

## ძალადობის სეკულარული და რელიგიური ასპექტების გადაზრება

მარკ იურგენსმაიერი - ამერიკელი სოციოლოგი, რელიგიის მკვლევარი. დაიბადა 1940 წელს.

ტექსტი 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 დაპირისპირებლად?

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, [მოძრაობების 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 გამრიყავად 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 ერთგარი არსება იყოს, რომელსაც თავად შეუძლია

რადაცემის 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 საზოგადოებრივ ჩვევას განმანათლებლობადიან 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 დამაბულოებებს, რომელიც დროგამშვებით ამოიხეიქებიან საჯარო ძალადობად. ისტორიის ერთ-ერთ დიდი ირონიაა, რომ სეკულარული ნაციონალიზმის პოლიტიკური კონსტრუქტი - რომესაც სოციალური ცხოვრებისთვის მშვიდობა და ცივილიზაცია უნდა მოეტანა - გვიანი მოდერნულობის ხანაში სადავო იდეად და კონფლიქტისა და კრიტიკის წყაროდ იქცა.

### **სეკულარული სახელმწიფოს აღზეება**

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 ღვთაობებზე უფლებასთან დაპირისპირების კვალს შეგვიძლია გავყვეთ სულ მცირე მეთორმეტე საუკუნემდე, როცა ჯონ სელსბერი, რომელსაც ზოგნი პირველ თანამედროვე პოლიტიკურ ფილოსოფოსად მოიაზრებენ, აცხადებდა, რომ მმართველებსაც უნდა მიემართებოდეს ღალატის ბრალდება და შესაძლებელია მათი დამხობა - ძალადობრივად, 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 წარმოდგინება, ყველაზე სრულყოფილ გამოხატულებას სოციალური წესრიგის განმანათლებლობისეული ხედვის პოლიტიკურ მანიფესტაციაში მივაკვლევთ.

განმანათლებლობისეულ აზროვნებაში რელიგიას რთულად გასაგები როლი აქვს<sup>iv</sup>. მიუხედავად იმისა, რომ ლოკსა და რუსოს რელიგიური მგრძობელობა 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 თანხმობა 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“<sup>vi</sup>. რუსო გულისხმობდა, რომ სახელმწიფოს არ სჭირდება ეკლესია მორალური ლეგიტიმაციის მისაღებად; ადამიანები თავად ანიჭებენ მას ლეგიტიმაციას იმ ღვთაებრივი უფლების მეშვეობით, რომელიც პირდაპირაა ჩაწული მათში, როგორც

ღვთითმოცემული 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“<sup>vii</sup>. 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.<sup>viii</sup>

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 ეშინოდა სამღვდლოების 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 დემოკრატისა შეურია; რევოლუციამ საეკლესიო რელიგიის ნაკვალებზე გაირა, დემაგოგი ლიდერებისთვის ბოძებული მქადაგებლის ძალაუფლებით და, იმისთვის, რასაც გონის ტაძრად მოიხსენიებდა, მონური თავმეწირვით. 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 გზებით 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 შეეჩხენ და მოუწაით, ამავდროულად 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 ამომრავებდათ 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 მოირღვა, 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 ასპარეზე 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 გზნებით იმის თაობაზე, რასაც თავად მიიჩნევდნენ ახალი ერების თავისუფლებად - გულისხმობდნენ 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 ფესვადგმულია 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 გამოწვევის იყო 1948 წელს ისრაელის სახელმწიფოს, როგორც ებრაელთა თავმესაფრის 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 ხალხით აღნიშნავდა, რომ მთელი სამყარო გამოეხმაურა „ნაციონალიზმის და თავისუფლების გამოღვიძებას“.<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 - უფლებბელყოფა<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, „ნაციონალიზმი და ნაციონალიზმი პოლიტიკური ცხოვრების საფუძვლისეული წინაპირობები იყო, და აბსოლუტური შეუფერისი ჩანდა, ინდოეთს ნაციონალიზმი არ ჰქონოდა“<sup>xxi</sup>. ასეთივე დამოკიდებულება დომინირებდა 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 - გასაგრძელებლად და ამით იმ წინააღმდეგობისგან თავდასაღწევად, რომელსაც რელიგიური ლოიალობები უქმნიან ქვეყნის პოლიტიკურ ამოცანებს. ამის იმპლიკაცია იყო ის, რომ რელიგურ 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 დამავალდებულებელი იქნებოდა, როგორც - საკრალური. სოციალურ დონეზე ეს გულისხმობდა რწმენას, რომ სეკულარულ ნაციონალიზმს შეეძლო გაემარჯვა იმაზე, რაც „რელიგიად“ მოიაზრებოდა. ეს ასევე შეიძლება გულისხმობდეს, რომ სეკულარული ნაციონალიზმისგან შეიქმნას სუპრარელიგია, რომლისკენაც საზოგადოება მიისწრაფვის 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 მოუწოდებდა 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“ ვეღარასდროს 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 ფორმას: 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 ტელიორმა სეკულარიზმის კულტურული მგრძობლობა 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 თამამობდნენ პოლიტიკურ როლს და როცა ერთგვობდნენ პროცეში, ხშირად იმისათვის, რათა გამოეთქვათ აზრი, სახელმწიფოს რომელიმე სოციალურ საკითხზე, ნაცვლად იმისა რომ კითხვის ნიშნის ქვეშ დაეყენებინათ მთელი პოლიტიკური სისტემის კრედიბელურობა.<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 შემოუთავაზებთ 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 მგრძობელობას. „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 (*პანთ*), ან თემს (*ყაუბ*). *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 გვიჩვენებდა განგვევრცო „ტრადიციების“ იდეა ისე, რომ მასში მოგვეცვა როგორც რელიგიური, ისე სეკულარული ჰუმანისტური ტრადიციები; ბენედიქტ ანდერსონი ყველა ეროვნულ საზოგადოებას „წარმოსახვით თემად“ მოიაზრებდა; და ნინიან სმართი გვთავაზობდა „მსოფლმხედველობას“, როგორც საერთო ტერმინს ნაციონალიზმის, სოციალიზმის და რელიგიისთვის<sup>xxxii</sup>. სხვა ნაშრომში, მე ვემზობოდი ფრაზას „წესრიგის იდეოლოგიები“, თუმცა ეს ტერმინი გაჟღენთილია 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 ავგოთ 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 გადასაძლავდა 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 „იდებების მეცნიერებას“ რელიგიის ჩასაცვლებლად, idéologues იმას, რასაც თავად უწოდებდნენ იდეოლოგიას და იმას, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ რელიგიას (ფართო აზრით), თანაბარ სიბრტყეზე ათავსებდნენ. შესაძლოა, ამ ტერმინის თანამედროვეობაში გამოყენებლათაგან 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>xliii</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>xliii</sup>. ეს რწმენის პოზიცია, პიტერ ბერგერის თანახმად, არის აფირმაცია საკრალურისა, რომელიც მოქმედებს როგორც კარიბჭე ჭეშმარიტებისკენ, რომელიც უფრო სარწმუნოა, ვიდრე ამ სამყაროს ჭეშმარიტება<sup>xliii</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>xlviii</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>i</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 სანცქირებისთვის. 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, როგაც 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 მყრობელი“ გახდება<sup>ii</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>iii</sup> ამრიგად, ტრადიციული რელიგიური საზოგადოებების უმეტესობაში, მათ შორის, ბუდისტურ საზოგადოებებშიც, როგორც დონალდ სმითმა შეაფასა „რელიგია პასუხობს პოლიტიკური ლეგიტიმაციის შეკითხვას“<sup>iiii</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>iv</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.

როგაც 2004 წელს, აშშ-ს შეჭრის შემდგომ ერაყში გამოვკითხე სუნიტი მოლები, 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 რეველუციური 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 მკვლელობებს, 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, ამავედროულად, 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 სენტიმენტები<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 მალევე იმიზივებული ფუნქცია შეიძლება განივრცოს სეკულარიზმის ტყუპ კონცეპტზე, რელიგიის იდეაზე. შესაბამისად,

დღევანდელი რელიგიური აქტივისტები გაუცნობიერებლად მოდერნულები არიან, რაკი იზიარებენ სეკულარისტულ დებულებას, რომ არსებობს ფუნდამენტური გამოჯვანა სეკულარულ და რელიგიურ არეალებს შორის. რელიგიური აქტივისტები ფიქრობენ, რომ უბრალოდ უკან იბრუნებენ სახელმწიფოს ძალაუფლებას რელიგიის სახელით. ამას შეიძლება ემუშავა პრემოდერნულ სამყაროში, სადაც რელიგიური მგრძობელობები 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 არყვეს 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> ob. 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 გლედსთონის 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

---

xxvii იქვე, vii

xxviii Giddens, *The Nation-State*, 2: 215–216.

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

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

xxxi 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 ერ-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.

xxxii 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)

xxxiii 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).

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

xxxv ციტირებულია : იქვე, 17.

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

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

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

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

xl 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)

xli 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).

xlii Giddens, *The Nation-State*, 219.

<sup>xliii</sup> წარმოდგენა რელიგიაზე, როგორ კონცეპტუალურ მექანიზმზე, რომელიც აწესრიგებს ცხოვრების უწესრიგო 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>xliv</sup> გირცი განიხილავს რელიგიას როგორც „სიმბოლოების სისტემას, რომელიც მოქმედებს, რათა ადამიანებში წარმოქმნას მძლავრი, გავრცელებადი და გამძლე განწყობები და მოტივაციები იმით, 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>xlv</sup> Robert N. Bellah, “Transcendence in Contemporary Piety,” in Donald R. Cutler, ed., *The Religious Situation: 1969* (Boston: Beacon, 1969), 907 .

<sup>xlvi</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>xlvii</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>xlviii</sup> დურკჰაიმში ასე აღწერს რელიგიაში საკრალური და პროფანულის დიქოტომიას : „კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში არ არსებობს სხვა მაგალითი საგანთა ორი ასე ფუნდამენტურად გამიჯნული ან ასე რადიკალურად დაპირისპირებული კატეგორიისა... საკრალურს და პროფანულს ადამიანური გონება ყოველთვის და ყველგან მოიაზრებს ორ დაშორებულ კლასს, ორ სამყაროდ, რომელთაც არაფერი აკვთ 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>xlix</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 . ეთგვარად 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>liii</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> იხ. 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, იხ. 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 .

თარგმანი 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.