაქტი, რომ ჩვენ სურვილის/სიამოვნების/ტანჯვის განმცდელი არსებები ვართ ან აღქმა, რომ რაციონალურ აგენტებს წარმოვადგენთ, უფრო სარწმუნო საფუძველი ამ უფლებისთვის, ვიდრე ის ფაქტი,

რომ ღვთის ხატად ვართ შექმნილები. ცხადია, რომ ტანჯვის განცდა შეგვიძლია, ერთ-ერთი ძირითადი არაუარყოფადი მტკიცებაა იმგვარად, როგორც ჩვენი ღვთის მიერ შექმნილობა არ არის, მაგრამ რაც ნაკლებად სარწმუნოა, არის დასკვნა, რომელიც ნორმატიულად გამომდინარეობს თავდაპირველი მტკიცებისგან.

ცხადია, ეს გამიჯვნა ბევრად სანდო იქნებოდა, თუკი გვექნებოდა წყალგაუმტარი „სეკულარული“ არგუმენტი უფლებებისათვის. სწორედ ეს განგვასხვავებს ამ



საკითხთან დაკავშირებით მე და ჰაბერმასს. ის პოულობს ამგვარ დაფუძნებას „დისკურსის ეთიკაში“, რაც მე, სამწუხაროდ, ერთობ არადამარწმუნებლად მეჩვენება.

ეს  $a+b$  გამიჯვნა, გატარებული მორალურ-პოლიტიკურ არეალში, განმანათლებლობის მითის ერთ-ერთი შედეგია, ან ისიც შეიძლება ითქვას, რომ მისი ერთ-ერთი ფორმაა, რომელსაც ეს მითი იღებს. საინტერესო იქნება თვალი გავადევნოთ ამ ილუზიის აღზევებას ისეთ ნაბიჯთა წყებით, რომლებიც ნაწილობრივ კარგად არიან დაფუძნებულნი ნაწილობრივ კი, თავის მხრივაც ილუზიებს ეყრდნობიან. სხვა ესეში, სამი მათგანის იდენტიფიცირება მოვახდინე, რომელთაგან ორი კარგადაა შესწავლილი, მესამე კი უფრო სრულყოფილ აღწერას საჭიროებს. პირველ ორს მოკლედ ვახსენებ აქ. xviii

პირველი მათგანია 1. ფაუნდაციონალიზმი (Foundationalism), რომლის ყველაზე ცნობილ მაგალითსაც დეკარტესთან ვაწყდებით. ის აერთიანებს უექველად მიჩნეულ საწყის წერტილს (გონებაში წარმოშობილ მყარ, ცალკეულ იდეებს) შეუმცდარ მეთოდთან (ცხადი და გამიჯნული იდეებისა) და, ამიტომაც, უნდა წარმოშობდეს დასკვნებს, რომელთაც შეუძლიათ პრეტენზია განაცხადონ  $a$ -ზე. მაგრამ ამასაც აქვს სუსტი წერტილი ორ ადგილზე. უთუოდ მიჩნეული საწყისი წერტილების ექვექვე დაყენება შესაძლებელია მიზანმიმართული სკეპტიციზმით – მაგალითად ისეთით, როგორსაც ჰუმთან ვხედავთ, ხოლო მეთოდი მეტისმეტად ეყრდნობა *a priori* არგუმენტს და ნაკლებად – ემპირიულ მონაცემებს.

მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ მისი ფაუნდაციონალიზმი და *a priori* ფიზიკა უარყოფილი იქნა, დეკარტემ მაინც დაგვიტოვა  $a$ . სწორი მეთოდის პოვნის მნიშვნელობის რწმენა და  $b$ . უაღრესად მნიშვნელოვანი ანგარიში, რომელიც ზურგს უმაგრებს მხოლოდ განსჯის ცნებას. მან განაცხადა პრეტენზია, რომ თავი შემოიზღუდა ყოველგვარი გარეშე ავტორიტეტისგან, რომელიც გამომდინარეობდა საზოგადოებისა თუ ტრადიციისგან, მშობლებისა თუ მასწავლებლების ჩაგონებისგან, და ეყრდნობოდა მხოლოდ იმას, რაც მონოლოგურ განსჯას შეუძლია შეამოწმოს და უექველად მიიჩნიოს. გონების სწორი გამოყენება მკვეთრად

გამიჯნულია იმისგან, რასაც ავტორიტეტისგან ვიღებთ. დასავლურ ტრადიციაში, ეს გარეგანად მიჩნეული მითითება მოიცავს, და, მეტიც, თავის პარადიგმას პოულობს რელიგიურ გამოცხადებაში. როგორც მარკიზმა კონდორსემ აღნიშნა თავის ანგარიშში ადამიანური გონების პროგრესის შესახებ:

Il fut enfi n permis de proclamer hautement ce droit si longtemps méconnu de soumettre toutes les opinions à notre propre raison, c'est-à-dire d'employer, pour saisir la vérité, le seul instrument qui nous ait été donné pour la reconnaître. Chaque homme apprit, avec une sorte d'orgueil, que la nature ne l'avait pas absolument destiné à croire sur la parole d'autrui; et la superstition del'Antiquité, l'abaissement de la raison devant le délire d'une foi surnaturelle disparurent de la société comme de la philosophie.

„როგორც იქნა, ნებადართული იყო, მტკიცედ მოგვეთხოვა ეს უფლება, ამდენი ხნის განმავლობაში არადიარებული; დაგვექვემდებარებინა ყოველი მოსაზრება მხოლოდ ჩვენი გონებისთვის, ანუ, გამოგვეყენებინა ჭეშმარიტების მოსახელთებლად ერთადერთი ინსტრუმენტი, რომელიც მის ამოსაცნობად მოგვეცა. ყველა ადამიანმა ისწავლა, გარკვეული სიამაყის განცდით, რომ მისი ბუნების აბსოლუტური ბედისწერა არ არის, სხვისი სიტყვების სჯეროდეს; ანტიკურობის ცრურწმენა და გონების დამცირება ზებუნებრივი რწმენის ბოდვის წინაშე, ისევე გაქრა საზოგადოებიდან, როგორც ფილოსოფიიდან“. XIX

აქ ჩვენი განსჯის ძალა განისაზღვრება, როგორც ავტონომური და თვითკმარი. მართებულ განსჯას არაფერი აქვს საერთო „რწმენასთან“, ამ სიტყვის ნებისმიერი მნიშვნელობით. ამ პრინციპს შეგვიძლია „თვითკმარი“ განსჯა ვუწოდოთ. მისი აღზევებისა და თვით-ემანსიპაციის ისტორიას ხშირად ხედავენ, როგორც კაცობრიობის ზრდასრულობაში შესვლას. როგორც კანტმა ჩამოაყალიბა, განმანათლებლობა არის ადამიანების გამოსვლა უმწიფრობიდან, რომელიც მათივე ბრალია. ამ ეპოქის სლოგანი იყო Sapere Aude! გაბედე იცოდე!<sup>XX</sup>

პირველი ნაბიჯი ისაა, რომელიც თვითკმარი განსჯისკენ გადაიდგა. მეორე იყო 2. მითითება ბუნების მეცნიერებაზე, როგორც მოდელზე საზოგადოების მეცნიერებისათვის. ამ ნაბიჯს ჰობსთან ვაწყდებით. ამას მეტად აღარ განვიხილავ,

რაკი სოციალური მეცნიერების რედუქციულ ხედვებს ნაკლები სანდოობა აქვთ დღეს, მიუხედავად იმისა, რომ, ვაგლახ!, კვლავაც არიან წარმოდგენილნი ამ სცენაზე.

მთელი ეს საკითხი ბევრად მეტ განხილვას იმსახურებს, ვიდრე აქ შემიძლია გადმოვცე. მაგრამ დარწმუნებული ვარ, რომ ეს განხილვა მიაწიჭებდა კიდევ უფრო მეტ სანდოობას იმ მიმოხილვით პოლისემიას, რომელსაც აქ გთავაზობთ და რომელიც გულისხმობს შემდეგს: ისინი, რომლებიც იმსახურებენ, იწოდებოდნენ სეკულარულ რეჟიმებად თანამედროვე დემოკრატიებში, უნდა მოიაზრებოდნენ არა როგორც პირველ რიგში ბასტიონები რელიგიის წინააღმდეგ, არამედ კარგი განზრახვით დაწყებული მცდელობები, იმ სამი (ან ოთხი) მიზნის მისაღწევად, რომლებიც ამ თავის დასაწყისში მოვხაზე. ეს ნიშნავს, რომ უნდა ეცადონ, ჩამოაყალიბონ თავიანთი ინსტიტუციური მოწყობები იმგვარად, რომ წმინდა ტრადიციების შენარჩუნება შეძლონ, იმისათვის, რომ რაც შეიძლება უკეთ მიაღწიონ ძირითად მიზნებს: ფუნდამენტური რწმენების თავისუფლებასა და თანასწორობას.

## შენიშვნები

- <sup>i</sup> . Rajeev Bhargava, “What Is Secularism For?” in Rajeev Bargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 586– 552; განსაკუთრებით საინტერესოა pp. 493–494 და 520 „პრინციპული დისტანცია“; და „ინდური სეკურალიზმის გამორჩეულობაზე“ იხ. : T. N. Srinivasan, ed., *The Future of Secularism* (Delhi: Oxford University Press, 1997), pp. 39–41.
- <sup>ii</sup> José Casanova, “Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam,” in Hanna Herzog and Ann Braude, eds., *Gendered Modernities: Women, Religion, and Politics* (NY: Palgrave Macmillan, 2009)
- <sup>iii</sup> ენდრიუ კოპელმანი, პირადი კორესპონდენცია
- <sup>iv</sup> Church of the Holy Trinity v. United States, 143 U.S. 457 at 471.
- <sup>v</sup> . Christian Smith, *The Secular Revolution* (Berkeley: University of California Press, 2003). ასევე იხ : Tisa Wenger, “The God-in-the-Constitution Controversy: American Secularisms in Historical Perspective,” in Linell Cady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (New York: Palgrave, 2010), 87–106
- <sup>vi</sup> Marcel Gauchet, *La Religion dans la d é mocratie* (Paris: Gallimard, 1998), pp. 47–50.
- <sup>vii</sup> რუსო, რომელმაც ძალიან ადრე გააშიშვლა ამ იდეის ლოგიკა, ხედავდა, რომ დემოკრატიული სუვერენი ვერ იქნება მხოლოდ „აგრეგაცია“, ის უნდა იყოს „ასოციაცია“, ანუ ძლიერი კოლექტიური აგენტობა, „coprs monal et colectif“ (მორალური და კოლექტიური სხეული), რომელსაც აქვს „son unite, son mou commun, sa vie et su volonte“ (თავისი ერთიანობა, თავისი საერთო თვითობა, თავისი სიცოცხლე და ნება). ეს უკანასკნელი ცნება აქ საკვანძოა, რაკი ამ სხეულს პიროვნულობას ანიჭებს სწორედ „volonte generale“ (საერთო ნება). „სოციალური კონტრაქტი“, წიგნი I, თავი 6
- <sup>viii</sup> მე განვიხილე ეს მიმართება აქ : „Les Sources de l’identité moderne,“ in Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin, and Guy Laforest, eds., *Les Frontières de l’ Identité: Modernité et postmodernisme au Québec* (Sainte-Foy: Presses de l’Université Laval, 1996), pp. 347–364
- <sup>ix</sup> „სწორედ პოლიტიკისა და რელიგიის შერევის ეს სიმბოლური განზომილებაა, რომლის აღსაწერადაც მართებულად შეგვიძლია პოლიტიკურის ცნების გამოყენება“, ჰაბერმასი, „პოლიტიკური“. ამ ტექსტის ქართული თარგმანი იხ. : [emc.org.ge/2016/09/27/emc-150/](http://emc.org.ge/2016/09/27/emc-150/)
- <sup>x</sup> იხ : Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004).
- <sup>xi</sup> Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion* (Cambridge: Polity, 2008), p. 131. ცხადია, ჰაბერმასი მართალია : „ოფიციალური ენა მრავალფეროვან დემოკრატიებში თავიდან უნდა ირიდებდეს გარკვეულ მიმართებებს რელიგიაზე“ (თუმცა ეს იმდენად არ უნდა გაიწელოს, რომ ასამბლეაში დებატებიც მოიცავს). მაგრამ არა იმიტომ, რომ ისინი სპეციფიკურად რელიგიურები

არიან, არამედ იმიტომ რომ – არა საერთოა. ასევე მიუღებელი იქნებოდა, რომ, ვთქვათ, კანონმდებლობა დასაბუთდეს „რაკი“ მუხლით, რომელიც ათეისტურ ფილოსოფიას მოიხმობს, როგორც ის, რომ დასაბუთდეს ისეთი მუხლით, რომელიც ბიბლიის ავტორიტეტს მოიხმობს.

xii არ ვარ დარწმუნებული, მართლა არ ვეთანხმები თუ არა ჰაბერმასს, ან მართლა ქმნის თუ არა ფორმულირებაში სხვაობა პრაქტიკულ განსხვავებას. ორივე ამოვიცნობთ კონტექსტებს, სადაც სახელმწიფოს ენამ პატივი უნდა სცეს თავის ნეიტრალურობას და სხვა კონტექსტებს, სადაც გამოხატვის თავისუფლება უსაზღვროა. ჩვენ შეიძლება უფრო მეტად განვსხვავდებით ჩვენი გამართლებებით, ვიდრე ჩვენ მიერ რეკომენდებული პრაქტიკებით.

xiii ხანდახან მოქალაქეების ვალდებულება, მიმართონ თავიანთ თანამოქალაქეებს სეკულარული განსჯის ენაზე, დაფუძნებულია მათი ვალდებულებით, გახადონ თავიანთი პოზიცია მათთვის გასაგები. „კონსტიტუციური სახელმწიფოს თვითგაგება შემუშავდა იმ კონტრაქტუალისტური ტრადიციის ჩარჩოში, რომელიც ეყრდნობა „ბუნებრივ განსჯას“, სხვა სიტყვებით, მხოლოდ საჯარო არგუმენტებს, რომლებზეც, მიიჩნევა რომ, ყველა მოქალაქეს აქვს წვდომა. @mJürgen Habermas, „Religion in the Public Sphere,“ *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006):5. მაგრამ რა მიზეზი არსებობს იმისათვის, ვიფიქროთ, რომ „ბუნებრივი განსჯა“ ერთგვარ იდეოლოგიურ ესპერანტოს გვთავაზობს? მართლა არ შეეძლოთ მარტინ ლუთერ კინგის სეკულარულ თანამოაზრეებს იმის გაგება, რას ამტკიცებდა ის, როცა თანასწორობის მნიშვნელობის დასაბუთებას ბიბლიური ცნებებით ცდილობდა? უფრო მეტი ადამიანი გაიგებდა მის არგუმენტს, თუკი კანტს მოიხმობდა და, ესეც არ იყოს, როგორ გავარჩიოთ რელიგიური ენა სეკულარულისგან? არის „ოქროს წესი“<sup>5</sup> ცხადი გადახრა ან ერთისკენ, ან მეორისკენ. ?

xiv Mark Lilla, *The Stillborn God* (New York: Knopf, 2007), p. 5.

xv Ibid., p.162

xvi Ibid., pp. 305–306.

xvii ჰაბერმასი გამორჩეული ფიგურაა; ცხადია, ბევრი რამით გამორჩეულია, მაგრამ აქ იმაზე მითითება მინდა, რომ მიუხედავად იმისა, რომ, მნიშვნელოვანი მოაზროვნეა რელიგია/განსჯის ეპისტემოლოგიურ გამიჯვნაში, ის ძლიერ ცხადად არ იზიარებს იმ პოლიტიკურ უნდობლობას რელიგიისადმი, რომელიც ხშირად ახლავს მას თან

xviii Charles Taylor, „Blosse Vernunft“

xix . Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, *Esquisse d ’ un tableau historique des progrès de l ’ esprit humain* (Paris: Flammarion, 1988),

p. 225. ამ საკითხზე ბევრი ვისწავლე საინტერესო დისკუსიიდან, რომელიც გვხვდება აქ : Vincent Descombes, *Le raisonnement de l ’ ours* (Paris: Seuil, 2007), pp. 163–178.

xx Immanuel Kant, “Was ist Aufklärung?” in *Kants Werke* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), 13:33

---

5. ოქროს წესი, ან ორმხრივი აღიარების პრინციპი, არის პრინციპი, რომლის თანახმადაც სხვებს უნდა მოვექცეთ ისე, როგორც გვინდა, რომ ისინი მოგვექცნენ. ტეილორი აქ მიანიშნებს იმაზე, რომ ამ პრინციპს სხვადასხვა ვარიაციითა და ფორმულირებით ვაწყდებით როგორც რელიგიურ, და ამ სტატიის კონტექსტში, დასავლურ დემოკრატიებში აქტუალურ, ქრისტიანულ, აზროვნებაში („როგორც გინდათ, რომ მოგექცნენ კაცნი, თავადაც ისე მოექცით მათ“ – ლუკა 6, 31), ისე სეკულარულ დისკურსში (კანტის „კატეგორიული იმპერატივი“, ჰეგელის „ორმხრივი აღიარების პრინციპი [gegenseitige Anerkennung] და ა.შ.)

## რელიგია, ერი-სახელმწიფო, სეკულარიზმი

*ავტორი: თალალ ასადი*

*მთარგმნელები: თორნიკე ჭუმბურიძე, გიორგი ვაჩნაძე*

### 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 რელიგისა 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.<sup>1</sup>

ბევრი თანამედროვე მიმომხილველი თვლის, რომ პოლიტიზებული რელიგიის ამოფრქვევა მოდერნულ და მოდერნიზებად საზოგადოებებში ამ თეზისის მცდარობას ამტკიცებს. საპასუხოდ, [თეზისის] დამცველებელი აცხადებდნენ, რომ ეს ფენომენი მიანიშნებს 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 გაპრივატულება 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 ერყვიათ.

როცა რელიგია თანამედროვე პოლიტიკის უშუალო ნაწილი ხდება, ის არ არის გულგრილი იმ დავების მიმართ, თუ როგორ უნდა იმართებოდეს ეკონომიკა, რომელმა 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 რაოდენობაა. ამრიგად, ჩამოიშლება სეკულარიზაციის თეზისის მესამე ელემენტიც. რაკი მეორე ელემენტი უკვე უარყოფილია, სეკულარიზაციის თეზისისგან ვეღარაფერს შევინარჩუნებთ.

ეს არ გულისხმობს, რომ სეკულარიზაციის თეზისი ან თავისი პირვანდელი ფორმით უნდა შევინარჩუნოთ, ან უარვყოთ, როგორც უაზრობა. არაერთი კრიტიკოსი მას სამართლიანად ესხმის თავს, მაგრამ მათ, როგორც წესი, მნიშვნელოვანი რამ გამორჩებათ. 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 დაშვებები 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.<sup>2</sup> ეს შენიშვნა, გარიყვის თაობაზე, წააგავს არგუმენტს, რომელიც მრავალი წლის წინ ლიბერალური დემოკრატიის პლურალისტური თეორიების კრიტიკოსებმა წამოაყენეს.<sup>3</sup> 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 ადგილს<sup>^</sup> 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 ხმალლა ყვირის ის. *შეგეძლოს აიძულო სხვებს მოგისმინონ*, თუნდაც მათ ერჩივნოთ, ეს არ ქნან, ილაპარაკო შედეგიანად ისე, რომ პოლიტიკის სამყაროში რაიმე შეიცვალოს, მიხვიდე გარკვეულ დასკვნამდე, გქონდეს ძალაუფლება, მიიღო პრაქტიული 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.<sup>4</sup>

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 მგრძობელობებით - 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 სულუფრო 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 ძალუძთ, 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

შეზღუდვას 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 მგრძობელობის გამოღვიძება შეუძლიათ? სირთულე აქ ისაა, რომ მოდერნული საზოგადოების ზემოთ ნახსენები მორალური ჰეტეროგენულობის

გათვალისწინებით, ვერაფერს მოვნიშნავთ ეროვნულ ცნობიერებად ან კოლექტიურ მორალურ მგრძობელობად. 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.“<sup>5</sup>

ჯულიან ჰაქსლი, 1940 წელს წერდა, რომ „ჰუმანისტური რელიგია“ აუცილებლად ჩანაცვლებდა 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.“<sup>6</sup> მიუხედავად იმისა, რომ ჰაქსლი ნაციონალიზმის საკითხს პირდაპირ არ განიხილავს, მისი ტექსტიდან რთულად ამოსაკითხი არ არის მოსაზრება ნაციონალიზმის, როგორც რელიგიის

უმადლესი, 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 თაყვანისცემის სიკერპე“ ერთმანეთს ჰკავს.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup>

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 შმიტია. 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 სტრუქტურიდან 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.“<sup>9</sup> 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 შემდგომ<sup>10</sup> ჩამოყალიბებული ალიანსის დარღვევას და ამისათვის რელიგიური არგუმენტები გამოიყენეს, რომლებიც მიზნად ისახავდნენ ქრისტეს ეკლესიის თავისუფლების დაცვას მიწიერი ძალაუფლების შეზღუდვებისგან, ჩვენ ეს მოცემულობა მნიშვნელოვნად უნდა მივიჩნოთ 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 გუვერნმენტალობად<sup>11</sup> ამოიგნო - 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

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 კონცეპტებს<sup>14</sup>. 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.<sup>15</sup>

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 სამყაროსმიდმური იყო“.<sup>16</sup>

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 სამღვდელთაობაში (*saecularis*) და, მოგვიანებით, რეფორმაციის შემდგომ, აღნიშნავდა საეკლესიო ქონების გადაცემას ერისკაცებისთვის, ანუ, ქონების „გამოთავისუფლებას“ ეკლესიის მფლობელობიდან კერძო მესაკუთრეებზე, და, შესაბამისად, ბაზრის წრებრუნვაში.<sup>17</sup> 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 ურყევ საფუძვლად წარმოდგინდებიან. ადამიანი, როგორც აგენტი ახლა უკვე პასუხისმგებელია

- პასუხისგებადია- არა მხოლოდ იმ ქმედებებზე, რომლებიც თავად განახორციელა (ან რომელთა განხორციელებისგანაც თავი შეიკავა), არამედ 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 ამადლებული 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 მიწიერბა ადამიანური გრძნობების მეშვეობით გამომჟღავნებული ჭეშმარიტების გამოხატულებაა.<sup>18</sup> 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 სალი 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 შუასაკუნეების კომპლექსურ სამყაროს, თავისი ურთიერთგადაჭვული დროებით (მარადისობა და მისი ცოცხალი ხატი, და მარადისობის შემოჭრები ამ უკანასკნელში - შექმნა, დაცემა, ქრისტეს ცხოვრება და სიკვდილი, განკითხვის დღე) და სივრცეების იერარქიით (ზევა, დედამიწა, განსაწმენდელი, ჯოჯოხეთი) სეკულარიზმის მოდერნული დოქტრინა დულაობამდე 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 დავეთანხმოთ. 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 კრიპტონაციონალიზმის<sup>19</sup> ფორმად, მისი მოხსენებია მხოლოდ ტერმინით „კულტურული ნაციონალიზმი“<sup>20</sup>, 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 შემდგომ<sup>21</sup>. როგორი პრაგმატული და მყიფეც არ უნდა გამოდგნენ 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 მიიჩნევა<sup>22</sup>. ეს არის იმ კლასიკური თეოლოგიური ხედვის ინვერსია, რომლის თანახმადაც, 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 აღმასვლისა 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 წარმოსახვით 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. ამავდროულად, 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 სწევეტენ 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.<sup>23</sup>

*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.<sup>24</sup>

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 რელევანტურობა და დამაჯერებლობა შესძინოს. როგორც ზემოთაც შევნიშნე, ის ადამიანები, ვისაც ისლამისტებს უწოდებენ, ბევრი რამით დგანან ახლოს ნაციონალისტებთან, მიუხედავად იმისა, რომ კლასიკური თეოლოგიების 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 ინტერპრეტირებისას 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 ნაციონალიზური 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“.<sup>25</sup>

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 ისლამიზმი<sup>26</sup> 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 რელიგიას 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 სიღრმისეულ სტრუქტურებს, ნაციონალისტური დისკურსის დაშვებების ჩათვლით.

სეკულარიზმის გადმოსახედიდან, რელიგიას ორი არჩევანი აქვს - ან პრივატული რწმენის და თაყვანისცემის [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 ცი, 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 მიაწინებენ 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 ერ-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.<sup>27</sup>

### 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“.<sup>28</sup> 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, სხვადასხგვარი ტრაექტორიები 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 განსავრცობად, 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 წაახალისებს. 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 სავსებით შეუსწავლელია.

---

## შენიშვნები

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

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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 შემოღობვად, 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 ტრანექტორიებისკენ მიმართა, იხ. *The Ethos of Pluralism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

<sup>4</sup> 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 გადამწყვეტი 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.



<sup>5</sup> 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.

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

<sup>7</sup> 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).

<sup>8</sup> 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.

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

<sup>10</sup> კონსტიტუციური პრივილეგია, რომელსაც ინგლისის ეკლესიას ბრიტანული სახელმწიფო ანიჭებს, დღეს მეტწილად ფორმალურია - 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.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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“.

---

<sup>13</sup> 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 ლოვიტის 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.

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

<sup>15</sup> 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.

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

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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).

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> ქრისტიანი არაბი ნაციონალისტი ადფროვანებით 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.

<sup>23</sup> 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.

---

<sup>24</sup> Cf. Anderson, *Imagined Communities*, 40

<sup>25</sup> 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“.

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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).

## ძალადობის სეკულარული და რელიგიური ასპექტების გადააზრება

*ავტორი: მარკ იურგენსმაიერი*

*მთაგრმნელი: თორნიკე ჭუმბურიძე*

იმ ახალი, ხმამაღალი რელიგიური მოძრაობების უკან, რომლებიც მთელ მსოფლიოში გამოჩნდნენ, გარკვეული საერთო საკითხები დგას. მიუხედავად იმისა, თუ რომელ რელიგიურ ტრადიციასთან გვაქვს საქმე - ისლამურ ჯიჰადიზმთან, ებრაულ ანტიარაბულ აქტივიზმთან, თუ აშშ-ს ქრისტიანულ მილიციებთან - ამ მოძრაობებში ჩართული ადამიანები არიან წევრები თემებისა, რომლებიც თავს აღიქვამენ დასუსტებულად, დაუცველად და გარშემორტყმულად მტრული, სეკულარული სამყაროთი.

ეს მოძრაობები, კულტურულთან ერთად, პოლიტიკურია, რაკი მათთვის საერთოა იდეოლოგიური აღქმა, რომ მტერი სეკულარული სახელმწიფოა. მათ მხარდამჭერებს აღარ სწამთ სეკულარული ნაციონალიზმის და მიიჩნევენ, რომ სეკულარულ სახელმწიფოს არ აქვს საკმარისი აგენტობა, რათა დაიცვას მათი თემები, ან წარმოქმნას მორალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური სიძლიერე მათ გამოსაკვებად. მთელი მსოფლიოს გარშემო პოლიტიკურ აქტივისტებთან ჩატარებულ მრავალი ინტერვიუსას აღმოვაჩინე, რომ მამოტივირებელი [ფაქტორი] ხშირად არის არა სპეციფიკური პოლიტიკური მიზანი, არამედ მოდერნულ სამყაროში იდენტობისა და კონტროლის დაკარგვის მტანჯველი განცდა.

სოციალური დისკომფორტის ეს განცდა არ არის რელიგიური პრობლემა, მაგრამ პოლიტიკური აქტივიზმის ბევრ თანამედროვე მოძრაობაში, რელიგია პროტესტის იდეოლოგიად იქცა.<sup>1</sup> ცალკეული რელიგიური ხატები და თემატიკა გამოიყენება იმასთან დასაპირისპირებლად, რაც ტრადიციული კულტურის და იდენტობების მტრებად წარმოსახება: გლობალური სეკულარული სისტემების და მათი მხარდამჭერი ერი-სახელმწიფოების. რატომ წარმოსახება ოცდამეერთე საუკუნის პოლიტიკური დამაბულობები რელიგიასა და სეკულარიზმს შორის

დაპირისპირებებად?

ეს საინტერესო შეკითხვაა. ერთი პასუხი ისაა, რომ ეს პრობლემა ისევე შექმნა სეკულარიზმმა, როგორც რელიგიამ. ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის წარმოქმნა იმ იდეის აგებამ, რომ სეკულარული სოციალური წესრიგი მარგინალიზებს რელიგიურ ღირებულებებს, პრაქტიკებს, და იდენტობებს და ქმნის პოტენციურ განტევების ვაცს სოციალური და კულტურული ფრუსტრაციებისთვის. როცა ინდივიდები თავს ამა თუ იმ მიზეზის გამო მარგინალიზებულად გრძნობენ, მათ შეიძლება წარმოიდგინონ რომ მათ მდგომარეობას გამაუცხოებელი სეკულარული სახელმწიფო განაპირობებს.

ძალადობრივი რელიგიური აქტივიზმის ყველა ბოლოდროინდელ შემთხვევაში, [მოდრობების წევრები], რომლებმაც რადიკალურად ანტისახელმწიფოებრივი რელიგიური იდეოლოგიები მიიღეს, პიროვნულ დონეზე იყვნენ განრისხებულნი იმით, რასაც სეკულარული სახელმწიფოსგან ჩაგვრად მიიჩნევდნენ. ამ ჩაგვრას ისინი აღიქვამდნენ თავდასხმად თავიანთ ღირსებაზე და, შედეგად, თავს შეურაცხყოფილად და შერცხვენილად გრძნობდნენ. თანამედროვე საზოგადოების წარუმატებლობები ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული - ხშირად განიცდება პიროვნულად, როგორც დამცირება და გაუცხოება, როგორც თვითობის დაკარგვა. სეკულარული სახელმწიფო წარმოსახული მტერია, და კორუმპირებული ან უუნარო ან გასამხედროვებული რეჟიმებიც თავადვე ქმნიან თავიანთსავე დემონურ ხატებს. სეკულარული სახელმწიფოს წინააღმდეგ ძალადობის აქტები იქცევიან გამლიერების სიმბოლურ გამოხატულებებად და მტრულად და გამრიყვად აღქმულ საჯარო არეალზე გავლენის მოპოვების მცდელობებად. ამრიგად, ეს აქტები სერიოზულად უნდა აღვიქვათ, როგორც მოწოდებები გამაუცხოებელ გლობალურ სამყაროში ინკლუზიისკენ.

იმაზე ფიქრისას, თუ როგორ აღწერდნენ ინტერვიუებისას აქტივისტები რელიგიის როლს, შემაწუხებელ დასკვნამდე მივდი. რელიგია კი არ არის მასთან დაკავშირებული ძალადობის დიდი წილის მიზეზი - თითქოსდა რელიგია ერთვარი არსება იყოს, რომელსაც თავად შეუძლია

რაღაცების კეთება -, არამედ ის, თუ როგორ ფიქრობენ რელიგიაზე აქტივისტები და მათი მოწინააღმდეგენი. კერძოდ, პრობლემა სძევს იდეაში, რომ არსებობს რაღაც, რასაც ეწოდება

„რელიგია“ და რაც გამიჯნულია საჯარო ცხოვრებისგან და „სეკულარიზმისგან“, რომელიც საჯარო სფეროზე დომინირებს. ამ წარმოდგენის უკან დგას გამიჯვნა რელიგიურსა და სეკულარიზმს შორის, რომელიც სააზროვნო ჩვევაა განმანათლებლოდინან მოყოლებული. ერთმანეთს გაყრილი რელიგიური და სეკულარული სამყაროების ეს ხატი თითქმის ყველა საზოგადოებას მოედო - დღესდღეობით აზიას და მუსლიმურ სამყაროს ისევე, როგორც დასავლეთს - და ის გადაეჯაჭვა სოციალურ და კულტურულ დამაბულობებს, რომელიც დროგამშვებით ამოიხეთქებიან საჯარო ძალადობად. ისტორიის ერთ-ერთ დიდი ირონიაა, რომ სეკულარული ნაციონალიზმის პოლიტიკური კონსტრუქტი - რომესაც სოციალური ცხოვრებისთვის მშვიდობა და ცივილურობა უნდა მოეტანა - გვიანი მოდერნულობის ხანაში სადავო იდეად და კონფლიქტისა და კრიტიკის წყაროდ იქცა.

### **სეკულარული სახელმწიფოს აღზევება**

მთლად ცხადი არ არის, საიდან მოვიდა სეკულარული და რელიგიური სამყაროების გაყოფილობის ეს ხატი. როგორც წესი, მას ევროპული განმანათლებლობის გამოგონებად აღწერენ, მაგრამ წინამორბედებიც არსებობდნენ. ზოგიერთი აღწერის თანახმად, სეკულარული ნაციონალიზმი წახალისებული იყო მეცამეტე საუკუნის საფრანგეთში და ინგლისში როგორც დასაყრდენი სეკულარული მმართველებისთვის მას შემდგომ რაც, საუკუნის დასაწყისში, სამღვდლოება პოლიტიკურ ძალაუფლებას ჩამოაშორეს. მეთოთხმეტე და მეთხუთმეტე საუკუნეებში გამოჩნდა რეაქცია ცენტრალური, სეკულარულ-ნაციონალური მთავრობების წინააღმდეგ; ლაიციზაციის შემდგომ დიდ ტალღას მეთექვსმეტე საუკუნეში ვხვდებით.<sup>ii</sup> ევროპაში მართვის ღვითბოძებულ უფლებასთან დაპირისპირების კვალს შეგვიძლია გავყვეთ სულ მცირე მეთორმეტე საუკუნემდე, როცა ჯონ სელსბერი, რომელსაც ზოგნი პირველ თანამედროვე

პოლიტიკურ ფილოსოფოსად მოიაზრებენ, აცხადებდა, რომ მმართველებსაც უნდა მიემართებოდეს ლალატის ბრალდება და შესაძლებელია მათი დამხობა - ძალადობრივადაც, საჭიროების შემთხვევაში - თუკი ისინი საჯარო ნდობას შელახავენ; და უილიამ ოკამი მეთოთხმეტე საუკუნეში ამტკიცებდა, რომ „სეკულარულ მმართველს არ სჭირდება, სულიერ ძალაუფლებას დაექვემდებაროს“<sup>iii</sup>. თუმცა, ამ ადრინდელი მაგალითების მიუხედავად, იმის დამოუკიდებლობის, რაც სეკულარულ სახელმწიფოდ წარმოიდგინება, ყველაზე სრულყოფილ გამოხატულებას სოციალური წესრიგის განმანთლებლობისეული ხედვის პოლიტიკურ მანიფესტაციაში მივაკვლევთ.

განმანთლებლობისეულ აზროვნებაში რელიგიას რთულად გასაგები როლი აქვს<sup>iv</sup>. მიუხედავად იმისა, რომ ლოკსა და რუსოს რელიგიური მგრძნობელობა ჰქონდათ და უშვებდნენ ისეთი ღვთაებრივი წესრიგის არსებობას, რომელიც ადამიანის უფლებებს შესაძლებელს გახდიდა, ეს იდეები არ გამხდარა ეკლესიის და კლერიკალური ადმინისტრატორების ძალაუფლების პირდაპირი დასაყრდენი. მიუხედავად იმისა, რომ ხაზს უსვამდა ქრისტიანობის „გონიერებას“, სამოქალაქო თემის წარმოშობაზე ლოკის წარმოდგენას ფაქტობრივად არაფერი ჰქონდა საერთო საეკლესიო და ქრისტიანულ თემებთან. რაკი ადამიანები „თანასწორნი და დამოუკიდებელნი“ არიან ღვთის წინაშე, ამტკიცებდა ლოკი, მხოლოდ მათ აქვთ ბუნების სამართლის ძალაუფლების განხორციელების უფლება, და ერთადერთი გზა, რომლის მეშვეობითაც ინდივიდს შეიძლება ჩამოერთვას თავისი თავისუფლება, არის ის, რომ ის „შეუთანხმდეს სხვა ადამიანების, რომ შეურთდეს და გაერთიანდეს თემში, რათა მათ კომფორტულად, უსაფრთხოდ და მშვიდობიანად იცხოვრონ ერთად“<sup>v</sup>. და რუსოს სოციალური კონტრაქტის თეორიებიც მცირედით თუ საჭიროებდნენ რელიგიურ რწმენას. რუსოს თანახმად, სოციალური კონტრაქტი არის ხალხის დაუწერელი თაანხმობა იმაზე, რომ სჭირდებათ, იყვნენ მართულები და გამოხატულება მათი ნებისა, დათმონ თავიანთი უფლებების და თავისუფლებების ნაწილი სახელმწიფოს წინაშე ადმინისტრაციული დაცვის სანაცვლოდ. ეს გულისხმობს იმის გაცვლას, რასაც რუსო [ადამიანის]



„ბუნებით თავისუფლებას უწოდებს, უსაფრთხოებასა და სამართალზე, რომელსაც „სამოქალაქო თავისუფლება“ წარმოქმნის“.vi რუსო გულისხმობდა, რომ სახელმწიფოს არ სჭირდება ეკლესია მორალური ლეგიტიმაციის მისაღებად; ადამიანები თავად ანიჭებენ მას ლეგიტიმაციას იმ ღვთითბობებზე უფლების მეშვეობით, რომელიც პირდაპირაა ჩაწული მათში, როგორც ღვთითმოდცემული ბუნებითი წესრიგის ნაწილებში. ერისა და სახელმწიფოს [ამ მოაზროვნეებისეულ], სეკულარულ ცნებებს შედეგად მოჰყვებოდა რელიგიის - სულ მცირე, საეკლესიო რელიგიის - გაყვანა საჯარო ცხოვრებიდან.

შუა საუკუნეების ეკლესიას როგორც ერთი ისტორიკოსი ამბობს, „სახელმწიფოს მრავალი მახასიათებელი ჰქონდა“ და მეტ ძალაუფლებას ფლობდა, ვიდრე „მისი სეკულარული ოპონენტების უმრავლესობა“vii. თუმცა, მეცხრამეტე საუკუნის შუა პერიოდისთვის, ქრისტიანულ ეკლესიებს უკვე აღარ ჰქონდათ დიდი გავლენა ევროპულ და ამერიკულ პოლიტიკაზე. ეკლესია - ქრისტიანობის, მთელი თავისი სოციალური და პოლიტიკური მრავალფეროვნებით, დიადი შუასაუკუნოებრივი მონუმენტი - ჩანაცვლდა პროტესტანტიზმის სხვადასხვა დენომინაციების ეკლესიებით და კათოლიციზმის დიდწილად დეპოლიტიზებული ვერსიით. ეს ეკლესიები მოქმედებდნენ, როგორც რელიგიური კლუბები, ნებაყოფლობითი გაერთიანებები მოცალეობის ჟამს ინდივიდთა სულიერთა აღზრდისათვის და იშვიათად თუ ითვალისწინებდნენ პოლიტიკურ და სოციალურ სამყაროს თავიანთ გარშემო.viii

განმანათლებლობას თან მოჰყვა რელიგიაზე ფიქრის ახალი ფორმა - ტერმინის უფრო ვიწრო განსაზღვრება, რომელიც მოიცავდა ინსტიტუციებსა და რწმენებს, რომლებიც მიიჩნეოდნენ პრობლემურად და კონცეპტუალურად გამიჯნულად დანარჩენი სოციალური ცხოვრებისგან, რომელიც აღიწერა ახალი ტერმინით, „სეკულარული“. იმ დროს ევროპაში ბევრს ემინოდა სამღვდელოების პოლიტიკური და ეკონომიკური ძალაუფლების და ფანატიზმის, რომელიც თან ახლდა მეთექვსმეტე და მეჩვიდმეტე საუკუნის საზარელ რელიგიურ ომებს. ესენი

უნდა გაკონტროლებულიყო საზოგადოებაში, რომელშიც „რელიგიას“ თავისი ლიმიტები ექნებოდა

„სეკულარული“ საზოგადოების შიგნით.

იმავე დროს, როცა დასავლეთში რელიგიის პოლიტიკურობა იკლებდა, დასავლური სეკულარული ნაციონალიზმი სულ უფრო რელიგიური ხდებოდა. ის შეიმოსა რომანტიკული და ქსენოფობური ხატებით, რომლებიც განმანათლებლობის დროინდელ წინამორბედებს შეაშფოთებდა. ფრანგული რევოლუციამაც, ნიმუშმა იმ ნაციონალისტური მგზნებარების დიდი წილისთვის, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნეში გამოჩნდა, რელიგიური თავდადება რევოლუციურ დემოკრატias შეურია; რევოლუციამ საეკლესიო რელიგიის ნაკვალევზე გაირა, დემაგოგი ლიდერებისთვის ბოძებული მქადაგებლის ძალაუფლებით და, იმისთვის, რასაც გონის ტაძრად მოიხსენიებდა, მონური თავშეწირვით. ალექსის დე ტოკვილის თანახმად, საფრანგეთის რევოლუციამ „რელიგიური რევოლუციის ბევრი თვისება შეიძინა“<sup>ix</sup>. ამერიკულ რევოლუციასაც ჰქონდა რელიგიური მხარე : მისი ბევრი ლიდერი იყო შთაგონებული მეთვრამეტე საუკუნის დეიზმით, მეცნიერებისა და ბუნებითი სამართლის რელიგიით, რომელიც „ მიზნად ისახავდა, „[საეკლესიო] რელიგიისთვის ცოდნის შუქი მიენათებინა“.<sup>x</sup> ისევე როგორც საფრანგეთში, ამერიკულმა ნაციონალიზმმა თავისი რელიგიური მახასიათებლები შეიძინა, შეაერთა რა სეკულარული ნაციონალიზმი და ქრისტიანობის სიმბოლოები იმად, რაც „სამოქალაქო რელიგიად“ მოიხსენიება<sup>xi</sup>.

მეცხრამეტე საუკუნეში ახდა ტოკვილის წინასწარმეტყველება, რომ სეკულარული ნაციონალიზმის

„უცნაური რელიგია“ „ისლამის მსგავსად, მსოფლიოს მოედებოდა თავისი მოციქულებით, მებრძოლებით და წამებულებით“.<sup>xii</sup> ის მთელ მსოფლიოში გავრცელდა ლამის მისიონერული გზნებით და გადაიგზავნა აზიის, აფრიკისა და ლათინური ამერიკის ახლახანს კოლონიზებულ არეალებში, როგორც კოლონიური ტვირთის ნაწილი. ის იდეოლოგიური პარტნიორი გახდა იმისთვის, რასაც ერის შენების სახელით ვიცნობთ. როცა კოლონიზატორულმა მთავრობებმა დაიწყეს

თავიანთ კოლონიებში ეკონომიკური და პოლიტიკური ინფრასტრუქტურა შექმნა ტერიტორიების ერ-სახელმწიფოებად გარდასაქმნელად, გვერდით ეფექტად სეკულარული ნაციონალიზმის იდეოლოგია წარმოიქმნა. როგორც დასავლეთში ხდებოდა წინა საუკუნეებში, მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეების განმავლობაში კოლონიზებულ ქვეყნებში სეკულარული ნაციონალიზმი წარმოადგენდა ერთ მხარეს სოციოპოლიტიკური წესრიგის და სახელმწიფოსთან ინდივიდის მიმართების ორი ძლიერ განსხვავებული ხედვის ჭიდილში - ერთი მათგანი შთაგონებულია რელიგიით, მეორე კი სეკულარული ხელშეკრულების ცნებით.

დასავლეთში, ეს ჭიდილი და ის იდეოლოგიური, ეკონომიკური და პოლიტიკური გარდაქმნები, რომლებიც მას ახლდა თან, მრავალი წლის განმავლობაში მიმდინარეობდა და არ გართულებულა კოლონიური თუ ნეოკოლონიური საგარეო კონტროლის ჩარევით. აი მეოცე და ოცდამეერთე საუკუნეების ახალი ერები კი, ამ გამოწვევებს მოკლე პერიოდში შეეჩხნენ და მოუწაით, ამავედროულად გამკლავებოდნენ პოლიტიკის ახალ ფორმებს, რომლებიც მათ კოლონიური მართვის გვერდით ეფექტებად მოახვიეს თავს. თუმცა, ისევე როგორც დასავლეთში, გამოწვევა, რომლის წინაშეც ისინი დადგნენ, ფუნდამენტურია; ის მოიცავს ჭიდილს ძველ, რელიგიურ და ახალ, სეკულარული ნაციონალიზმით განპირობებულ მსოფლხედვას შორის.

როცა ევროპელები დანარჩენ მსოფლიოს კოლონიად აქცევდნენ, ხშირად ამოძრავებდათ სურვილი, დანარჩენი მსოფლიო თავიანთნაირი გაეხადათ<sup>xiii</sup>. მაშინაც კი, როცა იმპერიები ეკონომიკურ ტვირთად იქცა, ისე ჩანდა, რომ კულტურული მისია ასაბუთებდა ძალისხმევას. სეკულარულ-ნაციონალისტური მსოფლხედვის მიმართ კოლონიური ადმინისტრატორების ერთგულება გასაგებს ხდის, რატომ ეკიდებოდნენ ისინი ხშირად ასე მტრულად ქრისტიან მისიონერებს, რომლებიც მათ შემდგომ მოდიოდნენ: მისიონერები ლიბერალი კოლონიზატორების კონკურენტები იყვნენ. ზოგადად, ეკლესიის ძველი რელიგიური იდეოლოგია საფრთხეს უქმნიდა ახალ სეკულარულ იდეოლოგიას, რომელიც კოლონიურ მმართველებს სურდათ დასავლეთის მახასიათებლად წარმოედგინათ.<sup>xiv</sup>

მეოცე საუკუნის შუაში, როცა კოლონიურმა ძალებმა უკან დაიხიეს, მათ დატოვეს თავიანთ მიერ მოხაზული გეოგრაფიული მიჯნები და თავიანთ მიერ შექმნილი პოლიტიკური ინსტიტუციები. მესამე სამყაროს ქვეყნების საზღვრები, რომლებიც გაივლო ოსმალური, ჰაბსბურგების, ფრანგული და ბრიტანული იმპერიების ადმინისტრაციული ერთეულებისთვის, დამოუკიდებლობის შემდგომაც შენარჩუნდა, იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ისინი არ მიჰყვებოდნენ ბუნებრივ დაყოფებს ეთნიკურ და ლინგვისტურ თემებს შორის. მეოცე საუკუნის შუაწელისთვის, ისე ჩანდა, რომ კოლონიური ეპოქის კულტურული ამოცანები მიღწეული იყო; მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკური კავშირები მოიწვდნენ, ახალმა ერებმა ვესტერნიზებული ქვეყნების ყოველი მოსართავი შეინარჩუნეს.

ერთადერთი დიდი იმპერია, რომელიც თითქმის შეუცვლელი დარჩა 1990 წლამდე, საბჭოთა კავშირი იყო. ცხადია, ის ემყარებოდა პოლიტიკური წესრიგის სხვაგვარ ხედვას, რომლის თანახმადაც, საერთაშორისო სოციალიზმს უნდა ჩაენაცვლებინა კაპიტალისტური ერების ქსელი. და მაინც, საბჭოთა სახელმწიფოების ბევრი წარმომადგენელი თვლიდა, რომ მათი ერი ახალი ინტერნაციონალიზმის უშუალო ნაწილი კი არა, კოლონია იყო იმპერიალიზმის სეკულარულ რუსულ ვერსიაში. ეს რეალობა დრამატულად გამოაშკარავდა ადრეულ 90-იანებში საბჭოთა კავშირის და მისი გავლენის სფეროს დაშლის შემდგომ, როცა ასპარზე ძველი ეთნიკური და ნაციონალური ლოიალობები გამოვიდნენ.

### **სეკულარული ნაციონალიზმის ოქროს ხანა, 1945-1990**

მეოცე საუკუნეში, როცა განვითარებადი სამყაროს ბევრმა კოლონიამ პოლიტიკური დამოუკიდებლობა მოიპოვა, ევროპელები და ამერიკელები ხშირად წერდნენ ლამის რელიგიურ გზებით იმის თაობაზე, რასაც თავად მიიჩნევდნენ ახალი ერების თავისუფლებად - გულიხსმობდნენ რა მთელი მსოფლიოს გარშემო ნაციონალიზმის გავრცელებას. ისინი ყოველთვის მოიაზრებდნენ სეკულარულ ნაციონალიზმს: ახალ ერებს, რომლებიც წარმოქმნიდნენ ლოიალობებს ტერიტორიული მოქალაქეობის განცდაზე დაყრდნობით. ეს სეკულარულ-ნაციონალისტური ლოიალობები ეფუძნებოდნენ იდეას, რომ სახელმწიფოს ლეგიტიმურობა ფესვგადგმულია ცალკეული გეოგრაფიული რეგიონის

მოსახლეობის ნებაში და არაფერი აქვს საერთო რაიმე რელიგიურ სანქციასთან.<sup>xv</sup>

მეოცე საუკუნის შუაწელში, სეკულარული ნაციონალიზმის გლობალური გავრცელება საბუთდებოდა იმით, რაც ის იყო, და იმით, რაც არ იყო. ის გაემიჯნა განსაკუთრებით იმ ძველ ეთნიკურ და რელიგიურ იდენტობებს, რომლებიც ერებს ჩაკეტილებს და აგრესიულებს ხდიდნენ წარსულში. მნიშვნელოვანი გამონაკლისი იყო 1948 წელს ისრაელის სახელმწიფოს, როგორც ებრაელთა თავშესაფრის შექმნა, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც კი, ქვეყნის კონსტიტუცია

ერთმნიშვნელოვნად სეკულარული იყო და ისრაელის მოქალაქეობა ხელმისაწვდომი იყო ნებისმიერი რელიგიის წარმომადგენლისთვის - არა მხოლოდ ებრაელებისთვის, არამედ ქრისტიანებისა და მუსლიმებისთვისაც. როგორც წესი, მეოცე საუკუნის შუაში მკვლევარები სეკულარული ნაციონალიზმის გავრცელებას იმედისმომცემად, ლამის ესქატოლოგიურ ხედავდნენ : ის ახალ მომავალს მოუძღვებოდა. არსებითად, ეს გულისხმობდა მინი-ამერიკების აღმოცენებას მთელ მსოფლიოში.

მეოცე საუკუნის შუაში ევროპელი და ამერიკელი სწავლულები ახალ, ერი-სახელმწიფოების გლობალურ ეპოქას სიხარულით შეეგებნენ. ამ დროს ჰანს კონს, თავისი თაობის ყველაზე ცნობილ ნაციონალიზმის ისტორიკოსს, შეეძლე გაბედულად ემტკიცებინა, რომ მეოცე საუკუნე უნიკალური იყო : „ეს არის პირველი პერიოდი ისტორიაში, როცა მთელი კაცობრიობა იზიარებს ერთ პოლიტიკურ ხედვას, ნაციონალიზმს“. <sup>xvi</sup> მის თანახმად, ამ კონცეპტს ანტიკურობაში აქვს ფესვები. მასზე წინასწარ მოიაზრებდნენ ებრაელები და სრულად ჩამოაყალიბეს ძველმა ბერძნებმა. თუმცა, გაურკვეველ მიზეზთა გამო, კონცეპტი, კონის ნარატივის თანახმად, სტაგნაციას განიცდიდა თითქმის 2000 წლის განმავლობაში, სანამ მეჩვიდმეტე საუკუნეში უეცრად ახალი სიცოცხლე არ შთაებერა ინგლისში, „პირველ მოდერნულ ქვეყანაში“<sup>xvii</sup>. იმ დროს, როცა ეს დაიწერა, მეოცე საუკუნის შუაში, კონი ხალისით აღნიშნავდა, რომ მთელი სამყარო გამოეხმაურა „ნაციონალიზმის და თავისუფლების გამოღვიძლებას“.<sup>xviii</sup>

არამხოლოდ დასავლელი მეცნიერები, არამედ არაერთი ახალი ლიდერიც -

განსაკუთრებით ყოფილი კოლონიური იმპერიებიდან წარმოშობილ ქვეყნებში - მოიცვა თავისუფალი და თანასწორი სეკულარული ერებისგან შემდგარი სამყაროს იდეამ. სეკულარი ნაციონალიზმი მათ აძლევდა იდეოლოგიურ დასაბუთებას თავიანთი არსებობისთვის, ის ელექტორატი კი, რომელიც ამ იდეას ეთანხმებოდა, ქმნიდა ძალაუფლებრივ საფუძველს, რომლის მეშვეობით მათ შეეძლოთ უკან მოეტოვებინათ ტრადიციული რელიგიურ და ეთნიკური ავტორიტეტები და ლიდერის პოზიციაში აღმოჩენილიყვნენ. მაგრამ სეკულარიზმი მეტი იყო, ვიდრე მხოლოდ პოლიტიკური საკითხი - პირადი იდენტობის საკითხიც. ახალი ტიპის პერსონა დაიბადა : „ინდოელი ნაციონალისტი“ ან „ცეილონელი ნაციონალისტი“, რომელსაც მტკიცედ წამდა სეკულარული ნაციონალიზმის, რომელიც დაკავშირებული იყო თავის სამშობლოსთან. ალბათ არავინ განასახიერებდა ამ ახალ სულისკვეთებას მეტად, ვიდრე გამალ აბდალ ნასერი ეგვიპტეში და ჯავაჰარლალ ნერუ ინდოეთში. ნერუს თანახმად, „ვერ წავალთ უკან“, რელიგიური იდენტობებით აღვსილ წარსულში, რაკი მოდერნული, სეკულარული „ეპოქის სული“ გარდაუვლად გაიმარჯვებს მთელ მსოფლიოში<sup>xix</sup>.

პოლიტოლოგი დონალდ სმითი წერს, რომ ნერუს მხარდამჭერები ოპტიმიზმმა მოიცვა ინდოეთის დამოუკიდებლობის შემდეგ : „ინდოელი ნაციონალისტი თავს ვალდებულად თვლიდა, ემტკიცებინა რომ ინდოეთი ერია“, მიუხედავად იმისა, რომ საჭირო ხდებოდა ზოგიერთი

„უხერხული ფაქტის“ - მაგალითად ცალკეული რეგიონული და რელიგიური ლოიალობების - უგულებელყოფა<sup>xx</sup>. ამ ვალდებულების მიზეზი, სმითის თანახმად, ის იყო, რომ ამ ადამიანებს არ შეეძლოთ თავი მოეაზრათ მოდერნულ პერსონებად ნაციონალური იდენტობის გარეშე.

„მოდერნულ სამყაროში“, წერს სმითი, „ნაციონალობა და ნაციონალიზმი პოლიტიკური ცხოვრების საფუძვლისეული წინაპირობები იყო, და აბსოლუტური შეუფერისი ჩანდა, ინდოეთს ნაციონალობა არ ჰქონოდა“<sup>xxi</sup>. ასეთივე დამოკიდებულება დომონირებდა ბევრ ახალ ქვეყანაში, სულ მცირე, თავიდან.

რელიგიური უმცირესობების - მაგალითად ინდუსტი თამილების ცეილონზე და

კოპტი ქრისტიანების ეგვიპტეში - ლიდერები განსაკუთრებით მხურვალედ უჭერდნენ მხარს სეკულარულ ნაციონალიზმს, რაკი სეკულარული ერი-სახელმწიფო იქნებოდა გარანტია, რომ ქვეყნის საჯაროზე ცხოვრებას მთლიანად არ გააკონტროლებდა რელიგიური უმრავლესობის თემი. ინდოეთში, სადაც ნერუს თვალთახედვის მედროშე ეროვნული კონგრესის პარტია გახდა, ამ პარტიის ყველაზე საიმედო მხარდამჭერები საზოგადოების მარგინალური ჯგუფები იყვნენ - ხელმეუხებელნი და მუსლიმები, რომელთაც ყველაზე მეტად ემინოდათ არატოლერანტული რელიგიური უმრავლესობის.

თუმცა, ახალ დამოუკიდებელ ქვეყნებში სეკულარული ნაციონალიზმის მთავარი მედროშეები რომელიმე რელიგიური თემის წევრები არ ყოფილან - ყოველ შემთხვევაში, ტრადიციული გაგებით რელიგიური თემის წევრები. ამის სანაცვლოდ, ისინი განათლებული ურბანული ელიტის წარმომადგენლები იყვნენ. ბევრი მათგანისთვის ნაციონალიზმის სეკულარული ფორმის მხარდაჭერა იყო საშუალება მისი მთავარი წინაპირობის - წარსულის ჩაკეტილი იდენტობებისგან თავისუფლების - გასავრცელებლად და ამით იმ წინააღმდეგობისგან თავდასაღწევად, რომელსაც რელიგიური ლოიალობები უქმნიან ქვეყნის პოლიტიკურ ამოცანებს. ამის იმპლიკაცია იყო ის, რომ რელიგიურ ღირებულებებზე და ტრადიციულ თემებზე დაფუძნებულ პოლიტიკურ ძალაუფლებას ავტორიტეტი აღარ ჰქონდა.

თუმცა პრობლემა ის იყო, რომ რაკი აცხადებდნენ, რომ მათი ქვეყნის ნაციონალიზმი სეკულარული იყო, ახალ ნაციონალისტებს უნდა ერწმუნათ სეკულარული კულტურის, რომელიც სულ მცირე ისევე დამვალდებულებელი იქნებოდა, როგორც - საკრალური. სოციალურ დონეზე ეს გულისხმობდა რწმენას, რომ სეკულარულ ნაციონალიზმს შეეძლო გაემარჯვა იმაზე, რაც „რელიგიად“ მოიაზრებოდა. ეს ასევე შეიძლება გულისხმობდას, რომ სეკულარული ნაციონალიზმისგან შეიქმნას სუპრარელიგია, რომლისკენაც საზოგადოება მისწრაფვის ყოველგვარი რელიგიური მიკუთვნებულობის მიღმა. მაგალითად ინდოეთში, პოლიტიკურ იდენტობას, რომელიც რელიგიურ მიკუთვნებულობაზეა დაფუძნებული, კომუნალიზმი ეწოდა. ნერუს და სხვა სეკულარული ნაციონალისტების თვალთახედვით, რელიგია მთავარი კონკურენტია

ერთგულების კიდევ უფრო ამაღლებული ობიექტისთვის, სეკულარული ინდოეთისთვის. ნერუ მოუწოდება თავის თანამოქალაქეებს, გამომშვიდებოდნენ „ამ ვიწრო რელიგიურ შეხედულებას“ და შეეძინათ მოდერნული, ნაციონალისტური თვალთახედვა.<sup>xxii</sup>

სეკულარული ნაციონალისტების მცდელობებს, შეეძინათ თავიანთი იდეოლოგიებისთვის ანტირელიგიური ან სუპრარელიგიური ძალა, მხარს უჭერდნენ, შეიძლება გაუცნობიერებლადაც, მათი დასავლელი მენტორები. სიტყვები, რომლებსაც დასავლელი ლიდერები და კონის მსგავსი სწავლულები იყენებდნენ ნაციონალიზმის განსასაზღვრად, ყოველთვის მიაწინებდნენ, რომ ის არა მხოლოდ სეკულარულია, არამედ კონკურენციაში, იმასთან, რასაც ისინი რელიგიად განსაზღვრავდნენ და, საბოლოო ჯამში, აღმატებული მასზე. კონი წერდა რომ „ნაციონალიზმი [ამ სიტყვით ის სეკულარულ ნაციონალიზმს მოიაზრებდა] გონების განწყობაა, რომლის პირობებში უმაღლესი ლოიალობა, რომელსაც ინდივიდი განიცდის, ერ-სახელმწიფოს ეკუთვნის“<sup>xxiii</sup>. და ის გაბედულად ამტკიცებდა, რომ სეკულარულმა ნაციონალიზმმა რელიგიის გავლენა ჩაანაცვლა:

„ნაციონალიზმის და მოდერნულ ისტორიაზე და ჩვენს დროზე მისი გავლენების გაგება ისეთივე ფუნდამენტური მნიშვნელობისაა დღეს, როგორც რელიგიის გაგება იქნებოდა მეცამეტე საუკუნის ქრისტიანობისთვის“<sup>xxiv</sup>.

რუპერტ ემერსონის გავლენიანი *იმპერიიდან ერამდე*, რომელიც რამდენიმე წლის შემდეგ დაიწერა, იზიარებდა აღფრთოვანებას სეკულარული ნაციონალიზმით, რომელიც „[ევროპიდან] მოედინება, რათა მსოფლიოს შეეგებოს.“<sup>xxv</sup> თუმცა, ემერსონი აცნობიერებდა, რომ, მიუხედავად იმისა, რომ ევროპის გამოცდილებაში, „ნაციონალიზმის [აქაც სეკულარული ნაციონალიზმი იგულისხმება] აღმასვლას თან ერთვოდა რელიგიის გავლენის კლება“, სამყაროს სხვა ნაწილებში, მაგალითად აზიაში, როცა სეკულარული ნაციონალიზმი „წინ მიიწევდა“ და ამ რეგიონებს მოედებოდა,

„რელიგიის საკითხი უფრო აშკარად გამოდიოდა წინა პლანზე“<sup>xxvi</sup>. ამის



მიუხედავად, ემერსონი წინასწარმეტყველებდა, რომ „რელიგიის საკითხი“ ვედარასდროს შეაფერხებდა სეკულარული ნაციონალიზმის წინსვლას, რომელსაც ის მსოფლიოსთვის დასავლეთის მიერ გაკეთებულ საჩუქრად მიიჩნევდა. განცდა, რომ ეს საჩუქარი ზოგ შემთხვევაში თავს მოახვიეს ახალ ერებს, ემერსონმა შენიშნა, აღიარებდა რა რომ „ნაციონალიზმის აღზევება არაევროპულ ხალხებში იყო „დასავლეთ ევროპული ცივილიზაციის მთელ დედამიწაზე იმპერიული გავრცელების“ შედეგი.

საბოლოო შედეგი, მისი აზრით, მაინც საშური იყო: „რევოლუციური დინამიზმით... ცივილიზაციამ არსებითი იდენტობით გაჟღინთა ხალხები ყველგან... დასავლეთის გლობალურმა გავლენამ... საერთო ძაფი გაავლო კაცობრიობის ნაირფერ სოციალურ ქსოვილებში, [და მან] საოცარი ტრიუმფი იზეიმა.“<sup>xxvii</sup>

როცა კონი და ემერსონი იყენებდნენ ტერმინს „ნაციონალიზმი“, გულისხმობდნენ არა მხოლოდ სეკულარულ პოლიტიკურ იდეოლოგიას და რელიგიურად ნეიტრალურ ეროვნულ იდენტობას, არამედ პოლიტიკური ორგანიზების ცალკეულ ფორმა: მოდერნულ ევროპულ და ამერიკულ ერ-სახელმწიფოს. ასეთი ორგანიზების პირობებში, ინდივიდები მიეჯაჭვებიან ცენტრალიზებულ, ყველას მომცველ დემოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემას, რომელზეც გავლენა არ აქვს რაიმე სხვა, ეთნიკურ, კულტურულ თუ რელიგიურ აფილიაციას. ამ ჯაჭვს კრავს გეოგრაფიულ არეალთან იდენტიფიკაციის და ცალკეული ხალხისადმი ერთგულების ემოციური განცდა, იდენტობა, რომელიც ნაციონალისტური განცდის ნაწილია. მნიშვნელოვანია, რომ გვახსოვდეს ნაციონალიზმის ეს აფექტური განზომილება, განსაკუთრებით მაშინ, როცა სეკულარულ ნაციონალიზმს რელიგიაზე განმანთლებლობისეულ წარმოდგენასთან ვადარებთ. 1980-იანებში, სოციალურმა თეორეტიკოსმა ანტონი გიდენსმა ნაციონალიზმი სწორედ ასე აღწერა - მის თანახმად, ნაციონალიზმი მოიცავს არა მხოლოდ პოლიტიკური წესრიგის იდეებსა და

„რწმენებს“, არამედ „ფსიქოლოგიურ“ და „სიმბოლურ“ ელემენტს პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ურთიერთობებში<sup>xxviii</sup>. კონის და ემერსონის მსგავსმა სწავლულებმა თავიდანვე ამოიცნეს ნაციონალიზმის ეს აფექტური განზომილება; მათი აზრით,

მართებული იყო, რომ სეკულარიზმს შეეძინა ის, რასაც ჩარლზ ტეილორმა სეკულარიზმის კულტურული მგრძნობელობა უწოდა და რასაც ასევე შეგვიძლია სეკულარული ნაციონალიზმის სულისკვეთება ვუწოდოთ.<sup>xxix</sup>

### **რელიგიური დაპირისპირება სეკულარულ სახელმწიფოსთან ოცდამეერთე საუკუნეში**

რაკი მოდერნული ერი-სახელმწიფო მსოფლიოს წარუდგინეს როგორც სეკულარული ინსტიტუცია, მისი კრიტიკა ხშირად იმოსება რელიგიური ენით. თანამედროვე ეპოქაში,

„ლეგიტიმაციის კრიზისმა“, რომელიც იურგენ ჰაბერმასმა აღმოაჩინა სოციალურ ინსტიტუციებში, გამოიწვია სეკულარული პოლიტიკის ოპტიმისტური დაშვებების უარყოფა<sup>xxx</sup>. სეკულარული ერი-სახელმწიფოს ლეგიტიმურობას ძირი გამოუთხარა რამდენიმე ფაქტორმა, მათ შორის ანტიკოლონიალიზმის ახალმა მემბოხე ტალღამ, გლობალიზებული ეკონომიკური და საკომუნიკაციო სისტემების კოროზიულმა ძალამ და სეკულარული ლიდერების კორუმპირებულობამ და არაკომპეტენტურობამ. მსოფლიოს ბევრ ნაწილში სეკულარული სახელმწიფოს კრახი თავად სეკულარიზმს მიეწერა. ამის შედეგად ის, რასაც თალალ ასადი სეკულარიზმის ტყუპისცალ კონცეპტს უწოდებს, ახლახან შექმნილმა იდეამ „რელიგია“, პოლიტიკური ძალაუფლება შეიძინა. წინა ათწლეულებში ტრადიციული ლიდერები და კულტურული ინსტიტუციების იშვიათად თუ თამაშობდნენ პოლიტიკურ როლს და როცა ერთვებოდნენ პროცეში, ხშირად იმისათვის, რათა გამოეთქვათ აზრი, სახელმწიფოს რომელიმე სოციალურ საკითხზე, ნაცვლად იმისა რომ კითხვის ნიშნის ქვეშ დაეყენებინათ მთელი პოლიტიკური სისტემის კრედიტულობა.<sup>xxxi</sup>

აქედან გამომდინარე, თანამედროვე რელიგიური პოლიტიკა ერთობ ახალი ფენომენია. ის არის შედეგი ლამის ჰეგელიანური დიალექტიკისა იმათ შორის, რასაც მოდერნული სამყაროს მოქალაქეთა უმეტესობა სოციალური წესრიგის კონკურენტულ ჩარჩოებად მიჩნევს: სეკულარული ნაციონალიზმის (რომლის მოკავშირეა ერი-სახელმწიფო) და განმანთლებლობისეული რელიგიის (რომლის მოკავშირეები არიან დიდი ეთიკური თემები, რომელთაგან ზოგიერთიც

ტრანსნაციონალურია). ამ ორს შორის დაპირისპირებები ხშირად ყოფილა დესტრუქციული, მაგრამ მათ ასევე შემოუთავაზებით შესაძლებლობები თანაარსებობისთვის. ზოგიერთ შემთხვევაში, ამ ჭიდილმა წარმოშვა სინთეზი, რომლის პირობებშიც კულტურული იდეები და ინსტიტუციები ახალი სახის ერი-სახელმწიფოს მოკავშირეები გახდნენ. ამავდროულად, თანამედროვე პოლიტიკურ ტრენდებთან სხვა შეხვედრებმა სხვაგვარი ხედვა გამოიწვიეს: რელიგიური ვერსიები ტრანსნაციონალიზმისა, რომელმაც ერი-სახელმწიფოების სამყარო უნდა ჩაანაცვლოს.

სეკულარულ ნაციონალიზმისა და კულტურული იდენტობების პაექრობა უაზრობად მოსჩანს თანამედროვე დასავლეთში, სადაც რელიგიის იდეა კონცეპტუალურად შემოიზღუდა პირად ღვთისმოსაობამდე, რელიგიურ ინსტიტუციებამდე და თეოლოგიურ იდეებამდე. მაგრამ ის ბევრად უფრო გონივრული მოსჩანს მთელი მსოფლიოს გარშემო არსებულ ტრადიციულ საზოგადოებებში, სადაც რელიგიური წარმოსახვის კულტურული და მორალური ელემენტები სოციალური და კულტურული ცხოვრების არსებით ნაწილად განიხილება.

აქედან გამომდინარე, შესაძლოა გამოსადეგი იყოს, რომ რელიგია ორგვარად მოვიაზროთ, განმანათლებლობისეულად და არა-განმანათლებლობისეულად. პირველი, განმანათლებლობისეული ხედვა, არის ვიწრო წარმოდგენა რელიგიურ ინსტიტუციებსა და რწმენებზე, რომლებიც კონტრასტში მოდიან მოდერნული დასავლეთის სეკულარულ სოციალურ ღირებულებებთან. მეორე, უფრო ტრადიციული ხედვა გულისხმობს აზროვნებისა და მოქმედების უფრო ფართო ჩარჩოს, რომელიც მოიცავს მორალურ ღირებულებებს, ტრადიციულ ჩვეულებებს, და საჯაროდ გამოხატულ სპირიტუალურ მგრძნობელობას. „რელიგიის“ ტრადიციული ხედვა (ან, უკეთ, რელიგიური მსოფლმხედველობა) მოიცავს დიდ წილს იმისა, რასაც სეკულარული დასავლეთი საჯარო ღირსებად და სასარგებლო საჯარო ცხოვრებად მიიჩნევს - ღირებულებებს, რომელსაც საზოგადოების ყველაზე გონიერი და მზრუნველი მოქალაქეები იზიარებენ.

ამიტომაც, ეს მოუხელთებელი ტერმინი, „რელიგია“, ფართო აზრით, შეიძლება აღნიშნავდეს სოციალური წესრიგის მიმართ იმგვარ მორალურ მგრძობელობას, რომელიც ბევრი რამით ერთობ ჰგავს სეკულარიზმის ყველაზე მხურვალე მხარდამჭერების სამოქალაქო ღირებულებებს. ეს განსაკუთრებით მართალია არადასავლურ სამყაროში. მაგალითად ტრადიციულ ინდოეთში, ინგლისური ტერმინი „რელიგია“ შეიძლება ითარგმნოს სიტყვით, რომელიც აღნიშნავს მორალურ წესრიგს (*დარმა*), რწმენას (*მაზჰაბ*), თანამეგობრობას (*ჰანთ*), ან თემს (*ყაუმ*). *დარმას* სახით, ინდუისტური აზროვნება ჰგავს პოლიტიკურ ან სოციალურ თეორიას, საფუძველს სამართლიანი საზოგადოებისთვის. განმანათლებლობის მოაზროვნეები, რომლებიც ყველაზე მეტად დაიჟინებდნენ სეკულარიზმზე, რელიგიას ამგვარად არ განიხილავდნენ; რასაც ისინი ხედავდნენ, იყო აროგანტული რელიგიური იერარქია, რომელიც მასებს ცრურწმენის ტყვეობაში ტოვებდა, რათა თავიდან აეცილებინა სამართლიანობა და გონიერება. ისინი რელიგიას განმანათლებლობის ღირებულებების კონკურენტად მიიჩნევდნენ, არადა რელიგია, როგორც *დარმა* ძლიერ გავს იმ მორალურ საფუძველს, რომელზეც განმანათლებლობის მოაზროვნეება სამართლიანი საზოგადოების დოქტრინის აგება მოახერხეს. სხვადასხვა აზრით, რომელიც მათ გააკვირვებდა, რელიგია - სულ მცირე, თავისი ფართო გაგებით, როგორც საჯარო ღირებულებების მატარებელი - და სეკულარიზმი, როგორც სოციალური იდეოლოგია ადვილად შეიძლება, ერთსა და იმავე რამეზე საუბრის ორი გზა იყოს.

რაკი ტრადიციული რელიგიური და სეკულარი სოციალური ღირებულებების ფუნქციები ასე ჰგავს ერთმანეთს, შეიძლება გამოსადეგი იყოს მოვხაზოთ ზოგადი კატეგორია, „გვარი“ რომელშიც ამგვარი რელიგია და სეკულარიზმი ორი კონკურენტული „სახეობაა“. ვილფრედ ქენტველ სმითი გვირჩევდა განგვევრცო „ტრადიციების“ იდეა ისე, რომ მასში მოგვეცვა როგორც რელიგიური, ისე სეკულარული ჰუმანისტური ტრადიციები; ბენედიქტ ანდერსონი ყველა ეროვნულ საზოგადოებას

„წარმოსახვით თემად“ მოიაზრებდა; და ნინიან სმარტი გვთავაზობდა „მსოფლმხედველობას“, როგორც საერთო ტერმინს ნაციონალიზმის, სოციალიზმის

და რელიგიისთვის“<sup>xxxii</sup>. სხვა ნაშრომში, მე ვემხრობოდი ფრაზას „წესრიგის იდეოლოგიები“, თუმცა ეს ტერმინი გაჟღერებულია მნიშვნელობებით, რომლებიც მას კარლ მარქსმა და კარლ მანჰაიმმა მიაწერეს და მის ინტერპრეტაციასთან დიდი დავაა დაკავშირებული<sup>xxxiii</sup>. ტერმინი წარმოიშვა გვიან მეთვრამეტე საუკუნეში, სეკულარული ნაციონალიზმის აღზევების კონტექსტში<sup>xxxiv</sup>. ფრანგმა *idéologues*, როგორც საკუთარ თავს უწოდებდნენ, მიზნად ისახავდნენ აეგოთ იდეების მეცნიერება, რომელიც დაფუძნებული იქნებოდა ფრენსის ბეკონის, თომას ჰობსის, ჯონ ლოკის და რენე დეკარტის თეორიებზე და რომელიც საკმარისად ამომწურავი იქნებოდა, რათა რელიგია, მისი ფართო გაგებით, ჩაენაცვლებინა და შეეძინა ისეთი მორალური წონა საჯარო ღირებულებებისთვის, რომელიც გადასძალავდა საფრანგეთის რევოლუციის ძალადობრივ ექსცესებს. ერთ-ერთი იდეოლოგის, დესტუტ დე ტრასის - რომლის წიგნმაც, *იდეოლოგიის ელემენტები*, მსოფლიოს გააცნო ტერმინი „იდეოლოგია“ - აზრით, ლოგიკა უნდა ყოფილიყო „მორალური და პოლიტიკური მეცნიერებების“ ერთადერთი საფუძველი.<sup>xxxv</sup> ტერმინ „იდეოლოგიის“ ფრანგ ავტორებს გააკვირვებდათ, როგორ გარდაიქმნა მისი მნიშვნელობა, განსაკუთრებით თანამედროვე დისკუსიებში, სადაც მას განიხილავენ ახსნით სისტემად, რომელიც სწორედაც რომ არასამეცნიეროა.

გვთავაზობდნენ რა „იდეების მეცნიერებას“ რელიგიის ჩასაცვლებლად, *idéologues* იმას, რასაც თავად უწოდებდნენ იდეოლოგიას და იმას, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ რელიგიას (ფართო აზრით), თანაბარ სიბრტყეზე ათავსებდნენ. შესაძლოა, ამ ტერმინის თანამედროვეობაში გამომყენებლთაგან მის თავდაპირველ მნიშვნელობას ყველაზე მეტად მიუახლოვდა კლიფორდ გირცი, რომელიც იდეოლოგიას „კულტურულ სისტემად“ მოიხსენიებდა<sup>xxxvi</sup>. გირცი ამ ჩარჩოში აერთიანებს როგორც რელიგიურ და პოლიტიკურ კულტურულ სისტემებს, ისე ისეთ კულტურულ სისტემებსაც, რომლებიც რელიგიას და პოლიტიკას არ ასხვავებენ. კულტურულ სისტემებად, ამ სიტყვის გირცისეული გაგებით, რელიგიაც შეგვიძლია მივიჩნიოთ და სეკულარული ნაციონალიზმიც და, შესაბამისად, ამ გაგებიდან გამომდინარე, ისინი იდეოლოგიები არიან. ორივე მოიაზრებს სამყაროს თანმიმდევრული, მოხელთებადი გზით; ორივე მიიჩნევს რომ

ყოველდღიურ სამყაროს საფუძვლად უდევს საზრისის დონეები, რომლებიც მთლიანობას სძენენ არხილულ საგნებს; და ორივე ქმნის ავტორიტეტს, რომელიც სოციალურ და პოლიტიკურ წესრიგს არსებობის დასაბუთებას სძენს. ამით ისინი განუსაზღვრავენ ინდივიდს სამყაროში არსებობის სწორ გზას და აკავშირებენ პიროვნებებს სოციალურ მთლიანობასთან.

სეკულარული ნაციონალიზმი არის სეკულარიზმის სოციალური ფორმა, რომელიც სამყაროს შიგნით ინდივიდის ადგილს განსაზღვრავს. სეკულარული ერის იდეა ინდივიდს მიაჯაჭვავს ცალკეულ ადგილს და ცალკეულ ისტორიას. არაერთი სოციალური მეცნიერი აცხადებდა, რომ სეკულარული ნაციონალიზმის ფენომენი დაკავშირებულია ინდივიდის ბუნებით საჭიროებასთან, ჰქონდეს თემის განცდა. ბოლო ხანებში, ჯონ ლი ამტკიცებდა, რომ საერთო „ხალხობის“ იდეა - რომელიც ხშირად აიგება ეთნიკურობის ან რელიგიის გარშემო - არსებითი მნიშვნელობისაა ერის თანამედროვე იდეისთვის<sup>xxxvii</sup>. უფრო ადრე, კარლ დოიჩმა მიანიშნა ნაციონალიზმის განცდის ჩამოყალიბებისთვის კომუნიკაციის სისტემების მნიშვნელობაზე<sup>xxxviii</sup>. ერნესტ გელნერი ამტკიცებდა, რომ ერი-სახელმწიფოს პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ქსელს შეუძლია ინფუნქციონიროს მხოლოდ ნაციონალიზმის სულისკვეთებით, რომელიც დაფუძნებულია ჰომოგენურ კულტურაზე, კომუნიკაციის ერთიან ფორმაზე და განათლების საერთო სისტემაზე<sup>xxxix</sup>. სხვა სოციალური მეცნიერები აქცენტს აკეთებდნენ ნაციონალური იდენტობის ფსიქოლოგიურ ასპექტზე: ისტორიული მდებარეობის განცდაზე, რომელიც წარმოიშობა მაშინ, როცა ინდივიდები გრძნობენ რომ აქვთ უფრო დიდი, ეროვნული ისტორია<sup>xl</sup>.

მაგრამ თემზე ამ წარმოდგენების მიღმა სოციალური წესრიგის მტკიცე ხატი დგას. ნაციონალიზმი მოიცავს ლოიალობას ხელისუფლებისადმი, რომელიც, როგორც მაქს ვებერმა აღნიშნა, ფლობს მონოპოლიას მოცემულ საზოგადოებაში „ძალის ლეგიტიმურ გამოყენებაზე“<sup>xli</sup>. გიდენსი აღწერს ნაციონალიზმს, როგორც „სუვერენულობის კულტურულ მგრძობელობას“. მიანიშნებს რა, რომ ნაწილობრივ სწორედ ხელისუფლებისადმი - რომელსაც სიცოცხლესა და

სიკვდილზე ძალაუფლება ებოძება - დაქვემდებარების ცნობიერება სძენს ნაციონალიზმს ძალას<sup>xlii</sup>. შესაბამისად, სეკულარული ნაციონალიზმი მოიცავს არა მხოლოდ სოციალური წესრიგის სულისკვეთებასთან მიჯაჭვას, არამედ ამ წესრიგის დამდგენი აგენტისადმი დამორჩილების აქტსაც.

რელიგიის [მნიშვნელობის] განსაზღვრის სამეცნიერო მცდელობებიც ყურადღებას ამახვილებენ წესრიგის მნიშვნელობაზე, თუმცა, პოსტ-განმანათლებლობისეულ კონტექსტში, სადაც რელიგია ვიწრო გაგებით მოიაზრება, [ეს წესრიგი] პირველ რიგში მეტაფიზიკურია და არა პოლიტიკური ან სოციალური. უქმნის რა თავის მიმდევრებს კონცეპტუალური წესრიგის განცდას, რელიგიას ხშირად უწევს გაუმკლავდეს ეგზისტენციალურ პრობლემას, უწესრიგობას. ყოველდღიური ცხოვრების მოუწესრიგებლობას ხშირად შეუპირისპირდება სუბსტანციური, უცვლელი ღვთაებრივი წესრიგი<sup>xliii</sup>. გირცი განიხილავდა რელიგიას მცდელობად, ყოველდღიური ცხოვრება ჩაწულიყო უფრო ღრმა დონეზე არსებულ მთლიანობაში<sup>xliv</sup>. რობელ ბელაჰის აღწერის თანახმად, რელიგია არის მცდელობა, გავცდეთ ყოველდღიურ ფენომენებს „რწმენის რისკის“ მეშვეობით, რისკის, რომელიც საშუალებას აძლევს ადამიანებს „გაურკვევლობისა და მოულოდნელობის პირისპირ“ სინამდვილის უფრო ამაღლებულ დონეზე დაყრდნობით იმოქმედონ<sup>xlv</sup>. ეს რწმენის პოზიცია, პიტერ ბერგერის თანახმად, არის აფირმაცია საკრალურისა, რომელიც მოქმედებს როგორც კარიბჭე ჭეშმარიტებისკენ, რომელიც უფრო სარწმუნოა, ვიდრე ამ სამყაროს ჭეშმარიტება<sup>xlvi</sup>. ლუი დუპრე ამჯობინებს თავი აარიდოს ტერმინის „საკრალური“ გამოყენებას,

მაგრამ აერთიანებს ბერგერისა და ბელაჰის განსაზღვრებების ელემენტებს რელიგიის თავის აღწერაში: „ერთგულება ტრანსცენდენტულის, როგორც სხვა რეალობის მიმართ“<sup>xlvii</sup>. ყველა ამ შემთხვევაში, ვხვდებით ჭიდილს ამ არასრულყოფილ, უწესრიგო სამყაროს და იმ სრულქმნილ, მოწესრიგებულ სამყაროს შორის, რომელსაც ვაწყდებით ამაღლებულ, ტრანსცენდენტულ მდგომარეობაში, ან დროის კუმულატიურ მომენტში. როგორც ემილ დურკჰაიმი -

ვისი აზრებიც ფუნდამენტური მნიშვნელობისაა თითოეული ამ მოაზროვნისთვის - განუწყვეტლივ აღნიშნავდა, რელიგიას მეტი ყოვლისმომცველი ძალა აქვს, ვიდრე საკრალურისა და პროფანულის რომელიმე დიქოტომიზაცია წარმოგვიდგენს. დურკჰაიმისთვის, რელიგიური თვალთახედვა მოიცავს როგორც დებულებას, რომ ეს დიქოტომია არსებობს, ისე რწმენას, რომ საკრალური, საბოლოო ჯამში, ყოველთვის მოიპოვებს გამარჯვებას<sup>xlvi</sup>.

თვით მეტაფიზიკურ დონეზეც, რელიგიას, ისევე როგორც სეკულარულ ნაციონალიზმს, შეუძლია იყოს მორალური და სულიერი წებო, რომელიც ერთად შეაკავშირებს თემებს. თემების - სეკულარულების თუ რელიგიურების - წევრებს საზიარო აქვთ ტრადიცია, ცალკეული მსოფლმხედველობა, რომლის შიგნითაც არსებითი კონფლიქტი ხილულსა და უფრო ღრმა რეალობას შორის აღიწერება სპეციფიკური და თვისებრივად კულტურული ცნებებით, ამ უფრო ღრმა რეალობის მარადიულობა და წესრიგი, გარკვეული დოზით, სავსებით მიღწევადია ჩვეულებრივი საშუალებებით. როგორც რელიგიაში, ისე სეკულარულ ნაციონალიზმში მთავარი სწორედ სინამდვილის ამ ორ დონეს შორის კონფლიქტია: ორივეს ენა შეიცავს ქაოსის და მშვიდი წესრიგის ხატებს, იმედს, რომ თუნდაც საპირისპიროდ გვეჩვენებოდეს, საბოლოოდ წესრიგი გაიმარჯვებს და უწესრიგობა შეიზღუდება. რაკი რელიგია (ვიწრო და ფართო გაგება) და სეკულარული ნაციონალიზმი წესრიგის იდეოლოგიები არიან, პოტენციური მეტოქეებიც ხდებიან<sup>xlix</sup>. ორივე შეუძლია განაცხადოს, რომ საზოგადოების შიგნით წესრიგის გარანტია; ორივეს შეუძლია ამტკიცოს, რომ საბოლოო ავტორიტეტია სოციალური წესრიგისთვის. ასეთ მტკიცებებს შეიძლება თან ახლდეს უზარმაზარი ძალაუფლება, რაკი მათში მოცემულია სიკვდილთან და სიცოცხლესთან დაკავშირებული გადაწყვეტილებებისთვის, მათ შორის მოკვლის თაობაზე გადაწყვეტილებისთვის მორალური სანქციის გაცემის უფლება. როცა სეკულარული ნაციონალიზმი ან რელიგია ამ როლს იძენს, ამით მეორე პერიფერულ სოციალურ როლამდე დაჰყავს.



## რელიგიური ძალადობა, როგორც პასუხი სეკულარულ ნაციონალიზმზე

სეკულარული ნაციონალიზმის უარყოფა ხშირად არის ძალადობრივი. ამის მიზეზი მხოლოდ ის არ არის, რომ ისინი, ვინც უპირისპირდება სეკულარულ სახელმწიფოს, ესწრაფვიან თავად მოიპოვონ ძალაუფლებრივი პოზიციები საჯარო ცხოვრებაში. ისინი ასევე უპირისპირდებიან სეკულარული სახელმწიფოს უფლებას იმ ლეგიტიმაციაზე, რომელსაც მას სძენს მისივე მონოპოლია საჯარო წესრიგის შესანარჩუნებლად ძალის გამოყენებაზე. „რელიგიის“ შექმნა

„სეკულარულთან“ შეპირისპირებაში მათ, ვინც ამგვარად რელიგიასთან იდენტიფიცირდება, უქმნის პოტენციალს, გამოიყენონ ის ძალა, რომელსაც სეკულარული სახელმწიფო იყენებდა წესრიგის შესანარჩუნებლად.

შესაბამისად, სეკულარული ნაციონალიზმის რელიგიური კრიტიკა შეიცავს დაპირისპირებას სოციალური ძალაუფლების იმ წყაროსთან, რომელზეც სეკულარული საჯარო წესრიგია დაფუძნებულია: აბსოლუტურ კონტროლს, რომელსაც ზურგს უმაგრებს მორალური სანქცია პოლიტიკური ძალადობისთვის. საჯარო წესრიგის ალტერნატიული იდეოლოგიისთვის - რელიგიის წარმოსახვითი იდეისთვის - თავის მიკუთვნება იძლევა საშუალებას იყო ძალადობრივი. თანამედროვე სამყაროში, სეკულარულ სახელმწიფოს, და მხოლოდ სეკულარულ სახელმწიფოს აქვს ძალაუფლება მოკლას ლეგიტიმურად, თუმცა ესეც - მხოლოდ შეზღუდული მიზნებისთვის: სამხედრო თავდაცვა, საპოლიციო დაცვა, სასიკვდილო განაჩენი. და მაინც, სახელმწიფოს მთელი დანარჩენი ძალაუფლება, გავლენა იქონის სოციალურ წესრიგზე და ჩამოაყალიბოს ის, ამ ფუნდამენტური ძალაუფლებიდან გამომდინარეობს. ვებერის თვალთახედვით, საზოგადოებაში ლეგიტიმურ ძალაუფლებაზე მონოპოლია პოლიტიკურ

ხელისუფლებაზე ყველა სხვა პრეტენზიის მიღმა დგას<sup>1</sup>. უპირისპირდებიან რა სახელმწიფოს, დღევანდელი რელიგიური აქტივისტები, სადაც არ უნდა გამოდიოდნენ მსოფლიოს გარშემო, ცდილობენ უკან დაიბრუნონ რელიგიური ავტორიტეტების ტრადიციული უფლება, განსაზღვრონ, როდის არის ძალადობა მორალური და როდის - არა.

სოციალური კონფლიქტის სიტუაციები ქმნიან კონტექსტებს, რომელთა შიგნითაც რელიგიური ავტორიტეტი მოიხმობა მკვლევლობის სანჯქირებისთვის. ეს განსაკუთრებით მართალია იმ კონფლიქტების შემთხვევაში, რომლებიც შეიცავენ იდენტობის, ლოიალობის და სათემო სოლიდარობის საკითხებს. რელიგიური იდენტობები შეიძლება იყოს ფაქტორი მობილიზაციის, სეპარატიზმის და ახალ სახელმწიფოების ჩამოყალიბებისკენ მიმართულ მოძრაობებში. ამ მხრივ, აღნიშვნის ღირსია, რომ ყველაზე ცნობილი ინციდენტები, როცა რელიგიურმა ენამ და ავტორიტეტებმა თავიანთი როლი ითამაშეს თანამედროვე სამყაროში, მოხდა იმ ადგილებში, სადაც ერი-სახელმწიფოს იდეის განსაზღვრა ან მიღება რთულია. მეოცე საუკუნის დასასრულს, ამ ადგილებს შორის იყო პალესტინა, პუნჯაბი, და შრი ლანკა; ოცდამეერთე საუკუნის პირველ ათწლეულში, მათ შორის იყვნენ ერაყი, სომალი და ლიბანი - ადგილები, სადაც ბევრი გაურკვევლობა დაკავშირებული იმასთან, თუ რა უნდა იყოს სახელმწიფო და საზოგადოების რომელი ელემენტები უნდა წარმართავდნენ მას. ამ შემთხვევებში, რელიგიურმა ლოიალობებმა ხშირად შექმნეს საფუძველი ახალი ეროვნული კონსენსუსისა და ახალი ტიპის ლიდერებისთვის.

ისლამთან, იუდაიზმთან და ქრისტიანობასთან დაკავშირებული კულტურული პრაქტიკები და იდეები ქმნიდნენ რელიგიურ ალტერნატივებს სეკულარული იდეოლოგიისთვის, როგორც ნაციონალიზმის საფუძვლისთვის და რელიგიური ისტორიიდან მოხმობილმა პოლიტიკურმა ხატებმა შეამზადეს რესურსები თანამედროვე რელიგიის პოლიტიკური თვალსაზრისით მოსააზრებლად. იგივე შეიძლება ითქვას ინდუიზმზე, სიქიზმზე, და, შესაძლოა ყველაზე გასაკვირი ეს იყოს, ბუდიზმზე. მაგალითად ტაილანდში, პოლიტიკური აქტივისტები იხსენებენ, რომ მეფე ბერი უნდა იყოს, სანამ პოლიტიკურ ძალაუფლებას აიღებს ხელში - როგორც სტენლი ტამბიამ ჩამოაყალიბა, ჯერ „სამყაროს უარყოფელი“ უნდა იყოს, სანამ „სამყაროს მპყრობელი“ გახდება<sup>11</sup>. ბირმელმა ლიდერებმა დაამყარეს ბუდისტური სოციალიზმი, რომელიც ხელმძღვანელობდა მარქსისტული და ბუდისტური იდეების საინტერესო სინკრეტული ნარევით და თვით ბირმას (რომელსაც შემდგომ მიანმარი დაერქვა) წინააღმდეგ პროტესტებსაც კი

რელიგიური ხასიათი ჰქონდა: არაერთ დემონსტრაციას ქუჩაში წინ ბუდისტი ბერები მოუძღოდნენ.<sup>lii</sup> ამრიგად, ტრადიციული რელიგიური საზოგადოებების უმეტესობაში, მათ შორის, ბუდისტურ საზოგადოებებშიც, როგორც დონალდ სმიტმა შეაფასა „რელიგია პასუხობს პოლიტიკური ლეგიტიმაციის შეკითხვას“<sup>liii</sup>. თანამედროვე დასავლეთში, ლეგიტიმაციას წარმოქმნის ნაციონალიზმი, სეკულარული ნაციონალიზმი. თუმცა აქაც კი, რელიგიური დასაბუთებები მხოლოდ კულისებში იცდიან, როგორც პოტენციური გამოწვევები სეკულარულ დაშვებებზე დაფუძნებული ნაციონალიზმისთვის. ალბათ არაფერი მიანიშნებს ამ პოტენციალზე ისე, როგორც ამერიკულ საზოგადოებაში რელიგიური პოლიტიკის გამძლეობა, რაც მოიცავს ქრისტიანული მილიციების და ამერიკული რელიგიური მემარჯვენეობის აღზევებას<sup>liv</sup>. სოციალური წესრიგის დასაბუთება შეიძლება შეიფუთოს სეკულარული და რელიგიური ცნებებით, მაგრამ ორივე შემთხვევაში საჭიროა რწმენა უნიტარული ბუნების მქონე საზოგადოების, რომელსაც შეუძლია ვალიდურობა შესძინოს როგორც აჯანყებას, ისე პოლიტიკურ მმართველობას.

როცა 2004 წელს, აშშ-ს შეჭრის შემდგომ ერაყში გამოვკითხე სუნიტი მოღვაწეები, მათ მითხრეს, რომ შეერთებული შტატების ოკუპაციისადმი წინააღმდეგობა განპირობებული იყო იმით, რომ ისინი ამერიკას ისლამის მტრად მიიჩნევდნენ. ამ განცხადებაში იმან გამაკვირვა, რომ ისინი ამ ორს აიგივებდნენ და თვლიდნენ, რომ სეკულარული სახელმწიფო კონკურენციაში იყო იმასთან, რაც რელიგიად აღიქმება. ეს მეოცე საუკუნეში სეკულარული ნაციონალიზმის ბევრ მხარდამჭერს გააკვირვებდა. 1950-იანებში და 60-იანებში, კონის და ემერსონის მსგავსი მკვლევარები და ნასერის და ნერუს მსგავსი ნაციონალისტი ლიდერები სეკულარულ ნაციონალიზმს რელიგიაზე აღმატებულად მიიჩნევდნენ დიდწილად იმიტომ, რომ ფიქრობდნენ, რომ ის კატეგორიულად განსხვავებულია.

და მაინც, ცხადია, რომ სეკულარულ ნაციონალიზმში დარწმუნებულობა დიდძალ რწმენას საჭიროებდა, მიუხედავად იმისა, რომ ეს იდეა რელიგიის რიტორიკით არ იყო შეფუთული. მას წარმოადგენდნენ დიადი, ვიზიონერული, სულიერ ღირებულებებთან ასოცირებული ცნებებით. ჯერ კიდევ ტოკვილთან გაივლო

პარალელები სეკულარულ ნაციონალიზმსა და რელიგიას შორის<sup>lv</sup>. მეორე მსოფლიო ომის დასასრულს სეკულარული ნაციონალიზმის გლობალური აღმასვლის შემდგომ, არაერთმა მეცნიერმა შენიშნა, რომ არსებობდა მსგავსებები სეკულარული ნაციონალიზმის და რელიგიის მოდერნული იდეის იდეოლოგიურ მახასიათებლებს შორის - ორივე მათგან იზიარებდა „ბედისწერის დოქტრინას“, როგორც ერთმა მკვლევარმა აღნიშნა<sup>lvi</sup>. ზოგიერთი მკვლევარი, მაგალითად ავტორი, რომელიც 1960 წელს წერდა, ამ გზას უფრო შორს გაჰყვა და პირდაპირ განაცხადა, რომ სეკულარული ნაციონალიზმი „რელიგიაა“<sup>lvii</sup>. შედარებით რელიგიათმცოდნეობის მკვლევარმა, ნინიან სმარტმა, გამოყო მახასიათებლები, რომლებიც სეკულარულ ნაციონალიზმს ხდის ცალკეული სახის რელიგიის, „ტომური რელიგიის“ მსგავს. გამოიყენა რა ექვსი კრიტერიუმი ამ ტერმინის განსასაზღვრად, მან დაასკვნა, რომ სეკულარული ნაციონალიზმი ყველა მათგანის მიხედვით მსგავსია: დოქტრინის, ეთიკის, რიტუალის, გამოცდილების და სოციალური ორგანიზების<sup>lviii</sup>.

მოდერნულობის ორივე გამოგონებას - სეკულარულ ნაციონალიზმს და რელიგიას - აქვს ეთიკური ფუნქცია, შექმნას მორალური წესრიგის ყოვლისმომცველი ჩარჩო, ჩარჩო, რომელიც მოითხოვს აბსოლუტურ ერთგულებას მათგან, ვინც მასში ჩაეწერება. და მიუხედავად მოდერნული დაშვებისა, რომ ნაციონალიზმი არის მორალური წესრიგი საჯარო სივრცისთვის და რელიგიას - პრივატული სივრცისთვის, ორივე მათგანი სძენს მორალურ სანქციას მოწამეობას და ძალადობას. შედეგად, რელიგიის მოდერნული იდეა პოტენციურად რევოლუციური კონსტრუქტია, რომელსაც ძალუმს, დაასაბუთოს ძალადობა, რომელიც სეკულარული სახელმწიფოს ძალაუფლებას დაუპირისპირდება.

მართალია სხვა ერთობებიც, მაგალითად მაფია და კუ კლუს კლანი, სანქცირებენ ძალადობას, მაგრამ ისინი ამის დამარწმუნებლად გაკეთებას მხოლოდ იმიტომ ახერხებენ, რომ მათი მიმდევრები მათ კვაზისახელმწიფო (მაფიის შემთხვევაში) და კვაზირელიგიურ (კუ კლუს კლანის შემთხვევაში) ორგანიზაციებად მიიჩნევენ. რაკი რელიგიისა და სეკულარული ნაციონალიზმის გამყოფი ხაზი ყოველთვის

ფერმკრათალი იყო და მოდერნული საჯარო და პრივატული მორალური წესრიგის ცნებებზე გადიოდა, ისინი ხანდახან მეტოქეები ხდებოდნენ. ორივე მათგან რწმენის გამოხატულებაა, ორივე მათგანი მოიცავს იდენტიფიცირებას უფრო ფართო თემთან და ერთგულებას მისდამი, და ორივე მათგანი დაიჟინებს, რომ ამ თემის მმართველობის კუთვნილ ავტორიტეტს საბოლოო მორალური ლეგიტიმაცია აქვს.

ბენედიქტ ანდერსონი, აკვირდება რა, რამდენად ადვილად ასაბუთებს სეკულარული ნაციონალიზმი მასობრივ მკვლევლობებს, აღმოაჩენს ძლიერ მსგავსებას „ნაციონალისტურ წარმოდგენასა“ და „რელიგიურ წარმოდგენას“ შორის. მსოფლიო ისტორიაში სეკულარული ნაციონალიზმის აღზევება, ანდერსონის დაკვირვების თანახმად იყო „იმ დიდი კულტურული სისტემების“ განვრცობა, „რომლებიც მას წინ უსწრებდნენ, და რომელთაგანაც - და, ამავდროულად, რომელთა წინააღმდეგაც - ის წარმოიშვა“<sup>lix</sup>. სეკულარული ნაციონალიზმი ხშირად იწვევს ლამის რელიგიურ გამოხმაურებას და ის ხშირად წარმოჩნდება როგორც ერთგვარი „კულტურული ნაციონალიზმი“ იმ აზრით, რომლითაც ერთდროს ჰოვარდ ჰიგინსმა აღწერა შრი-ლანკური ნაციონალური სენტემენტები<sup>lx</sup>. სეკულარული ნაციონალიზმი არა მხოლოდ შეითვისებს არსებული, ან პოტენციურად არსებული ნაციონალური საზღვრების შიგნით მცხოვრები ხალხის საერთო კულტურულ ღირებულებებს, არამედ მოიხმობს თავისსავე კულტურულ გამოხმაურებას.

ძალადობის საჯარო აქტების განხორციელებასთან დაკავშირებული სეკულარული და რელიგიური წარმოსახვების მსგავსება ზურგს უმაგრებს ბევრი დღევანდელი რელიგიური აქტივისტის მოსაზრებას, რომ რელიგიას შეუძლია შექმნას დასაბუთება ძალადობაზე დაფუძნებული ძალაუფლებისთვის, რომელიც თანამედროვე პოლიტიკის საფუძველია. და რატომაც არა? თუკი სეკულარიზმს, სოციალური წესრიგის წარმოსახვით კონცეპტს, შეუძლია შექმნას იდეოლოგიური ლეგიტიმაცია მოდერნული პოლიტიკური თემებისთვის, ეს მალეგტიმიზებული ფუნქცია შეიძლება განივრცოს სეკულარიზმის ტყუპ კონცეპტზე, რელიგიის იდეაზე. შესაბამისად,

დღევანდელი რელიგიური აქტივისტები გაუცნობიერებლად მოდერნულები არიან, რაკი იზიარებენ სეკულარისტულ დებულებას, რომ არსებობს ფუნდამენტური გამიჯვნა სეკულარულ და რელიგიურ არეალებს შორის. რელიგიური აქტივისტები ფიქრობენ, რომ უბრალოდ უკან იბრუნებენ სახელმწიფოს ძალაუფლებას რელიგიის სახელით. ამას შეიძლება ემუშავა პრემოდერნულ სამყაროში, სადაც რელიგიური მგრძნობელობები გადაჯაჭვული იყო მორალური წესრიგის ფართო განცდასთან და სადაც რელიგიაზე დაფუძნებულ პოლიტიკურ ერთობას შეეძლო მიეღო მრავალფეროვანი და პლურალისტული საზოგადოება.

ირონიული ისაა, რომ რელიგიაზე მოდერნული წარმოდგენა ამაზე ბევრად ვიწროა, შედგება რა დოქტრინებისგან და თემებისგან, რომლებიც მარგინალიზებულნი არიან სეკულარიზმის მიერ და, ზოგ შემთხვევაში, შურისძიება სწყურიათ. რელიგიის ფრანკენშტეინი, რომელიც განმანათლებლობის წარმოსახვაში შეიქმნა, აღსდგა, რათა პრეტენზია განაცხადოს განმანათლებლობის ყველაზე საამაყო მიღწევაზე, ერ-სახელმწიფოზე. ტრაგედია ისაა, რომ სეკულარულ წესრიგთან დაპირისპირება, რომელსაც ამგვარი რელიგიური ნაციონალიზმი წარმოშობს, პოლიტიკური ძალაუფლების საფუძვლებს არყევს საშუალებებით, რომლებიც ხშირად არის გადაჭარბებული და ძალადობრივი.

---

<sup>i</sup> ob. Mark Juergensmeyer, "Is Religion the Problem?" *Hedgehog Review* 6, no. 1 (Spring 2004): 21–33 ; და Mark Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 2008). ამ ესეიში გამოთქმულ მოსაზრებათაგან ბევრი პირველად სწორედ ამ ნაშრომებში გამოჩნდა.

<sup>ii</sup> Joseph Strayer, *Medieval Statecraft and the Perspectives of History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971), 262–265 .

<sup>iii</sup> ob. Sidney R. Packard, *Twelfth-Century Europe: An Interpretive Essay* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1973), 193–201 ; და Thomas Molnar, "The Medieval Beginnings of Political Secularization," in George W. Carey and James V. Schall, eds., *Essays on Christianity and Political Philosophy* (Lanham, Md.: University Press of America, 1985), 43 .

<sup>iv</sup> იხ. მაგალითად Jonathan Sheehan, “Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization,” *American Historical Review* 108, no.4 (October 2003): 1061–1080 ; და David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009)

<sup>v</sup> John Locke, “Of the Beginnings of Political Societies,” *The Second Treatise on Government* (New York: Cambridge University Press, 1960), 375

<sup>vi</sup> Jean-Jacques Rousseau, “On the Civil State,” *The Social Contract* (New York: Pocket, 1967), 23 .

<sup>vii</sup> Strayer, *Medieval Statecraft*, 323.

<sup>viii</sup> მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესიებმა მხარი დაუჭირეს მთელ რიგ სეკულარულ რეფორმებს მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეებში, რელიგია დასავლელი დიდწილად შეესაბამებოდა უაითჰედის აღწერას : „ეს არის ის, რასაც ინდივიდი აკეთებს თავის განმარტოვებაში“. Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* ,in F. S. C. Northrup and Mason W. Gross, eds., *Alfred North Whitehead: An Anthology* (New York: Macmillan, 1961), 472 .

<sup>ix</sup> Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution* , trans. Stuart

---

Gilbert (New York: Doubleday, Anchor, 1955), 11 . ასევე იხ. John McManners, *The French Revolution and the Church* (Westport, Conn.: Greenwood, 1969) .

<sup>x</sup> Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston: Beacon, 1955), 171 . დეიზმის მიმდევართა შორის იყვნენ თომას ჯეფერსონი, ბენჯამინ ფრანკლინი და სხვა დამფუძნებელი მამები.

<sup>xi</sup> Robert Bellah, “Civil Religion in America,” *Daedalus* 96, no. 1 (Winter 1967): 1–22.

<sup>xii</sup> Tocqueville, *The Old Regime* , 13.

<sup>xiii</sup> კოლონიური მთავრობების შიგნით, ლიბერალური პოლიტიკოსები უფრო დაიჭინებდნენ დასავლური პოლიტიკური წესრიგის ელემენტების გავრცელებაზე, ვიდრე კონსერვატორები. მაგალითად ინდოეთზე ბრიტანული კონტროლის პიკში, ვიგების, მაგალითად უილიამ გლედსტონის პოზიცია იყო, რომ ბრიტანელთა [ინდოეთში] ყოფნა ემსახურებოდა მიზანს რომ „წახალისებულიყო ჩვენი თანა-ქვეშევრდომების პოლიტიკური გაწვრთნა“. ციტირებულია : H. C. G. Matthew, Gladstone, 1809–1874 , vol. 1 (Oxford: Clarendon, 1986), 188 . თუმცა, კონსერვატორები, მაგალითად ბენჯამინ დიზრაელი, თვლიდნენ, რომ ბრიტანელებს „პატივი უნდა ეცათ და შეენარჩუნებინათ“ კოლონიების ტრადიციული პრაქტიკები, მათ შორის „კანონები, ჩვეულებები, საკუთრების [სტრუქტურა] და რელიგია“; სიტყვიდან, რომელიც წარმოითქვა 1857 წლის

ინდოეთის სეპოი აჯანყების შემდგომ . ციტირებულია : William Monypenny and George Buckle, *The Life of Disraeli*, 1:1804–1859 (London: John Murton, 1929), 1488–1489 . საბოლოო ჯამში, გამარჯვება ლიბერალურ ხედვას ხვდა, თვით განათლებურ ინდურ ელიტაშიც კი, და ინდოეთში იშვა ბრიტანული სტილის სეკულარული ნაციონალიზმის იდეა.

<sup>xiv</sup> თუმცა, ყველა მისიონერულ პროექტს ასეთი ზიზღი არ შეხვედრია. ანგლიკანებს ხანდახან დასავლეთის ცივილიზატორული როლის პარტნიორებად მიიჩნევდნენ. აქტივისტ, ევანგელისტ მისიონერებს მეტად მიიჩნევდნენ საფრთხედ.

<sup>xv</sup> Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, vol. 2 of *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (Berkeley: University of California Press, 1985), 2: ნაციონალიზმის და ერი-სახელმწიფოს იდეის თაობაზე ასევე იხ. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983) ; და Craig Calhoun , *Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998) .

<sup>xvi</sup> Hans Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1955), 89

<sup>xvii</sup> იქვე , 16.

<sup>xviii</sup> იქვე

<sup>xix</sup> Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India* (New York: John Day, 1946), 531–532 .

<sup>xx</sup> Donald Eugene Smith, *India as a Secular State* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), 140 .

<sup>xxi</sup> იქვე , 141.

<sup>xxii</sup> Nehru, *The Discovery of India* , 531.

<sup>xxiii</sup> Kohn, *Nationalism* , 9.

<sup>xxiv</sup> იქვე,4

<sup>xxv</sup> Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples* (Boston: Beacon, 1960), 158 .

<sup>xxvi</sup> იქვე

---

<sup>xxvii</sup> იქვე, vii



<sup>xxviii</sup> Giddens, *The Nation-State* , 2: 215–216.

<sup>xxix</sup> Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007) .

<sup>xxx</sup> Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* , trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon, 1975) .

<sup>xxxi</sup> რელიგიასა და ნაციონალიზმს შორის ამ მიმართებას გერალდ ლარსონი ორაზროვანს უწოდებს. მიუხედავად იმისა, რომ გლობალური სისტემა ეყრდნობა ერ-სახელმწიფოებს, რომელთაც სჭირდებათ რელიგია თავიანთი ლეგიტიმაციისთვის, პოლიტიკის „რეგიონალიზაცია“ შეიძლება გამოწვევა გახდეს სეკულარული ნაციონალიზმისთვის და მან კითხვის ნიშნის ქვეშ შეიძლება დააყენოს ერი-სახელმწიფოების სისტემის გლობალური ბუნება. Gerald Larson, “Fast Falls the Eventide: India’s Anguish over Religion,” paper presented at a conference on Religion and Nationalism, University of California, Santa Barbara, April 21, 1989.

<sup>xxxii</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Macmillan, 1962) ; Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983) ; Ninian Smart, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs* (New York: Scribner’s, 1983)

<sup>xxxiii</sup> იხ. Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology* , ed. R. Pascal (New York: International, 1939) ; and Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt, Brace & World, 1936) . იდეოლოგიის თანამედროვე მნიშვნელობის განხილვისთვის იხ. David Apter, ed., *Ideology and Discontent* (New York: Free Press, 1964) ; და Chaim I. Waxman, ed., *The End of Ideology Debate* (New York: Simon & Schuster, 1964) .

<sup>xxxiv</sup> Richard H. Cox, *Ideology, Politics, and Political Theory* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1969) .

<sup>xxxv</sup> ციტირებულია : იქვე, 17.

<sup>xxxvi</sup> Clifford Geertz, “Ideology as a Cultural System,” in Apter, ed., *Ideology and Discontent* .

<sup>xxxvii</sup> John Lie, *Modern Peoplehood*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007)

<sup>xxxviii</sup> Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1966) .

<sup>xxxix</sup> Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), 140 .

<sup>xl</sup> Anthony D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century* (Oxford: Martin Robertson, 1979), 3 . ასევე იხ. L. Doob, *Patriotism and Nationalism* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1964)

<sup>xli</sup> Max Weber, "Politics as a Vocation," in Hans H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), 78 .  
ძალადობაზე სახელმწიფოს მონოპოლიის თაობაზე იხ. John Breuilly, *Nationalism and the State* (Manchester, U.K.: Manchester University Press, 1982) ; and Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism* (London: Duckworth, 1971) .

<sup>xlii</sup> Giddens, *The Nation-State* , 219.

---

<sup>xliii</sup> წარმოდგენა რელიგიაზე, როგორ კონცეპტუალურ მექანიზმზე, რომელიც აწესრიგებს ცხოვრების უწყვეტ არეალებს, მოტივია ისეთ სტრუქტურალისტებთან, როგორებიც არიან კლოდ ლევი-სტროსი და მარი დუგლასი და რენე ჟირარის მიმეტური თეორიის მიმდევრები. მიმეტური თეორიისთვის, იხ. Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et désordres: Enquêtes sur un nouveau paradigme* (Paris: Éditions du Seuil, 1982) ; და Paisley Livingston, ed., *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Symposium* (September 14–16, 1981), *Stanford Literature Studies* 1 (Saratoga, Calif.: Anma Libri, 1984) .

<sup>xliiv</sup> გირცი განიხილავს რელიგიას როგორც „სიმბოლოების სისტემას, რომელიც მოქმედებს, რათა ადამიანებში წარმოქმნას მძლავრი, გავრცელებადი და გამძლე განწყობები და მოტივაციები იმიტომ, რომ ჩამოაყალიბოს არსებობის ზოგადი წესრიგის კონცეფციები და შეფუთოს ეს კონცეფციები ფაქტუალობის იმგვარი აურით, რომელშიც ეს განწყობები უნიკალურ რეალისტურებად წარმოჩნდებიან. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," in William A. Lessa and Evon Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* , 3d ed. (New York: Harper & Row, 1972), 168 .

<sup>xli v</sup> Robert N. Bellah, "Transcendence in Contemporary Piety," in Donald R. Cutler, ed., *The Religious Situation: 1969* (Boston: Beacon, 1969), 907 .

<sup>xli vi</sup> Peter Berger, *The Heretical Imperative* (New York: Doubleday, 1980), 38 . იხ. ასევე Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967) .

<sup>xli vii</sup> Louis Dupré, *Transcendent Selfhood: The Loss and Rediscovery of the Inner Life* (New York: Seabury, 1976), 26 . ბერგერისა და დუპრეს განსაზღვრებებზე მსჯელობისთვის იხ. Mary Douglas, "The Effects of Modernization on Religious Change," *Daedalus* 111, no. 1

(Winter 1982): 1–19 .

<sup>xviii</sup> დურკჰაიმში ასე აღწერს რელიგიაში საკრალური და პროფანულის დიქტომიას : „კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში არ არსებობს სხვა მაგალითი საგანთა ორი ასე ფუნდამენტურად გამიჯნული ან ასე რადიკალურად დაპირიპირებული კატეგორიისა... საკრალურს და პროფანულს ადამიანური გონება ყოველთვის და ყველგან მოიაზრებს ორ დაშორებულ კლასას, ორ სამყაროდ, რომელთაც არაფერი აქვთ ერთმანეთთან საერთო... სხვადასხვა რეგიონებში, ეს ოპოზიცია სხვადასხვარად მოიაზრება“. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* , trans. Joseph Ward Swain (London: Allen & Unwin, 1976 [1915]), 38–39 .

<sup>xix</sup> მიუხედავად იმისა, რომ ვიყენებ ტერმინს „რელიგია“ (მაგალითად „ქრისტიანული რელიგია“), ზოგადად ვეთანხმები სმითს, ვინც რამდენიმე წლის წინ ამტკიცებდა, რომ არსებითი სახელი „რელიგია“ უნდა გაქრეს ჩვენი ლექსიკონიდან, რადგანაც ის გულისხმობს ობიექტს - რწმენებისა და პრაქტიკების კოდიფიცირებულ სტრუქტურას. ის გვთვავობდა, რომ დავკმაყოფილებულიყავით მხოლოდ ზედსართავი სახელით „რელიგიური“. Smith, *The Meaning and End of Religion* , 119–153.

<sup>i</sup> Weber, “Politics as a Vocation,” 78.

<sup>ii</sup> Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976) . თერავადა საზოგადოების გამოსადეგი განხილვისთვის იხ. Donald K. Swearer, *Buddhism and Society in Southeast Asia* (Chambersburg, Pa.: Anima, 1981) . ტაილანდურ პოლიტიკაში ბერების როლის თაობაზე იხ. Somboon Suksamran, *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-political Change and Political Activism of the Thai Sangha* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982) და Charles F. Keyes, *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State* (Boulder, Colo.: Westview, 1987).

<sup>iii</sup> ბირმაში (მიანმარში) რელიგიური ნაციონალიზმის კონტექსტის შესახებ იხ. Donald Eugene Smith, ed., *Religion and Politics in Burma* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1965) ; E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965) ; და Heinz Bechert, “Buddhism and Mass Politics in Burma and Ceylon,” in Donald Eugene Smith, ed., *Religion and Political Modernization* (New Haven,

---

Conn.: Yale University Press, 1974), 147–167 . ეთვარად საწინააღმდეგო თვალსაზრისი - რომლის თანახმადაც ბირმულ ნაციონალიზმს მცირედით თუ აქვს ბუდისტური გავლენა - იხ. chapter on Burma in Fred R. von der Mehden, *Religion and Nationalism in Southeast Asia: Burma, Indonesia, the Philippines* (Madison: University of Wisconsin Press, 1963) ; and Fred R. Von der Mehden, “Secularization of Buddhist Polities: Burma and Thailand” in Smith, ed.,

*Religion and Political Modernization* , 49–66.

<sup>iiii</sup> Donald Eugene Smith, ed., *Religion, Politics, and Social Change in the Third World: A Sourcebook* (New York: Free Press, 1971), 11 .

<sup>liv</sup> ობ. Walter H. Capps, *The New Religious Right: Piety, Patriotism, and Politics* (Columbia: University of South Carolina Press, 1990) ; Randall Balmer, *Mine Eyes Have Seen the Glory: A Journey into the Evangelical Subculture in America* (New York: Oxford University Press, 1989) ; და Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age* (New York: Harper & Row, 1989) .

<sup>lv</sup> Tocqueville, *The Old Regime* , 11.

<sup>lvi</sup> Arlie J. Hoover, *The Gospel of Nationalism: German Patriotic Preaching from Napoleon to Versailles* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1986), 3 .

<sup>lvii</sup> Carlton J. H. Hayes, *Nationalism: A Religion* (New York: Macmillan, 1960) .

<sup>lviii</sup> Ninian Smart, “Religion, Myth, and Nationalism,” in Peter H. Merkl and Ninian Smart, eds., *Religion and Politics in the Modern World* (New York: New York University Press, 1983), 27 . რელიგიისა და ნაციონალიზმის კიდევ ერთი შედარებისთვის, ობ. Hoover, *The Gospel of Nationalism* , 3–4.~

<sup>lix</sup> 59. Anderson, *Imagined Communities* , 18.

<sup>lx</sup> W. Howard Wriggins, *Ceylon: Dilemmas of a New Nation* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1960), 169 .