

სეკულარიზება, განმანათლებლობა და მოდერნული რელიგია

ავტორი: ხოსე კაზანოვა

მთარგმნელი: გიორგი ჩუბინიძე

ვისღა სჯერა სეკულარიზების *მითვის?* რელიგიის სოციოლოგიაში ბოლოდროინდელი დებატები სწორედ ამ კითხვის მართებულობაზე მიგვითითებს, რომლითაც უნდა ვიწყებდეთ კიდევ დღეს სეკულარიზების თეორიაზე ნებისმიერ დისკუსიას. ჯერ კიდევ არიან ისეთი „ძველმორწმუნეები“, მაგალითად, ბრაიან უილსონი და კარელ დობელეერი, რომლებიც სამართლიანად ამტკიცებენ, რომ სეკულარიზების თეორიას ჯერ კიდევ საკმაოდ აქვს ამხსნელობითი ღირებულება მოდერნული ისტორიული პროცესების გასაგებად.¹ თუმცა ამას რელიგიის სოციოლოგთა უმეტესობა ყურად არ იღებს, რადგან მათ ისეთივე უკრიტიკო სიჩქარით თქვენს უარი პარადიგმაზე, როგორც თავდაპირველად აიტაცეს. მართლაც, ზოგიერთი დასცინის რაციონალისტებს, რომლებმაც ამდენი ცრუ წინასწარმეტყველება გააკეთეს რელიგიის მომავალზე, ისევე როგორც მათი წინამორბედი ფილოსოფოსები დასცინოდნენ რელიგიურ მოაზროვნეებსა და ობსკურანტისტ მღვდლებს. „მეცნიერული“ მტკიცებულებებით შეიარაღებული რელიგიის სოციოლოგები ახლა დარწმუნებულნი არიან რელიგიის ნათელი მომავლის წინასწარმეტყველებაში. გასაოცარი შემობრუნებაა, განსაკუთრებით, თუ მხედველობაში მიიღებთ იმას, რომ სულ რაღაც ოცი წლის წინ პრაქტიკულად არავინ იყო მზად ამის მოსასმენად, როდესაც პირველ „სეკულარიზაციის დებატებში“ დევიდ მარტინმა და ენდრიუ გრილიმ პირველებმა დააყენეს ეჭვქვეშ სეკულარიზაციის თეორიის საფუძველმდებარე კონცეფცია და მისი ემპირიული მტკიცებულებები თუ მათი არარსებობა. მაგრამ როგორ შეეძლო ეს ვინმეს ყურად ელო მაშინ, როცა თეოლოგებიც კი ღმერთის სიკვდილზე საუბრობდნენ და ზეიმობდნენ საერო ქალაქის მოსვლას?²

¹ „სეკულარიზებაზე დებატის“ თემაზე შედარებისთვის იხ. ერთი მხრივ, Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1985); Theodore Caplow et al., *All Faithful People* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983); Andrew Greeley, *Religious Change in America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989); and Jeffrey K. Hadden, *Desacralizing Secularization Theory*, in Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered* (New York: Paragon House, 1989), ხოლო, მეორე მხრივ, Bryan Wilson, *The Secularization Debate*, *Encounter* 45 (1975); *The Return of the Sacred*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 18 (1979); *Secularization: The Inherited Model*, in Phillip E. Hammond, ed, *The Sacred in a Secular Age* (Berkeley: University of California Press, 1985); Karel Dobbelaere, *Secularization: A MultiDimensional Concept* (Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1981); და *The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions*, in Hadden and Shupe, *Secularization and Fundamentalism*.

² სეკულარიზაციის პირველ დებატებში სხვადასხვა პოზიციის ანალიზისთვის იხ. ჩემი ადრინდელი ესე - *The Politics of the Religious Revival*, *Telos* 59 (Spring 1984). მკითხველი ადვილად მიხვდება, რომ ეს ჩემი პირველი დროებითი მონახაზი იყო ყველა იმ საკითხზე, რომელიც უფრო სისტემატურად და, იმედი მაქვს, უფრო დამაკმაყოფილებლად არის განვითარებული წინამდებარე ნაშრომში. ჩემი პოზიცია ძირითადად იგივე რჩება. მაგრამ ბევრი საკითხი, განსაკუთრებით, ანალიტიკური გამიჯვნები,

როგორ შეიძლება აიხსნას ეს შემობრუნება? როგორ შეიძლებოდა აქამდე ამდენი მითი ყოფილიყო და ახლა ამდენი სინათლე? მართალია, 1960-იანი წლებიდან მოყოლებული თეორიის წინააღმდეგ ბევრი ემპირიული კონტრმტკიცებულება დაგროვდა, მსგავსი კონტრმტკიცებულებები ადრეც ყოველთვის არსებობდა, თუმცა მტკიცებულებები შეუმჩნეველი რჩებოდა ან არარელევანტურად იყო გამოცხადებული. ეს იმით აიხსნება, რომ იმდენად რეალობა კი არ შეცვლილა, რამდენადაც ჩვენი აღქმა მასზე, და რომ ჩვენ სამეცნიერო პარადიგმებში ტიპური კუნისეული რევოლუციის მოწმეები ვართ. ზოგიერთმა შეიძლება ამ კონკრეტულ კონტექსტში სიტყვა „მეცნიერულის“ გამოყენება გააპროტესტოს. მაგრამ ეჭვგარეშეა, რომ საქმე გვაქვს ინტელექტუალური კლიმატისა და ფონური მსოფლმხედველობების რადიკალურ ცვლილებასთან, რომლებიც ჩვეულებრივ ზურგს უმაგრებენ ხოლმე ჩვენი საზოგადოებრივ-მეცნიერული კონსენსუსების უმეტესობას.

სეკულარიზების კვლევითი დარგის შესასვლელთან ყოველთვის უნდა ეკიდოს ნიშანი წარწერით, „განაგრძეთ სვლა საკუთარი რისკის ფასად“. მართალია, ვაცნობიერებ ამ ხაფანგების არსებობას, მაგრამ მაინც, ნება მომეცით შემოგთავაზოთ გარკვეული ანალიტიკური გამიჯვნები, რომლებმაც, თუ გამოსადეგი აღმოჩნდა, შეიძლება ზოგი ურწმუნო დაარწმუნოს იმაში, რომ თეორიის უკუგდებამდე უპრიანი იქნებოდა მისთვის კიდევ ერთხელ შეგვეხედა და შეიძლება აღმოგვეჩინა, რომ მისი ზოგი ასპექტი არათუ შესანარჩუნებელი, არამედ აუცილებელიც კი შეიძლება იყოს ჩვენი წარსულის, აწმყოსა და, ვიტყვოდი, ჩვენი გლობალური მომავლის გარკვეული მნიშვნელოვანი ასპექტების გასაგებად. ნება მომეცით დავიწყო სეკულარიზების ცნებისა და თეორიის ერთმანეთისგან გამიჯვნით. ამის შემდეგ კი დამატებით გავმიჯნავ თეორიის სამ სხვადასხვა ეპიზოდს, რომლებიც ერთმანეთისგან მკაფიოდ უნდა განვასხვავოთ.³

სეკულარიზება, როგორც ცნება

„სეკულარულის“ ან მისგან ნაწარმოები „სეკულარიზების“ ცნებისა და უშუალოდ სეკულარიზების სოციოლოგიური თეორიის ერთმანეთისგან გამიჯვნა მნიშვნელოვანია, რადგან თავად ცნება უაღრესად მრავალგანზომილებიანია, მისი ურთიერთგამომრიცხავი კონოტაციები ირონიულად შებრუნებადი და დატვირთულია თავისი ისტორიის მანძილზე დაგროვილი მნიშვნელობების ფართო

რომლებსაც ამ თავში შემოგთავაზებთ და კერძო და საჯარო რელიგიების ახლებური განხილვა, მაშინ არც ისე ნათელი იყო ჩემთვის.

³ განსხვავებები, რა თქმა უნდა, არასოდესაა მხოლოდ ანალიტიკური. ისინი ამავე დროს, ყოველთვის არის მცდელობებიც, გარკვეული წესით აღვიქვათ, გავიგოთ, დავალაგოთ და ორგანიზება გავუკეთოთ თავად რეალობას. გამორჩეულად დახვეწილი და მადიფერენცირებელი ანალიზისთვის, იხ. Eviatar Zerubavel, *The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life* (New York: Free Press, 1991).

სპექტრით. შეიძლება გონივრულიც კი იყოს ამ ცნებაზე საერთოდ უარის თქმა, სოციოლოგიას კიდევ უფრო დიდი პრობლემების წინაშე რომ არ აყენებდეს.⁴ ცნების ქვეშ მოაზრებული შინაარსებისა და წინააღმდეგობების ძალიან ფართო სპექტრი მას პრაქტიკულად გამოუსადეგარს ხდის ემპირიული სამეცნიერო ანალიზის დომინანტური მეთოდებისთვის.⁵ შედეგად, აისტორიული პოზიტივისტური სოციოლოგია საჭიროებს ცხად და შემოწმებად ჰიპოთეზებამდე დაყვანას, რათა ადვილად დასადასტურებელი იყოს ხანგრძლივი განმეორებადი გამოკითხვებით, რითაც რელიგიური ადამიანების თავების, გულებისა და გონებების დათვლას ცდილობენ. თუმცა ცნების სრული გადაგდება კიდევ უფრო დიდ კონცეპტუალურ გადარიბებას გამოიწვევს და ამ შემთხვევაში ასევე დავკარგავთ ცნებაში აკუმულირებულ კომპლექსურ ისტორიულ მეხსიერებას და აღარ გვექნება კატეგორიები, რომელთა მეშვეობითაც შევძლებთ ამ ისტორიის აღწერას და გაგებას. ამერიკის სეკულარული საზოგადოების თანამედროვეობით გატაცებულმა რელიგიის სოციოლოგიამ შეიძლება თავს უფლება მისცეს ეს ცნება მოიშოროს, თუმცა შედარებით ისტორიულ სოციოლოგიას ამის გაკეთება არ შეუძლია.⁶

⁴ სეკულარიზების ცნების შესახებ, იხ. Hermann Lübbe, *Säkularisierung Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg: Alber, 1965); Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1983); David Martin, *Secularization: The Range of Meaning, in The Religious and the Secular* (New York: Schocken Books, 1969); Peter Berger, *The Sacred Canopy* (Garden City, N.Y: Doubleday, 1969). ტელკოტ პერსონსი, რომელიც „სეკულარიზების“ ცნების უჩვეულო გამოყენებით ვებერის კვალს მისდევს, აღიარებს რომ „გამიზნულად პარადოქსულია სეკულარიზების ცნებისთვის იმ მნიშვნელობის მინიჭება, რომელიც ხშირად მის საპირისპიროდაა განხილული, კერძოდ, არა რელიგიური ღირებულებებისადმი ერთგულების დაკარგვის და ასე შემდეგ გაგებით, არამედ განვითარებად კულტურულ და სოციალურ სისტემებში ასეთი ღირებულებებისა და რელიგიური ორიენტაციის სხვა კომპონენტების ინსტიტუციონალიზების გაგებით“. *Action Theory and the Human Condition* (New York: Free Press, 1978), p. 241, n. 11.

⁵ მაშასადამე, გასაკვირი არაა, რომ 1960-იან წლებში დევიდ მარტინი საერთოდ ცნების ხმარებიდან ამოღებისკენ მოუწოდებდა. სოციოლოგიისთვის საბედნიეროდ, ის თავად არ მიჰყვა თავისსავე რჩევას და ათწლეულის შემდეგ გამოაქვეყნა კვლევა, რომელიც დღემდე საუკეთესო შედარებითი ისტორიული ანალიზია ევროპასა და შეერთებულ შტატებში სეკულარიზების განსხვავებულ პატერნებზე. იხ. David Martin, *Towards Eliminating the Concept of Secularization, წიგნში Religious and Secular, and A General Theory of Secularization* (New York: Harper & Row, 1978).

⁶ არ იქნებოდა საჭირო ამ კონცეპტუალური განმარტებების გაკეთება, რომ არა რელიგიის სოციოლოგები, რომლებმაც ცნების მნიშვნელობა იმდენად დაავიწროვეს, სანამ არ დარწმუნდნენ, რომ სეკულარიზების მითიურობის დამტკიცება შეეძლოთ. სულ მცირე, შეერთებულ შტატებში, სადაც არცერთი სეკულარიზების ე.წ. „ინდიკატორი“ — როგორცაა ერთ სულ მოსახლეზე ეკლესიების რაოდენობა, ეკლესიის წევრობა, საეკლესიო მსახურებებზე დასწრება და რელიგიური მიზნებისთვის ფულადი კონტრიბუციები — არ აჩვენებს რაიმე ხანგრძლივი ვარდნის ტენდენციას. ეს ერთადერთი მიზეზია, რატომაც აუცილებელი გახდა ისტორიული საფუძვლების ხელახლა შესწავლა, რაც ზოგისთვის შეიძლება ბანალური ჩანდეს. თუმცა, მიინდა დაჟინებით ვთქვა, რომ მხოლოდ მათ, ვინც არ იცის ან უკვე დაავიწყდა ცნებაში დაგროვილი ისტორიული მტვრის მრავალი ფენა და მათ, ვინც ფიქრობს, რომ აქ ნაჩვენები პროცესები უმნიშვნელო ზედნაშენური მოვლენებია, შეუძლიათ თავს უფლება მისცენ უგულვებლყოფნ სეკულარიზების ცნება. დანარჩენებმა კი, განსაკუთრებით მათ, ვინც მოდერნულობისა და პოსტმოდერნულობის „გენეალოგიით“ და „არქეოლოგიით“ არიან

ნება მომეცით ცნების მხოლოდ სამი ისტორიული ეპიზოდი გავიხსენო, იმის საილუსტრაციოდ, რომ ისინი სეკულარიზების ნამდვილ ისტორიულ პროცესებში არიან გადახლართულები. ცნების ეტიმოლოგიას თუ შევხედავთ, დავინახავთ, რომ შუასაუკუნეების ლათინურ სიტყვა *saeculum*-ს სამი არადიფერენცირებული სემანტიკური კონოტაცია ჰქონდა. რომანულ ენებში ეკვივალენტმა არსებითმა სახელებმა (*secolo, siglo, siecle*) შეინარჩუნა ეს სამი მნიშვნელობა. კასელის ლექსიკონში *siglo* განმარტებულია, როგორც „საუკუნე; ხანა; სამყარო“. თუმცა თანამედროვე სეკულარულ „ხანაში“ და თანამედროვე სეკულარულ „სამყაროში“, სამი მნიშვნელობიდან მხოლოდ პირველი, „საუკუნე“, შემორჩა სიტყვის ყოველდღიურ ხმარებაში, ვინაიდან დროისა და სივრცის ორ განსხვავებულ რეალობად, წმინდად და პროფანულად, დიფერენცირებამ დიდი ხნის წინ დაკარგა აზრი, კათოლიკურ ესპანეთშიც კი.

ამასთან დაკავშირებული, მაგრამ განსხვავებული სემანტიკური ეპიზოდი კანონიკურ სამართალს უკავშირდება, სადაც სეკულარიზება გულისხმობს ერთგვარ „სამართლებრივ მოქმედებას“ ინდივიდისთვის რეალური სამართლებრივი შედეგებით. სეკულარიზება სამართლებრივ (კანონიკურ) პროცესებს გულისხმობს, როცა განდგომილი „სასულიერო“ პირი „ამქვეყნიურობას“ და მის ცდუნებებს უბრუნდება და, შესაბამისად, „საერო“ პირი ხდება. კანონიკის მიხედვით მღვდლებს შეეძლოთ ერთდროულად „სასულიეროები“ და „საეროები“ ყოფილიყვნენ. ის მღვდლები, რომლებმაც გადაწყვიტეს ამქვეყნიურს (*saeculum*) განდგომოდნენ, რათა თავი სრულყოფილი ცხოვრებისთვის მიეძღვნათ — სასულიერო სამღვდელოებას წარმოადგენდნენ. ის მღვდლები კი, რომლებიც ამქვეყნიურად ცხოვრობდნენ, საერო სამღვდელოებას მიეკუთვნებოდნენ. როცა მაქს ვებერმა სეკულარიზება უწოდა პროცესს, როცა „მოწოდების“ ცნება გადის ან გადადის სასულიერო სფეროდან საერო სფეროში, პირველად ისტორიაში ამქვეყნიური სეკულარული საქმიანობების აღსანიშნად, იგი ანალოგიის სახით ცნების კანონიკურ მნიშვნელობას იყენებს.

დაბოლოს, რეალურ ისტორიულ პროცესზე მითითებით, ტერმინი „სეკულარიზაცია“ პირველად გამოიყენეს პროტესტანტული რეფორმაციისა და მას მოყოლილი რელიგიური ომების შემდეგ მომხდარი, ხშირად სახელმწიფოს მიერ, განუსხვისები საეკლესიო სიმდიდრის, მონასტრებისა და მიწების ექსპროპრიაციისა და აპროპრიაციის აღსანიშნავად. მას მერე, სეკულარიზება აღნიშნავს პირების, ნივთების, ფუნქციების, მნიშვნელობებისა და სხვათა „გადასვლას“, გადატანას ან გადაადგილებას თავიანთი ტრადიციული რელიგიური სფეროდან საერო სფეროებში. ამრიგად, ჩვეული გახდა, სიტყვა „სეკულარიზებით“ აღენიშნათ საერო

დაინტერესებულნი, შეიძლება ახლაც იპოვონ სემანტიკური მტვრის მიღმა არსებული „საგანთა წესრიგის“ გასაღები.

ინსტიტუციების მიერ ისეთი ფუნქციების აპროპრიაცია, იქნებოდა ეს იძულებით თუ ნებაყოფლობით, რომლებიც ტრადიციულად საეკლესიო ინსტიტუციების ხელში იყო.⁷

ტერმინ „სეკულარიზების“ ამ ისტორიულად დაღეჭილ სემანტიკურ ეპიზოდებს აზრი მხოლოდ მაშინ აქვს, თუ მივიღებთ იმ ფაქტს, რომ „ოდესღაც“ შუასაუკუნეების ევროპაში რეალობის დიდი ნაწილი ფაქტობრივად სტრუქტურირებული იყო კლასიფიკაციის სისტემის მეშვეობით, რომელიც „ამქვეყნიურს“ ორ ჰეტეროგენულ სამეფოდ ან სფეროდ ყოფდა, „სასულიეროდ“ და „საეროდ“. ორ სამეფოს შორის ამ კონკრეტულ და ისტორიულად საკმაოდ უჩვეულო ვარიანტში განცალკევება, წმინდა-პროფანულის დაყოფა, რა თქმა უნდა, არ იყო ისეთი ჰეტეროგენულად აბსოლუტური, როგორც ეს დიურკემს ეგონა. იყო საკმაოდ ბუნდოვანებები, მოქნილობა, გამტარიანობა და ხშირად საზღვრებთან დაკავშირებული აშკარა დაბნეულობები, მაგალითისთვის, სამხედრო ორდენები ამის კარგი მაჩვენებელია. მნიშვნელოვანია გვესმოდეს, რომ დუალიზმი მთელ საზოგადოებაში ისე იყო ინსტიტუციონალიზებული, რომ თავად სოციალური სფერო იყო დუალისტურად სტრუქტურირებული.⁸

„ორი მახვილის“ არსებობა, სულიერის და დროითის, სადაც ორივე ქარიზმის საკუთარი დამოუკიდებელი წყაროს ფლობაზე აცხადებს პრეტენზიას — ერთგვარი ინსტიტუციონალიზებული დუალური სუვერენულობა — გარდაუვალად იქნებოდა რიგი დაძაბულობებისა და ღია კონფლიქტების წყარო, ისევე როგორც დუალიზმის დასრულების მცდელობები, რომლის შედეგი ერთი სფეროს მიერ მეორის შთანთქმა უნდა ყოფილიყო. „ინვესტიტურის“ გარშემო ხშირი კონფლიქტები ამ მუდმივი დაძაბულობის აშკარა გამოხატულება იყო. ეკლესიისა და სულიერი ლიდერების

⁷ ის ფაქტი, რომ დღეს ჩვენ ვხედავთ საეკლესიო ინსტიტუტების მიერ ზოგიერთი ამ ფუნქციის ხელახალ მითვისებას, მას შემდეგ, რაც სახელმწიფომ ან სხვა საერო ინსტიტუტებმა ისინი მიატოვეს, შეიძლება ჩაითვალოს კიდევ ერთ მტკიცებულებად იმისა, რომ რელიგიურ და საერო სფეროებს შორის არსებული საზღვრები, ისევე როგორც საჯარო და კერძო სფეროებს შორის — ცვალებადია.

⁸ წინამდებარე რეკონსტრუქცია პრეტენზიას არ აცხადებს ისტორიულ სიზუსტეზე ან საკმარის კომპლექსურობაზე. მისი მიზანი მხოლოდ ისტორიულად გამყარებული სეკულარიზების თეორიებისთვის ნიადაგის მომზადებაა, რაც სხვაგვარად ზედმეტად აბსტრაქტული გამოჩნდებოდა. ზოგი ნაშრომი, რომელსაც ისტორიული ინფორმაციისთვის დავყვრდე, ან ამ საკითხებზე ჩემს აზროვნებაზე მოახდინა გავლენა, არის Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Macmillan, 1931); Mari-Dominique Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1968); Richard Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth: Penguin Books, 1970); Max Weber, *Political and Hierocratic Domination*, in *Economy and Society*, vol. 2 (Berkeley: University of California Press, 1978); Fritz Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, 2 vols. (Oxford: Blackwell, 1968); E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political/Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957); Werner Stark, *The Sociology of Religion: A Study of Christendom.*, vol. 1, *Established Religion*, and vol. 3, *The Universal Church* (New York: Fordham University Press, 1966-67); Gerd Tellenbach, *Church, State and Christian Society at the Time of the Investitures* (New York: Harper & Row, 1970); Brian Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050-1300* (Englewood Cliffs, N.j.: Prentice-Hall, 1973); J. A. F. Thompson, *Popes and Princes, 1417-1517* (Boston: Allen & Unwin, 1980); Geoffrey Barraclough, *The Medieval Papacy* (New York: Norton, 1979); Benjamin Nelson, *On the Roads to Modernity* (Totowa, N.j.: Rowman & Littlefield, 1981).

თეოკრატიული ამბიციები, უპირატესობა ჰქონდათ წარმავალ [temporal] მმართველებზე და ამრიგად, უზენაესობა და უფლება წარმავალი [temporal] საკითხებიც განეგოთ, მეფეების კეისაროპაპისტურ ამბიციებს აწყდებოდა, რომლებსაც, თავის მხრივ, სურდათ საღვთო კანონით მინიჭებული წმინდა სუვერენიტეტის ხორცშესხმანი ყოფილიყვნენ და საერო მმართველების მხრიდან მცდელობებს სულიერი სფერო თავიანთ საერო პატრიმონიულ და ვასალურ სფეროში მოექციათ.

მსგავსი დუალისტური სტრუქტურა, ინტელექტუალური დაძაბულობისა და კონფლიქტის იმავე შემცველობით და მიდრეკილებით, შუასაუკუნეების გაჩენილ უნივერსიტეტებში ინსტიტუციონალიზდა, სადაც რწმენა და გონი განცალკევებულ, მაგრამ პარალელურ ეპისტემოლოგიურ საფუძვლებს წარმოადგენდნენ, რომლებიც წესით ერთ ჭეშმარიტებასთან უნდა მისულიყვნენ: ღმერთთან. აქ თეოლოგიის აბსოლუტისტურმა პრეტენზიებმა მოძრაობაში მოიყვანა, თავიდან, თავდაჯერებული რაციონალური ფილოსოფიის კონტრპრეტენზიები, რომელიც უარს ამბობდა თეოლოგიის მსახურობაზე, ხოლო შემდეგ, ადრე მოდერნული მეცნიერება, რომელიც ბუნების წიგნის გამოცხადების წიგნის სიმალეზე აყვანას მოითხოვდა, როგორც განცალკევებულ, მაგრამ ღვთისკენ მიმავალ თანასწორ ეპისტემოლოგიურ გზას.

„ამქვეყნიურის“ ორ განცალკევებულ სფეროდ სტრუქტურირებული დაყოფა, „სასულიეროდ“ და „საეროდ“, უნდა განვასხვავოთ და გავმიჯნოთ კიდევ ერთი დაყოფისგან: „ამქვეყნიურისა“ და „იმქვეყნიურისგან“. ძირითადად ამ ორი დაყოფის ერთმანეთისგან განცალკევებაა ხოლმე სეკულარიზების შესახებ მსჯელობებში გაუგებრობების წყარო. უფრო ზუსტად შეიძლება ითქვას, რომ არსებობდა არა ორი „სამყარო“, არამედ სამი. სივრცულად საქმე გვქონდა „იმქვეყნიურთან“ (ზეცა) და „ამქვეყნიურთან“ (მიწა). მაგრამ „ამქვეყნიურობა“ თავის თავში სასულიერო სამყაროდ (ეკლესია) და საერო სამყაროდ (saeculum) იყო დაყოფილი. დროითობის თვალსაზრისით, ასეთივე სამმაგ დაყოფას ვაწყდებით ღმერთის მარადიულ ხანასა და წარმავალ-ისტორიულ ხანებს შორის, რომელიც, თავის მხრივ, დაყოფილია საეკლესიო კალენდარში გამოსახული ხსნის წმინდა-სასულიერო დროდ და საერო ხანად (saeculum). ეკლესიოლოგიურად სამმაგი დაყოფა გამოხატული იყო გამიჯვნად ესქატოლოგიურ „უხილავ ეკლესიას“ (the *Communio Sanctorum*), „ხილულ ეკლესიას“ (the *Una, Sancta, Catholica, Apostolica Roman church*) და საერო საზოგადოებებს შორის. პოლიტიკური თვალსაზრისით, არსებობდა ტრანსცენდენტური ღვთის ქალაქი (ზეციური სამეფო), ეკლესიის სახით მისი საკრამენტული წარმომადგენელი დედამიწაზე (პაპის სამეფო) და ადამიანთა ქალაქი (წმინდა რომის იმპერია და ყველა ქრისტიანული სამეფო). თანამედროვე საერო კატეგორიებში, ჩვენ ვიტყვით, რომ არსებობდა ბუნებრივი და ზებუნებრივი რეალობები. მაგრამ ზებუნებრივი რეალობა, თავის მხრივ, დაყოფილი იყო არაემპირიულ ზებუნებრივ რეალობად და მის სიმბოლურ, საკრამენტულ წარმოდგენად ემპირიულ რეალობაში.

მაშასადამე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ წინარემოდერნული დასავლეთევროპული საქრისტიანო კლასიფიკაციის ორმაგი დუალისტური სისტემით იყო სტრუქტურირებული. ერთი მხრივ, იყო დუალიზმი „ამქვეყნიურსა“ და „იმქვეყნიურს“ შორის. მეორე მხრივ, იყო დუალიზმი თავად „ამქვეყნიურის“ შიგნით, „სასულიერო“ და „საერო“ სფეროებს შორის. ამას გარდა, ორივე დუალიზმი გაშუალებული იყო ეკლესიის „საკრამენტული“ ხასიათით, შუაში მოთავსებული, რომელიც ერთდროულად ორივე სამყაროს ეკუთვნოდა და მაშასადამე, საკრამენტულად შეეძლო ამ ორის გაშუალება. ცხადია, კლასიფიკაციის ასეთი სისტემა მხოლოდ ეკლესიის პრეტენზიებზე იყო დამოკიდებული და ახერხებდა რეალობის შესაბამისად სტრუქტურირებას იქამდე, სანამ ხალხი ამ პრეტენზიებს თავისთავადად იღებდა. მართლაც, მხოლოდ რელიგიური სფეროს საერო სფეროზე აღმატებულობის პრეტენზიის რაიმე მიზეზის გამო მიღებას შეეძლო მოეთოკა ასეთი დუალისტური სისტემის თანდაყოლილი კონფლიქტები.

სეკულარიზაცია, როგორც ცნება, ეხება რეალურ ისტორიულ პროცესს, რომლის დროსაც ეს დუალისტური სისტემა „ამქვეყნიურში“ და ამქვეყნიურსა და იმქვეყნიურს შორის შუამავლობის საკრამენტული სტრუქტურები თანდათან იშლება მანამ, სანამ კლასიფიკაციის მთელი შუასაუკუნეების სისტემა არ გაქრება და სფეროთა სტრუქტურირების ახალი სივრცული სისტემებით ჩანაცვლდება. მაქს ვებერის მონასტრის კედლების ნგრევის მეტყველი სურათი ალბათ კვლავ ამ რადიკალური სივრცული რესტრუქტურირების საუკეთესო გრაფიკული გამოსახულებაა. იშლება კედელი, რომელიც „ამქვეყნიურში“ სასულიერო და საერო სფეროებს ჰყოფს. გამიჯვნა „სააქაოსა“ და „საიქიოს“ შორის, ამ დროისთვის მაინც რჩება. მაგრამ ამიერიდან იქნება მხოლოდ ერთი „სააქაო“, საერო, რომელშიც რელიგიას საკუთარი ადგილის პოვნა მოუწევს. თუ ადრე სასულიერო სფერო იყო ყოვლისმომცველი რეალობა, რომელშიც საერო სფერომ თავისი ადგილი იპოვა, ახლა საერო სფერო იქნება ყოვლისმომცველი რეალობა, რომელთანაც სასულიერო სფეროს მოუწევს ადაპტირება. იმის შესწავლა, თუ რა ახალი კლასიფიკაციისა და დიფერენციაციის სისტემები ჩნდება ამ ერთიან საერო სამყაროში და რა ახალ ადგილს დაიკავებს რელიგია, თუ დაიკავებს, ახალ დიფერენცირებულ სისტემაში, სწორედ სეკულარიზაციის თეორიის ანალიტიკური ამოცანაა.

ჯერჯერობით, რელიგიის ჩვენეული ანალიზი მხოლოდ სივრცით-სტრუქტურული იყო, კლასიფიკაციის სისტემაში რელიგიის ადგილის კუთხით, რომელიც შუასაუკუნეების საქრისტიანოს სოციალური რეალობის სტრუქტურირებას ემსახურებოდა. არაფერი თქმულა იმ ინდივიდებზე, რომლებიც ამ სოციალურ სფეროში ცხოვრობენ, მათ რელიგიურ რწმენებზე, მათ რელიგიურ პრაქტიკებზე, მათ რელიგიურ გამოცდილებებზე, ესე იგი, ინდივიდუალური რელიგიურობის კერძო გამოცდილებებზე. გარკვეული დარწმუნებით შეგვიძლია ვისაუბროთ ინდივიდუალური რელიგიურობის ორ საჯარო განზომილებაზე. ეკლესიის წევრობა თითქმის ასპროცენტიანი იყო. გარკვეული გამონაკლისების გარდა, როგორებიც

იყვნენ ებრაელები და მუსლიმები, რომლებსაც საქრისტიანოში უფლება ეძლეოდათ ეცხოვრათ კონკრეტულად მათთვის განკუთვნილ ანკლავებში, ეკლესიის წევრობა სავალდებულო იყო და, შესაბამისად, თავისთავად ცოტა რამეს გვეუბნება ინდივიდუალური რელიგიურობის თაობაზე. სექტანტობა და ერესიკ კი — რომელიც თანამედროვე ავტორიტარული სახელმწიფოების მსგავსი არაადამიანური მოპყრობის საგანი იყო ხოლმე — ჩვეულებრივ გამოიხატებოდა საქრისტიანოს რეფორმირების მცდელობად ან სექტანტურ დაბრუნებად სუფთა საწყისებთან და არა მის უარყოფად.⁹ რაც შეეხება ეგრეთ წოდებულ რელიგიურ ფაქტორს ან რელიგიის მიზეზ-შედეგობრივ განზომილებას — ესე იგი, თუ რამდენად იყო საერო სფეროში ადამიანთა ქცევები რელიგიის ზეგავლენით განსაზღვრული — ასევე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ვინაიდან თავად saeculum-ში ცხოვრება რეგულირდებოდა, ყოველ შემთხვევაში, ოფიციალურად მაინც, გარკვეული ქრისტიანული პრინციპების მიხედვით, შესაბამისად, ქრისტიანებს საქრისტიანოში ქრისტიანული ცხოვრება უნდა გაეწიათ.

ბუნებრივია, როგორც ყველა საზოგადოებას, საქრისტიანოსაც ჰყავდა თავისი წილი დამნაშავეები. რეალურად, ოფიციალური დოქტრინის მიხედვით, ყველა ცოდვილი იყო. იყვნენ მიტევებადი ცოდვილები, მომაკვდინებელი ცოდვების ჩამდენები, ისინი, ვინც მუდმივ ცოდვაში ცხოვრობდნენ, და ისინი, ვინც ყველა ზღვარს მიღმა ცხოვრობდნენ და განკვეთილნი იყვნენ. რა თქმა უნდა, იყო დიფერენციაცია და დამაბულობა კანონიკურ სამართალს, რომის სამართალს და საერთო ან გერმანულ სამართალს შორის. მაგრამ განსხვავება რელიგიურ ცოდვას, ზნეობრივ გადაცდომას და იურიდიულ დანაშაულს შორის ჯერ კიდევ არ იყო ნათელი. ნებისმიერ შემთხვევაში, ცოდვილთა სხვადასხვა კატეგორიის სტატისტიკური განაწილების შესახებ, ან მათი რელიგიური მრწამსის, პრაქტიკისა და გამოცდილების მასშტაბისა და ინტენსივობის შესახებ, მწირი სანდო ან განზოგადებადი მონაცემები გვაქვს. მაშინაც კი, როდესაც ისტორიკოსებს შეუძლიათ შედარებით დარწმუნებით განსაზღვრონ მღვდლებისა და რელიგიური პირების პროპორცია საზოგადოებაში, ეს სტატისტიკა თავისთავად ცოტას გვამცნობს მათ რეალურ რელიგიურობაზე. ჩვენ საკმარისი ინფორმაცია გვაქვს პაპის სასამართლოში გავრცელებული კორუფციის შესახებ, მონასტრებში გავრცელებული ჰედონიზმისა და სიმონიაში მხილებული მღვდლების შესახებ. თუ რელიგიური ვირტუოზები ასეთ ცხოვრებას ეწეოდნენ, არ არსებობს საფუძველი იმის დასაჯერებლად, რომ რიგითი ქრისტიანები უფრო სათნო ცხოვრების მიმდევრები ყოფილიყვნენ. მართლაც, ზუსტად იმიტომ, რომ საზოგადოების ოფიციალური ქრისტიანული სტრუქტურა გარანტირებული იყო, რომ ყველა ქრისტიანულ ცხოვრებას ეწეოდა, პიროვნულ ღვთისმოსაობაზე მინიშნება აუცილებელი აღარ იყო. თავად სტრუქტურა იყო რელიგიური, ანუ ქრისტიანული და არა აუცილებლად მასში არსებული ხალხის პირადი ცხოვრებები. ამ სტრუქტურაში დიდი სივრცე იყო შერწყმისთვის, ისევე როგორც გაყოფისთვის რელიგიურობის ქრისტიანულ და

⁹ იხილეთ რელიგიური სექტანტური მოძრაობების ერთ-ერთი კლასიკური კვლევა Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (New York: Oxford University Press, 1970).

წარმართულ, ოფიციალურ და სახალხო ფორმებს შორის. სწორედ ორთოდოქსიასა და ერესს შორის კონფლიქტებისა და ოფიციალურ და სახალხო რელიგიას შორის დამაბულობის შესახებ არსებული ისტორიული მასალების საფუძველზე, ეთნოლოგები და სოციალური ისტორიკოსები შუასაუკუნეებისა და ადრე მოდერნული რელიგიის შესახებ ახალ რევიზიონისტულ პერსპექტივებს ამუშავებენ.¹⁰

თუ ვივარაუდებთ, რომ აქამდე წარმოდგენილი იდეალურ-ტიპური დახასიათება, რაც არ უნდა ზედმეტად გამარტივებული იყოს, მაინც სწორია, შეგვიძლია დარწმუნებით ვთქვათ, რომ ვარაუდი, რომ წინარემოდერნული ევროპელები უფრო რელიგიურები იყვნენ, ვიდრე თანამედროვეები, კვლავ ვარაუდად რჩება, რომელსაც დადასტურება სჭირდება.¹¹ სეკულარიზაციის თეორიის ის ვერსიები, რომლებიც ზუსტად ასეთი უსაფუძვლო ვარაუდით იწყება და რომლებიც სეკულარიზაციის პროცესს მოდერნულ სამყაროში რელიგიური რწმენისა და პრაქტიკის თანდათანობით შემცირებად განიხილავენ, მართლაც ახდენენ იმ მითის კვლავწარმოებას, რომელიც ისტორიას ხედავს, როგორც კაცობრიობის პროგრესულ ევოლუციას ცრურწმენებიდან გონიერებამდე, რწმენიდან ურწმუნობამდე, რელიგიიდან მეცნიერებამდე. სეკულარიზაციის პროცესის ამ მითოსურ ნარატივს ნამდვილად სჭირდება „დესაკრალიზება“. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ საერთოდ უარი უნდა ვთქვათ სეკულარიზების თეორიაზე. ის, რაც რელიგიის სოციოლოგიამ უნდა გააკეთოს, არის სეკულარიზაციის უნივერსალური პროცესის მითიური ახსნის ჩანაცვლება სეკულარიზაციის ისტორიული პროცესების შედარებითი სოციოლოგიური ანალიზით, თუ და როდის მიმდინარეობს ასეთი პროცესები.

სეკულარიზების თეორია

სეკულარიზაციის თეორიის ნებისმიერი განხილვა, განსაკუთრებით მისი გენეალოგიისა და მისი ისტორიის მიკვლევის ნებისმიერი მცდელობა, მას შემდეგ, რაც ის სოციალურ მეცნიერებებში, განსაკუთრებით სოციოლოგიაში შევიდა, სადაც თეორიამ საბოლოოდ იპოვა თავისი ადგილი — საოცარი პარადოქსის გამჟღავნებით

¹⁰ კრებულისთვის, რომელიც მიმოიხილავს ზოგიერთ ამ საკითხზე არსებულ ახალ კვლევებს, იხ. Philippe Aries and Georges Duby, eds., *A History of Private Life*, vol. 2, *From Feudal Europe to the Renaissance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987). „სახალხო რელიგიის“ დღეს უკვე ძალიან პოპულარულ კვლევით მიმართულებაზე, იხ. James Obelkevich, *Religion and the People, 800-1700* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979); Francois Isambert, *Le sens du sacre-Fete et religion populaire* (Paris: Les editions du minuit, 1982); Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller* (New York: Penguin, 1980); და *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York: Penguin, 1984); William Christian, Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1981), და *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

¹¹ ადრემოდერნულ ევროპაში რწმენასა და ურწმუნობაზე იხ. Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982); და Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Scribner, 1971).

უნდა დაიწყოს. სეკულარიზაციის თეორია შეიძლება იყოს ერთადერთი თეორია, რომელმაც შეძლო ჭეშმარიტად პარადიგმული სტატუსის შეძენა თანამედროვე სოციალურ მეცნიერებებში. ამა თუ იმ ფორმით, ალექსის დე ტოკვილის, ვილფრედო პარეტოს და უილიამ ჯეიმსის გარდა, სეკულარიზაციის თეზისს იზიარებდა ყველა დამფუძნებელი მამა: კარლ მარქსიდან ჯონ სტიუარტ მილამდე, ოგუსტ კონტიდან ჰერბერტ სპენსერამდე. ე.ბ. ტაილორიდან ჯეიმს ფრეიზერამდე, ფერდინანდ ტი ენიესიდან გეორგ ზიმელამდე, ემილ დიურკემიდან მაქს ვებერამდე, ვილჰელმ ვუნდტიდან ზიგმუნდ ფროიდამდე, ლესტერ უორდიდან უილიამ გ. სამნერამდე, რობერტ პარკიდან ჯორჯ ჰ. მიდამდე.¹² მართლაც, კონსენსუსი ისეთი იყო, რომ თეორია არა მხოლოდ ეჭვგამაძვინებელი არ დამდგარა, არამედ, როგორც ჩანს, არც კი იყო საჭირო მისი შემოწმება, რადგან ის ყველამ თავისთავად სიცხადედ მიიღო. ეს ნიშნავს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ თეორია ან, უფრო სწორად, სეკულარიზაციის თეზისი ხშირად მრავალი დამფუძნებელი მამის თეორიის ფარული წანამძღვარი იყო, ის თავად არასოდეს ყოფილა არც ზედმიწევნით შემოწმებული და არც მკაფიოდ და სისტემურად ჩამოყალიბებული.

სეკულარიზაციის თეორიის უფრო სისტემური ფორმულირების საფუძვლები ემილ დიურკემისა და მაქს ვებერის ნაშრომებშია. რელიგიის პოზიტივისტური და განმანათლებლური კრიტიკისგან გათავისუფლებით — მიუხედავად იმისა, რომ დიურკემი აღიარებულ პოზიტივისტად რჩებოდა, ხოლო ვებერი თავს ყოველთვის განმანათლებლობის იმედგაცრუებულ პროდუქტად მიიჩნევდა, რომელიც ვალდებულია ილუზიების გარეშე შეასრულოს და ბოლომდე მიიყვანოს მეცნიერული განმანათლებლობის ამოცანა — საფუძველი ჩაუყარეს რელიგიის სოციალურ-მეცნიერულ შესწავლას.¹³ რელიგიის ჭეშმარიტების საკითხისა და მისი სიმბოლური სტრუქტურისა და სოციალური ფუნქციის ერთმანეთისგან გამიჯვნით, დიურკემის სოციოლოგია საფუძვლად დაედო შემდგომ სტრუქტურულ-ფუნქციონალისტურ ანალიზს ანთროპოლოგიაში, ისევე როგორც სოციოლოგიაში. ვებერმა, თავის მხრივ, უარი თქვა რელიგიის მის არსამდე დაყვანის აკვიატებაზე და კონცენტრირდა მისი ყველაზე მრავალფეროვანი მნიშვნელობების შესწავლაზე, ისევე როგორც მისი სოციალურ-ისტორიული პირობებისა და შედეგების, რითაც საფუძველი ჩაუყარა შედარებით, ისტორიულ და ფენომენოლოგიურ რელიგიის სოციოლოგიას.

დიურკემისა და ვებერისთვის, შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიის სოციოლოგია მათი სოციოლოგიური ნაშრომების ცენტრში დგას; რომ დიფერენციაციის თეორია, მიუხედავად იმისა, რომ ორივე შემთხვევაში საგრძნობლად განსხვავებულია, მათი სოციოლოგიური თეორიების ბირთვია; და რომ სეკულარიზაციის თეზისი მათი

¹² For a very useful compilation of most of the key texts of the early social sciences on religion, see Norman Birnbaum and Gertrud Lenzer, eds., *Sociology and Religion: A Book of Readings* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1969).

¹³ Talcott Parsons, *The Theoretical Development of the Sociology of Religion*, in *Essays in Sociological Theory* (New York: Free Press, 1954).

დიფერენციაციის თეორიების ბირთვს ქმნის, რომელიც წარმოადგენს როგორც წანამძღვარს, ისე დიფერენციაციის პროცესების საბოლოო შედეგს.¹⁴ ზუსტად რომ ვთქვათ, სეკულარიზაციის თეორია სხვა არაფერია, თუ არა დიფერენციაციის ზოგადი თეორიების ქვეთეორია, ან დიურკემის მიერ შემოთავაზებული ევოლუციური და უნივერსალური ტიპის, ან ვებერის მიერ შემუშავებული დასავლური მოდერნიზაციის თეორიის უფრო ისტორიულად სპეციფიკური ტიპი. მართლაც, სეკულარიზაციის თეორია იმდენად არსებითად არის გადაჯაჭვული მოდერნული სამყაროს ყველა თეორიასთან და მოდერნულობის თვითგაგებასთან, რომ არ შეიძლება უბრალოდ უარი ვთქვათ სეკულარიზაციის თეორიაზე ისე, რომ ეჭვქვეშ არ დავაყენოთ მთელი ქსელი, მათ შორის სოციალურ მეცნიერებათა თვითგაგების დიდი ნაწილი.¹⁵

დიურკემი და ვებერიც კი, როდესაც საფუძველს უყრიან სეკულარიზაციის შემდგომ თეორიებს, თავად მწირ ემპირიულ ანალიზს გვთავაზობენ სეკულარიზაციის თანამედროვე პროცესებზე, განსაკუთრებით იმაზე, თუ როგორ ზეგავლენას ახდენს ეს პროცესები რელიგიის ადგილზე, ხასიათსა და როლზე თანამედროვე სამყაროში. რელიგიის შესახებ რაციონალისტური და პოზიტივისტური ცრურწმენებისგან გათავისუფლების შემდეგაც კი, ისინი მაინც იზიარებენ იმ დროის წამყვან ინტელექტუალურ დაშვებებს რელიგიის მომავლის შესახებ. მათი პროგნოზები შეიძლება განსხვავებული იყოს, მაგრამ აწმყოს მათეული დიაგნოზი იზიარებს ხედვას, რომ ძველი ისტორიული რელიგიები ვერ გადაურჩებიან თანამედროვე სამყაროს შეტევას. ორივეს თავისთავად სიცხადედ მიაჩნია, დიურკემის სიტყვებით, რომ „ძველი ღმერთები ბერდებიან ან უკვე მკვდრები არიან“¹⁶ და რომ, ნებისმიერ შემთხვევაში,

¹⁴ რომ სეკულარიზაცია, დიურკემისთვის, არის დიფერენციაციის უნივერსალური პროცესის საწყისი და ტელოსი, არაერთხელ არის გამოთქმული მის ნაწერებში. დიურკემი რელიგიას ხედავს, როგორც საზოგადოების წყაროს, „მთელი კოლექტიური ცხოვრების კონცენტრირებულ გამოხატულებას“, საიდანაც „დაიბადა თითქმის ყველა დიდი სოციალური ინსტიტუტი“. გარდა ეკონომიკური საქმიანობებისა, რომელიც აშკარად პროფანული სფერო უნდა იყოს, „რელიგიამ გააჩინა ყველაფერი, რაც აუცილებელია საზოგადოებაში“. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Free Press, 1965), გვ. 466. სოციოლოგიას, როგორც ზნეობის მეცნიერებას, თავის ამოცანად თანამედროვე სეკულარული საზოგადოებების რაციონალური საფუძვლების ჩამოყალიბება აქვს. რელიგიის შესწავლას დიურკემისთვის სწორედ რელიგიის ავთენტური სოციალური არსის, ანუ საზოგადოების არსის გამოვლენის ფუნქცია აქვს, რათა გამოაცალკევოს ის რელიგიური სიმბოლოებისაგან და კვლავაწარმოოს ის სეკულარული და რაციონალური სახით, მითოლოგიური შუამავლების გარეშე. მის მრავალ „სეკულარისტულ მანიფესტს“ შორის ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი ტექსტისთვის, იხ. Emile Durkheim, *Introduction: Secular Morality*, in *Moral Education* (New York: Free Press, 1973).

¹⁵ მიუხედავად იმისა, რომ იგი აღიარებს, რომ მას ასევე აქვს გარკვეული ემპირიული საფუძვლები, ლუკმანი ამტკიცებდა, რომ სეკულარიზაციის თეორია „უპირველეს ყოვლისა მითოლოგიური წარმოდგენაა მოდერნული სამყაროს დაბადების შესახებ“. Thomas Luckmann, *Theories of Religion and Social Change*, *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1 (1977).

¹⁶ Durkheim, *Elementary Forms*, p. 475. დიურკემის რელიგიის თეორიის ყველაზე ყოვლისმომცველი ანალიზი არის W. S. F. Pickering-ის *Durkheim's Sociology of Religion*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1984).

ისინი ვერ შეძლებენ კონკურენცია გაუწიონ ახალ ღმერთებს, რომლებსაც, დიურკემი მიიჩნევდა, რომ თანამედროვე საზოგადოებები თავიანთთვის შექმნიდნენ, ან ღირებულებების თანამედროვე პოლითეიზმს და მის განუწყვეტელ და შეურიგებელ ბრძოლას, რომელიც, ვებერის აზრით, გამოწვეულია სხვადასხვა საერო სფეროს დიფერენციაციის პროცესით, როცა ისინი თავიანთი „შიდა და კანონიერი ავტონომიის“ რეალიზებას ახდენენ. ვებერისთვის, ძველი ეკლესიები რჩება მხოლოდ თავშესაფრად მათთვის, „ვისაც არ შეუძლია კაცურად დაუდგეს დროის ბედისწერას“ [“who cannot bear the fate of the times like a man”] და მზადაა გარდაუვალი „ინტელექტუალური მსხვერპლი“ გაიღოს.¹⁷

სეკულარიზაციის თეზისთან დაკავშირებით სოციოლოგიაში გავრცელებული კონსენსუსის მიუხედავად, მხოლოდ 1960-იან წლებში ვაწყდებით სეკულარიზაციის თეორიის უფრო სისტემურ და ემპირიულად დასაბუთებული ფორმულირების შემუშავების მცდელობებს. სწორედ მაშინ გახდა შესამჩნევი თეორიის პირველი ხარვეზები და მიიპყრო პირველი კრიტიკოსების ყურადღებაც.¹⁸ პირველად გახდა შესაძლებელი სეკულარიზაციის თეორიის გამიჯვნა მისი რელიგიის განმანათლებლობისეული კრიტიკიდან აღმოცენებული იდეოლოგიური საწყისებისგან და სეკულარიზაციის თეორიის, როგორც საერო და რელიგიური სფეროების თანამედროვე ავტონომიური დიფერენციაციის თეორიის გამოყოფა თეზისისგან, რომლის მიხედვით თანამედროვე დიფერენციაციის პროცესის საბოლოო შედეგი რელიგიის თანდათანობითი ეროზია, დაკნინება და საბოლოოდ გაქრობა უნდა ყოფილიყო. სეკულარიზაციის ახალი ფუნქციონალისტური თეორია, რომელიც ყველაზე სისტემურად თომას ლუკმანის „უხილავ რელიგიაში“ ჩამოყალიბდა, არ წინასწარმეტყველებს თანამედროვე საზოგადოებებში რელიგიის გარდაუვალ დასუსტებას, მხოლოდ რელიგიის მიერ მისი ტრადიციული საზოგადოებრივი და საჯარო ფუნქციების დაკარგვას და საკუთარ დიფერენცირებულ სფეროში რელიგიის პრივატიზებასა და მარგინალიზებას. ვინაიდან 1960-იანი და 1970-იანი წლების ბევრი „ახალი“ რელიგია და რელიგიური მოძრაობა შეიძლება განიმარტოს ლუკმანის „უხილავი რელიგიის“ შემთხვევად, რამდენიმე ადამიანმა ეს მაგალითები სეკულარიზაციის თეორიის საწინააღმდეგო მტკიცებულებებად გამოიყენა. მხოლოდ 1980-იან წლებში, საჯარო სფეროში რელიგიის უეცარი ამოფრქვევის შემდეგ, აშკარა

¹⁷ Max Weber, Science as a Vocation and Religious Rejections of the World and Their Directions, in H. H. Gerth and C. W. Mills, eds., *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1946). ვებერის რელიგიის სოციოლოგიის საუკეთესო და ყოვლისმომცველი კვლევა არის Wolfgang Schluchter-ის *Rationalism, Religion and Domination: A Weberian Perspective* (Berkeley: University of California Press, 1989).

¹⁸ 1960-იან წლებში სეკულარიზაციის თეორიის ყველაზე ცნობილი ფორმულირებებია Bryan Wilson-ის, *Religion in Secular Society* (London: C. A. Watts, 1966); Peter Berger, *The Sacred Canopy* (Garden City, N.J.: Doubleday, 1967); Thomas Luckmann, *Invisible Religion* (New York: Macmillan, 1967); Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft* (Hamburg: Furche, 1964); და Sabino S. Acquaviva, *L'eclissi del Sacro Nella Civiltà Industriale* (Milan: Edizioni di Comunità, 1966).

გახდა, რომ დიფერენციაცია და საზოგადოებრივი ფუნქციების დაკარგვა სულაც არ იწვევს მის „პრივატიზებას“.

ნებისმიერ შემთხვევაში, სეკულარიზაციის ძველი თეორიის შენარჩუნება აღარ შეიძლება. დარჩენილია მხოლოდ ორი ვარიანტი: ან, როგორც ეს დღევანდელი რელიგიის სოციოლოგების უმეტესობის შემთხვევაში ჩანს, საერთოდ უარი ვთქვათ თეორიაზე, ვინაიდან ის მოდერნული სამყაროს არამეცნიერული, მითოლოგიური აღწერა აღმოჩნდა, ან თეორიას იმგვარად გადავხედოთ, რომ მას შეეძლოს უპასუხოს როგორც თავის კრიტიკოსებს, ისე იმ კითხვებს, რომლებიც თავად რეალობამ დასვა.

სეკულარიზაციის თეორიის სამი ცალკეული მომენტი

სეკულარიზაციის თეორიის მთავარი შეცდომა, აპოლოგეტებისა და კრიტიკოსების მიერ რეპროდუცირებული ცრურწმენა, რამაც თეორია თითქმის გამოუსადეგარი გახადა სოციალურ-მეცნიერული მიზნებისთვის, არის სეკულარიზაციის ისტორიული პროცესების აღრევა იმ სავარაუდო და მოსალოდნელ შედეგებთან, რაც, მიიჩნეოდა, რომ ამ პროცესებს რელიგიაზე უნდა ჰქონოდათ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სეკულარიზაციის თეორიის ბირთვი და ცენტრალური თეზისი საზოგადოების მოდერნიზაციის¹⁹ პროცესის კონცეპტუალიზებაა, როგორც სეკულარული სფეროების — პირველ რიგში სახელმწიფოს, ეკონომიკისა და მეცნიერების — რელიგიური სფეროსგან ფუნქციური დიფერენციაციისა და ემანსიპაციის პროცესის, რომელსაც თან ახლავს რელიგიის დიფერენციაცია და სპეციალიზაცია საკუთარ ახლად აღმოჩენილ რელიგიურ სფეროში. ამ ცენტრალურ თეზისს, რომელსაც შეიძლება დიფერენციაციის თეზისი ეწოდოს, ხშირად კიდევ ორი ქვეთეზა ერთვოდა, რომელიც თითქოს განმარტავდა იმას, თუ რა მოუვიდოდა რელიგიას სეკულარიზაციის ამ პროცესის შედეგად. ერთ-ერთი ქვეთეზა, რელიგიის-დაცემის-თეზისი, ვარაუდობდა, რომ სეკულარიზაციის პროცესს მოჰყვებოდა რელიგიის თანდათანობითი შეკვეცა და დასუსტება მანამ, სანამ, მისი ზოგიერთი უკიდურესი ვერსიის მიხედვით, ის საბოლოოდ არ გაქრებოდა. მეორე ქვეთეზა, პრივატიზების თეზისი, ამტკიცებდა, რომ სეკულარიზაციის პროცესს მოჰყვებოდა პრივატიზება და, ზოგი ამატებდა, თანამედროვე მსოფლიოში რელიგიის მარგინალიზებაც. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ამ სამ თეზისს ერთმანეთისგან ანალიტიკურად განვაცალკევებთ, შეგვიძლია სრულად დავინახოთ თანამედროვე ისტორიული რეალობის სირთულე.

საზოგადოების დიფერენციაცია და სეკულარიზაცია

¹⁹ მოდერნიზაცია არის თანაბრად პრობლემური და მცდარი ცნება და თეორია, რომლის დამარხვასაც სხვები ისურვებდნენ და რომლის შენარჩუნებაც მე მსურს იმავე მიზეზების გამო, რა მიზეზითაც ვიცავ სეკულარიზაციის ცნებას და თეორიას. იხ. Immanuel Wallerstein, *Modernization: requiescat in pace*, in *The Capitalist World Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), და Jose Casanova, *Legitimacy and the Sociology of Modernization*, in Arthur Vidich and Ronald Glassman, eds. *Conflict and Control* (Beverly Hills, Calif.: Sage, 1979).

თანამედროვე ისტორიული გარდაქმნების სეკულარიზაციის პერსპექტივიდან დანახვა ნიშნავს, დიდწილად, რეალობის რელიგიის პერსპექტივიდან დანახვას, რადგან სეკულარულს, როგორც კონცეფციას, აზრი მხოლოდ მის საპირისპიროსთან, რელიგიურთან მიმართებით აქვს. ასეთი პერსპექტივის უპირატესობა გამომდინარეობს მისი უნარიდან აჩვენოს ის, თუ ზუსტად ამ მხრივ რაოდენ რადიკალურად შეიცვალნენ დასავლური საზოგადოებები. რეალობის შუასაუკუნეების დიქტომიური განაწილება რელიგიურ და საერო სფეროებად დიდწილად ეკლესიის მიერ იყო ნაკარნახევი. ამ თვალსაზრისით, ოფიციალური პერსპექტივა, რომლის მეშვეობითაც შუასაუკუნეების საზოგადოებები საკუთარ თავს ხედავდნენ, რელიგიური იყო. თუ აზროვნების მთავარი კატეგორია სასულიეროს საეროსგან გამოიჯვნა იყო, მაშინ საეროში ყველაფერი არადიფერენცირებულ მთლიანობად უნდა დარჩენილიყო იქამდე, სანამ ის გარედან, რელიგიურის პერსპექტივიდან განიხილებოდა. მხოლოდ ამ დიქტომიური აზროვნების დასასრულმა მისცა საერო სფეროს ახალი პერსპექტივების ჩამოყალიბების საშუალება, რომლიდანაც მას შეეძლო საკუთარი თავი დიფერენცირებულად დაენახა.²⁰ რელიგიური კედლების დაცემამ სრულიად ახალი სივრცე გახსნა სხვადასხვა საერო სფეროს შიდა დიფერენცირების პროცესებისთვის. ამრიგად, პირველად, სხვადასხვა საერო სფეროს შეეძლო სრულად ჩამოყალიბებულიყვნენ, ერთმანეთისგან დიფერენცირებულიყვნენ და მიჰყოლოდნენ იმას, რასაც ვებერი მათ „შიდა და კანონიერ ავტონომიას“ უწოდებდა. ვებერის დიფერენციაციის თეორია, შემუშავებული მის შედეგში, „სამყაროს რელიგიური უარყოფის ეტაპები და მიმართულებები“, სეკულარიზაციის თეორიაა სწორედ იმიტომ, რომ იგი ამ დიფერენციაციას თითოეული ამ სფეროს, ვინაიდან ეს სფეროები თავიანთ „შინაგან და კანონიერ ავტონომიას“ მისდევენ, ერთმანეთთან რადიკალური შეჯახების პერსპექტივიდან განიხილავს, თანხმობები ძმობის ქარიზმატული რელიგიური ეთიკით ან ეკლესიის ორგანული სოციალური ეთიკით.²¹

²⁰ დღეს, როდესაც შუასაუკუნეების რეალობის შესწავლისას, ანაქრონულად, თანამედროვე ეკონომიკური, პოლიტიკური ან კულტურული კატეგორიები შემოგვაქვს, ეს საერო კატეგორიები ცხადყოფს, რომ რეალობა შუასაუკუნეების საეკულუმში [საერო სფეროში] არ იყო სტრუქტურირებული მხოლოდ ოფიციალური რელიგიური შეხედულების შესაბამისად. არსებობდა ცოცხალი რაინდული და სამეფო კარის ფეოდალური კულტურა თავისი „ცივილიზატორული“ დინამიკით და „ბიურგერული“ კულტურა თავისუფალ ქალაქებში, თავისი „ბურჟუაზიული“ დინამიკით. ჩვენ შეგვიძლია ანაქრონიზმი გავაფართოვოთ იმ დონემდე, რომ სისტემა თავდაყირა დავაყენოთ, რათა გამოვავლინოთ, რომ კლასიფიკაციის ოფიციალური სისტემა სხვა არაფერი იყო, თუ არა რეალური ეკონომიკური ბაზისის რელიგიური ზედნაშენი. მარქსის დიდი ისტორიულ-მეთოდოლოგიური მიგნება, განვითარებული Grundrisse-ს შესავალში, იყო იმის ჩვენება, რომ წარსულის გასაღები იყო აწმყო და არა წარსული; რომ ბურჟუაზიულმა მოდერნულობამ პირველად მოგვცა საშუალება წარსული დაგვენახა ისე, როგორადაც ის თავის თავს ვერასდროს დაინახავდა. Karl Marx, Grundrisse (New York: Vintage, 1973), გვ. 104-8.

²¹ Weber, Religious Rejections, p. 336.

დიფერენცირების ერთი და იმავე პროცესის ანალიზი თითოეული სფეროს არა რელიგიისგან, არამედ ერთმანეთისგან დიფერენცირების თვალსაზრისით აუცილებლად განსხვავებულ სურათს მოგვცემს. ასეთი პერსპექტივა გვაჩვენებს, რომ მოდერნულობაზე გადასვლის კონკრეტულ შემთხვევაში, ზოგიერთი საერო სფერო, განსაკუთრებით ახლად აღმოცენებული თანამედროვე აბსოლუტისტური სახელმწიფო და განვითარებადი კაპიტალისტური ეკონომიკა, უფრო კანონიერი და ავტონომიური იყო, ვიდრე სხვები. ეს ალბათ ასევე დაგვანახებს იმასაც, რომ სწორედ მათი ერთმანეთისგან დიფერენცირება, მათი ურთიერთდამოკიდებულებები და მათი შეჯახებებია ის, რაც ყველაზე მეტად განსაზღვრავდა მთელი პროცესის დინამიკას.²² რეალურად, ეს ორი საერო სფერო, სახელმწიფო და ბაზარი, ახლა უკვე თავად კარნახობდა კლასიფიკაციის პრინციპებს, რომლებიც ემსახურებოდა ახალი თანამედროვე სისტემის სტრუქტურირებას. სივრცით-სტრუქტურული თვალსაზრისით, შეიძლება ითქვას, რომ თუ ადრე რეალობა ერთი მთავარი ღერძის გარშემო იყო სტრუქტურირებული, ახლა მრავალღერძული სივრცე შეიქმნა ორი ძირითადი ღერძით, რომელიც მთელს აყალიბებს. ფუნქციონალისტური სისტემების თეორიის ენაზე, თითოეული ქვესისტემა გახდა გარემო სხვებისთვის, მაგრამ ორი ქვესისტემა გახდა ძირითადი გარემო ყველასთვის. მაშასადამე, ახალ სივრცულ სტრუქტურაში რელიგიური სფერო გახდა ერთ-ერთი სფერო, რომელიც სტრუქტურირებულია საკუთარი ავტონომიური შიდა ღერძის გარშემო, მაგრამ მოქცეულია ორი ძირითადი ღერძის გრავიტაციული ძალის ქვეშ. მიუხედავად იმისა, თუ რომელ პერსპექტივას ავირჩევთ, დავინახავთ, რომ რელიგიური სფერო ახალი საერო სისტემის ფარგლებში ახლა ნაკლებად ცენტრალური და სივრცულად შეკვეცილი სფერო გახდა. უფრო მეტიც, თანამედროვე დიფერენციაციის ახალი ჰეგემონური ხედვიდან გამომდინარე შეიძლება დავამატოთ, რომ პირველად, რელიგიური სფერო თავის თავს პოულობს და სპეციალიზდება „საკუთარ რელიგიურ“ ფუნქციაში და ან იშორებს ან კარგავს მის მრავალ სხვა „არარელიგიურ“ ფუნქციას, რომლებიც მას დაგროვილი ჰქონდა და ვეღარ ახერხებდა მათ შესრულებას.²³ სეკულარიზაციის თეორიას არ სჭირდება კონტროვერსიული პირველმიზეზების ძიებაში შესვლა, თუ რამ დაძრა დიფერენციაციის მოდერნული პროცესი. მისი კონკრეტული პერსპექტივიდან შეიძლება საკმარისი იყოს მიეთითოს იმ როლზე, რომელიც ოთხმა ურთიერთდაკავშირებულმა და თანადროულმა პროცესმა კლასიფიკაციის შუასაუკუნეების რელიგიური სისტემის მორყევაში შეასრულა: პროტესტანტული რეფორმაცია; მოდერნული სახელმწიფოების ჩამოყალიბება; მოდერნული კაპიტალიზმის ზრდა; და ადრემოდერნული სამეცნიერო რევოლუცია. ოთხივე პროცესმა თავისი წვლილი შეიტანა სეკულარიზაციის თანამედროვე პროცესებში, ესე იგი, თითოეული მათგანი სეკულარიზაციის პროცესის ერთ-ერთი

²² ასეთი პერსპექტივიდან დამაჯერებელი ანალიზისთვის იხ. Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States, A.D. 990-1990* (Cambridge, Mass: B. Blackwell, 1990).

²³ ნიკლას ლუმანმა ამ მიმართულებით შემოგვთავაზა რელიგიის ფუნქციონალისტური თეორიის ყველაზე სისტემატური ფორმულირება. იხ. მისი *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies* (New York: E. Meilen Press, 1984).

მატარებელი იყო. ოთხივე ერთად, რა თქმა უნდა, საკმარისზე მეტი იყო ამ პროცესის ბოლომდე მისაყვანად.²⁴

პროტესტანტული რეფორმაციის როლი შეიძლება გაანალიზდეს სამ სხვადასხვა დონეზე. სულ მცირე, მკვლევართა უმეტესობა დაეთანხმება მოსაზრებას, რომ პროტესტანტულმა რეფორმაციამ დამანგრეველი როლი შეასრულა. ერთი ეკლესიის ერთიანობის, სიწმინდის, კათოლიკურობისა და სამოციქულოობის პრეტენზიების შელახვამ, რაც მას მერე რომაულ კათოლიკეებად წოდებულთა სხვა კონკურენტი ქრისტიანული ეკლესიებისგან გარჩევას მოითხოვდა, გაანადგურა დასავლური საქრისტიანოს სისტემა და ამით გაუხსნა გზა რაღაც ახლის გაჩენას.²⁵ ძველი ორგანული სისტემის განადგურებით, მან ხელი შეუწყო, შესაძლოა, უნებლიეთ, საერო სფეროების რელიგიური კონტროლისგან გათავისუფლებას.²⁶ უფრო მაღალ დონეზე, პროტესტანტიზმი შეიძლება ჩაითვალოს არა მხოლოდ კოროზიულ გამხსნელად, რომელიც გზას უხსნიდა ახალს, არამედ ახალი წესრიგის რელიგიურ ზედნაშენად, როგორც ბურჟუაზიული მოდერნულობის რელიგიად, როგორც რელიგიურ იდეოლოგიად, რომელიც იმ დროის იდეოლოგიურ და კლასობრივ ბრძოლებში კვლავ რელიგიური სამოსით იბრძოდა, ემსახურებოდა ბურჟუაზიული ადამიანისა და ახალი მეწარმეების აღზევების ლეგიტიმაციას, თანამედროვე სუვერენული სახელმწიფოს აღზევებას საყოველთაო ქრისტიანული მონარქიის წინააღმდეგ და ახალი მეცნიერების ტრიუმფს კათოლიკური სქოლასტიკის წინააღმდეგ.²⁷ საბოლოოდ, არსებობს მოსაზრება, რომ პროტესტანტიზმი, განსაკუთრებით ის, რასაც ვებერი „ასკეტურ პროტესტანტიზმს“ უწოდებს, არა მხოლოდ დაეხმარა უკვე მიმდინარე

²⁴ ამ მსჯელობის მიზნებისთვის არ არის აუცილებელი შევეხოთ საკითხს სეკულარიზაციის მოდერნულ პროცესებსა და მათ ისტორიულ წინამორბედებს შორის რენესანსში, გვიან შუასაუკუნეებში და ა.შ. და არც აქ კონცეპტუალიზებულ სეკულარიზაციის ისტორიულ პროცესსა და საყოველთაო-ისტორიული პერსპექტივიდან სეკულარიზაციის განვითარებულ პროცესებს შორის ურთიერთიერთობას.

²⁵ ქრისტიანული სამყაროს ერთიანობა, რა თქმა უნდა, ყოველთვის ფიქცია იყო, ყოველ შემთხვევაში, ბიზანტიასა და რომს შორის განხეთქილების შემდეგ. ჯერ „მეორე რომი“ (ბიზანტია) და შემდეგ მესამე რომი (მოსკოვი) აცხადებდნენ, რომ იყვნენ ქრისტიანული „ორთოდოქსიის“ ჭეშმარიტი მემკვიდრეები და მცველები. შდრ. Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), და *The Orthodox Churches and the Secular State* (Auckland: Auckland University Press, 1971); and Nicholas Zernov, *Moscow: The Third Rome* (New York: AMS Press, 1971).

²⁶ ამ მოსაზრებას იზიარებს, უფრო სწორად, იზიარებდა კათოლიკე აპოლოგეტების უმეტესობა, რომლებიც წარსულში ყოველთვის პროტესტანტიზმს ადანაშაულებდნენ მოდერნულობის ყველა ავადმყოფობისა და ერესისთვის კარიბჭის გახსნაში. მას ასევე იზიარებს ყველა ის აღიარებული სეკულარისტი, რომელთაც უჭირთ აღიარონ მოსაზრება, რომ რელიგიას შესაძლოა ჰქონდეს რაიმე „დადებითი“ გავლენა „პროგრესულ“ მოვლენებზე. ეკონომიკური ისტორიკოსების უმეტესობა, განსაკუთრებით, „პროტესტანტული ეთიკის თეზისის“ კრიტიკოსები, ასევე მიეკუთვნებიან ამ კატეგორიას.

²⁷ მიუხედავად იმისა, რომ ის მრავალი ვარიაციით გვხვდება, ეს ძირითადად პროტესტანტიზმის მარქსისტული შეხედულებაა. იხ. Frederick Engels, *The Peasant War in Germany* (New York: International, 1966).

პროცესებისთვის რელიგიური ლეგიტიმაციის შექმნას, არამედ თავადაც ახალი რელიგიური პრინციპების და ახალი საერო ეთიკის შემოღებით ემსახურებოდა კონკრეტული მიმართულებით ამ პროცესების სტიმულირებას და ფორმირებას. პროტესტანტიზმი ასეთი პერსპექტივიდან გამოდის არა მხოლოდ მასეკულარიზებული ძალა, არამედ შინაგანი სეკულარიზაციის რელიგიური ფორმაც, ინსტრუმენტი, რომლის მეშვეობითაც რელიგიური შინაარსები ინსტიტუციონალიზებულ სეკულარულ ფორმას მიიღებენ, რითაც მთლიანად წაიშლება სასულიერო/საეროს შორის გაყოფა.²⁸

თუ ეკლესიის, როგორც ხსნის ორგანიზაციის უნივერსალისტურ პრეტენზიებს ძირს უთხრიდა რეფორმაციის მიერ მოტანილი რელიგიური პლურალიზმი, მისი მონოპოლისტური სავალდებულო ხასიათი თანამედროვე საერო სახელმწიფოს აღზევებამ შეარყია, რომელმაც თანდათან მის ტერიტორიაზე ძალადობისა და იძულების საშუალებების კონცენტრირება და მონოპოლიზება მოახერხა. ადრეულ აბსოლუტისტურ ფაზაში ტახტისა და საკურთხევლის ალიანსი კიდევ უფრო აქცენტირებული გახდა ან, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ის რეალურად ჩამოყალიბდა. ლეგიტიმაციის ახალი საერო პრინციპები შერეული იყო ძველ საკრალურ-მაგიურ პრინციპებთან და აბსოლუტისტი მმართველები ღვთით დასმულობასა და სასწაულმოქმედობაზე აცხადებდნენ პრეტენზიას.²⁹ ეკლესიები საქრისტიანოს მოდელის რეპროდუცირებას ეროვნულ დონეზე ცდილობდნენ, თუმცა ყველა ტერიტორიული ეროვნული ეკლესია, ანგლიკანური, ისევე როგორც ლუთერანული, კათოლიკური თუ მართლმადიდებლური, აბსოლუტისტური სახელმწიფოს კესაროპაპისტური კონტროლის ქვეშ მოექცა. კონფორმიზმის მხარდაჭერის პოლიტიკური ფასი ძალიან გაიზარდა მას შემდეგ, რაც რელიგიური ნონკონფორმიზმი პოლიტიკურ დაუმორჩილებაში გადაიზარდა. პრინციპი *cuius regio eius religio* [ვისიც არის ტერიტორია, რელიგიაც მისია] მალევე გადაიქცა რელიგიური შემწყნარებლობისა და პრივატიზებული რელიგიის მიმართ სახელმწიფო ნეიტრალიტეტის პრინციპად, რომელიც ლიბერალური სახელმწიფოსთვის რელიგიის სასურველი ფორმაა.

²⁸ეს შეხედულება წარმოდგენილია აზროვნების მთელი ტრადიციით, ძირითადად პროტესტანტულით, ჰეგელის ადრეული თეოლოგიური თხზულებებით დაწყებული, ვებერ-ტროელჩის ღერძით გაგრძელებული და დამთავრებული პარსონსის მიერ მოდერნული ინდუსტრიული საზოგადოების, როგორც ქრისტიანული პრინციპების ინსტიტუციონალიზების უკიდურესი ინტერპრეტაციით. იხ. Talcott Parsons, *Christianity and Modern Industrial Society*, in Edward Tiryakian, ed., *Sociological Theory, Values and Socio Cultural Change* (New York: Free Press, 1963). თანამედროვე საერო თეოლოგიები დიტრის ბონჰოფერიდან და ფრიდრიხ გოგარტენიდან ჰარვი კოქსის *საერო ქალაქამდე* და „ღვთის სიკვდილის“ თეოლოგიამდე ასევე ამ ტრადიციას ეფუძნება. საბოლოო ჯამში, ეს არის სეკულარიზებული ქრისტიანული ხედვა ისტორიის შესახებ ისეთი ქრისტიანული დოქტრინების პრიზმაში, როგორიცაა განკაცება, დაუმთავრებელი შემოქმედება [the unfinished creation] და ათასწლეული. იხ. Karl Loewith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

²⁹ Cf. J. N. Figgis, *The Divine Rights of Kings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914); Marc Bloch, *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973); and W. Stark, *Socio/oy*, vol. 1, *Established Religion*.

ოფიციალურად აღიარებულ ეკლესიას შეიძლება ბევრად მეტ ხანს, ზოგიერთ შემთხვევაში, დღემდეც გაეძლო, მაგრამ ამ პროცესში ოფიციალურად აღიარებული ეკლესიები მხოლოდ დასუსტდნენ და ვეღარ ახერხებენ სახელმწიფოსგან ემანსიპაციას. რელიგიებს შორის საერო სახელმწიფოების „აღიარებულ“ ეკლესიებს, რომლებიც აღმოჩნდნენ შუაში საერო სახელმწიფოს, რომელსაც ისინი ადარ სჭირდება და ადამიანებს შორის, რომლებიც სხვაგან წასვლას ამჯობინებენ, თუ და როცა თავიანთი ინდივიდუალური რელიგიური საჭიროებების დაკმაყოფილება სურთ — ყველაზე ნაკლებად შეეძლოთ სეკულარიზაციის ტალღის მოგერიება.³⁰

მანამდე, ვიდრე თვითრეპროდუცირებადი სისტემა გახდებოდა, რომელსაც უპიროვნო კანონები მართავს, კაპიტალიზმი, ეს რევოლუციური ძალა ისტორიაში, რომელიც „აქრობს ყოველივე მყარს და შემწიკლავს ყოველივე წმინდას“,³¹ შუასაუკუნეების ქალაქებში უკვე აღმოცენდა ძველი ქრისტიანული საზოგადოების საშვილოსნოდან. ეკლესიის მცდელობა, ახალი ეკონომიკური ურთიერთობები ტრადიციული ქრისტიანული პრინციპების შესაბამისად დაერეგულირებინა, წარუმატებელი აღმოჩნდა. ვერანაირი ეკონომიკური კაზუსტიკა ვერ დამალავს მანძილს, რომელიც კაპიტალისტურ მოგებას სამართლიანი ფასის თეორიისგან ამორებს ან შეურთებელ კონფლიქტს ახალ კაპიტალისტურ ურთიერთობებსა და ტრადიციულ „ზნეობრივ ეკონომიკას“ შორის, ანუ კომუნისტარულ ძმურ ეთიკასა თუ ორგანულ სოციალურ ეთიკას. ვერც ეკლესიის მიერ მევახშეობის უფრო და უფრო სასოწარკვეთილმა ოფიციალურმა დაგმობამ შეაკავა ფინანსური და სავაჭრო კაპიტალიზმის ზრდა — ზრდა, რომელსაც ეკლესიის მიერ უფრო დიდი შემოსავლების ძიებისკენ სწრაფვამაც არანაკლებ შეუწყო ხელი. საეკულუმის არცერთი სხვა სფერო არ აღმოჩენილა უფრო საერო და ზნეობრივი რეგულირებისადმი უფრო მიუწვდომელი, როგორც კაპიტალისტური ბაზარი. გაცვლისა და სოციალური ურთიერთქმედების არცერთი სხვა მექანიზმი არ გამხდარა ისეთი უპიროვნო და ისეთი საყოველთაო, როგორც „ფული“. არსად არ ყოფილა ფასეულობების გადაფასება, რომელმაც შუასაუკუნეებიდან დაწყებული, პურიტანულ ქრისტიანობამდე გასტანა, ისეთი რადიკალური და აშკარა, როგორც დამოკიდებულების შეცვლაში „მოყვასის სიყვარულის“ [charity] — სათნოებებს შორის ყველაზე ქრისტიანულის — მიმართ და სიღარიბის მიმართ. სახარებისეული „ნეტარ არიან გლახაკნი“, რასაც მენდიკანტელთა ორდენის მიერ მათხოვრობის რელიგიურ „პროფესიად“ ამაღლება მოჰყვა, მოწყალეების გმობაში და სიღარიბის, როგორც ცოდვისთვის ღვთაებრივი სასჯელის შეხედულებაში

³⁰ Cf. Martin, *General Secularization*; Mary Fullbrook, *Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg, and Prussia* (New York: Cambridge University Press, 1983); Felix Gilbert, ed., *The Historical Essays of Otto Hintze* (New York: Oxford University Press, 1975); Lord Acton, *Essays on Church and State* (New York: Thomas Y. Crowell, 1968).

³¹ მარქსისა და ენგელსის „კომუნისტური პარტიის მანიფესტი“ რჩება ბურჟუაზიული კაპიტალიზმის რევოლუციური ძალის შეუდარებელ, ე.ი. „კლასიკურ“ მეხოტბედ. ამ პროცესის გლობალური ბუნების ყველაზე ყოვლისმომცველი და სისტემური ანალიზისთვის იხ. Immanuel Wallerstein's *The Modern World-System* (3 vols., New York: Academic Press, 1974-1989).

გადაიზარდა. ვებერის კვალად შეიძლება გამოვყოთ კაპიტალისტური სეკულარიზაციის სამი ეტაპი და მნიშვნელობა: პურიტანულ ფაზაში „ასკეტიზმი სამონასტრო სენაკებიდან ყოველდღიურობაში გადადის“ და საერო ეკონომიკური საქმიანობა რელიგიური მოწოდების მნიშვნელობასა და ვალდებულებას იძენს; უტილიტარულ ფაზაში, როდესაც რელიგიური ფესვები ხმება, ირაციონალური ვალდებულება „ფხიზელ ეკონომიკურ სათნოებასა“ და „უტილიტარულ ამქვეყნიურობაში“ გადაიზრდება; დაბოლოს, როგორც კი კაპიტალიზმი „მექანიკურ საფუძვლებს ეყრდნობა“, მას აღარ სჭირდება რელიგიური ან ზნეობრივი მხარდაჭერა და იგი იწყებს თავად რელიგიურ სფეროში შეღწევას და მის კოლონიზებას, უქვემდებარებს მას სასაქონლო ლოგიკას.³²

რწმენასა და გონებას შორის დამაბულობა შუასაუკუნეების ინტელექტუალური ცხოვრების განუყოფელი ნაწილი იყო. ეს იყო შუასაუკუნეების სქოლასტიკის უდიდესი მიღწევა, განსაკუთრებით არისტოტელურ-თომისტური სინთეზის, რომ მან ამ დამაბულობის ყოვლისმომცველ მეტაფიზიკურ სისტემაში ინსტიტუციონალიზება მოახდინა. გვიანი შუასაუკუნეების ნომინალიზმმა სისტემაში ისეთი ბზარები გააჩინა, რომ საჭირო გახდა ახალი საფუძვლების ძიება, ახალი უექველობებისა და დარწმუნებულობების როგორც რწმენის, ისე გონიერების სფეროში. აქედან გამომდინარეობს მეცნიერული, ფილოსოფიური და თეოლოგიური აზროვნების ადრემოდერნულ რევოლუციებს შორის მსგავსებები და პარალელიზმები.³³ მხოლოდ მაშინ გახდა შესაძლებელი სამივეს მკაფიო დიფერენცირება, როცა ისინი ცალ-ცალკე დაადგინენ თავიანთ გზას მოდერნულობისკენ. ცნობილია, რომ კონფლიქტი ეკლესიასა და ახალ მეცნიერებას შორის, რომლის სიმბოლო გალილეოს სასამართლო პროცესია, არ ეხებოდა სამყაროს შესახებ ახალი კოპერნიკის თეორიების არსებით სისწორეს ან მცდარობას, არამედ ეს ეხებოდა ახალი მეცნიერების პრეტენზიების ვალიდურობას, რომელმაც ჭეშმარიტების პოვნისა და გადამოწმების ახალი დამოუკიდებელი მეთოდი აღმოაჩინა. კონფლიქტი, ზუსტად რომ ვთქვათ, არ იყო კონფლიქტი რელიგიის შინაარსსა და კონკრეტულ სამეცნიერო პარადიგმას შორის, არამედ ეკლესიასა და ახალი მეთოდის პრეტენზიას შორის ჰქონოდა დიფერენცირებული ავტონომია. სწორედ ამას ეხება ყველა პიონერის — გალილეოს, კეპლერისა და ნიუტონის — მცდელობა ბუნების წიგნი გამოცხადების

³² რელიგიასა და კაპიტალიზმზე კლასიკურ თეზისებს შორის იხ. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner's Sons, 1958); Richard Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Harcourt Brace, 1926); Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism* (New York: Collier, 1962), და *Der moderne Kapitalismus* (München: Duncker & Humblot, 1919); Benjamin Nelson, *The Idea of Usury* (Chicago: University of Chicago Press, 1969); Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (Harmondsworth: Penguin, 1964). თანამედროვე სეკულარიზაციის, როგორც სასაქონლო ლოგიკის რელიგიურ სფეროში შეღწევის ანალიზისთვის იხ. Berger, *Sacred Canopy*.

³³ Cf. Blumenberg, *Modern Age*, და B. Nelson, *Roads to Modernity*.

წიგნთან ერთად დაემკვიდრებინათ, როგორც კანონიერი, განცალკევებული, მაგრამ თანაბარი, ეპისტემოლოგიური გზა ღმერთისკენ.³⁴

მცდელობა წარმატებული იყო პურიტანულ ინგლისში, მაგრამ წარუმატებელი აღმოჩნდა ლუთერანულ და, ძალიან წარუმატებელი, კათოლიკურ ქვეყნებში. პურიტანები გახდნენ თანამედროვე სამეცნიერო საქმიანობის დიფერენცირებული ინსტიტუციონალიზაციის პიონერები.³⁵ ნიუტონის განმანათლებლობამ შექმნა ახალი სინთეზი რწმენასა და გონებას შორის, რომელიც ანგლოსაქსურ ქვეყნებში მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრის დარვიზულ კრიზისამდე გაგრძელდა. როგორც კი ნიუტონის განმანათლებლობამ ლა-მანშის სრულტე გადაკვეთა, ის ღიად რადიკალური და მეზრძოლი ანტირელიგიური გახდა.³⁶ მეცნიერება გარდაიქმნა მეცნიერულ და მეცნიერებისტულ მსოფლმხედველობად, რომელმაც თითქოსდა რელიგია ისე შეცვალა, როგორც ახალი სამეცნიერო პარადიგმა ცვლის მოძველებულს. სეკულარიზაციის პროცესმა ახალი ისტორიული ძალები სხვადასხვა მეზრძოლი სეკულარული მოძრაობის სახით იპოვა, რომლებიც მზად იყვნენ უმეცრებისა და რელიგიური ცრურწმენების წინააღმდეგ ყველა ფრონტზე ებრძოლათ. ზოგიერთი, როგორებიცაა ბრიტანული სეკულარული მოძრაობები, საკმაოდ უვნებელი აღმოჩნდა და თანდათან გაქრა, ნაწილობრივ იმის გამო, რომ თავად საზოგადოება გახდა ძირითადად სეკულარული.³⁷ სხვები მოულოდნელ ადგილებში გაჩნდა, როგორიცაა მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში ბევრი ლათინური ამერიკის სახელმწიფოს მიერ „პოზიტივიზმის“ (კომპიანური ან სპენსერიანულის), როგორც ოფიციალურ სახელმწიფო იდეოლოგიად მიღება.³⁸ ზოგმა კი საშიში სახე მიიღო (არა მხოლოდ რელიგიისთვის), როგორც კი სახელმწიფო ძალაუფლება ჩაიგდო ხელში. ზემოდან იძულებითი ინდუსტრიალიზაციისა და გლეხობის წინააღმდეგ საომარი გეგმების პარალელურად, საბჭოთა სახელმწიფო იძულებით სეკულარიზაციას და რელიგიის წინააღმდეგ ომს აწარმოებდა. კომუნისტურ სახელმწიფოში რელიგიისთვის ერთადერთი ოფიციალური ადგილი ათეიზმის მუხეუმები გახდნენ, სადაც ფილოსოფოსების ანტირელიგიური ტირადები ისტორიის წვრილბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში განმტკიცდა, რომელიც აღწერს „ადამიანის აღზევებას“ რელიგიური

³⁴ Frank Manuel, *The Changing of the Gods* (Hanover, N.H.: University Press of New England, 1983).

³⁵ Robert Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England* (New York: Harper & Row, 1970); და James R. Jacob and Margaret C. Jacob, *The Anglican Origins of Modern Science*, *Isis* 71 June 1980).

³⁶ Cf. Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1976), და *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (London: George Allen & Unwin, 1981).

³⁷ Susan Budd, *Varieties of Unbelief: Atheists and Agnostics in English Society, 1850-1960* (New York: Holmes & Meier, 1977).

³⁸ Cf. Leopoldo Zea, *Positivism in Mexico* (Austin: University of Texas Press, 1974); João Cruz Costa, *O positivismo na República: Notas sobre a história do positivismo no Brasil* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956); Oscar Terán, *Positivism and Nation in Argentina* (Buenos Aires: Punto sur, 1987).

ცრურწმენებიდან მეცნიერული განმანათლებლობის ზენიტამდე, მარქსიზმ-ლენინიზმამდე თავისი სტალინური ვერსიით.³⁹

თუ სეკულარიზაციას თანამედროვე ისტორიულ პროცესად განვიხილავთ და დავეთანხმებით მოსაზრებას, რომ უპირველეს ყოვლისა, ოთხმა თანადროულმა მოვლენამ — პროტესტანტულმა რეფორმაციამ, მოდერნული სახელმწიფოს აღზევებამ, მოდერნული კაპიტალიზმის აღზევებამ და მოდერნული მეცნიერების აღზევებამ — მოქმედებაში მოიყვანა პროცესის მამოძრავებელი ძალა, რომელმაც ძირი გამოუთხარა შუასაუკუნეების სისტემას და ამავე დროს, თავადვე გახდა დიფერენციაციის პროცესების გამტარებელი, რომლის ერთ-ერთი ასპექტი სეკულარიზაციაა, აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ უნდა არსებობდეს სეკულარიზაციის სხვადასხვა ისტორიული პატერნი. იმის გამო, რომ თითოეულმა ამ გამტარმა სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ადგილზე განსხვავებული დინამიკა განავითარა — სეკულარიზაციის ისტორიული პროცესების პატერნები და შედეგები, შესაბამისად, უნდა განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან. ინტუიციურად, სხვადასხვა ისტორიის ზედაპირული ცოდნაც კი გვიჩვენებს, რომ ეს ასეა, მაგრამ გაკვირვებას იწვევს ის, თუ რამდენად ცოტაა სეკულარიზაციის შედარებითი ისტორიული კვლევები.⁴⁰

თუ პროტესტანტიზმი, ბევრად უფრო კომპლექსური, ვიდრე აქ მოყვანილი მიზეზების გამო, თავად არის სეკულარიზაციის ერთ-ერთი მატარებელი, მაშინ პროტესტანტულ და კათოლიკურ ქვეყნებში სეკულარიზაციის სხვადასხვა პატერნს უნდა ველოდოთ.⁴¹ თუ მოდერნული სახელმწიფო თავისთავად ასევე არის სეკულარიზაციის პროცესების მატარებელი, მაშინ უნდა ველოდოთ, რომ სახელმწიფოს ჩამოყალიბების სხვადასხვა პატერნს, ვთქვათ, საფრანგეთში, ინგლისსა და შეერთებულ შტატებში, ასევე უნდა ჰქონოდა გარკვეული გავლენა სეკულარიზაციის სხვადასხვა სახეზე. თუკი მეცნიერება და მით უმეტეს მეცნიერული მსოფლმხედველობა, ასევე არის სეკულარიზაციის პროცესების ავტონომიური მატარებელი, მაშინ მოსალოდნელი უნდა იყოს, რომ განმანათლებლობის განსხვავებული ხასიათი კონტინენტზე, ინგლისსა და შეერთებულ შტატებში, ისევე როგორც რელიგიის მებრძოლი კრიტიკის

³⁹ Bohdan Bociurkiw and Jonn W. Strong, eds., *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe* (London: Macmillan, 1975).

⁴⁰ სიმპტომურია, რომ პირველი კვლევა, სადაც სისტემურადაა შესწავლილი სეკულარიზაციის სამი განსხვავებული, შეიძლება ითქვას, უაღრესად განსხვავებული ისტორიული პატერნები, არ წამოსულა სოციოლოგისგან, არამედ ამერიკელი რელიგიის ისტორიკოსისგან. ნაშრომში „თანამედროვე სქიზმა“ მარტინ მარტიმ აღწერა „სრული სეკულარობისკენ მიმართული“ ევროპული კონტინენტური პატერნი, ინგლისის „უბრალო სეკულარობისკენ მიმართული“ პატერნი და ამერიკის „კონტროლირებადი სეკულარიზმისკენ მიმართული“ პატერნი. Manin Marty, *The Modern Schism: Three Paths to the Secular* (New York: Harper & Row, 1969).

⁴¹ „კათოლიკური“ სეკულარიზაციის ჯერ კიდევ შეუდარებელი ანალიზისთვის იხ. Bernhard Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*. 2 Vols. (Halle, 1927-30), ან შემოკლებული ინგლისური თარგმანი, *The Bourgeois: Catholicism versus Capitalism in Eighteenth-Century France* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1968).

არსებობა ან არარსებობა, თავისთავად ასევე მნიშვნელოვანი ფაქტორი უნდა იყოს, რომელსაც გავლენა უნდა მოეხდინა სეკულარიზაციის პატერნებზე. მხოლოდ კაპიტალიზმთან დაკავშირებით თითქმის საყოველთაოდ იქნა აღიარებული, რომ ეკონომიკური განვითარება გავლენას ახდენს „სეკულარიზაციის ტემპებზე“. თუმცა ეს პოზიტიური მიგნება შეცდომაში შემყვანი ხდება, როდესაც ის ერთადერთ მთავარ ცვლადად განიხილება, რომელმაც სეკულარიზაციის განსხვავებული მაჩვენებლები უნდა ახსნას. შედეგად, იმ შემთხვევებს, რომლებშიც არ დგინდება მოსალოდნელი დადებითი კორელაცია სეკულარიზაციის მაჩვენებლებსა და ინდუსტრიალიზაციის, ურბანიზაციის, პროლეტარიზაციისა და განათლების მაჩვენებლებს შორის, მოკლედ, ეკონომიკური განვითარების ინდიკატორებთან — ეწოდება „გამონაკლისები“, რომლებიც ნორმასაა აცდენილი.⁴²

მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი სეკულარიზაციას უნივერსალურ ტელეოლოგიურ პროცესად განვიხილავთ, რომლის საბოლოო შედეგი წინასწარაა ცნობილი, გასაგები გახდება, თუ რატომ შეიძლება სოციოლოგები განსაკუთრებით არ იყვნენ დაინტერესებულნი იმ გზების შესწავლით, რომელთა გავლითაც სხვადასხვა საზოგადოებამ შეიძლება მას მიაღწიოს. მეტიც, თუ, როგორც ამას ხშირად აცხადებდნენ, შედეგი „ღმერთის სიკვდილი“ უნდა იყოს, მაშინ შესაძლებელი უნდა იყოს მარტივი გაზომვადი და განზოგადებადი მაჩვენებლების პოვნა, რათა დადგინდეს, რამდენად წინ არის ამ პროცესში სხვადასხვა საზოგადოება. მხოლოდ რწმენამ, რომ რელიგია გაქრებოდა, შეიძლება ახსნას ის ფაქტი, რომ მტკიცებულებების არმია, რომელიც აჩვენებს, რომ სხვადასხვა თანამედროვე საზოგადოება ავლენს სეკულარიზაციის მნიშვნელოვნად განსხვავებულ პატერნებს, შეიძლება ამდენი ხნის განმავლობაში უგულებელყოფილიყო ან არარელევანტურად მიჩნეულიყო.

რელიგიის დასუსტების თეზისი

ვარაუდი, რომელიც ხშირად გამოითქმის, მაგრამ უმეტესად დაუზუსტებელია, რომ რელიგია თანამედროვე სამყაროში სუსტდებოდა და სავარაუდოდ გააგრძელებდა დასუსტებას მის საბოლოო გაქრობამდე, იმდენად გავრცელებული და დომინანტური იყო სოციალურ მეცნიერებში, რომ მხოლოდ 1960-იან წლებში აღმოვაჩინეთ პირველ თეორიებს „მოდერნული“ რელიგიის შესახებ, კერძოდ, თეორიებს, რომლებიც სვამენ კითხვას, კონკრეტულად რომელი ფორმები შეიძლება მიიღოს რელიგიამ მოდერნულ სამყაროში. „მოდერნულში“ ვგულისხმობ რელიგიებს, რომლებიც არა მხოლოდ ტრადიციულის გადმონაშთები ან ნარჩენები არიან წინარემოდერნული წარსულიდან,

⁴² სეკულარიზაციის შედარებითი ისტორიული, სოციოლოგიური კვლევების სიმცირის პირობებში, დევიდ მარტინის სეკულარიზაციის ზოგადი თეორია, ალბათ, ერთადერთი გამონაკლისია. პირველი სამი ფაქტორის (პროტესტანტიზმი, სახელმწიფო და განმანათლებლობა) პლუს რელიგიური ბაზრის ბუნების (მონოპოლიური, დუოპოლიური, პლურალისტური და ა.შ.) და სხვა ისტორიულად უფრო კონკრეტული ცვლადების გათვალისწინებით, მან შეძლო სისტემატურად გამოეყო რვა ძირითადი პატერნი და სეკულარიზაციის რამდენიმე ქვესახეობა.

არამედ კონკრეტულად მოდერნულობის პროდუქტები.⁴³ მაგრამ რა ემპირიული მტკიცებულება არსებობს ან არსებობდა ვარაუდისთვის, რომ რელიგია დიდი ალბათობით დასუსტდებოდა თანამედროვე სამყაროში? ვინაიდან, მათგან განსხვავებით, ვისაც მიაჩნია, რომ ეს ვარაუდი მხოლოდ მითია, მე მჯერა, რომ ვარაუდის მიღმა არის გარკვეული ემპირიული მტკიცებულებები, მოდით, ჯერ მათ გადავხედოთ და შემდეგ - ვარაუდის მითიურ კომპონენტებს.

თუმცა მანამდე საჭიროა რამდენიმე შენიშვნის გაკეთება. პირველი, გლობალური პერსპექტივიდან, არ არსებობს საკმარისი ემპირიული მტკიცებულება და თუ არსებობს, ძალიან არათანაბარია და ხელს არ აძლევს შედარებით ანალიზს. მაგრამ ხელმისაწვდომი მტკიცებულებები შეიძლება საკმარისი და ადეკვატური იყოს იმ შემთხვევაში, თუ მხოლოდ ემპირიულად განმტკიცებული თეზისების გაჟღერება გვსურს, რომლებიც შეიძლება შემდგომი მსჯელობისთვის ამოსავალი წერტილი გახდეს. მეორე, უნდა გვახსოვდეს კარგად ცნობილი სირთულეები, რომლებიც აშკარად თან გასდევს რელიგიის სფეროს, როდესაც საქმე ეხება არსებული მტკიცებულებების შეფასებას. არ არსებობს კონსენსუსი, და ალბათ არც არასდროს იარსებებს, იმაზე, თუ რა მიიჩნევა რელიგიად. გარდა ამისა, მაშინაც კი, როდესაც არსებობს თანხმობა კვლევის ობიექტზე, სავარაუდოდ, უთანხმოება იქნება იმაზე, თუ რა უნდა მივიღოთ მხედველობაში, ანუ რელიგიურობის რომელი განზომილება (ეკლესიის წევრობა და მისდამი კუთვნილება, რწმენა, რიტუალური და არარიტუალური პრაქტიკები, გამოცდილებები, დოქტრინალური ცოდნა და მათი ქცევითი და ეთიკური ზეგავლენები) უნდა გავზომოთ და როგორ უნდა მოხდეს სხვადასხვა განზომილების რანჟირება და შედარება. დაბოლოს, ძალიან ფრთხილები უნდა ვიყოთ არადასავლურ რელიგიებზე დასავლური რელიგიის შესწავლის შედეგად მიღებული კატეგორიებისა და საზომების გამოყენებისას.⁴⁴

⁴³ „თანამედროვე“ რელიგიის ორი ყველაზე ცნობილი თეორია არის თომას ლუკმანის თეორია „უხილავი რელიგიის“ შესახებ და რობერტ ბელას ნაკლებ სისტემურად განვითარებული თანამედროვე რელიგიის ორმხრივი თეორია, მისი „სამოქალაქო რელიგიის“ თეორია, მოდერნული რელიგიის საჯარო ფორმა და მისი საკუთრივ „მოდერნული რელიგიის“, მისი კერძო ფორმის თეორია, განვითარებული მისი „რელიგიური ევოლუციის“ თეორიის ფარგლებში. Cf. Luckmann, *Invisible Religion, and Robert Bellah, Civil Religion in America and Religious Evolution*, in *Beyond Belief: Essays on Religion in a PostTraditional World* (New York: Harper & Row, 1970).

⁴⁴ გლობალური რელიგიური ტენდენციების რაოდენობრივი ანალიზის შემუშავების მცდელობების უმეტესობა, რაც მე მინახავს, თითქმის უსარგებლოა. არ შეიძლება საეჭვოდ არ შევხედოთ რაოდენობრივ მონაცემებზე დაფუძნებულ თეორიებს, როგორცაა შემდეგი: „1900 წელს ესპანეთი-კათოლიკე — 100% — 97.6% 1970 წელს — კლების მაჩვენებელი 1970-1980 წლებში — 0007“. James T. Duke and Barry L. Johnson, *Religious Transformations and Social Conditions: A Macrosociological Analysis*, in William Swatos, Jr., ed., *Religious Politics in Global and Comparative Perspective* (New York: Greenwood Press, 1989), p. 108. ყველამ, ვინც იცის ესპანეთის ისტორია, იცის, რომ ასეთი შიფრები ძალიან ცოტას ნიშნავს. ამავე რაოდენობრივი მტკიცებულებების შემხედვარე, რომელსაც ავტორები გვთავაზობენ მსოფლიოს ყველა ქვეყნისთვის, ჩემი ინტუიციური ვარაუდი ის არის, რომ წარმოდგენილი მონაცემების ნახევარზე მეტი თანაბრად უაზროა.

მიუხედავად ამისა, ფრენკ უელინგის (რედ.) კრებული, „*რელიგია დღევანდელ სამყაროში*“⁴⁵ თავმოყრილი სავარაუდო მტკიცებულებების საფუძველზე, შეიძლება შემდეგი ფაქტობრივი თეზისები გაკეთდეს:

— გლობალური თვალსაზრისით, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, მსოფლიოს უმეტეს ნაწილში რელიგიური ტრადიციების უმეტესობამ ან გარკვეული ზრდა განიცადა ან შეინარჩუნა სიცოცხლისუნარიანობა. ეს ასე იყო, მიუხედავად იმისა, რომ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ მთელ მსოფლიოში სწრაფად გაიზარდა ინდუსტრიალიზაცია, ურბანიზაცია, განათლება და ა.შ.

— ამ აშკარად გლობალური ტენდენციის მთავარი გამონაკლისი ძირითადი რელიგიების სწრაფი დასუსტებაა, კომუნისტურ ქვეყნებში კომუნისტური სახელმწიფოების შექმნის შემდეგ რელიგიის უეცარი და დრამატული დაცემა და რელიგიის უწყვეტი დასუსტება მთელ დასავლეთ ევროპაში (და შეიძლება დავამატოთ, ზოგიერთ მის კოლონიურ ფორპოსტში, როგორცაა არგენტინა, ურუგვაი და ახალი ზელანდია).

როგორ უნდა შევაფასოთ ეს წინასწარი მტკიცებულებები? შეგვიძლია თავისუფლად უგულებელვყოთ ძირითადი რელიგიების დასუსტების შესახებ მტკიცებულებები, რადგან, როგორც ჩანს, ადამიანები ხშირად „იძულების ქვეშ“ უარს ამბობენ თავიანთ რელიგიაზე, უმეტესად სხვა რელიგიების სასარგებლოდ (მუსლიმური, ქრისტიანული და ა.შ.).⁴⁶ ასევე შეგვიძლია უგულებელვყოთ მტკიცებულებები კომუნისტურ ქვეყნებში რელიგიის დაკნინების შესახებ, რადგან ეს არის სახელმწიფოს მიერ ორგანიზებული დასუსტების აშკარა შემთხვევა, რომელიც, როგორც ჩანს, მაშინვე მკვეთრად საპირისპირო ტენდენციის სახეს იღებს, როდესაც სახელმწიფო იძულება ქრება ან მცირდება. თანამედროვე რელიგიური აღორძინება ჩინეთში და ნაციონალიზმთან ერთად რელიგიის დრამატული აღორძინება აღმოსავლეთ ევროპის ყოფილ კომუნისტურ ქვეყნებში, როგორც ჩანს, ადასტურებს პროცესის შექცევადობას.⁴⁷

⁴⁵ Frank Whaling, ed., *Religion in Today's World: The Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day* (Edinburgh: T & T Clark, 1987). ეს არის ექსპერტების მიერ დაწერილი ესეების შესანიშნავი კრებული, რომლებიც განიხილავენ რელიგიის მდგომარეობას თავიანთ შესაბამის ექსპერტულ სფეროებში. კრებული შეიცავს ჩანაწერებს ყველა ძირითადი მსოფლიო რელიგიის შესახებ და დამატებით ჩანაწერებს „პირველად რელიგიებზე“, იაპონიაზე, ჩინეთზე, „კულტებსა და სამოქალაქო რელიგიაზე“, „საერო მსოფლმხედველობებსა“ და „სულიერებაზე“.

⁴⁶ Andrew Walls, "Prima! Religious Traditions in Today's World," in Whaling, *Religion Today*.

⁴⁷ Cf. Tu Wei-Ming, *The Religious Situation in the People's Republic of China Today*, in Whaling, *Religion Today*; and Sabrina P. Ramet, *Social Currents in Eastern Europe* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1991), and Pedro Ramet, ed., *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1989).

მაშასადამე, ის, რაც ნიშანდობლივ და უდავო მტკიცებულებად გვრჩება, არის მხოლოდ დასავლეთ ევროპაში რელიგიის მზარდი და აშკარად ჯერ კიდევ მიმდინარე დასუსტება. ყოველთვის სწორედ ეს კონკრეტული მტკიცებულება ედო ემპირიულ საფუძვლად სეკულარიზაციის თეორიების უმრავლესობას და მისი უბრალო უარყოფა არ შეიძლება. მართლაც, დასავლეთ ევროპის საზოგადოებები მსოფლიოში ყველაზე მოდერნულ, დიფერენცირებულ, ინდუსტრიულ და განათლებულ საზოგადოებებს შორის არიან. თუ არა ის ფაქტი, რომ რელიგიის ერთგვაროვანი დასუსტება არ შეინიშნება იაპონიასა და შეერთებულ შტატებში, ორ თანაბრად მოდერნულ საზოგადოებაში, მაინც შესაძლებელი იქნებოდა „მოდერნიზების“ დეველოპმენტალისტური დაშვების შენარჩუნება, რომ მხოლოდ დროის ამზავია, სანამ უფრო „ჩამორჩენილი“ საზოგადოებები უფრო „მოდერნულებს“ დაეწევიან. მაგრამ ასეთი თეზისის დაცვა დღეს უკვე შეუძლებელია. იაპონიის შემთხვევა რომ გვერდით გადავდოთ, შემთხვევა, რომელიც გადამწყვეტი უნდა იყოს სეკულარიზაციის „ზოგადი“ თეორიის შემუშავების ნებისმიერ მცდელობაში, არის შეერთებულ შტატებთან დასავლეთ ევროპის (აქ იგულისხმება ევროპის ყველა ქვეყანა და რეგიონი, რომლებიც დასავლეთ საქრისტიანოს, ანუ კათოლიკური და პროტესტანტული ევროპის ნაწილი იყო) აშკარად კონტრასტული რელიგიური ტენდენციების ახსნის აუცილებლობა.⁴⁸

⁴⁸იაპონიიდან მტკიცებულებების მოყვანა აქ არ იქნება მართებული, რადგან სეკულარიზაციის პროცესს მე მკაცრად ისტორიული თვალსაზრისით განვიხილავ, როგორც დასავლური საქრისტიანოს დაშლისა და დიფერენციაციის პროცესს, რომელმაც ის ბოლოს ჩაანაცვლა. თავად სეკულარიზაციის კონცეფციის გამოყენებაც კი, არადასავლურ რელიგიებთან მიმართებით შეიძლება პრობლემური იყოს. თუმცა, იაპონიაში რელიგიის მდგომარეობის ზედაპირულმა დაკვირვებამაც კი შეიძლება ექვეყნე დააყენოს განმანათლებლობის ზოგიერთი ყველაზე საყვარელი დაშვება რელიგიისა და მისი მომავლის შესახებ. შეერთებული შტატების მსგავსად, იაპონია, როგორც ჩანს, ერთ-ერთი ყველაზე სეკულარული საზოგადოებაა დედამიწაზე, და ამავე დროს, უკიდურესად მიმდებია ყველა სახის რელიგიის მიმართ. მართლაც, რელიგიის ერთ-ერთი ყველაზე შთამბეჭდავი ასპექტი იაპონიაში არის ერთმანეთთან თანაარსებობა და პარადოქსული შერწყმა რელიგიის ერთგვარი არქაული საკრძომაგიური ფორმების (შინტოიზმი თავისი ყველა საჯარო და კერძო ფორმით), ისტორიული უნივერსალისტური რელიგიების (ბუდიზმი თავისი ყველა საჯარო და კერძო ფორმით), სხვადასხვა „ახალი“ რელიგიისა და „კულტის“, მათ შორის, ქრისტიანობის და ყველაზე საერო, ამქვეყნიური და მეცნიერული მსოფლმხედველობების. ფაქტობრივად, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ იაპონიის საზოგადოებამ რამდენიმე „ღმერთების პიკის საათი“ განიცადა. დასავლური პერსპექტივიდან არანაკლებ გასაოცარია ის ფაქტი, რომ ერთმა და იმავე ადამიანმა შეიძლება რეალურად სხვადასხვაგვარად მიიღოს მონაწილეობა რელიგიის ამ ფორმების უმეტესობაში და, ამავე დროს, დასავლური თვალისთვის ჰედონისტად, მატერიალისტად, აგნოსტიკოსად და სეკულარულად გამოჩნდეს. სურათი შესაბამისი „სიურეალისტური“ წარწერით, „ბუდისტური რეკვიემი გატეხილი ტელეფონებისთვის ტოკიოს ზოჯო-ჯის ტაძარში“, შეიძლება ამ პარადოქსის სრულყოფილი ილუსტრაცია იყოს. მასზე ნაჩვენებია სამი ბუდისტი ბერი, შესაბამისი წმინდა სამოსითა და ინვენტარით, რომლებიც ასრულებენ რიტუალს გატეხილი ტელეფონების გროვაზე, სათანადოდ ჩაცმული კაცების დიდი აუდიტორიის წინაშე, რომლებიც კარგად მოერგებოდნენ კორპორატიული იაპონიის სხდომათა დარბაზებს. იხ. Ninian Smart, *The World's Religions* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1989), გვ. 465. იაპონიის „საჯარო“ რელიგიების თვალსაზრისით, თანაბრად საინტერესოა ის ფაქტი, რომ როგორც ბუდიზმი, ისე შინტო, წარსულში ოფიციალურ

სულ მცირე მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისიდან მოყოლებული, ევროპელი სტუმრები გაოცებულები არიან ამერიკული რელიგიის სიცოცხლისუნარიანობით და იმით, რომ ამერიკელები ევროპელებთან შედარებით ასეთი რელიგიური ხალხი ჩანან. ამ შთაბეჭდილებას იზიარებდნენ ბომონტი და ტოკვილი, ასევე თომას ჰამილტონი 1830-იან წლებში. მარქსი ამ მაგალითს თავის ნარკვევში, „ებრაული საკითხის შესახებ“, ბრუნო ბაუერის წინააღმდეგ იყენებს, სადაც ამტკიცებს, რომ რადგან ამერიკა, ერთდროულად, როგორც „ეკლესიის სახელმწიფოსგან სრულყოფილი გამოყოფის“, ისე „რელიგიურობის როგორც ასეთის, ქვეყანა“, შესაბამისად, ბაუერის შემოთავაზებული რელიგიისგან სახელმწიფოს პოლიტიკური ემანსიპაციის თეზისი არ შეიძლება იყოს ადამიანის სრული ემანსიპაციის გასაღები.⁴⁹ იგივე არგუმენტი შეიძლება გამოვიყენოთ იმის საჩვენებლად, რომ ინდუსტრიალიზაცია, ურბანიზაცია, სამეცნიერო განათლება და ა.შ. სულაც არ იწვევს რელიგიის დასუსტებას.

მეტიც, ჩვენ არა მხოლოდ ანეკდოტური მტკიცებულებები გვაქვს ევროპელი ვიზიტორებისგან. ისტორიკოსებმა დაიწყეს იმის ჩვენება, რომ რელიგიის ისტორია ამერიკაში 1700 წლიდან დღემდე არის მისი აღმასვლის და არა დაცემის ისტორია, ზრდის და არა შემცირების.⁵⁰ ხანგრძლივი საზოგადოებრივი გამოკითხვები ასევე აჩვენებს, რომ მეოცე საუკუნეში ამერიკაში რელიგიის შესამჩნევი დაცემა არ შეიმჩნევა.⁵¹ ვინაიდან ევროპული რელიგიის დასუსტების მტკიცებულებები, როგორც ჩანს, თანაბრად დიდია, როგორ ავხსნათ ეს კონტრასტული ტენდენციები?⁵²

სახელმწიფო რელიგიებად მონაცვლეობდნენ. იხ. Brian Bocking, *The Japanese Religious Tradition in Today's World*, in *Whaling, Religion Today*; Winston Davis, *Dojo: Magic and Exorcism in Modern Japan* (Stanford: Stanford University Press, 1980); H. B. Earhart, *Religions of Japan: Many Traditions within One Sacred Way* (San Francisco: Harper & Row, 1984); D. C. Holton, *Modern Japan and Shinto Nationalism* (New York: Paragon Books, 1963); Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion* (Boston: Beacon Press, 1957); Horace McFarland, *The Rush Hour of the Gods* (New York: Macmillan, 1967); Anson Shupe, *Accommodation in the Third Civilization: The Case of Japan's Soka Gakkai Movement*, in Jeffrey Hadden and Anson Shupe, eds., *Prophetic Religions and Politics* (New York: Paragon House, 1986).

⁴⁹ Karl Marx, *On the Jewish Question*, in *Early Writings* (New York: Vintage, 1975), pp. 217ff.

⁵⁰ იხ. Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

⁵¹ თეოდორ კაპლოუ და სხვებმა ხელახლა მოინახულეს მიდლთაუნის და დაადგინეს, რომ ლინდის პროგნოზებისა და მოლოდინების საწინააღმდეგოდ, ინდიკატორების უმეტესობა აჩვენებდა, რომ 1924 წლიდან მიდლთაუნში რელიგია ძლიერდებოდა და არ სუსტდებოდა. Theodore Caplow et al., *All Faithful People: Change and Continuity in Middletown's Religion* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983). ენდრიუ გრილიმ ასევე აჩვენა, რომ 1940-იანი წლებიდან ამერიკაში დომინანტური რელიგიური ტენდენცია უწყვეტი და განგრძობადი იყო. Andrew Greeley, *Religious Change in America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

⁵² Theodore Caplow, *Contrasting Trends in European and American Religion*, *Sociological Analysis* 46, no. 2 (1985).

ბოლო დრომდე, შედარებითი დაკვირვებების უმეტესობა, ისევე როგორც ახსნის მცდელობები, ევროპული მხრიდან მოდიოდა. ამ ახსნების შემხედვარე, თავიდანვე ყველაზე თვალშისაცემია ის ფაქტი, რომ ევროპელები არასდროს მიიჩნევდნენ თავს ვალდებულად ამერიკული კონტრმტკიცებულებების საფუძველზე ექვემდებარებას დაეყენებინათ სეკულარიზაციის თეზისი. ფაქტობრივად, დაშვება, რომ ევროპული გზა თანამედროვე ნორმაა, იმდენად უდავოა, რომ ის, რაც გლობალური პერსპექტივიდან მართლაც გასაოცარია, კერძოდ, ევროპაში რელიგიის დრამატული დასუსტება, თითქოს ახსნას არ მოითხოვს. თუმცა, ის, რაც ახსნას მოითხოვს, არის ის, რასაც ისინი ევროპული ნორმიდან ამერიკულ „გადახრად“ მიიჩნევენ. ძირითადად, ახსნები ორ ჯგუფად იყოფა, რომელთაგან ორივე ცხადყოფს ნათელ სტრატეგიას, თავიდან იქნას აცილებული სეკულარიზაციის პარადიგმის ექვემდებარება.

პირველი სტრატეგია, კაზუისტური, არის ამერიკული მტკიცებულების არარელევანტურად გამოცხადება. „უფრო დაწვრილებით თუ გამოვიკვლიეთ“, - გვეუბნება ვებერის არგუმენტი, ცხადი იქნება, რომ თავად ამერიკული რელიგია გახდა იმდენად „სეკულარული“, რომ ის აღარ უნდა ჩაითვალოს რელიგიად, რადგან მისი ფუნქციები წმინდად სეკულარულია.⁵³ ლუკმანი, პირველ სისტემურ მცდელობაში, აეხსნა „ევროპასა და ამერიკაში ეკლესიური რელიგიის ხასიათის განსხვავებები“, ასეთსავე სტრატეგიას იყენებს, რათა მივიდეს მსგავს დასკვნამდე, რომ „ტრადიციული საეკლესიო რელიგია ევროპაში „მოდერნული“ ცხოვრების პერიფერიაზე გადავიდა, ხოლო ამერიკაში შინაგანი სეკულარიზაციის პროცესის მეშვეობით უფრო „მოდერნული“ გახდა.“⁵⁴ მეორე ტიპური „ბოლო იმედის“ სტრატეგია, რომელიც უფრო არაფორმალურად გამოიყენება, „ამერიკულ განსაკუთრებულობაზე“ მითითებაა და გულისხმობს, რომ ამერიკა არის გამონაკლისი, რომელიც ადასტურებს ევროპულ წესს, აქედან გამომდინარეობს, რომ ევროპული წესი არ საჭიროებს ექვემდებარებას.

⁵³ 1904 წელს შეერთებულ შტატებში ვიზიტისას მაქს ვებერი ასევე გაოცებული დარჩა „ჯერ კიდევ შთაბეჭდავად ძლიერი ეკლესიური აზროვნებით“. Max Weber, *The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism*, *From Max Weber*, გვ. 303. თუმცა, სამი გვერდის შემდეგ ვებერი ასწორებს თავის პირველ შთაბეჭდილებას და ამბობს, რომ „ეკლესიურობა როგორც ასეთი — მიუხედავად იმისა, რომ დღემდე საკმაოდ მნიშვნელოვანია — სწრაფად კვდება“ (გვ. 306). ვებერის დაკვირვება შეიძლება ინტერპრეტირდეს, როგორც პირადი დაკვირვების საფუძველზე 1890-დან 1920-იან წლებამდე ამერიკული რელიგიის დასუსტების, სეკულარიზაციის ტენდენციის აღქმით დადასტურებად, ტენდენციის, რომელიც სხვა დამკვირვებლებმაც შენიშნეს, როგორცაა ლინდსების მიდლთაუნის კვლევა, ან, რომელ ინტერპრეტაციასაც მე უფრო ვემხრობი, როგორც სხვა არაფრად, თუ არა ვებერის მიერ საკუთარი დაშვებების დადასტურებად, რომ მოდერნულ მსოფლიოში სეკულარიზაციის პროცესი უნივერსალურია. „უფრო საგულდაგულო შესწავლამ“, - დასძენს ვებერი, „გამოავლინა „სეკულარიზაციის“ დამახასიათებელი პროცესის სტაბილური პროგრესი, რომელსაც მოდერნულ დროში რელიგიური კონცეფციებიდან წარმოშობილი ყველა ფენომენი ემორჩილება“ (გვ. 307).

⁵⁴ Luckmann, *Invisible Religion*, pp. 36-37. უნდა ვაღიარო, რომ 1984 წელს, ამ მხრივ, მე თვითონ ჯერ კიდევ სრულიად „ევროპელი“ ვიყავი და ვებერისა და ლუკმანის განმარტებები ბუნებრივად და ინტუიციურად დამაჯერებელი მეჩვენებოდა. იხ. *The Politics of the Religious Revival*.

ევროპული ახსნის გასასწორებლად, ის, რაც ნამდვილად მოითხოვს ახსნას, არის ორი რამ: კერძოდ, სეკულარიზაციის გასაოცარი ევროპული პატერნი, ანუ იქ რელიგიის დრამატული დასუსტება; და ის ფაქტი, რომ ევროპელები და სოციალურ მეცნიერთა უმეტესობა ამდენი ხნის განმავლობაში უარს ამბობდნენ ამერიკული კონტრმტკიცებულებებისთვის თვალის გასწორებაზე ან მის სერიოზულად მიღებაზე. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, უამრავი საპირისპირო მტკიცებულების ფონზე, უნდა ავხსნათ სეკულარიზაციის პარადიგმის მუდმივი დამაჯერებლობის ძალა. აქ მხოლოდ ამ ორი კითხვის შესაძლო ახსნისკენ მივუთითოთ. პირველ კითხვაზე სარწმუნო პასუხი მოითხოვს დამოუკიდებელი ცვლადების ძიებას, სეკულარიზაციის დამოუკიდებელი მატარებლების, რომლებიც ევროპაშია, მაგრამ არ არის შეერთებულ შტატებში. ზემოთ ნახსენებ ოთხ ისტორიულ მატარებელს თუ შევხედავთ, ცხადია, რომ არც პროტესტანტიზმი და არც კაპიტალიზმი არ შეიძლება იყოს დამაჯერებელი კანდიდატი. ყველა ძირითადი ამერიკული პროტესტანტული დენომინაცია (ეპისკოპალური, კონგრეგაციონალისტური, პრესვიტერიანული, ბაპტისტური, მეთოდისტური) ძირითადად ბრიტანული პროტესტანტიზმიდანაა ტრანსპლანტირებული.⁵⁵ ერთი შეხედვით, კაპიტალისტური განვითარება ორივე ადგილას იმდენად განსხვავებული არ ყოფილა, რომ გამართლებული იყოს მათი, როგორც სარწმუნო დამოუკიდებელ მატარებლებად განხილვა. სახელმწიფო და მეცნიერული კულტურა შეიძლება იყოს დამაჯერებელი დამოუკიდებელი ცვლადები, რადგან ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობები და განმანათლებლობის მეცნიერული მსოფლმხედველობა მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა ევროპასა და ამერიკაში.

ის, რაც ამერიკას არასდროს ჰქონია, იყო აბსოლუტისტური სახელმწიფო და მისი საეკლესიო მეწყვილე, კესაროპაპისტური სახელმწიფო ეკლესია. ეს არის ის, რაც ნამდვილად განასხვავებს ამერიკულ და ევროპულ პროტესტანტიზმს. კოლონიების მრავალი პროტესტანტული ეკლესიაც კი არასოდეს ყოფილან წმინდად კესაროპაპისტური ეკლესიები. ამერიკული პროტესტანტიზმის დენომინაციური ლოგიკა უკვე მოქმედებდა ეკლესიისა და სახელმწიფოს კონსტიტუციურ გამიჯვნამდე. სახელმწიფო ეკლესიების არარსებობის პირობებში, ქრება არაკონფორმისტული სექტების არსებობის მიზეზიც და ყველა რელიგიური ორგანო, ეკლესია და სექტა, დენომინაცია ხდება.⁵⁶

⁵⁵ ამ აზრს დამაჯერებლად ამტკიცებს სიდნი ალსტრომი თავის დღეს უკვე კლასიკაში, *A Religious History of the American People* (New Haven: Yale University Press, 1972).

⁵⁶ ამერიკული დენომინაციონალიზმის კლასიკური ინტერპრეტაცია ამ მიმართულებით არის Sidney E. Mead, *The Lively Experiment* (New York: Harper & Row, 1976). მსგავსი ახსნა შეიძლება შემოგვთავაზონ სხვა ცნობილი და დამაბნეველი ამერიკული „გამონაკლისების“ მიმართაც, ანუ იმ ფაქტზე, რომ ზოგადად მთელ ევროპაში მუშათა კლასი დექრისტიანიზდა და გასოციალისტდა, ხოლო ამერიკელი მშრომელები არა. რატომ ხდებოდნენ იტალიელი გლეხები დექრისტიანიზებული და ტურინში ან ბუენოს-აირესში გადასვლის შემდეგ ითვისებდნენ სოციალიზმს ან ანარქიზმს, მაგრამ არა ნიუ-იორკში

აბსოლუტიზმის პირობებში ტახტისა და საკურთხეველის კესაროპაპისტური დაახლოება იყო ალბათ ის, რამაც ყველაზე მეტად განსაზღვრა ევროპაში ეკლესიური რელიგიის დასუსტება. თეზისი ახალი არ არის. იგი წამოაყენა ტოკვილმა და თავისებური ფორმულირება მისცა მარქსმა, მისი განსხვავებული ნორმატიული პერსპექტივის გამო.⁵⁷ ეს ამერიკელი დამკვირვებლებისთვის მაშინვე ცხადი ხდება, როდესაც ევროპულ ტენდენციებს უყურებენ.⁵⁸ ეს ევროპელებისთვისაც ცხადი უნდა ყოფილიყო, თუ შეხედავდნენ ევროპის შიგნით არსებულ დიდ განსხვავებებს, ერთი მხრივ, კათოლიკურ ირლანდიასა და კათოლიკურ პოლონეთს შორის, რომელსაც არასდროს ჰქონია კესაროპაპისტური სახელმწიფო ეკლესია, და მეორე მხრივ, კათოლიკურ საფრანგეთსა და კათოლიკურ ესპანეთს შორის. გარდა ამისა, ევროპის მასშტაბით, ქვეყნების ოფიციალურად არაღიარებული ეკლესიები და სექტები უფრო გადაურჩნენ სეკულარიზაციის დინებებს, ვიდრე ოფიციალურად აღიარებული ეკლესიები.⁵⁹ აქ, განსხვავება, არა იმდენად უმცირესობა/უმრავლესობის, არამედ ოფიციალურად აღიარებული ეკლესიის არსებობა/არარსებობის ჭრილში უნდა აიხსნას. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ეროვნულ სახელმწიფოებში საქრისტიანოს შენარჩუნებისა და გახანგრძლივების და თანამედროვე ფუნქციონალური დიფერენციაციისთვის წინააღმდეგობის გაწევის მცდელობა გახდა ის, რამაც თითქმის გაანადგურა ეკლესიები ევროპაში.

თუ ოფიციალური ეკლესიის არსებობა დიდწილად ხსნის საეკლესიო რელიგიის დაცემას, რით აიხსნება ის ფაქტი, რომ არსებული მტკიცებულებები ამდენი ხნის განმავლობაში იგნორირებული და უხილავი დარჩა? ამაზე სავარაუდო პასუხი შეიძლება იყოს იგივე ფაქტორი, რაც ინარჩუნებს და ასაზრდოებს ყველა პარადიგმის

გადასვლისას? სოციალისტური მოძრაობების სახელმწიფო რეპრესიები არ შეიძლება იყოს ახსნა. განმასხვავებელი იყო ის ფაქტი, რომ ევროპაში სახელმწიფო რეპრესიები ყოველთვის სახელმწიფო ეკლესიის ლოცვა-კურთხევით ტარდებოდა. გარდა ამისა, ევროპაში, ისეთ ადგილებში, სადაც არ არსებობდა სახელმწიფო ეკლესია, ან სადაც ეკლესია ხშირად მუშების მხარეზე იდგა (პოლონეთი, ირლანდია, ბასკეთი და ა.შ), მუშათა კლასი არ დექრისტიანიზებულია და სოციალისტურ პროფკავშირებთან ერთად კათოლიკურ პროფკავშირებსაც ვხვდებით.

⁵⁷ შდრ. „ეკლესიას არ შეუძლია სახელმწიფოს წარმავალი ძალაუფლების განაწილება, რომ არ გახდეს იმ მტრობის ნაწილის ობიექტი, რომელსაც ეს უკანასკნელი აღძრავს... ევროპაში ურწმუნოები ქრისტიანებს თავს ესხმიან არა როგორც რელიგიურ მტრებს, არამედ როგორც პოლიტიკურს; მათ სძულთ რწმენა არა იმდენად როგორც მცდარი რწმენა, არამედ უფრო როგორც დაპირისპირებული მხარის აზრი და ისინი უარყოფენ სასულიერო პირებს არა იმდენად იმიტომ, რომ ისინი ღვთის წარმომადგენლები არიან, არამედ იმიტომ, რომ ისინი ძალაუფლების მეგობრები არიან. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 1 (New York: Vintage, 1990), pp. 310 და 314. მარქსისთვის „რადგან რელიგიის არსებობა ნაკლის არსებობაა, ამ ნაკლის წყარო თავად სახელმწიფოს ბუნებაში უნდა ვეძებოთ“. Marx, *On the Jewish Question*, p. 217.

⁵⁸ Caplow, *Contrasting Trends*. თუმცა, ჩემი აზრით, კაპლოუ არასწორ ინტერპრეტაციას უკეთებს თანამედროვე რეალობას, როდესაც ამტკიცებს, რომ მთელ ევროპაში ოფიციალური ეკლესიების მუდმივი არსებობა ხსნის ჯერ კიდევ მათ მუდმივ დაცემას.

⁵⁹ იხ. Andrew Greeley, *Religions and Values: Three English-Speaking Nations* (Chicago: NORC, 1987).

თავისთავადად მიღებულობის ხასიათს. კერძოდ, სანამ პარადიგმაში მომუშავეთა საზოგადოებაში არსებობს კონსენსუსი, რომ მათ უკვე აქვთ შესასწავლი ფენომენების შეწყობილი, თანმიმდევრული და დამაჯერებელი ახსნა, არ არსებობს მიზეზი, რატომ უნდა ეძებონ ალტერნატიული ახსნა, როდესაც ხელმისაწვდომი ახსნა მუშაობს. რელიგიის განმანათლებლობისეულმა კრიტიკამ სოციალურ მეცნიერებებს მიაწოდა ასეთი ახსნა და ეს ახსნა, როგორც ჩანს, სარწმუნო რჩებოდა მანამ, სანამ განმანათლებლობისგან მემკვიდრეობით მიღებული ძირითადი დაშვებები მიიჩნეოდა სარწმუნოდ. რა თქმა უნდა, რელიგიურმა ცვლილებებმა და ბევრმა კონტრმტკიცებულებამ საბოლოოდ ხელი შეუწყო პარადიგმისთვის ძირის გამოცლას, მაგრამ ამ მტკიცებულების დიდი ნაწილი ხილული გახდა მხოლოდ მაშინ, როდესაც კრიზისის ან შეიძლება ითქვას, ძველი საფუძველმდებარე დაშვებების სრული კრახის შედეგად ახალი კითხვები დაისვა.⁶⁰

რელიგიის განმანათლებლობისეული კრიტიკა

გარკვეულწილად, რელიგიის განმანათლებლობისეული კრიტიკა ბევრგან იქცა თვითასრულებულ წინასწარმეტყველებად. განმანათლებლობა და მისი რელიგიის კრიტიკა თავად იქცნენ სეკულარიზაციის პროცესების დამოუკიდებელმატარებლებად იქ, სადაც ოფიციალური ეკლესიები დაბრკოლებად იქცნენ ფუნქციური დიფერენციაციის მოდერნული პროცესისთვის. ამის საპირისპიროდ, იქ, სადაც რელიგია თავად ემორჩილებოდა, შესაძლოა, ხელსაც უწყობდა, საერო სფეროების რელიგიური სფეროსგან ფუნქციურ დიფერენციაციას, რადიკალური განმანათლებლობა და მისი რელიგიის კრიტიკა აღარ იყო საჭირო. ნიუტონის განმანათლებლობის იდეები ინგლისში საპატივსაცემო და დამკვიდრებული ვალუტა იყო სამეცნიერო წრეებში, განათლებულ საზოგადოებაში და სამეფო კარზეც კი. ხოლო როცა მონტესკიემ, ვოლტერმა და სხვებმა საფრანგეთსა და კონტინენტურ აბსოლუტისტურ ევროპაში ეს იდეები შეიტანეს, ისინი მეამბოხედ და მკრეხელურად ჩაითვა. იატაკქვეშა მასონურ ლოჟებსა და კონსპირაციულ საზოგადოებებში იძულებითმა შედეგნამ ეს იდეები კიდევ უფრო რადიკალური გახადა და გაავრცელა ყველგან, სადაც საეკლესიო ინსტიტუტები ცდილობდნენ შეენარჩუნებინათ ინტელექტუალური, პოლიტიკური ან ზნეობრივი კონტროლი ინდივიდებზე ან ჯგუფებზე, რომლებიც აბსოლუტისტური სახელმწიფოსგან, იერარქიულად

⁶⁰ ასევე ძველია თეზისი, რომ არსებობს მჭიდრო კავშირი რელიგიის სეკულარიზაციული დასუსტების თეზისსა და რელიგიის განმანათლებლობის კრიტიკას შორის. ტოკვილმა ძალიან ლაკონურად გამოავლინა ეს კავშირები, მაგრამ, როგორც მისი შრომების მრავალი სხვა ასპექტის შემთხვევაში, სოციალურმა მეცნიერებებმა ამჯობინეს, უგულვებლევით ეს მიგნებები. „მეთვრამეტე საუკუნის ფილოსოფოსებმა ძალიან მარტივად ახსნეს რელიგიური რწმენის თანდათანობითი ღპობა. რელიგიური ჟინი, მათი თქმით, აუცილებლად უნდა განელდეს, რაც უფრო საყოველთაოდ გამყარდება თავისუფლება და გავრცელდება ცოდნა. სამწუხაროდ, ფაქტები არ ემთხვევა მათ თეორიას“. Democracy in America, p. 308.

სტრატეგიცირებული სოციალური ურთიერთობებისგან, ეკლესიისგან, ან რაიმე სხვა „უმწიფრობისგან“ ემანსიპაციას ესწრაფოდნენ.⁶¹

რელიგიის განმანათლებლობისეულ კრიტიკას ჰქონდა სამი ერთმანეთისგან მკაფიოდ გამოსაყოფი განზომილება: შემეცნებითი განზომილება - მიმართული მეტაფიზიკური და ზეზუნებრივი რელიგიური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ; პრაქტიკულ-პოლიტიკური განზომილება - მიმართული საეკლესიო ინსტიტუტების წინააღმდეგ; და სუბიექტურ ექსპრესიულ-ესთეტიკურ-ზნეობრივი განზომილება - მიმართული თვით ღმერთის იდეის წინააღმდეგ. თავის პირველ შემეცნებით ფაზაში განმანათლებლობის კრიტიკა მიმართული იყო იმ რელიგიური მსოფლმხედველობების წინააღმდეგ, რომლებიც ხელს უშლიდნენ თანამედროვე სამეცნიერო მეთოდების ლეგიტიმაციასა და ინსტიტუციონალიზაციას. როდესაც ჯერ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს, ხოლო მოგვიანებით სოციალურ და კულტურულ მეცნიერებებს მოუწიათ თავიანთი ავტონომიისა და ლეგიტიმაციის დამტკიცება ბუნების, კულტურისა და საზოგადოების ტრადიციული რელიგიურ-მეტაფიზიკური ახსნების წინააღმდეგ, ამ მეცნიერებებმა, საპირისპიროდ, წინარემეცნიერული მსოფლმხედველობებისა და მათი უნარის რეალობის ტოტალური და ექსკლუზიური ახსნა შემოეთავაზებინათ, დაიწყეს საკუთარი აბსოლუტისტური პრეტენზიების გაზვიადება. აზროვნებისა და ცოდნის წინარემეცნიერულ და წინარელოგიკურ პრიმიტიულ ფორმამდე დაყვანილი რელიგია აუცილებლად უნდა გამქრალიყო ცოდნის, განათლებისა და მეცნიერული მსოფლმხედველობის მუდმივად პროგრესული წინსვლის შედეგად. რელიგიური უმეცრებისა და ცრურწმენის „სიბნელე“ გონის „სინათლის“ ქვეშ უნდა გამქრალიყო. ბუნებრივია, რელიგიის ასეთი

⁶¹ „რა არის განმანათლებლობა?“ კანტის პასუხი კითხვაზე საუკეთესო განმარტებად რჩება: „განმანათლებლობა – ეს არის ადამიანის გამოსვლა უმწიფრობიდან, რომელიც მისივე ბრალია. უმწიფრობა უუნარობაა, საკუთარი განსჯა სხვისი ხელმძღვანელობის გარეშე მოიხმარო. უმწიფრობა საკუთარი თავის ბრალია მაშინ, როცა მისი მიზეზი განსჯის ნაკლებობაში კი არა, გადაწყვეტილებისა და სიმამაცის არქონაში ძევს. Sapere Aude! გაბედე საკუთარი განსჯის გამოყენება! – ესაა განმანათლებლობის ლოზუნგი“. Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals and What Is Enlightenment?* (New York: Liberal Arts Press, 1959), p. 85. განმანათლებლობაზე, როგორც ინტელექტუალურ მოძრაობაზე და რელიგიის კრიტიკაზე, შდრ. Frank Manuel, *Changing of the Gods, and The Prophets of Paris* (New York: Harper & Row, 1965); Peter Gay, *The Enlightenment, an Interpretation: The Rise of Modern Paganism* (New York: Alfred A. Knopf, 1967); Lucien Goldmann, *The Philosophy of the Enlightenment: The Christian Burgess and the Enlightenment* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1973); Jacob, *Radical Enlightenment*; Paul Hazard, *The European Mind, 1680-1715* (London: Hollis & Carter, 1953); Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988); Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964); Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (New York: Reynal & Hitchcock, 1936); Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); Henri de Lubac, S.J., *The Drama of Atheist Humanism* (New York: Sheed & Ward, 1950); Henry F. May, *The Enlightenment in America* (New York: Oxford University Press, 1976); Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967).

კრიტიკა განსაკუთრებით ეფექტიანი იყო იქ, სადაც ეკლესია ჯერ კიდევ შუასაუკუნეების არისტოტელეურ-თომისტური მეტაფიზიკური სინთეზის ერთგული იყო, წინააღმდეგობას უწევდა ყველა თანამედროვე შემეცნებით ერესს და განაგრძობდა განათლებაზე კონტროლის საკუთარი აბსოლუტური უფლების დაცვას. იგივე კრიტიკა ნაკლებად აქტუალური უნდა ყოფილიყო იქ, სადაც რელიგიამ გაწყვიტა კავშირი შუასაუკუნეების სქოლასტიკასთან, რათა ან ახალ მეცნიერებებთან კავშირი დაემყარებინა (ნიუტონისეული სინთეზი ინგლისში და შოტლანდიური საღი აზრის რეალიზმი ამერიკაში), ან საერთოდ უარი ეთქვა ბუნებისა და საზოგადოების გარე ობიექტურ სამყაროზე და თავისი ადგილი ადამიანის გულის შინაგან სუბიექტურ სამყაროში ეპოვა (პიეტისტური და რომანტიული რელიგიის სხვადასხვა ფორმა).⁶²

მას შემდეგ, რაც მეცნიერება თავისუფალი იყო ემოქმედა ისე, „თითქოს“ ღმერთი არ არსებობდა, მან საკუთარი მეთოდი ღმერთის ჰიპოთეზის ანალიზისკენ მიმართა. საწყისი პრიმიტიული რელიგიის წარმოშობის, საიდანაც, სავარაუდოდ, უნდა წარმოშობილიყო ყველა შემდგომი რელიგია, პირველმა „მეცნიერულმა“ შესწავლამ, დაასკვნა, რომ რელიგიის გენეალოგია შეიძლება დაკავშირებული ყოფილიყო ბუნების უმაღლესი ძალების წინაშე პირველყოფილი კაცობრიობის შიშებთან და უძლურებასთან; ადამიანის გონის პირველ მცდელობებთან, გაეგო საკუთარი ფსიქიკა, საკუთარი სიზმრები და ხილვები; ან პირველი სოციალური ჯგუფების მცდელობებთან, გაეგოთ და წარმოედგინათ საკუთარი თავები. მაშასადამე, რელიგია იყო ან პრიმიტიული ფიზიკა (ნატურიზმი), ან პრიმიტიული ფსიქოლოგია (ანიმიზმი) ან პრიმიტიული სოციოლოგია (ტოტემიზმი), რაც აუცილებლად შეიცვლებოდა შესაბამისი თანამედროვე სამეცნიერო პარადიგმებით.⁶³ რელიგიური მსოფლმხედველობების მეცნიერულით ჩანაცვლებით, მეცნიერება გახდებდა, ვებერის ფორმულირებით, საბოლოო მატარებელი იმ უნივერსალური განჯადოების

⁶² კულტურული შოკი და რელიგიური კრიზისი, რომელიც დარვინის რევოლუციამ კალვინისტურ ქვეყნებში გამოიწვია, ხოლო კათოლიკურ ქვეყნებში მხოლოდ უმნიშვნელო ბიძგები, გვიჩვენებს, თუ რამდენად დიდი იყო რწმენისა და გონის ნიუტონისეული სინთეზის წარმატება კალვინისტურ კულტურებში, თავისი დაშვებით, რომ არ შეიძლება იყოს წინააღმდეგობა ნიუტონისეული სამყაროს დეისტურ ღმერთსა და წმინდა წერილის ღმერთს შორის, ბუნებრივ და გამოცხადებულ რელიგიას შორის. შოტლანდიური საღი აზრის რეალიზმის, განმანათლებლობისა და ამერიკული პროტესტანტიზმის შესახებ იხ. May, *The Enlightenment in America*, and Theodore Dwight Bozeman, *Protestants in an Age of Science: The Baconian Ideal and Antebellum American Religious Thought* (Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 1977).

⁶³ Cf. Durkheim, *Elementary Forms*, and E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1965). ბედის ირონიით, დიურკემიც კი, რომელმაც აღიარა, რომ რელიგიური მსოფლმხედველობის შემეცნებითი ჭეშმარიტების პრეტენზიები არ იყო არსებითი რელიგიისთვის და რომ რელიგიას შეეძლო გადარჩენა თავის ისტორიულ კონკურენტთან, თანამედროვე სამეცნიერო მსოფლმხედველობასთან ამ შემეცნებით პრეტენზიებზე უარის თქმით, მაინც იმავე პოზიტივისტურ შეცდომაში ჩავარდა. მას სჭირდებოდა აეხსნა რელიგია, როგორც სოციოლოგიის პრიმიტიული ფორმა, რათა დაემტკიცებინა თავად დიურკემისეული სოციოლოგიის მეცნიერული პრეტენზიები, რომ ეს იყო ზნეობის ახალი მეცნიერება, რომელსაც თანამედროვე საზოგადოებების რაციონალური საერო ზნეობრივი საფუძვლების ჩამოსაყალიბებლად ძველი რელიგიების შეცვლა ევალებოდა.

პროცესისა, რომელიც თავად რელიგიამ მაგისგან თანდათანობითი გათავისუფლებით დაიწყო. ამ პროცესის საბოლოო მოქმედებაში, თავად მეცნიერული მსოფლმხედველობები უნდა დაქვემდებარებოდა სეკულარიზაციის პროცესს და როგორც მეცნიერებას, ელიარებინა საკუთარი შეზღუდულობა, განჯადოებულიყო „გონიერების ქარიზმისგან“. პროცესის დასასრულს, მეცნიერების მცდარი წარმოდგენები საკუთარ თავზე, როგორც გზაზე ჭეშმარიტი ხელოვნებისკენ, ჭეშმარიტი ბუნებისკენ, ღმერთისაკენ ან ბედნიერებისკენ, უნდა გამოვლენილიყო, როგორც მორიგი ილუზია.⁶⁴

მაშინ როცა რელიგიის შემეცნებითი კრიტიკა მიმართული იყო რელიგიური მსოფლმხედველობის ჭეშმარიტების პრეტენზიების წინააღმდეგ, პრაქტიკულ-პოლიტიკური კრიტიკა რელიგიური ინსტიტუტების იდეოლოგიური ფუნქციების წინააღმდეგ ილაშქრებდა. ტახტისა და საკურთხეველის აბსოლუტისტური ალიანსის წინააღმდეგ ბრძოლაში ფილოსოფოსები თითქმის ბუნებრივად მივიდნენ გამოცხადებული რელიგიის ისტორიული წარმოშობის ალტერნატიულ ახსნამდე. მოხიბლული უძველესი საიდუმლო რელიგიებით და საკუთარი პირადი გამოცდილებით საიდუმლო მასონურ საზოგადოებებში ეზოთერული ინიციაციებით ან იატაკქვეშა შეთქმულთა საზოგადოებებში იძულებითი ყოფნით, ფილოსოფოსები მივიდნენ რელიგიის ახსნამდე, როგორც გრანდიოზულ ისტორიულ შეთქმულებამდე მღვდლებსა და მმართველებს შორის, რათა შეენარჩუნებინათ ხალხის უმეცრება, მორჩილება და ჩაგვრა. ვოლტერის *écrasez l'infâme* ემსახურებოდა ომის გამოცხადებას ეკლესიისა და ყველა საეკლესიო ინსტიტუტის წინააღმდეგ. რადიკალური განმანათლებლობა სიამოვნებით ავლენდა წმინდა ტექსტებს, როგორც სიყალბეებს, წმინდა პრაქტიკებს, როგორც გადამდებ პათოლოგიებს, რელიგიის დამფუძნებლებს, როგორც მატყუარებს, ხოლო მღვდლებს, როგორც ზარმაც თვალთმაქცებს, იმბეცილებს ან გარყვნილებს. იგივე მეთოდები, რომლებიც კათოლიკურმა რაციონალიზმმა ხალხურ რელიგიურ ცრურწმენებზე შეტევისთვის გამოიყენა და რომლებიც სექტანტურმა პროტესტანტიზმმა კათოლიკური პაპის წინააღმდეგ მიმართა, ახლა უკვე გამოცხადებული რელიგიისა და კლერიკალიზმის ნებისმიერი ფორმის წინააღმდეგ ილაშქრებდა. რუსოს მიერ გაანალიზებული რელიგიის სამი ფორმიდან — „ადამიანის რელიგია“, „მოქალაქის რელიგია“ და მღვდლის რელიგია“ — მესამე „ისე აშკარად ცუდია, რომ მისი ბოროტების გამოაშკარავება დროის კარგვაც კია“.⁶⁵ მართლაც, ანტიკლერიკალიზმის არსებობა ან არარსებობა ნებისმიერ მოცემულ ქვეყანაში რელიგიის პოლიტიკური კრიტიკის ადეკვატურობისა და ეფექტიანობის საუკეთესო მაჩვენებელია.

⁶⁴ Max Weber, *Science as a Vocation*, in *From Max Weber*.

⁶⁵ Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract* (New York: Hafner Publishing Co., 1947), pp. 119-20 და მთელი თავი „სამოქალაქო რელიგიის შესახებ“.

განმანათლებლობის ყველა შტო შეთანხმდა, რომ „მღვდლის რელიგია“, რომელიც ეკლესია და ყველა ოფიციალური ეკლესია, აუცილებლად გაქრებოდა ძველი რეჟიმის დაცემით და პოლიტიკური თავისუფლებების მიღწევით. მაგრამ განმანათლებლობის ზოგიერთი მიმდინარეობა ეჭვით და შიშით უყურებდა იმ შედეგებს, რაც საზოგადოების რელიგიის გარეშე არსებობას შეიძლება მოეტანა. კონსერვატიული ტრადიცია, საუკეთესოდ წარმოდგენილი დეისტი ვოლტერის მიერ, რომელიც აცნობიერებდა ათეიზმისა და ლიბერტინული დისკურსის შედეგებს მისსავე ქვეშევრდომებზე, მხარს უჭერდა ორმაგი ჭეშმარიტების ანტიკურ თეორიას, სურდა შეენარჩუნებინა ანტიკური მანძილი აგნოსტიკოს განათლებულ ელიტასა და ცრუმორწმუნე მასებს შორის. ლიბერალური ტრადიცია, მიუხედავად იმისა, რომ „ადამიანის რელიგიას“ ამჯობინებდა, შემწყნარებელი იყო ნებისმიერი რელიგიის მიმართ, თუ ის სათანადოდ იყო ჩამოშორებული სახელმწიფოსგან და გამოყოფილი ეკონომიკისგან — თუ ის პრივატიზებული იყო. ლიბერალური სახელმწიფო მოღვაწეები და მეწარმეები თანხმდებოდნენ, რომ რელიგია ასეთი ფორმით სასარგებლოც კი იყო. ზოგადად, განმანათლებელ ლიბერალ მოაზროვნეებს არ უჭირდათ თანამედროვე რელიგიური რეალობის პოვნა, რომელიც კარგად იყო გამოსახული გიბონის სახელგანთქმულ პასაჟში ძველი რელიგიის შესახებ: „თაყვანისცემის სხვადასხვა სახე, რომლებიც გაბატონებული იყო რომაულ სამყაროში, ხალხისთვის თანაბრად ჭეშმარიტად მიიჩნეოდა; ფილოსოფოსებისთვის — თანაბრად ყალბად; ხოლო მაგისტრატისთვის — თანაბრად სასარგებლოდ“.⁶⁶

კიდევ ერთი მიმდინარეობა, რომელიც კულმინაციას დიურკემის სოციოლოგიაში მიაღწევს, უფრო ხოდა მხოლოდ უტილიტარული ნორმებითა და ეგოისტური ინტერესებით მართული საზოგადოების ანომიურობასა და არასოლიდარულობას და ყურადღებას ამახვილებდა ახალი სეკულარული „სამოქალაქო რელიგიის“ აუცილებლობაზე, რომელსაც საზოგადოებრივი, ნორმატიულ-ინტეგრაციული ფუნქცია უნდა შეესრულებინა. მხოლოდ რადიკალი მატერიალისტები, ჰოლბახიანელები და მარქსიანელები მიჰყვებოდნენ ბოლომდე თავიანთი ათეიზმის ლოგიკურ შედეგებს. ჰოლბახიანელები დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ თუ სეკულარული სუვერენი ტკივილისა და სიამოვნების სათანადო ადმინისტრირებას შეძლებდა, მას არ დაუდგებოდა რელიგიური ლეგიტიმაციის ან ნორმატიული ინტეგრაციის საჭიროება. არა მღვდელი, არამედ ჯალათი იყო სოციალური წესრიგის საბოლოო გარანტი.⁶⁷ მარქსი, რომელიც აცნობიერებდა, რომ რელიგია იყო არა მხოლოდ მჩაგვრელის იდეოლოგია, არამედ „ჩაგრულ ქმნილებათა ამოოხვრა“ და „უკუღმართი სამყაროს უკუღმართი ცნობიერება“, ამტკიცებდა, რომ სახელმწიფო რეპრესიების საჭიროება, რელიგიური ნუგეშის საჭიროება და ცრუ ცნობიერების საჭიროება იქნებოდა მანამ, სანამ მათი საერთო წყარო, კლასობრივი საზოგადოება

⁶⁶ Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 1 (New York: Modern Library, 1932), pp. 25-26.

⁶⁷ Frank Manuel, *The Changing of the Gods*, p. 38 and passim

იარსებებდა. სწორედ ამიტომ, „ისტორიის ამოცანა“ იყო ბოლომდე მიეყვანა კაპიტალისტური განვითარებით დაწყებული სეკულარიზაციის პროცესი, აშენებინა სრულიად რაციონალური, სოციალისტური საზოგადოება, რომელიც „მოხსნის მისტიკურ საბურველს“ და ადამიანებს „შესთავაზებს გამჭვირვალე და გონივრულ დამოკიდებულებას ადამიანებისა ერთიმეორესთან და ბუნებასთან“.⁶⁸

მარქსის რელიგიის კრიტიკა კი უკვე გამომდინარეობს „რელიგიური საკითხის ანთროპოლოგიური დასმიდან“.⁶⁹ ეს ანთროპოცენტრული შემოზღუდვა პირველად მემარცხენე ჰეგელიანებმა განავითარეს, ყველაზე სისტემურად ფოიერბახის რელიგიის თეორიაში, როგორც „პროექცია“ და „თვითგაუცხოება“, მარქსმა, ნიცშემ და ფროიდმა, თავიანთ რელიგიის კრიტიკაში, ის სამი სხვადასხვა მიმართულებით გააგრძელეს, რომლებიც შემდეგ ფრანკფურტის სკოლის ადრეულ კრიტიკულ თეორიაში გაერთიანდა.⁷⁰ ალბათ არ არის გასაკვირი, რომ რელიგიის სუბიექტური, ესთეტიკური და ზნეობრივი კრიტიკა გაჩნდებოდა და ყველაზე ეფექტიანი იქნებოდა ლუთერანულ გერმანიაში, მაშინ როდესაც შემეცნებითა და პოლიტიკურმა კრიტიკამ ფეხი მოიკიდა კათოლიკურ საფრანგეთში და გარკვეულწილად დაგვიანებით და უფრო რბილი ფორმით ანგლიკანურ ინგლისში. ბოლოს და ბოლოს, სწორედ ლუთერმა, თავის ბროშურაში, „ქრისტიანის თავისუფლება“, ჩამოაყალიბა თავისუფლებისა და არათავისუფლების სფეროებს შორის არსებული რადიკალური უფსკრულის იდეა, თავისუფლება მიანიჭა „შინაგან“ ადამიანს, პიროვნების „შინაგან“ სფეროს, ხოლო „გარე“ ადამიანი შეუქცევადად დაუქვემდებარა ამქვეყნიურ ძალთა სისტემას.⁷¹ საზოგადოებისა და ბუნების გარე სამყარო ფაქტობრივად ეშმაკს დარჩა, ხოლო რელიგიამ სუბიექტური გაშინაგანების თვალსაჩინო პროცესი განიცადა. შინაგან სუბიექტურ ექსპრესიულ სფეროზე გასვლით, გულის პიეტისტურ რელიგიად გადაქცევით, ლუთერანიზმი და ექსპრესიული რელიგიის ყველა თანამედროვე ფორმა შედარებით იმუნური გახდა რელიგიური მსოფლმხედველობის მეცნიერული კრიტიკისა და საეკლესიო ინსტიტუტებისადმი პოლიტიკური კრიტიკის მიმართ. პოლიტიკის სფერო მართლაც ძალადობისა და ბოროტების სფერო იყო. როგორც სახელმწიფო ეკლესია, ლუთერანული ეკლესიაც მონაწილეობდა ამ სფეროში, მაგრამ ლუთერანობამ შემოიღო ორმაგი ზნეობის პრინციპი, საერო პრინციპი „ოფიციალური“ გარე სფეროსთვის და ქრისტიანული - პიროვნების „შინაგანი“ სფეროსთვის, „შინაგანი რელიგიის“ თავისუფლების უზრუნველსაყოფად.⁷²

⁶⁸ Cf. Karl Marx, A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction, in Early Writings, pp. 243-45, and Capital, vol. 1 (New York: International Publishers, 1967), pp. 79-80.

⁶⁹

⁷⁰ Cf. Löwith, From Hegel to Nietzsche; Hook, From Hegel to Marx; and Rudolf Siebert, The Critical Theory of Religion, the Frankfurt School (New York: Mouton, 1985).

⁷¹ Cf. Herbert Marcuse, A Study on Authority, in Studies in Critical Philosophy (Boston: Beacon Press, 1973), და Erich Fromm, Escape from Freedom (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1941).

⁷² პარადოქსულად, როდესაც კანტი „საჯარო სივრცეში“ გამოხატვის შეუზღუდავი თავისუფლების უფლებას ითხოვს, ის იმეორებს ლუთერანულ გაყოფას, როდესაც განასხვავებს გონების „კერძო“

თუკი, როგორც ენგელსმა აღნიშნა, მართალია, რომ ფოიერბახის „ქრისტიანობის არსება“-ს გამოცემა ყველამ საერთო ენთუზიაზმით მიიღო და წიგნმა განმათავისუფლებელი გავლენა მოახდინა მის მკითხველებზე, პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, მემარცხენე ჰეგელიანებზე,⁷³ ეს იყო იმის გამო, რომ იგი ყველაზე მარტივად და ცალსახა ტერმინებით გამოხატავდა უკვე ფართოდ გაზიარებულ, მაგრამ ჯერ კიდევ არავერბალიზებულ გამოცდილებას: რომ ქრისტიანობის არსი კაცობრიობაა, რომ თეოლოგია ანთროპოლოგიაა და რომ რელიგიის ობიექტი, ღმერთი, სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის არსის გამოხატულება. ფოიერბახი ამტკიცებს, რომ მისი ათეიზმის ამოსავალი წერტილი არ არის შემეცნებითი პოზიტივისტური პოსტულატი, რომ „რელიგია არის აბსურდი, ბათილობა, სუფთა ილუზია“ და არც პოლიტიკური ანტიკლერიკალური პოსტულატი, რომ რელიგია არის მღვდელმსახურთა შეთქმულება ან რომ სახარებები არის ყალბი და „იესოს ცხოვრება“ მითია, არამედ, იმის აღიარება, რომ რელიგია თავად გვასწავლის ათეიზმს, რადგან „თავად რელიგიას... თავის გულში, თავისი არსით, სხვა არაფერი სწამს, თუ არა ადამიანური ბუნების ჭეშმარიტებისა და ღვთაებრიობის“.⁷⁴ უფრო მეტიც, დასძინა მან, რომ ის არაფერს იგონებდა, რადგან „თეოლოგია დიდი ხანია გახდა ანთროპოლოგია“. ლუთერმა უკვე გადაიტანა ყურადღება ღმერთის ონტოლოგიური არსიდან იმაზე, თუ რა არის ღმერთი ადამიანისთვის, ანუ ქრისტოლოგიაზე, შლაიერმახერმა კი რელიგია უბრალო „გრძნობამდე“ დაიყვანა. ასეთი დაყვანის შედეგი, როგორც ჰეგელმა შლაიერმახერის წინააღმდეგ კრიტიკაში აღნიშნა, შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რომ რელიგია, ღმერთი და რელიგიური გამოცდილება უბრალო სუბიექტივიზმში ჩაიშლება.⁷⁵ მართლაც, ნებისმიერი თეოლოგია, რომელიც ადამიანის სუბიექტური მდგომარეობებით იწყებს, რას, თუ არა ანთროპოლოგიურ მტკიცებებს აკეთებს. მაშასადამე, ფოიერბახს შეეძლო დაესკვნა, რომ რელიგია არის „ადამიანის ფარული

მოხმარებას, რომელიც მან შეიძლება მოიხმაროს „მასზე მინდობილ სამოქალაქო პოსტსა ან თანამდებობაზე საკუთარი გონების გამოყენებისას“, როგორც სამხედრო ოფიცერმა ან როგორც სასულიერო პირმა, რომელიც მრევლს უქადაგებს და გონების საჯარო მოხმარებას შორის, „როგორც მეცნიერი მიმართავს მთელი მკითხველი საზოგადოების წინაშე“. „თანამდებობის“ „კერძო“ სფეროში მსჯელობის გარეშე უნდა დაემორჩილო. „მღვდელი არაა თავისუფალი და არც შეიძლება იყოს, რადგან ის სხვის დავალებას ასრულებს. ამის საპირისპიროდ, მეცნიერი – როგორც სასულიერო პირი საკუთარი გონების საჯარო გამოყენებისას, რომელიც ნაწერებით საკუთრივ საზოგადოებას, ანუ მსოფლიოს ესაუბრება – ფლობს შეუზღუდავ თავისუფლებას, გამოიყენოს საკუთარი გონება და საკუთარი სახელით ილაპარაკოს“. Kant, *What Is Enlightenment?* pp. 87-88.

⁷³ Frederick Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* (New York: International, 1941), p. 18.

⁷⁴ Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper & Row, 1957), pp. xvi-xviii. ერნსტ ბლოხი, მის რელიგიის უტოპიურ თეორიაში, თავისი პარადოქსული „ათეიზმი ქრისტიანობისთვის და ქრისტიანობა ათეიზმისთვის“, სისტემურად გაჰყვა ამ მიგნებას და აზროვნების ხაზს.

⁷⁵ Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, pp. 332ff.

საგანძურის საზეიმო გახსნა, მისი ინტიმური აზრების გამოვლენა, მისი სიყვარულის საიდუმლოების საქვეყნოდ აღიარება“.⁷⁶

„ღმერთის გასამდიდრებლად ადამიანი უნდა გაღარიბდეს; იმისთვის, რომ ღმერთი იყოს ყველაფერი, ადამიანი უნდა იყოს არაფერი“.⁷⁷ ეს არის ღვთაებრივი ყოვლისშემძლეობისა და ადამიანური უძლურების საიდუმლო, დადგა დრო, ადამიანებს დაებრუნებინათ საკუთარი თავის გაუცხოებული არსი, რომელიც ადამიანებმა ზეცაში ასახეს. დრო იყო დასრულებულიყო გრძნობადზე უარის თქმა, თვითუარყოფა, რელიგიური ასკეტიზმი ყველა მისი ფორმით. ახალგაზრდა მარქსისთვის „ეს უკვე აღარაა ერისკაცის ბრძოლა მღვდელთან მისი თვითის გარეთ, არამედ მისი ბრძოლა საკუთარ შინაგან მღვდელთან, მის სამღვდელო ბუნებასთან“.⁷⁸ თუ, როგორც ფოიერბახი ამბობდა, „რელიგია არის ადამიანის გონის სიზმარი“, მაშინ არა თეოლოგიის პოზიტივისტური კრიტიკა, არამედ სიზმრების ფსიქოანალიტიკური ინტერპრეტაცია გამოდის რელიგიის კრიტიკის ადეკვატური მეთოდი. დადგა დრო, როგორც ფროიდი ამბობდა, გველიარებინა, რომ რელიგიური ილუზიები გამოხატავს ძლიერი ადამიანური სურვილების ასრულებისკენ სწრაფვას, რომ „როგორც უნივერსალური აკვიატებული ნევროზი“, რელიგია დაფუძნებული იყო ინსტინქტური იმპულსების უკუგდებასა და წანაცვლებაზე. დადგა დრო, რომ კაცობრიობა „მომწიფებულიყო“, დაეტოვებინა თავისი ინფანტილური ნარცისიზმი, შეგუებოდა რეალობის პრინციპს, შერიგებოდა კულტურას და დაეძლია ყველა უკმაყოფილება, რაც გამოწვეულია იმ დეპრივაციითა და ინსტინქტური კონტროლით, რომელსაც კულტურა მოითხოვს.⁷⁹

ღრმა ფსიქოლოგიური ინტროსპექციის საკუთარი მეთოდით ნიცშე მივიდა ანალოგიურად რადიკალურ, მაგრამ განსხვავებულ დასკვნამდე. ეს აღარ იყო უბრალო მეცნიერული ათეიზმისა და სიმწიფის საკითხი, რომელიც საჭიროა რელიგიისა და სუროგატული მამის ავტორიტეტის მოსაშორებლად. ზნეობის გენეალოგიის მიერ გამოვლენილი შიშველი ჭეშმარიტება, უფრო ძნელად მისაღები, ვიდრე ფროიდის რეალობის პრინციპი და ყველა მეცნიერული ფაქტი, იყო ის, რომ თანამედროვე ცივილიზაციის მთელი სტრუქტურა, მისი რაციონალური სეკულარული ზნეობა და კაცობრიობის რელიგია სხვა არაფერი იყო, თუ არა იუდეო-ქრისტიანობის სეკულარიზებული ფორმა — ყველაზე ჭკვიანური შურისძიება იმ სამღვდელო კასტისა, რომელმაც დაამტკიცა, რომ შეუდარებელი ჯადოქრები იყვნენ, როგორც ასკეტური იდეალის გადამდები ისტერიის მატარებლები და როგორც

⁷⁶ Feuerbach, *Essence of Christianity*, pp. 12-13.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁸ Marx, *Early Writings*, pp. 252-53.

⁷⁹ Sigmund Freud, *Obsessive Actions and Religious Practices*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1959), vol. 9, pp. 117-27; *Civilization and Its Discontents* (New York: Norton, 1962); *The Future of an Illusion* (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1964); და Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer* (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

რესენტისთვის მიმართულების მიმცემები.⁸⁰ სწორედ ამიტომ, ღმერთის სიკვდილით დაცარიელებულ უსასრულო ოკეანეს კაცობრიობა უბრალოდ ვერ შეავსებდა. მხოლოდ ზეადამიანის დაბადებას, რომელიც ფლობს ტრანსზნეობრივ სინდისს კეთილისა და ბოროტის მიღმა, შეეძლო ნიჰილიზმის დაძლევა და მოდერნულ საზოგადოებათა მოსალოდნელი კატასტროფების თავიდან აცილება.

XIX საუკუნის გერმანული განმანათლებლობისა და ანტიგანმანათლებლობის ყველა მოაზროვნე, ჰეგელის უკანასკნელი, ქრისტიანულ-ფილოსოფიური სინთეზის შექმნის მცდელობის წინააღმდეგ რეაგირებისას, ფოიერბახის მსგავსად, უბრალოდ თავისთავად მოცემულობად იღებდა, რომ

ქრისტიანობა ფაქტობრივად დიდი ხანია გაქრა, არა მხოლოდ გონიდან, არამედ კაცობრიობის ცხოვრებიდან, რომ ის სხვა არაფერია, თუ არა გაქცევებული იდეა, რომელიც აშკარა წინააღმდეგობაში მოდის ჩვენს ხანძრისა და სიცოცხლის სადაზღვევო კომპანიებთან, ჩვენს რკინიგზასთან და ორთქლმავლებთან, ჩვენს სურათებისა და ქანდაკებების გალერეებთან, ჩვენს სამხედრო და სამრეწველო სკოლებთან, ჩვენს თეატრებთან და სამეცნიერო მუზეუმებთან.⁸¹

ასეთ სამყაროში, რელიგია, რაც არ უნდა დარჩენილიყო მისგან, თუ რაიმე დარჩა, იმდენად სუბიექტური და პრივატიზებული ხდება, რომ „უხილავდება“, ანუ საზოგადოებრივი პერსპექტივიდან მარგინალური და არარელევანტური ხდება.

რელიგიის პრივატიზების თეზისი

რელიგიის პრივატიზების თეზისის ყველაზე დახვეწილი და სისტემური ფორმულირებები გვხვდება თომას ლუკმანისა და ნიკლას ლუმანის ნაშრომებში. პრივატიზების თეზისის ამოსავალი წერტილი და ძირითადი დაშვება ის არის, რომ სეკულარიზაციის პროცესი დიდწილად დასრულებულია, რომ ეს პროცესი, დიდი ალბათობით, „შეუქცევადია“ და რომ ამ პროცესის შედეგი ქრისტიანული ან სხვა რელიგიისთვის ის არის, რაც ვოლფგანგ შლუხტერმა ორ თეზისად ჩამოაყალიბა:

(1) მსოფლმხედველობებთან დაკავშირებით, დიდწილად დასრულებული სეკულარიზაცია ნიშნავს, რომ რელიგიური მრწამსი სუბიექტური გახდა ცხოვრების ალტერნატიული ინტერპრეტაციების გაჩენის შედეგად, რომლებიც რელიგიური მსოფლმხედველობის ქვეშ პრინციპში ვეღარ უნდა გაერთიანდეს.

(2) ინსტიტუტებთან დაკავშირებით, დიდწილად დასრულებული სეკულარიზაცია ნიშნავს, რომ ინსტიტუციონალიზებული რელიგია დეპოლიტიზებულია

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (New York: Vintage, 1967).

⁸¹ Feuerbach, *Essence of Christianity*, p. xliv.; and Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, pp. 235-388.

საზოგადოების ფუნქციური დიფერენციაციის შედეგად, რისი ინსტიტუციონალიზებული რელიგიის მეშვეობით ხელახალი გაერთიანება პრინციპში შეუძლებელი უნდა იყოს.⁸²

ეს ორი მონათესავე თეზისი სისტემურად ჯერ ლუკმანმა ჩამოაყალიბა, მოგვიანებით კი ლუკმანმა ის სისტემების თეორიის ენაზე თარგმნა.

უხილავ რელიგიაში ლუკმანმა სეკულარიზაციის თეზისი იმით გაარადიკალურა, რომ, პირველ რიგში, ამტკიცებდა, რომ ტრადიციული რელიგიური ინსტიტუტები სულ უფრო შეუსაბამო და მარგინალური ხდება თანამედროვე სამყაროს ფუნქციონირებისთვის და რომ თავად მოდერნული რელიგია ეკლესიებში აღარ გვხვდება.⁸³ ხსნისა და პიროვნული საზრისის მოდერნული ძიება თვითის პირად სფეროში გადავიდა. ნარცისიზმსა და „ახალ რელიგიურ ცნობიერებაზე“ გვიან გაშლილ მსჯელობაზე წინსწრებით, ლუკმანი ამტკიცებდა, რომ „თვითგამოხატვა“ და „თვითრეალიზება“ მოდერნულობის „უხილავი რელიგია“ გახდა. ლუკმანის განმარტება დაკავშირებულია ინსტიტუციური და როლური დიფერენციაციის თეორიებთან. მოდერნული დიფერენციაცია იწვევს სხვადასხვა ინსტიტუციური სფეროს მკვეთრ სეგმენტაციას, რომლის დროსაც თითოეული ავტონომიური სფერო ხდება, რომელსაც საკუთარი „ფუნქციურად რაციონალური“ შიდა ნორმები მართავს. პიროვნება, როგორც პიროვნება, უმნიშვნელო ხდება ფუნქციურად რაციონალური სფეროებისთვის, რომლებიც სულ უფრო და უფრო დამოკიდებულნი ხდებიან აბსტრაქტულ, უპიროვნო, ჩანაცვლებად როლურ საქმიანობებზე. მას შემდეგ, რაც ინდივიდის სოციალური არსებობა იქცევა ანონიმური სპეციალიზებული სოციალური როლების ურთიერთდაკავშირებულ საქმიანობათა სერიებად, ინსტიტუციური სეგმენტაცია თავის თავს კვლავაწარმოებს, როგორც სეგმენტაცია ინდივიდის ცნობიერებაში.

ვინაიდან რელიგიური ინსტიტუტები სხვა ინსტიტუციური სფეროების მსგავსად გადიან დიფერენცირებისა და ინსტიტუციონალური სპეციალიზაციის პროცესს, რელიგიური როლები ასევე ხდება ინდივიდუალური სინდისის ფარგლებში სპეციალიზებული, „ნახევარგანაკვეთური როლები“. რაც უფრო მეტად განისაზღვრება არარელიგიური როლების შესრულება ავტონომიური „საერო“ ნორმებით, მით უფრო ნაკლებად დამაჯერებელი ხდება რელიგიური ნორმების ტრადიციული გლობალური პრეტენზიები. შესაბამისად, „კონკრეტულად რელიგიური და არარელიგიური

⁸² Schluchter, Rationalism, Religion, pp. 253-54.

⁸³ Thomas Luckmann, Invisible Religion (New York: Macmillan, 1967). წინამდებარე პრეზენტაციაში მე თავისუფლად, ზოგჯერ სიტყვასიტყვით დავეყრდენი ლუკმანის თეზისის ჩემს ადრინდელ და უფრო დახვეწილ პრეზენტაციას, The Politics of the Religions Revival, pp. 9-12. მნიშვნელოვანია საგანგებოდ მივუთითო, რომ ლუკმანის თეზისის სტრუქტურა ძირითადად იგივე დარჩება, თუნდაც ვალიაროთ, რომ მან უდავოდ გააზვიადა ტრადიციული რელიგიური ინსტიტუტების დასუსტება და მარგინალიზება და მათი ახალი „უხილავი“ რელიგიებით ჩანაცვლება.

წარმოდგენებისა და ნორმების ეფექტიანი მორიგება მათ შესაბამის იურისდიქციულ პრეტენზიებთან პრობლემად რჩება.⁸⁴ პრინციპში, არსებობს პრობლემის რამდენიმე ტიპური გადაწყვეტა: (ა) „წინარერეფლექსიური დამოკიდებულება, რომლის დროსაც ადამიანი გადადის „საერო“ როლებიდან რელიგიური როლების შესრულების რუტინულ რეჟიმში“, (ბ) გარკვეული ძიების შემდეგ ინდივიდუალური რელიგიურობის რეფლექსიური აღდგენა, (გ) კონკურენტი „სეკულარული“ ღირებულებითი სისტემების მიღება.⁸⁵ გადაწყვეტა ის ფაქტი, რომ ინდივიდს შეუძლია და, შესაბამისად, უნდა აირჩიოს კიდევ ამ გადაწყვეტილებიდან ერთ-ერთი მაინც. არჩევანის მიუხედავად, გადაწყვეტა ინდივიდუალისტური იქნება. თავისუფალი არჩევანი, თავის მხრივ, განსაზღვრავს სამომხმარებლო დამოკიდებულებას, რომელსაც „ავტონომიური“ ინდივიდი ავლენს ვარიანტების გაფართოებული სპექტრის მიმართ. როგორც მყიდველი, ინდივიდი აწყდება „რელიგიური“ წარმოდგენების ფართო ასორტიმენტს, როგორც ტრადიციულ რელიგიურს, ისე საერო ახალს, რომლებიც დამზადებულია, შეფუთულია და იყიდება სპეციალიზებული მომსახურების სააგენტოების მიერ, რომელთაგანაც ინდივიდი ქმნის და აღადგენს — მარტო ან თანამოაზრეებთან ერთად — უმაღლესი საზრისების გარდაუვალად არამყარ პირად სისტემას.

მოდერნული სამყაროს სტრუქტურისთვის მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ სუბიექტური საზრისის ეს ძიება მკაცრად პირადი საქმეა. პირველად „საზოგადოებრივ“ ინსტიტუტებს (სახელმწიფოს, ეკონომიკას) აღარ სჭირდებათ ან აღარ არიან დაინტერესებულნი წმინდა კოსმოსის ან საჯარო რელიგიური მსოფლმხედველობის შენარჩუნებაში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მოდერნულ საზოგადოებებს არ სჭირდებათ „ეკლესიებად“ ორგანიზება, დიურკემისეული გაგებით, ანუ ზნეობრივ თემებად, რომლებიც გაერთიანებულია საერთო პრაქტიკისა და რწმენის სისტემით. ინდივიდები დამოუკიდებელნი არიან თავიანთ პირად მცდელობებში, გააერთიანონ ფრაგმენტები სუბიექტური საზრისის მქონე მთლიანობაში. შეუძლიათ თუ არა თავად ინდივიდებს ამ სეგმენტირებული წარმოდგენების „სუბიექტური საზრისის სისტემაში“ ინტეგრირება, არააქტუალური საკითხია დომინანტური ეკონომიკური და პოლიტიკური ინსტიტუტებისთვის — ყოველ შემთხვევაში, იქამდე, სანამ ეს უარყოფითად არ აისახება მათ ეფექტიან ფუნქციონირებაზე. ნებისმიერ შემთხვევაში, სავსებით აშკარაა, რომ კაპიტალისტურ ბაზრებსა და ადმინისტრაციულ სახელმწიფოებს შეუძლიათ აიტანონ უამრავი ინდივიდუალური და სოციალური „ანომიები“, სანამ მიაღწევენ დიურკემისეულ სოციალური ინტეგრაციის კრიზისს. გარდა ამისა, ლუკმანის გვიჩვენებს, თუ ფაქტობრივად როგორ ემსახურება „სუბიექტური ავტონომიის“ მოდერნული

⁸⁴ Luckmann, *Politics of the Religions Revival*, p. 86.

⁸⁵ შეიძლება ითქვას, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი ზოგიერთი მიზეზის გამო, გადაწყვეტა (ა) არის ტიპური და განზოგადებული გამოსავალი ამერიკული რელიგიების „მორწმუნეთა“ უმრავლესობისთვის, ხოლო (გ) არის ტიპური და განზოგადებული გადაწყვეტა ევროპელ „ურწმუნოთა“ უმრავლესობისთვის.

საკრალიზება და ინდივიდის პირად სფეროში გასვლა „ძირითადი ინსტიტუტების ავტონომიის“ ლეგიტიმაციასა და განმტკიცებას. ამ მხრივ, დიურკემი მართებულად განიხილავდა „ინდივიდის კულტს“, როგორც სოციალურ პროდუქტს, რელიგიის ახალ სოციალურ ფორმად, რომელიც მოდერნულმა საზოგადოებებმა თავისთვის შექმნეს. მაგრამ როგორც ლუკმანი აღნიშნავს, „ადამიანური არსებობის მზარდი სუბიექტურობის საკრალიზებით, ხელი ეწყობა არა მხოლოდ სეკულარიზაციას, არამედ იმასაც, რასაც სოციალური სტრუქტურის დეჰუმანიზებას ვუწოდებდით“.⁸⁶ ლუკმანი პესიმისტურად ასკვნის, რომ მიუხედავად იმისა, რომ „დეჰუმანიზაციის“ ეს მოდერნული ტენდენციები არასასურველად შეიძლება ჩაითვალოს, ისინი შეიძლება მაინც გახდნენ „შეუქცევადები“.

ნიკლას ლუკმანის სისტემების თეორიამ კიდევ უფრო განავითარა ლუკმანის ფუნქციონალისტური თეზისი. ლუკმანის თეორია განასხვავებს საზოგადოების დიფერენციაციის სამ განსხვავებულ ფორმას (სეგმენტაცია, სტრატეფიკაცია და ფუნქციური დიფერენციაცია). ამით ის დამაჯერებელ პასუხს გვთავაზობს დიურკემის შრომის დანაწილების თეორიის მიერ წამოჭრილ პრობლემაზე. დიურკემიანული ტრადიციის ფარგლებში, ლუკმანი აჩვენებს, რომ ფუნქციურად დიფერენცირებულ თანამედროვე საზოგადოებებს არ სჭირდებათ და ნაკლებად სავარაუდოა, რომ ჰქონდეთ ისეთი ნორმატიული სოციალური „პოზიტიური“ ინტეგრაცია, როგორც დიურკემის მიერაა პოსტულირებული.⁸⁷ ამგვარად, მოდერნული რელიგიის ნებისმიერი თეორია, რომელიც საზოგადოების ფუნქციური საჭიროებიდან გამომდინარე ვარაუდობს „ახალი ღმერთების დაბადებას“, ან „წმინდას დაბრუნებას“, ან „რელიგიურ აღორძინებას“, ან „სამოქალაქო რელიგიის“ არსებობას საზოგადოების ნორმატიული ინტეგრაციისთვის — დაუსაბუთებელ დაშვებებს ემყარება. ლუკმანის ფუნქციური დიფერენციაციის თეორია იმასაც კარგად ხსნის, თუ რატომ არის რელიგიის პრივატიზება დომინანტური ტენდენცია მოდერნულობაში. მართლაც, ასეთი პერსპექტივიდან განხილვისას, დიურკემის რელიგიის სოციოლოგია, დიდწილად, არარელევანტური ხდება მოდერნულ სამყაროში რელიგიის გასაგებად.

თუმცა პრივატიზების თეორია და თეზისი პრობლემური ხდება, როდესაც ის გამოიყენება იმგვარად, რომ პრივატიზების თეზისი, დომინანტური ისტორიული ტენდენციების ტესტირებადი და ფალსიფიცირებადი ემპირიული თეორიიდან, გადაიქცევა ინსტრუქციულ ნორმატიულ თეორიად, თუ როგორ უნდა იქცეოდნენ რელიგიური ინსტიტუტები თანამედროვე სამყაროში. შლუბტერის მსჯელობა „სეკულარიზაციის შეუქცევადობის“ შესახებ, შეიძლება ფუნქციური დიფერენციაციის თეორიის ამგვარი გამოყენების საშიშროების მაგალითად გამოდგეს. ზემოთ ჩამოთვლილი ორი თეზისის საფუძველზე შლუბტერი სვამს ორ კითხვას:

⁸⁶ Luckmann, *Politics of the Religions Revival*, p. 116.

⁸⁷ Niklas Luhmann, *Durkheim on Morality and the Division of Labor and The Differentiation of Society*, in *The Differentiation of Society* (New York: Columbia University Press, 1982).

- (1) არსებობს თუ არა ლეგიტიმური რელიგიური წინააღმდეგობა საერო მსოფლმხედველობისადმი, რომელიც უფრო მეტია, ვიდრე განმანათლებლობის შედეგების მიღებაზე უარის თქმა?
- (2) არსებობს თუ არა ლეგიტიმური რელიგიური წინააღმდეგობა დეპოლიტიზების მიმართ, წინააღმდეგობა, რომელიც უფრო მეტია, ვიდრე მემკვიდრეობით მიღებულ პრივილეგიებზე ჩაბლაუჭება?⁸⁸

ჩემი პასუხი ორივე კითხვაზე, იმ ემპირიულ მტკიცებულებებზე დაყრდნობით, რომელთა წარდგენასაც ვაპირებ ხუთი შემთხვევის კვლევაში, არის უპირობო „დიახ“. ეს არ ნიშნავს, რომ მტკიცებულებები მხარს უჭერენ სეკულარიზაციის შექცევადობის თეზისს. ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ორივე კითხვა ისეა ფორმულირებული, რომ ისინი წინასწარ განსჯიან სეკულარულ მსოფლმხედველობასა და განმანათლებლობას შორის და რელიგიურ პოლიტიზებასა და ფუნქციური დიფერენციაციისადმი საფრთხეებს შორის ურთიერთობას. თეორია, რომელიც არ არის საკმარისად მოქნილი იმ შესაძლებლობის ასახსნელად, რომ ზოგიერთი სეკულარული მსოფლმხედველობა შეიძლება რეალურად იყოს განმანათლებლობის საწინააღმდეგო და რომ რელიგიური წინააღმდეგობა ასეთ შემთხვევებში შეიძლება იყოს ლეგიტიმური და განმანათლებლობის მხარეს მდგომი — არ არის საკმარისად კომპლექსური ჯერ კიდევ დაუმთავრებელი მოდერნულობისა და ჯერ არ დასრულებული სეკულარიზაციის ისტორიული „მოულოდნელობების“ [contingencies] მოსახელთებლად.

მართლაც, თეორია არ უნდა დაიწყოს იმ წინაპირობით, რომ „უნდა არსებობდეს ფუნდამენტური დამაბულობა და კონფლიქტი რელიგიურ და სეკულარულ მსოფლმხედველობას შორის, რელიგიურ და საერო ჰუმანისტურ ქცევას შორის“.⁸⁹ შეიძლება გარკვეული სიზუსტით ვთქვათ, რომ ამჟამად, ყოველ შემთხვევაში, ამერიკაში, ორივე, რელიგიური „ფუნდამენტალისტებიც“ და ფუნდამენტალისტი „სეკულარული ჰუმანისტებიც“ შემეცნებითი უმცირესობები არიან, რომ ამერიკელთა უმრავლესობა, რომელიც ჰუმანისტობისკენ იხრება, ერთდროულად რელიგიურიცაა და სეკულარულიც. სეკულარიზაციის თეორია ისე უნდა ჩამოყალიბდეს, რომ ეს ემპირიული რეალობა პარადოქსულად აღარ მოგვეჩვენოს. თუ, როგორც თავად შლუხტერი აღიარებს, დამაბულობა შემცირდა და „ძველი ფრონტის ხაზები დიდწილად მოიშალა“, ეს არ მომხდარა მხოლოდ იმიტომ, რომ განმანათლებლობამ დაკარგა გარკვეული ფუნდამენტალისტური ანტირელიგიური ასპექტი საკუთარი გონის ქარიზმისგან განჯადოების შედეგად. დათბობა ორმხრივი იყო, რადგან რელიგია ხშირად ასრულებდა და კვლავაც განაგრძობს საყრდენის როლის შესრულებას „განმანათლებლობის დიალექტიკის“ წინააღმდეგ და ადამიანის უფლებებისა და ჰუმანისტური ღირებულებების დამცველის როლს სეკულარული

⁸⁸ Schlachter, *Rationalism, Religion*, p. 254.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 256. 90.

სფეროებისა და შიდა ფუნქციური ავტონომიის აბსოლუტისტური პრეტენზიების წინააღმდეგ.⁹⁰ მართლაც, რელიგია შეიძლება იყოს საყრდენი სისტემური თეორიის პრეტენზიების წინააღმდეგაც, რომლის მიხედვითაც ჰუმანისტური თვითრეფერენციული კონცეპტუალიზებები თეორიულ ანაქრონიზმებადაა წარმოჩენილი; ანუ რელიგიას შეუძლია ნებისმიერ პოსტჰუმანურ და პოსტისტორიულ თეზისს შეეწინააღმდეგოს.

სეკულარიზაციის თეორია ასევე საკმარისად კომპლექსური უნდა იყოს ისტორიული „მოულოდნელობების“ [contingency] ასახსნელად, რომ მოდერნულ სამყაროში შეიძლება არსებობდეს „საჯარო“ რელიგიის ლეგიტიმური ფორმები, რომლებსაც აქვთ პოლიტიკური როლი და რომლებიც აუცილებლად საზოგადოების „პოზიტიური“ ინტეგრირებისკენ არ არიან მიმართულები; რომ შეიძლება არსებობდეს „საჯარო“ რელიგიის ფორმები, რომლებიც საფრთხეს არ უქმნიან თანამედროვე ფუნქციურ დიფერენციაციას; და რომ შეიძლება არსებობდეს „საჯარო“ რელიგიის ფორმები, რომლებიც რელიგიის პრივატიზებისა და სუბიექტურ რელიგიურ მრწამსთა პლურალიზმის საშუალებას იძლევიან. იმისათვის, რათა შეძლოს ამგვარი შესაძლებლობების კონცეპტუალიზაცია, სეკულარიზაციის თეორიამ უნდა გადახედოს თავის სამ კონკრეტულ, ისტორიულად განპირობებულ, ანუ ეთნოცენტრულ ცრურწმენას: მიკერძოებულობას რელიგიის პროტესტანტული სუბიექტური ფორმების სასარგებლოდ, მიკერძოებულობას პოლიტიკისა და „საჯარო სფეროს“ „ლიბერალური“ კონცეფციების სასარგებლოდ, და მიკერძოებულობას სუვერენული ერი-სახელმწიფოს, როგორც ანალიზის სისტემური ერთეულის, სასარგებლოდ.

სეკულარული დიფერენციაციისგან განსხვავებით, რომელიც თავად მოდერნულობის სტრუქტურის განმსაზღვრელ სტრუქტურულ ტენდენციად რჩება, რელიგიის პრივატიზება ერთ-ერთი ისტორიული შესაძლებლობაა, რა თქმა უნდა, „სასურველი ვარიანტი“, მაგრამ მაინც ვარიანტი. პრივატიზებას უპირატესობა ენიჭება რელიგიის შიგნიდან, რასაც მოწმობს ზოგადი პიეტისტური ტენდენციები, რელიგიური ინდივიდუაციის პროცესები და მოდერნული რელიგიის რეფლექსიური ბუნება. პრივატიზება გარედან დიფერენციაციის სტრუქტურული ტენდენციებითაა შეზღუდული, რომლებიც რელიგიას შემოფარგლულ და დიფერენცირებულ რელიგიურ სფეროში ამწყვდევენ. პრივატიზება იდეოლოგიურადაა წახალისებული აზროვნების ლიბერალური კატეგორიების მიერ, რომელთაგანაც თანამედროვე პოლიტიკური და კონსტიტუციური თეორიებია გაჟღენთილი.

⁹⁰ სწორედ ამ მიგნებამ გამოიწვია ფრანკფურტის სკოლის რელიგიის კრიტიკული თეორიის ფუნდამენტური გადახედვა, იხ. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Herder, 1972); Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason* (New York: Seabury Press, 1974); და Theodor W. Adorno, "Theses upon Art and Religion Today," *Kenyon Review* 7, no. 4 (Autumn, 1945).

მართლაც, მხოლოდ რელიგიასთან დაკავშირებით ლიბერალური კერძო-საჯარო გაყოფის ექვექცემ დაყენებით და საჯარო სფეროს ალტერნატიული კონცეპტუალიზაციის შემუშავებით იქნება შესაძლებელი პრივატიზების თეზისის დიფერენციაციის თეზისისაგან გამოყოფა და თანამედროვე საჯარო რელიგიების შესაძლებლობის პირობების გამორკვევის დაწყება.

2. კერძო და საჯარო რელიგიები

ბინარული დაყოფა ანალიტიკური პროცედურაა, მაგრამ მათი სარგებლიანობა არ იძლევა იმის გარანტიას, რომ რეალობაც ასეთია. ჩვენ ეჭვის თვალთ უნდა შევხედოთ ყველას, ვინც აცხადებს, რომ არსებობს ორი სახის ადამიანი, ან ორი სახის რეალობა ან პროცესი.

მერი დუგლასი⁹¹

ყველა სოციალური ფენომენიდან, ალბათ, არცერთი არ არის ისეთი არაპროგნოზირებადი და, შესაბამისად, მოუხელთებელი ბინარული კლასიფიკაციისთვის, როგორც რელიგია. რელაციური ტერმინების ყველა დიქოტომიური წყვილიდან თითო-ოროლაა ისეთი ბუნდოვანი, მრავალმნიშვნელოვანი და დისკურსული პაექრობისთვის გახსნილი, როგორც კერძო/საჯაროს გაყოფა. მიუხედავად ამისა, კერძო/საჯაროს გაყოფა გადამწყვეტია თანამედროვე სოციალური წყობის ნებისმიერი კონცეფციისთვის და თავად რელიგია არსებითადაა დაკავშირებული კერძო და საჯარო სფეროების მოდერნულ ისტორიულ დიფერენციაციასთან. რამდენად არაზუსტიც არ უნდა იყოს ემპირიულად იმის მტკიცება, რომ „რელიგია პირადი საქმეა“, იგი მაინც დასავლური მოდერნულობის არსებითი ელემენტია ორმაგი გაგებით. პირველ რიგში, ის მიუთითებს იმაზე, რომ რელიგიური თავისუფლება, სინდისის თავისუფლების გაგებით, ქრონოლოგიურად „პირველი თავისუფლებაა“, ისევე როგორც ყველა თანამედროვე თავისუფლების წინაპირობა.⁹² რამდენადაც სინდისის თავისუფლება არსებითად დაკავშირებულია „პირადი ცხოვრების ხელშეუხებლობის უფლებასთან“ — კერძო სფეროს თანამედროვე

⁹¹ Mary Douglas, judgements on James Frazer, Daedalus, Fall, 1978, p. 161.

⁹² შდრ. Thomas j. Curry, The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment (New York: Oxford University Press, 1986); William Lee Miller, The First Liberty: Religion and the American Republic (New York: Alfred A. Knopf, 1985); Georg jellinek, The Declaration of the Rights of Man and of Citizen (Westport, Conn.: Hyperion Press, 1979).

ინსტიტუციონალიზაციასთან, რომელიც თავისუფალია სახელმწიფო ჩარევისგან, ისევე როგორც საეკლესიო კონტროლისგან — და რამდენადაც „პირადი ცხოვრების ხელშეუხებლობის უფლება“ თანამედროვე ლიბერალიზმისა და თანამედროვე ინდივიდუალიზმის საფუძველია, მაშასადამე, რელიგიის პრივატიზება აუცილებელია მოდერნულობისთვის.⁹³

არსებობს კიდევ ერთი გაგება, რომლის მიხედვითაც რელიგიის პრივატიზება არსებითად არის დაკავშირებული მოდერნული სოციალური წესრიგის დაბადებასთან. იმის თქმა, რომ მოდერნულ სამყაროში „რელიგია ხდება კერძო“, გულისხმობს ინსტიტუციური დიფერენციაციის პროცესსაც, რომელიც მოდერნულობის არსებითი შემადგენელი პროცესია, კერძოდ, მოდერნული ისტორიული პროცესი, რომლის დროსაც სეკულარული სფეროები გათავისუფლდნენ როგორც საეკლესიო კონტროლისგან, ისე რელიგიური ნორმებისგან. რელიგია თანდათან იძულებული გახდა დაეტოვებინა მოდერნული სეკულარული სახელმწიფო და მოდერნული კაპიტალისტური ეკონომიკა და თავშესაფარი ეპოვა ახლად აღმოჩენილ კერძო სფეროში. თანამედროვე მეცნიერების მსგავსად, კაპიტალისტური ბაზრები და თანამედროვე სახელმწიფო ბიუროკრატია ახერხებენ იფუნქციონირონ ისე, „თითქოს“ ღმერთი არ იარსებებს. ეს აყალიბებს სეკულარიზაციის თანამედროვე თეორიების ურყევ ბირთვს, ბირთვს, რომელზეც გავლენას არ ახდენს კრიტიკოსების ხშირი მტკიცება, რომლებიც სამართლიანად აღნიშნავენ, რომ თანამედროვე სამყაროში ადამიანების უმეტესობას ჯერ კიდევ, ან მაინც, სწამს ღმერთის და რომ ყველა სახის რელიგიამ, ძველმა თუ ახალმა, შეძლო გაეხარა თანამედროვე სამყაროში.

თუმცა სეკულარიზაციის თეორიებს უფრო უჭირთ პასუხის გაცემა იმ კრიტიკოსებისთვის, რომლებიც აღნიშნავენ, რომ ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნის თანამედროვე კედლებში კვლავ ათასგვარი ბზარი ჩნდება, რომელთა მემშვეობითაც ორივეს შეუძლია ერთმანეთში შეღწევა; რომ რელიგიური ინსტიტუტები ხშირად უარს ამბობენ კერძო სფეროში მათთვის მიჩენილ მარგინალურ ადგილზე, ახერხებენ იკისრონ წამყვანი საჯარო როლები; რომ რელიგია და პოლიტიკა განაგრძობენ ყველა სახის სიმბიოზურ ურთიერთობას, იმდენად, რომ ადვილი არ არის იმის დადგენა, ჩვენ ვაკვირდებით პოლიტიკურ მოძრაობებს, რომლებიც რელიგიურ სამოსს ირგებენ, თუ რელიგიურ მოძრაობებს, რომლებიც პოლიტიკურ ფორმებს იძენენ.⁹⁴

⁹³ H. j. McCloskey, *Privacy and the Right to Privacy*, *Philosophy* 55 (1980); Edward Shils, *Privacy: Its Constitutions and Vicissitudes*, *Law and Contemporary Problems* 31 (1966); Barrington Moore, jr., *Privacy: Studies in Social and Cultural History* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1984).

⁹⁴ ზღრ. Thomas Robbins and Roland Robertson, eds., *Church-State Relations: Tensions and Transitions* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1987); Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Prophetic Religions and Politics* (New York: Paragon House, 1986); and A. James Reichley, *Religion in American Public Life* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1985).

ამგვარად, მაშინ, როცა რელიგია თანამედროვე სამყაროში სულ უფრო მეტად პრივატიზდება, ამავე დროს, როგორც ჩანს, მოწმენი ვართ რელიგიის „დეპრივატიზაციის“ პროცესისაც. ამ პარადოქსთან გასამკლავებლად, კიდევ ერთხელ უნდა გამოვიკვლიოთ კერძო და საჯარო რელიგიებს შორის განსხვავების სხვადასხვა მნიშვნელობა. ამომწურავი და საყოველთაოდ გამოყენებადი კლასიფიკაციური სქემის შემუშავებაზე პრეტენზიის გარეშე, წინამდებარე კონცეპტუალურ დაზუსტებას სამი მიზანი აქვს: (1) იყოს კონცეპტუალური ინტერპრეტაციული ინსტრუმენტი იმისა, რასაც შეიძლება თანამედროვე სამყაროში „საჯარო რელიგიის ტიპები“ ეწოდოს; (2) გამოავლინოს სეკულარიზაციის თეორიების ორმაგობა, როგორც თანამედროვე სოციალური პროცესების ემპირიულად აღმწერი თეორიების და როგორც თანამედროვე საზოგადოებების ნორმატიულად ინსტრუქციული თეორიების, რომლებიც ახდენენ მოდერნულობის ინსტიტუციონალიზაციის კონკრეტული ისტორიული ფორმის იდეოლოგიურ ლეგიტიმაციას; და (3) შეისწავლოს, შეიძლება თუ არა საჯარო რელიგიებმა თავისი როლი შეასრულონ მოდერნულ სამყაროში კერძო და საჯარო სფეროებს შორის სადავო საზღვრების შეცვლაში.

კერძო/საჯარო გაყოფაზე

ნაშრომში, *The Theory and Politics of the Public/Private Distinction*, ჯეფ ვაინტრაუბმა წარმოადგინა ოთხი ძირითადი გზა, რომლითაც ამჟამად სოციალურ ანალიტიკაში „საჯაროსა“ და „კერძოს“ შორის გამიჯვნა ხდება:

- (1) ლიბერალურ-ეკონომისტური მოდელი... რომელიც საჯარო/კერძო განსხვავებას უპირველეს ყოვლისა სახელმწიფო ადმინისტრაციისა და საბაზრო ეკონომიკის განსხვავებაში ხედავს.
- (2) რესპუბლიკური (და კლასიკური) სათნოების მიდგომა, რომელიც „საჯარო“ სფეროს პოლიტიკური თემისა და მოქალაქეობის თვალსაზრისით ხედავს, ანალიტიკურად განსხვავებულად როგორც ბაზრისგან, ისე ადმინისტრაციული სახელმწიფოსგან.
- (3) მიდგომა, რომელიც ასახულია, მაგალითად, არიესის (და სოციალური ისტორიისა და ანთროპოლოგიის სხვა მოღვაწეების) ნაშრომში, რომელიც „საჯარო“ სფეროს თხევადი და პოლიმორფული სოციალურობის სფეროდ განიხილავს.
- (4) ტენდენცია გარკვეული სახის ეკონომიკურ ისტორიებსა და ფემინისტურ ანალიზებში, რომ განსხვავება „კერძოსა“ და „საჯაროს“ შორის ოჯახსა და საბაზრო ეკონომიკას შორის განსხვავების თვალსაზრისით წარმოვიდგინოთ (ეს უკანასკნელი „საჯარო“ სფერო ხდება).⁹⁵

⁹⁵ Jeff Weintraub, *The Theory and Politics of the Public/Private Distinction*, in Jeff Weintraub and Krisnan Kumar, eds., *The Public Private Distinction* (Chicago: University of Chicago Press, forthcoming).

ზოგიერთი ტერმინოლოგიური უთანხმოება შეიძლება გამოწვეული იყოს მოდერნულობის რეალობის მორგების სირთულით, რომელიც, სულ მცირე, ჰეგელის მერე, ცნობილია, რომ სამნაწილიანია — ოჯახი, სამოქალაქო/ზურჯუაზიული საზოგადოება და სახელმწიფო — „საჯაროსა“ და „კერძოს“ ბინარულ და დიქოტომიურ კატეგორიებში, რომლებიც დიდწილად ანტიკური ქალაქის ოიკოსად და პოლისად დუალისტური დიფერენციაციიდან გამომდინარეობს. მოდერნულობის სიახლე სწორედ ამორფულად რთული, მაგრამ ავტონომიური სფეროს, „სამოქალაქო საზოგადოების“ ან „სოციალურის“ გაჩენიდან გამომდინარეობს, რომელიც „საჯაროსა და კერძოს შორის“ დგას, მაგრამ აქვს ექსპანსიონისტური ტენდენციები, რომლებიც მიზნად ისახავს ორივეში შეღწევას და მათ შთანთქმას. გარდა ამისა, სამ სფეროს შორის ფაქტობრივი ემპირიული საზღვრები ძალზე ფოროვანია და მუდმივად ცვალებადი, რაც სამ სფეროს შორის ურთიერთშეღწევადობის მდგომარეობებს ქმნის. მართლაც, შეიძლება ითქვას, რომ სამი სფეროდან თითოეულს აქვს როგორც კერძო, ისე საჯარო განზომილებები.⁹⁶

ვინაიდან სოციალური რეალობა თავისთავად არ არის დიქოტომიური, ბინარული კატეგორიების გამოყენება აუცილებლად იწვევს ან ერთ-ერთი პოლუსის მკაფიო დელიმიტაციას, დანარჩენი რეალობის ამორფულ ნარჩენ კატეგორიად დატოვებით, ან ორი უკიდურესი პოლუსის მკაფიო დელიმიტაციას, რომელიც საჯაროსა და კერძოს შორის არანაკლებ ტოვებს ამორფულ ნარჩენ სფეროს.⁹⁷ მაგალითად, ის კონცეფციები, რომლებიც კერძო სფეროს მკაფიო დელიმიტაციას ახდენენ, გაგებულნი ინდივიდუალური თვითის სფეროდ, ან საშინაო და პირადი ურთიერთობების ინტიმურ სფეროდ, მიდრეკილია დანარჩენების „საჯაროს“ არადიფერენცირებულ კატეგორიაში მოთავსებისკენ. ერვინ გოფმანის სოციოლოგია შეიძლება ამის უკიდურეს ილუსტრაციად გამოდგეს. რასაც გოფმანი „საჯარო ცხოვრების სფეროს“ უწოდებს, მოიცავს პირისპირ ურთიერთობების მთელ წყებას, მათ შორის „პირისპირ ინტერაქციას კერძო საშინაო დაწესებულებაში“.⁹⁸ საკუთრივ კერძო სფერო მხოლოდ „კულისებითაა“ შემოფარგლული, სადაც ინდივიდის ზედამხედველობის გარეშე შეუძლია დაისვენოს თეატრალური როლის მორგებამდე, რომელსაც მისი საჯარო თვითი „ინტერაქციის რიტუალების“ სტრატეგიული წარმოდგენისას საჯარო ადგილებში შეასრულებს. ამის საპირისპიროდ, ის ლიბერალური კონცეფციები, რომლებიც საჯარო სფეროს, როგორც სამთავრობო საჯარო სექტორის დელიმიტაციით

⁹⁶ იხილეთ Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992). სამოქალაქო საზოგადოებისა და საჯარო სფეროს კონცეფცია, რომელიც ამ ნაშრომშია გამოყენებული, კონენისა და არატოს თეორიის მსგავსია და მათდამი დიდად დავალებულია.

⁹⁷ მაგ. იხ. Joseph Berman and Robert Lilienfeld, *Between Private and Public: The Lost Boundaries of the Seif* (New York: Free Press, 1979).

⁹⁸ შდრ. Erving Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order* (New York: Basic Books, 1971) p. ix; *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959); *Behavior in Public Places* (New York: Free Press, 1963); *Interaction Ritual* (New York: Anchor Books, 1967).

იწყებენ, ყველა სხვა სფეროს არადიფერენცირებულ „არასამთავრობო“ კერძო სექტორში უყრიან თავს.⁹⁹

მაგრამ ზოგიერთი კონცეპტუალური განსხვავება სხვადასხვა პოზიციას შორის არ არის მხოლოდ ტერმინოლოგიური და არც უბრალოდ განპირობებულია განსხვავებული აღქმით იმისა, თუ სად არის რეალური ემპირიული საზღვრები თავად რეალობაში. ისინი დიდწილად ასახავს, როგორც ვაინტრაუბი აღნიშნავს, „უფრო ღრმა განსხვავებებს თეორიულ (და იდეოლოგიურ) შეხედულებებში“.¹⁰⁰ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს არის მოდერნულ სამყაროში საჯარო და კერძო სფეროების ფაქტობრივი ისტორიული დიფერენციაციის ნორმატიული ჰიპოთეტური ფაქტების საფუძველზე კრიტიკა, ისევე როგორც კონცეპტუალური რეიფიკაციების იდეოლოგიური კრიტიკა, რომელიც თანამედროვე ისტორიული ტენდენციების ლეგიტიმაციას ემსახურება. ბოლოდროინდელ კრიტიკებს შორის შეიძლება აღინიშნოს: (ა) კლასიკური/რესპუბლიკური კრიტიკა თანამედროვე ტენდენციისა, როცა პოლიტიკა დაიყვანება ადმინისტრაციული სახელმწიფოს სამთავრობო სფეროზე, ტენდენციისა, რომელიც ხელს უწყობს საკუთრივ „საჯარო სფეროს“ რღვევას;¹⁰¹ (ბ) რესპუბლიკურ სათნოებაზე დაფუძნებული კრიტიკები თანამედროვე უტილიტარული ინდივიდუალიზმისა, რომელიც მიდრეკილია საჯარო ინტერესი დაიყვანოს ინდივიდუალური კერძო ინტერესების შეჯგუფებამდე, ან მოახდინოს ზნეობის პრივატიზება და დაიყვანოს იგი სუბიექტივისტურ-ემოტივიზმზე ან სოლიფისტურ ღირებულებით-დეციზიონიზმზე;¹⁰² და (გ) ფემინისტური კრიტიკები კაცურ, საჯარო, პოლიტიკურ და ამორალურ სფეროსა და ქალურ, კერძო, აპოლიტიკურ და მორალურ სფეროებს შორის დიქოტომიის წინააღმდეგ.¹⁰³

იმ ევოლუციური თეორიების წინააღმდეგ, რომლებიც ამჯობინებენ იმის ინტერპრეტაციას, რასაც მე თანამედროვე რელიგიის „დეპრივატიზაციას“ ვუწოდებ,

⁹⁹ საჯარო და კერძოს ლიბერალური კონცეფციის სხვადასხვა კრიტიკების რეკონსტრუქციისთვის იხ. S. I. Benn and G. F. Gaus, eds., *Public and Private in Social Life* (New York; St. Martin's Press, 1983).

¹⁰⁰ Weintraub, *Public/Private*.

¹⁰¹ შდრ. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), and *On Revolution* (New York: Viking, 1963); Jürgen Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989), and *The Public Sphere*, *New German Critique* 1, no. 3 (Fall, 1974); Seyla Benhabib, *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas*, in Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991).

¹⁰² შდრ. Albert O. Hirschman, *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action* (Princeton: Princeton University Press, 1982); Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Incl.: University of Notre Dame Press, 1981); Robert N. Bellah et al. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985).

¹⁰³ შდრ. Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman* (Princeton: Princeton University Press, 1981), and *Moral Woman and Immoral Man: A Consideration of the Public-Private Split and Its Political Ramifications*, *Politics and Society* 4, no. 4 (1974); Carole Pateman, *Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy*, in Benn and Gaus, eds., *Public and Private*, pp. 281-303; Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

როგორც ანტიმოდერნულ ფუნდამენტალისტურ რეაქციას თანამედროვე დიფერენციაციის გარდაუვალ პროცესებზე — მე ვამტკიცებ, რომ „საჯარო რელიგიის“, სულ მცირე, ზოგიერთი ფორმა შეიძლება ასევე გავიგოთ, როგორც ჰიპოთეტური ფაქტების საფუძველზე წარმოებულ ნორმატიულ კრიტიკებად დომინანტური ისტორიული ტენდენციებისა, რომლებიც მრავალი თვალსაზრისით ჰგვანან კლასიკურ, რესპუბლიკურ და ფემინისტურ კრიტიკებს. ამ რელიგიური კრიტიკის საჯარო გავლენა არ უნდა შეფასდეს მხოლოდ რომელიმე რელიგიის უნარის მიხედვით, საკუთარი დღის წესრიგი თავს მოახვიოს საზოგადოებას ან დააწესოს თავისი გლობალური ნორმატიული პრეტენზიები ავტონომიურ სფეროებზე. თანამედროვე დიფერენცირებულ საზოგადოებებში ნაკლებად სავარაუდოა და არასასურველიც, რომ რელიგიამ კვლავ შეასრულოს სისტემური ნორმატიული გამაერთიანებლის როლი. მაგრამ საზღვრების გადაკვეთით, საჯარო რელიგიების მიერ დიფერენცირებული სფეროების ამბიციით, ავტონომიურად იფუნქციონირონ ზნეობრივი ნორმების ან ადამიანური პრობლემების გაუთვალისწინებლად — ეჭვქვეშ დაყენებით, საჯარო რელიგიებმა შეიძლება ხელი შეუწყონ ადამიანების მობილიზებას ასეთი ამბიციების წინააღმდეგ, მათ შეუძლიათ ხელი შეუწყონ საზღვრების გადახედვას, ან, სულ მცირე, შეუძლიათ გამართონ ან წვლილი შეიტანონ ასეთი საკითხების საჯარო განხილვაში. განურჩევლად ასეთი დებატების შედეგისა თუ ისტორიული გავლენისა, რელიგიები შეასრულებენ მნიშვნელოვან საჯარო როლს. ფემინისტური კრიტიკის ან თანამედროვე პროცესების რესპუბლიკური სათნოების თვალსაზრისით კრიტიკის მსგავსად, ისინი იმოქმედებენ ჰიპოთეტურ ფაქტებზე დაფუძნებულ ნორმატიულ კრიტიკებად. გარდა ამისა, არ არის საჭირო ამგვარი რელიგიური კრიტიკის ნორმატიული საფუძვლების მიღება იმის გასაგებად, რომ მათ შეუძლიათ ხელი შეუწყონ თანამედროვე პროცესების კონკრეტული და პირობითი ისტორიული ხასიათის გამოვლენას და თანამედროვე ფაქტიურობის ნორმატიულობის ეჭვქვეშ დაყენებას.

კერძო და საჯარო რელიგიები რელიგიური დიფერენციაციის პერსპექტივიდან

კერძო და საჯარო რელიგიებს შორის თანამედროვე დიფერენციაციის ზოგიერთი ასპექტი უკვე ჩანს რელიგიის სოციალურ მეცნიერულ კვლევებში, როგორც განსხვავება „ინდივიდუალურ“ და „ჯგუფურ“ რელიგიურობას შორის ანალიზის ინტერაქციულ დონეზე; როგორც „რელიგიური თემისა“ და „სათემო კულტის“ განსხვავება ანალიზის ორგანიზაციულ დონეზე; და როგორც განსხვავება „რელიგიასა“ და „სამყაროს“ [world] შორის ანალიზის საზოგადოებრივ დონეზე.¹⁰⁴

„ინდივიდუალური და ჯგუფური რელიგიურობა“

¹⁰⁴ ანალიზის ამ სამ დონეს შორის დიფერენცირებისას მე მივყვები ნიკლას ლუმანს. იხ. მისი Interaction, Organization and Society, in The Differentiation of Society (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 69-89.

რელიგია . . . ჩვენთვის ნიშნავს ცალკეული ადამიანების განცდებს, ქმედებებსა და გამოცდილებებს თავიანთ მარტოობაში, რამდენადაც ისინი მიიჩნევენ, რომ ურთიერთობაში არიან იმასთან, რასაც ღვთაებრივად მიიჩნევენ, — უილიამ ჯეიმსი¹⁰⁵

რელიგია არ არის ინდივიდუალური ადამიანის თვითნებური დამოკიდებულება ზებუნებრივ ძალასთან; ეს არის თემის ყველა წევრის ურთიერთობა იმ ძალასთან, რომელსაც თემის ღმერთი ჰყავს გულში, — რობერტსონ სმიტი¹⁰⁶

როგორც ჩანს, ძნელი საპოვნელია ორი უფრო შეუთავსებელი პოზიცია. უილიამ ჯეიმსი და ინდივიდუალისტური სკოლა ამტკიცებენ, რომ „პირადი რელიგია“ არის პირველყოფილი, ხოლო რელიგიის ყველა ინსტიტუციური ასპექტი — „თაყვანისცემა და მსხვერპლშეწირვა, ღვთაების კეთილგანწყობაზე მუშაობის პროცედურები, თეოლოგია და ცერემონია და საეკლესიო ორგანიზაცია“ — მეორეხარისხოვანია.¹⁰⁷ მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმის გარკვეულწილად გაფართოებით, ვებერი შეიძლება ამ ბანაკში მოხვდეს, რადგან იგი ასევე განიხილავს ინდივიდუალურ ქარიზმას, „მადლის პირად საჩუქარს“, როგორც რელიგიური ცხოვრების არსებით და ელემენტარულ ფორმას, ხოლო რელიგიურ როლებს და ინსტიტუტებს „ქარიზმის რუტინიზაციის“ შედეგად მოიაზრებს.¹⁰⁸ თუმცა ვებერის ქარიზმის თეორია გულისხმობს, რომ ქარიზმის პირადი ძალა შეიძლება დადასტურდეს და შენარჩუნდეს მხოლოდ სხვების აღიარებით. ქარიზმა, ამ თვალსაზრისით, არის უადრესად ინტერსუბიექტური სოციალური კატეგორია. იგი გამოხატავს ურთიერთობას ლიდერებსა და მიმდევრებს შორის, რაც ქარიზმის ინსტიტუციონალურ რელიგიად გადაქცევის საფუძველია. რაიმე სახის ელემენტარულ ქარიზმატულ თემად მისი ინსტიტუციონალიზაციის გარეშე, პიროვნული ქარიზმა რჩება აუტისტურ, სოციოლოგიურად და ისტორიულად უმნიშვნელო გამოცდილებად.

¹⁰⁵ William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Penguin, 1982), p. 31. დახრილი ტექსტი ორიგინალში.

¹⁰⁶ W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (New York: Macmillan, 1927) p. 55.

¹⁰⁷ James, *Varieties of Religious Experience*, pp. 28-31 და passim.

¹⁰⁸ Max Weber, *Economy and Society*, 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1978), vol. 1, chap. 6; vol. 2, chaps. 14-15. მართლაც, ვი. ჯეიმსის რამდენიმე კომენტარი ინსტიტუციონალურ რელიგიაზე ვებერის „ქარიზმის რუტინიზაციის“ თეორიას გვთავაზობს. ჯეიმსისთვის, „როდესაც ეკლესია უკვე დაფუძნებულია, ის ტრადიციის ძალით განაგრძობს არსებობას; მაგრამ ყოველი ეკლესიის დამფუძნებლები თავიანთ ძალას თავდაპირველად ღვთაებრივთან უშუალო პირადი ზიარების ფაქტიდან იძენდნენ“ (გვ. 30).

ამის საპირისპიროდ, კოლექტივისტური აზროვნების სკოლა, საუკეთესოდ წარმოდგენილი რობერტსონ სმითისა და ემილ დიურკემის მიერ, ამტკიცებს, რომ რელიგია ყოველთვის არის ჯგუფური, კოლექტიური საქმიანობა; რომ არ არსებობს რელიგია „რწმენისა და პრაქტიკის ერთიანი სისტემის გარეშე... რომელიც ერთიანდება ერთ ზნეობრივ საზოგადოებად“. დიურკემი აღიარებს, რომ თითქმის არ არსებობს საზოგადოება „კერძო რელიგიების გარეშე, რომლებსაც ინდივიდი თავად ადგენს და თავისთვის ადასრულებს“, მაგრამ ის ამტკიცებს, რომ „ეს ინდივიდუალური კულტები არ არის განსხვავებული და ავტონომიური რელიგიური სისტემები“, რომ ინდივიდუალური რელიგია ან უბრალოდ მომდინარეობს ჯგუფური რელიგიიდან ან საერთოდ არ არის რელიგია და მაგიაა. მართლაც, ეკლესიის არსებობა ან არარსებობა, დიურკემის მიხედვით, არის ის, რაც გვეხმარება განვსაზღვროთ როგორც რელიგია, ისე მაგია: არ არსებობს რელიგია ეკლესიის გარეშე; არ არსებობს მაგიის ეკლესია.¹⁰⁹

აქამდე ყველა მცდელობა, რომ რელიგია ორი პოლუსიდან ერთ-ერთზე დაყვანილიყო მეორეს გამორიცხვით ან მეორეს პირველის პროდუქტად წარმოდგენით, არადამაკმაყოფილებელი იყო. პრობლემის გადაჭრის მცდელობა რელიგიის ორივე ფორმის ევოლუციური თანმიმდევრობით დალაგებით, რომელიც ჩვეულებრივ პრიმიტიული, კოლექტიური რელიგიიდან მოდერნულ, ინდივიდუალურ რელიგიაში გადაიზრდება, თანაბრად პრობლემური აღმოჩნდა, მიუხედავად იმისა, რომ ამ მიმართულებით მკაფიო ისტორიული ტენდენციების ჩვენება შეიძლება. მალინოვსკიმ დამაჯერებლად აჩვენა, რომ „პრიმიტიულ საზოგადოებებშიც კი, ემოციების გამძლავრება და ინდივიდის მიერ საკუთარი თავის მიღმა გასვლა არავითარ შემთხვევაში არ შემოიფარგლება შეკრებებითა და ჯგუფური ფენომენებით“.¹¹⁰ მიუხედავად იმისა, რომ დიურკემი შესაძლოა მართალი იყო პრიმიტიული კულტების საჯარო ბუნების ხაზგასმით, მან ვერ შენიშნა, რომ „რელიგიური გამოცხადებების დიდი ნაწილი მარტოობაში ხდება“. დიურკემის წინააღმდეგ მალინოვსკი გვიჩვენებს, რომ რელიგიური და კოლექტიური სულაც არ ემთხვევიან ერთმანეთს; რომ რელიგიის დიდი ნაწილი ინდივიდუალური და კერძოა, ხოლო ბევრ კოლექტიურ აურზაურსა და ბევრ საჯარო ცერემონიას არ აქვს რელიგიური მნიშვნელობა.¹¹¹

„სათემო კულტები რელიგიური თემების წინააღმდეგ“

პირველყოფილმა კულტმა და, უპირველეს ყოვლისა, პოლიტიკური ასოციაციის კულტმა ყველა ინდივიდუალური ინტერესი ყურადღების მიღმა დატოვა... ამრიგად, სათემო კულტში კოლექტივი, როგორც ასეთი, თავის

¹⁰⁹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Free Press, 1965), გვ. 59-63.

¹¹⁰ Bronislaw Malinowski, *Magie, Science and Religion* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1954), გვ. 57 და passim.

¹¹¹ პრიმიტიული რელიგიის „ინდივიდუალისტური“ ასპექტების შესახებ იხ. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1965), and Paul Radin, *Monotheism among Primitive Peoples* (New York: Bollingen Foundation, 1954).

ღმერთს მიუბრუნდა. ინდივიდი, თავიდან რომ აეცილებინა, ან მოემორებინა ბოროტება, რომელიც მას აწუხებდა — უპირველეს ყოვლისა, ავადმყოფობა — არ მიუბრუნდა კულტს ან თემს, არამედ, როგორც ინდივიდი, მიუბრუნდა ჯადოქარს, როგორც უძველეს პირად და „სულიერ მრჩეველს“. ... ხელსაყრელ პირობებში ამან გამოიწვია რელიგიური „თემის“ ჩამოყალიბება, რომელიც დამოუკიდებელი იყო ეთნიკური ასოციაციებისაგან. ზოგიერთმა, თუმცა არა ყველა, „საიდუმლოებამ“ ეს გზა აირჩია. ისინი ინდივიდებს *ინდივიდებად* ჰპირდებოდნენ ხსნას ავადმყოფობისგან, სიღარიბისგან და ყველა სახის უბედურებისა და საფრთხისგან, — მაქს ვებერი¹¹²

მსგავს განსხვავებას საჯარო „სათემო კულტებსა“ და კერძო „რელიგიურ თემებს“ შორის აკეთებს რობერტსონ სმიტიც, როდესაც წერს, რომ „რელიგია არ არსებობდა სულების ხსნისთვის, არამედ საზოგადოების შენარჩუნებისა და კეთილდღეობისთვის“ და რომ „მხოლოდ სოციალური რღვევის დროს... იჭრება მაგიური ცრურწმენები... ტომობრივი ან ეროვნული რელიგიის სფეროში.“¹¹³

რელიგიის ორი ტიპი შეესაბამება ორ სხვადასხვა ტიპის თემს, წევრობის განსხვავებული წესებით. სათემო კულტების შემთხვევაში პოლიტიკური და რელიგიური თემები ერთმანეთის კოექსტენსიურია. შესაბამისად, ადამიანი იბადება სათემო კულტებში და სოციოპოლიტიკურ და რელიგიურ თემში წევრობა ერთმანეთს ემთხვევა.¹¹⁴ დიურკემი, რობერტსონ სმიტის და ფუსტელ დე კულანჟის შემდეგ, მართებულად განიხილავდა სათემო კულტის ღმერთს თემის სიმბოლურ რეპრეზენტაციად და მის საკრალიზაციად. თუმცა მან არასწორად წარმოადგინა რელიგიის ზოგადი, უნივერსალური თეორია, რომელიც სინამდვილეში მისი ერთ-ერთი ფორმის კონკრეტული თეორია აღმოჩნდა.

რელიგიური თემები, პირიქით, რელიგიური გზავნილის წინაშე ინდივიდთა გაერთიანებისა და შეკრების მეშვეობით იქმნება. თავდაპირველად, რელიგიური საზოგადოება განცალკევებულია და არა კოექსტენსიური პოლიტიკურ თემთან, თუმცა, შესაძლოა, მალე პოლიტიკური ფორმაც მიიღოს. რელიგიური თემების ყველაზე განვითარებული ფორმა, „ხსნის რელიგიები“, რელიგიის ინდივიდუალური და ხშირად პრივატიზებული ფორმაა, რომელიც ძირითადად ყალიბდება მხსნელთან,

¹¹² Max Weber, *The Social Psychology of the World Religions*, in *From Max Weber*, p. 272.

¹¹³ W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, გვ. 29 და 55.

¹¹⁴ თავის კვლევაში, „ანტიკური ქალაქი“, ფუსტელ დე კულანჟი წერს, რომ „თუ ჩვენ გვსურს მოქალაქის ზუსტი განმარტება, უნდა ვთქვათ, რომ ეს იყო ადამიანი, რომელსაც ქალაქის რელიგია ჰქონდა. უცხო, პირიქით, ის არის, ვისაც არ აქვს თავყვანისცემაზე წვდომა, ის, ვისაც ქალაქის ღმერთები არ იცავენ და ვისაც მათი მოხმობის უფლებაც კი არ აქვს... ათენის მოქალაქე ვერავინ გახდებოდა, თუ ის სხვა ქალაქის მოქალაქე იყო; რადგან რელიგიური შეუძლებლობა იყო ერთდროულად ორი ქალაქის წევრობა, ისევე როგორც ორი ოჯახის წევრობა. შეუძლებელი იყო ერთდროულად ორი რელიგიის ქონა“. Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (Garden City, N.Y.: Doubleday, Anchor Books, n.d.), pp. 194 და 196.

პირად ღმერთთან, წინასწარმეტყველთან ან სულიერ მოძღვართან პირადი ურთიერთობით. ისინი „ორჯერ დაბადების“ რელიგიები არიან, რომლებიც გულისხმობს „ავადმყოფი სულის“ გამოცდილებას, რომელსაც გამოსყიდვა სჭირდება და „გაყოფილ თვითს“, რომელსაც „გამთლიანება“ სჭირდება.¹¹⁵ ისინი პოტენციურად ხელს უწყობენ უნივერსალური რელიგიური თემების ჩამოყალიბებას სულ უფრო ფართო დამშობილების (და დადობილების) პროცესების მეშვეობით.¹¹⁶

უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ეს ანალიტიკური იდეალური ტიპებია. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთ საზოგადოებაში რელიგიის ორივე ტიპი გვერდიგვერდ შეიძლება აღმოჩნდეს, ჩვეულებრივ, რელიგიების უმეტესობა შერეული ტიპის იქნება, ორივე ელემენტის გარკვეული კომბინაცია. ჩვეულებრივ, რელიგიები ასრულებენ როგორც სოციალურ, ისე ფსიქოლოგიურ ფუნქციებს და აკმაყოფილებენ როგორც კოლექტიურ, ისე ინდივიდუალურ მოთხოვნილებებს. მაგრამ გარკვეულ ისტორიულ პერიოდებში ან განვითარების ეტაპებზე, ისევე როგორც ცალკეულ კულტურებსა და რელიგიურ ტრადიციებში, ერთი ფორმა შეიძლება აშკარად ჭარბობდეს მეორეს. ვერც ტიპოლოგიური ვარიაციები და ვერც ტრანსფორმაციის დინამიკა ვერ განიხილება სათანადოდ, თუ არ შევალთ ანალიზის სისტემურ დონეზე, რომელიც მხედველობაში მიიღებს რელიგიური და პოლიტიკური სფეროების დიფერენცირების პროცესს, ასევე, რელიგიური სფეროს რაციონალიზაციის შიდა პროცესს. ზედმეტია მაქს ვებერის მიერ ამ სფეროში ასე ზედმიწევნით გამოკვლეული ნიადაგის ხელახალი გაკვალვა. საჭიროა მხოლოდ რამდენიმე კრიტიკული შენიშვნის გაკეთება:

აშკარა უნდა იყოს, რომ თემური კულტის ფორმა, უპირველეს ყოვლისა, თანაბარ პირობებში (რაც იშვიათად ხდება ისტორიაში), პოლიტიკური თემის ტიპის მიხედვით განისაზღვრება: კლანი, ტომი, კონფედერაცია, სამეფო, იმპერია, რესპუბლიკა, ერი-სახელმწიფო და ა.შ. მაგრამ ყველა ამ შესაძლო ვარიაციისა და კომბინაციის მოცვა შეუძლებელია. ვებერის შემდეგ, კიდევ უფრო აშკარაა, რომ რელიგიური თემის ფორმა განისაზღვრება, პირველ რიგში, თანაბარ პირობებში, თავად რელიგიური გზავნილის შინაარსითა და სტრუქტურით და იმ ჯგუფებისა და ფენების იდეალური და მატერიალური ინტერესების დინამიკით, რომლებსაც თავდაპირველად რელიგიური გზავნილი მიემართება. მაგრამ ჭეშმარიტად რელევანტური დინამიკა ისტორიულად ჩნდება მაშინ, როდესაც სხვადასხვანაირ კომბინაციებში ორი ფორმა — თემური კულტის ფორმირების დინამიკა და რელიგიური ფორმირების დინამიკა — ხვდება, ერწყმის, ერთმანეთში აღწევს და ერთმანეთს უკუაგდება.

¹¹⁵ იხილეთ W. James, *Varieties of Religious Experience*, pp. 127-258.

¹¹⁶ მაქს ვებერის შემდეგ, ბენჯამინ ნელსონმა დამშობილება მისი უნივერსალიზაციის პროცესების თეორიის ცენტრალურ კატეგორიად აქცია. იხილეთ Benjamin Nelson, *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood* (Princeton: Princeton University Press, 1949), და *On the Roads to Modernity* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1981).

ქრისტიანული „ეკლესია“ რელიგიური თემისა და პოლიტიკური საზოგადოების ერთობლიობის მხოლოდ ერთი კონკრეტული ისტორიული ტიპია, რომელიც ქრისტიანული რელიგიური თემისა და რომის იმპერიული სახელმწიფო სტრუქტურის კომპლექსური შეხვედრის შედეგად წარმოიშვა. ეს ტრუიზმია, რომელიც უნდა გავიმეოროთ, რადგან სოციოლოგები კვლავ იყენებენ ვებერისა და ტროელჩის შემუშავებულ ტიპოლოგიას, როგორც ზოგად იდეალურ ტიპებს, რომლებიც სხვა დროებსა და ადგილებს მიეყენება მაშინ, როდესაც „ეკლესია“ და „სექტა“ წმინდად „ისტორიული“ იდეალური ტიპებია, რომლებსაც შეცდომაში შეყვავართ, როდესაც არაკრიტიკულად ვიყენებთ არადასავლურ კონტექსტში, და თანაბრად მცდარია, როდესაც მას ვიყენებთ ახალ დროსთან მიმართებით, მას შემდეგ, რაც პოლიტიკური საზოგადოების სრულიად განსხვავებული და რადიკალურად ახალ ფორმა, მოდერნული სახელმწიფო აღმოცენდა. ადრეული ქრისტიანული ეკლესია იყო კონგრეგაციული „რელიგიური თემის“ ან „ხსნის რელიგიის“ ცალკეული, თითქმის ტიპური ფორმა, რომელიც ორგანიზებული იყო ქრისტეს სოტერიოლოგიურ-ესქატოლოგიური კულტის ირგვლივ, რომელიც რომაული პოლიტიკური თემისგან აშკარა გამოყოფისა და რომის იმპერიულ სტრუქტურასთან დაპირისპირების შემდეგ რომის იმპერიამ მიიღო, როგორც მისი „სათემო კულტი“.¹¹⁷ ამის შემდეგ, დასავლეთ რომის იმპერიის დაშლასთან ერთად, ქრისტიანულმა რელიგიურმა თემმა თავად აითვისა იმპერიული სახელმწიფოს პოლიტიკური მანქანა და მისი ადმინისტრაციულ-სამართლებრივი სტრუქტურა, რითაც ის დროთა განმავლობაში იმპერიული სახელმწიფოს პოლიტიკური სტრუქტურის მქონე ხსნის რელიგიად გარდაიქმნა.

ასეთი „ეკლესია“, ხსნის რელიგიისა და პოლიტიკური საზოგადოების ასეთი განსაკუთრებული კომბინაცია, ნაკლებად სავარაუდოა, რომ სხვაგან გაჩნდეს, მიუხედავად იმისა, რომ ისლამმა და ბუდიზმმა, სხვა ორმა დიდმა უნივერსალისტურმა ხსნის რელიგიამ, პოლიტიკური და რელიგიური თემების საკუთარი განსხვავებული კომბინაციები შექმნეს.¹¹⁸ ყველა თანამედროვე ტერიტორიული ეროვნული ეკლესია წყვეტს სოციოლოგიური თვალსაზრისით „ეკლესიად“ ყოფნას იმ მომენტიდან, როდესაც წყვეტენ სავალდებულო, იძულებით, მონოპოლისტურ „საკრამენტულ მადლის ინსტიტუტებად“ არსებობას. ეს ხდება ან მაშინ, როდესაც ეკლესია კარგავს იძულების და აღსრულების საკუთარ მექანიზმებს, ან როდესაც სახელმწიფოს აღარ სურს ან არ შეუძლია გამოიყენოს იძულების საშუალებები ეკლესიის იძულებითი და მონოპოლისტური პოზიციის

¹¹⁷ ამ ფორმით, რომელიც არსებითად გულისხმობდა იმას, რომ ეკლესია უნდა მორგებოდა უკვე არსებულ პოლიტიკურ სტრუქტურას, რომელიც მასზე კონტროლს ახორციელებდა, ბიზანტიური ეკლესია მეორე რომში გადარჩა და გაგრძელდა მოსკოვში, ანუ მესამე რომში.

¹¹⁸ დასავლური პროცესების უნიკალური სირთულე აქცენტირებულია ჯოზეფ შტრეიერის ნაშრომში, *The State and Religion, an Exploratory Comparison in Different Cultures: Greece and Rome, the West, Islam, Comparative Studies in Society and History 1* (1958): 38-43. ასევე იხილეთ Randall Collins, *Historical Perspectives on Religion and Regime: Some Sociological Comparisons of Buddhism and Christianity*, in Hadden and Shupe, *Prophetic Religions*, pp. 254-71.

შესანარჩუნებლად. მართლაც, იმ მომენტში, როდესაც ერთსა და იმავე პოლიტიკურ საზოგადოებაში ოფიციალურად ხდება ერეტიკული „სექტების“ და „განდგომის“ შეწყნარება, ან რელიგიური თავისუფლების პრინციპის ინსტიტუციონალიზება, მაშინ ჯერ კიდევ ოფიციალური სახელმწიფო ეკლესია წყვეტს, პირდაპირი მნიშვნელობით რომ ვთქვათ, „ეკლესიობას“. რელიგიური თემისა და თემის კულტის დიფერენციაცია კვლავ იჩენს თავს, მაგრამ ახლა განცალკევებულ მოდერნულ სეკულარულ სახელმწიფოსთან ერთად, რომელსაც პოლიტიკური თემის გასაერთიანებლად და შესანარჩუნებლად აღარ სჭირდება რელიგიური თემის კულტი. თანამედროვე სამყაროში „ოფიციალური“ ეროვნული ეკლესიების (ლუთერანული, ანგლიკანური, კათოლიკური და მართლმადიდებლური) არამყარი მდგომარეობა გასაგებია, რადგან ისინი იმყოფებიან, ერთი მხრივ, სეკულარულ სახელმწიფოს შორის, რომელსაც აღარ სჭირდება ისინი, როგორც სათემო კულტები, და ადამიანებს შორის, რომლებიც რელიგიურ თემებთან შეერთებას ამჯობინებენ, თუ და როცა სურთ თავიანთი ინდივიდუალური რელიგიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება.

ისლამი, რელიგიის უნიკალური ისტორიული შემთხვევა, დაიბადა ერთდროულად, როგორც რელიგიური ქარიზმატული ხსნის თემი და როგორც პოლიტიკური თემი. ეს გამოიხატა მისი დამაარსებლის, მუჰამედის, როგორც ღვთის მაცნესა და როგორც პოლიტიკური და სამხედრო ლიდერის ორმაგ რელიგიურ და პოლიტიკურ ქარიზმაში. ეს კიდევ უფრო სიტყვასიტყვით გამოიხატება იმით, რომ ისლამური ეპოქა იწყება არა დამფუძნებლის დაბადებით ან გარდაცვალებით ან გამოცხადების თარიღით, არამედ ჰიჯრით, ანუ მედინაში („ქალაქი“) მიგრაციით, რომელიც აღნიშნავს ისლამური პოლიტიკური საზოგადოების საფუძველს. უმა, ისლამური თემი, ხშირად საკუთარ თავს ერთდროულად ხედავს რელიგიურ და პოლიტიკურ თემად, მორწმუნეთა საზოგადოებად და ისლამურ ერად. მაგრამ სრულიად არაზუსტია იმის მტკიცება, რომ ისლამს არ გააჩნია დიფერენცირებული რელიგიური და პოლიტიკური სფეროები. მართლაც, ისლამის ისტორია შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ორმაგ და დიფერენცირებულ, რელიგიურ და პოლიტიკურ, ინსტიტუტებში მუჰამედის ორმაგი, რელიგიური და პოლიტიკური, ქარიზმის განსხვავებული ინსტიტუციონალიზებების ისტორიად.¹¹⁹

გასაგებია, რომ ნებისმიერი ქარიზმატული თემის ფუნდამენტურ მითს აქვს განსაკუთრებული პარადიგმული ძალა ტრადიციების ისტორიულ გადმოცემაში, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ფუნდამენტურ მითს შეუძლია ღმერთის გამოცხადების ძალით ისარგებლოს. აჯანყებები, რეფორმები, რევოლუციები და ყველა სახის ისტორიული ცვლილებები შეიძლება ფუძემდებლური მითის სახელით გატარდეს და იმავე დროს, პრეტენზია ჰქონდეთ, რომ უბრუნდებიან ხელუხლებელ

¹¹⁹ იხ. Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (New York: Vintage, 1982); and Hamid Dabashi, *Symbiosis of Religious and Political Authorities in Islam*, in Robbins and Robertson, *Church-State*, pp. 183-203.

სუფთა დასაწყისს, იმ დროს, როცა სამყაროსადმი რაიმე სახის ადაპტირება ჯერ არ დაწყებულა. სხვა რელიგიების მსგავსად, ქრისტიანობასაც უნდა ეპოვა მოდერნულობისა და სეკულარული სფეროების დიფერენციაციისთვის საკუთარი ადაპტაციის გზები. მაგრამ ქრისტიანობამ, განსაკუთრებით სექტანტურმა პროტესტანტიზმმა, საბოლოოდ შეძლო მოდერნულობისა და სეკულარიზაციის მიღება პირველყოფილ ეკლესიაში დაბრუნებით, როდესაც ხსნის ექსკლუზიური რელიგიური თემი პოლიტიკური საზოგადოებისგან განცალკევებით იყო ორგანიზებული. ანალოგიურად, კათოლიკურმა „რეფორმაციამ“ მეოცე საუკუნეში „კონსტანტინესეული საქრისტიანოს“ გაცნობიერებული უარყოფის სახე მიიღო.¹²⁰

რელიგია და „სამყარო“

იცოდე, რომ სამი სახის ურთიერთობა შეგიძლია გქონდეს მთავრებთან, მმართველებთან და მჩაგვრელებთან. პირველი და ყველაზე ცუდი ის არის, რომ მათ ეწვიოთ, მეორე და უკეთესი ის არის, რომ ისინი გეწვიონ, და მესამე და ყველაზე სანდო ის არის, რომ მათგან თავი შორს დაიჭიროთ, რომ არც თქვენ დაინახოთ და არც მათ დაგინახონ, - აბუ ჰამიდ მუჰამედ ალ-ლაზალი

მეთორმეტე საუკუნის მუსლიმი თეოლოგის ეს ხედვა ყველაზე ლაკონურად ასახავს ძირითად ვარიანტებს, ისევე როგორც ყველა ხსნის რელიგიის ტიპურ და ტრადიციულ დამოკიდებულებას პოლიტიკური სამყაროსადმი და ზოგადად „სამყაროს“ მიმართ. ბუდისტებმა, ქრისტიანებმა და მუსლიმებმა შეიძლება განსხვავებულად წაიკითხონ ეს გამონათქვამი, რადგან მათი თავდაპირველი პარადიგმული დამოკიდებულება, ისევე როგორც ისტორიული გამოცდილება, რომელიც ამ რელიგიებს საუკუნეების განმავლობაში დაუგროვდა, შეიძლება მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდეს. მიუხედავად ამისა, სამი ძირითადი ვარიანტი რჩება და, თუ იძულებული იქნებიან არჩევანი გააკეთონ, სამი დიდი „მსოფლიო რელიგია“ ალბათ სამ ვარიანტს ერთნაირი თანმიმდევრობით დაალაგებს. მათ ყველაზე მეტად ეშინიათ, ალბათ იმიტომ, რომ იციან, რაოდენ ხშირად ვერ ახერხებენ წინააღმდეგობის გაწევას, მოდერნულ ეპოქაშიც

¹²⁰ ისლამისთვის სეკულარიზაციის თანამედროვე პროცესების ამგვარი მიღება ბევრად უფრო რთულია წარმოშობის მითის პარადიგმატური ძალის გამო. იმის გამო, რომ დასავლური კოლონიალიზმის ექსპანსიამ, თურქეთის იმპერიის დაშლამ და ისლამური ერი-სახელმწიფოების გაჩენამ შეარყია უმას, როგორც ორმაგი რელიგიური და პოლიტიკური საზოგადოების, ინსტიტუციონალიზაციის ყველა ტრადიციული ისტორიული ფორმა და გზა გაუხსნა პირველად უმაში დაბრუნების სახელით გატარებულ ყველანაირ რელიგიურ-პოლიტიკურ ექსპერიმენტს. მაშასადამე, მცდარია ისლამური „ფუნდამენტალიზმის“, თუ დავუშვებთ, რომ თავად ტერმინი ადეკვატურია, პირველ რიგში, ანტიმოდერნულ ტრადიციონალისტურ რეაქციად განხილვა. შეიძლება უფრო მართებული იყოს მისი სხვადასხვა გამოვლინება განვიხილოთ, როგორც ექსპერიმენტები ისლამურ „რეფორმაციაში“ და „რევოლუციაში“. ასეთი ექსპერიმენტების სახეობებზე და მათ უკან არსებულ იდეებზე იხ. Mortimer, Faith and Power; Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought (Austin: University of Texas Press, 1982); და James Piscatori, Islam in the World of Nation-States (New York: Cambridge University Press, 1986).

კი, კესაროპაპიზმის სხვადასხვა ფორმისთვის, ანუ „სამყაროს“ მიერ საკუთარი მიზნებისთვის რელიგიის კონტროლსა და გამოყენებას, ყველაზე ხშირად პოლიტიკური მმართველობის ლეგიტიმაციისთვის და ეკონომიკური ჩაგვრისა და სტრატეგიკაციის მოცემული სისტემის საკრალიზებისთვის.

მეორე ვარიანტი, თეოკრატია, სამყაროზე ზემოქმედებისა და მისი ღვთის გზების მიხედვით ორგანიზების ძალაუფლება, ყოველთვის სასურველია. ეს ასევე ძალიან მაცდური ვარიანტია, რისადმი წინააღმდეგობა ყველაზე იმპვეციური რელიგიებსაც კი ხშირად უჭირდათ. ასკეტური რელიგიის ძალაუფლების ნებას და სამყაროს ფორმირებისა და გარდაქმნის ძალას, მისი გადალახვის მცდელობის პარალელურად, ყველაზე მოულოდნელ ადგილებში ვაწყდებით, ტიბეტის მთებიდან იუტას უდაბნოებამდე. მაგრამ, საბოლოო ჯამში, ყველა თეოკრატიული მცდელობა მიდრეკილია შეეგუოს გაუთვალისწინებელი შედეგების პარადოქსს. რაც უფრო მეტად სურს რელიგიას სამყაროს გარდაქმნა რელიგიური მიმართულებით, მით უფრო მეტად ერევა რელიგია „ამპვეციურ“ საქმეებში და სამყაროს მიერ გარდაიქმნება. მესამე ვარიანტი, დაშორება, გამოყოფა და განცალკევება, არის ის, რომელიც საბოლოოდ იმარჯვებს ხოლმე და რომელსაც უპირატესობას ანიჭებენ როგორც რელიგიური, ისე საერო პირები, რადგან ის სამყაროს რელიგიისაგან იცავს, ხოლო რელიგიას სამყაროსგან. თუმცა, სამი ვარიანტიდან არცერთს არ შეუძლია სამუდამოდ მოხსნას დამაბულობა „რელიგიასა“ და „სამყაროს“ შორის.

თუკი მსოფლიო ისტორიის ფართო პერსპექტივით შევხედავთ, და ამავე დროს, გაცნობიერებული გვექნება, რომ ასეთი პერსპექტივა ყველა „განსხვავებას“ ასწორებს, ადვილად აღმოვაჩენთ ორ დიდ „ღერძულ“ ცვლილებას რელიგიასა და სამყაროს ურთიერთობაში. პირველი ღერძული ცვლილება, რომელიც კარლ იასპერსმა შენიშნა და მაქს ვებერმა რელიგიის მსოფლიო-ისტორიული სოციოლოგიის საფუძვლად გამოიყენა, იყო სამყაროს უარყოფის ტალღა, რომელიც დაახლოებით ძვ.წ. მეექვსე საუკუნეში დაიწყო და ერთმანეთის მიყოლებით შეარყია უძველესი ცივილიზაციები ინდოეთიდან ჩინეთამდე, ახლო აღმოსავლეთიდან საბერძნეთამდე.¹²¹

სამყაროს უარყოფის ახალმა განწყობამ თავდაპირველად ინტელექტუალები და ელიტები, ფილოსოფოსები და წინასწარმეტყველები მოიცვა. მოგვიანებით, ამაღლებულის სახელით ამპვეციურობის გაუფასურება და რელატივიზება ახლად გაჩენილი ხსნის რელიგიების მიერ დემოკრატიზდა და პოპულარიზდა, რაც ღერძული ცვლილების ყველაზე გავლენიან მსოფლიო-ისტორიულ შედეგად იქცა. ყოველ შემთხვევაში, ხმელთაშუა ზღვის აუზში, ეს ფართოდ გავრცელებული გადასვლა საჯარო რელიგიიდან კერძო რელიგიაზე, თემური კულტიდან მისტიურ და ხსნის რელიგიებზე, სამოქალაქო ადამიანიდან შინაგან ადამიანზე, ობიექტივისტურიდან

¹²¹ Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (London: Routledge & Kegan Paul, 1953); Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1963).

სუბიექტივისტურ ფილოსოფიაზე, საკმარისად არის დოკუმენტირებული იდეების ისტორიკოსებისა და სოციალური ისტორიკოსების მიერ. პიტერ ბრაუნმა, ქრისტიანობის პარადოქსული და რევოლუციური ტრიუმფი ძველ წარმართულ სამყაროში, ახსნა „ქრისტიანული ეკლესიის ლიდერების მიერ ფილოსოფოსთა მაღალი კლასის კონტრკულტურის გასაოცრად სწრაფ დემოკრატიზაციად“.¹²²

მაგრამ რელიგიის შინაგანისკენ შემობრუნება კერძო ინდივიდის სულის ხსნისთვის, სავესა საჯარო პარადოქსებითა და გარესამყაროში შედეგებით. ზუსტად მაშინ, როცა რელიგიას სურდა ამ სამყაროს მარტო დატოვება, სამყაროს ძალებმა, როგორც ჩანს, ვერ დაანებეს რელიგიას მარტო დარჩენა. იესოს ქადაგება, უარი ეთქვათ ამქვეყნიური სამეფოს მესიანურ იმედებზე და „თავიანთ გულებში“ ეპოვათ „ღვთის სამეფო“, საფრთხეს უქმნიდა იუდაიზმის, როგორც საჯარო აღთქმის რელიგიის არსს. ასეთი საჯარო დანაშაულისთვის სასჯელი იყო „ჯვრის საცდური“ [ბერძ. სკანდალონი]. რომის იმპერიული სახელმწიფო, რომელმაც მიატოვა თავისი ძველი რესპუბლიკური სამოქალაქო რელიგია, რომელიც თავის პანთეონში აერთიანებდა ყველა სახის უცხოურ ღმერთს, რომელიც თავის ქვეშევრდომებს ნებას რთავდა თავიანთთვის მიდევნებოდნენ ყველაზე ეგზოტიკურ რელიგიებს და იდუმალ კულტებს, არ დაუშვებდა, რომ ყველაზე პირადულ, სამყაროსადმი გულგრილ და რელიგიებს შორის ყველაზე თავმდაბალ ქრისტიანობას უარი ეთქვა ერთადერთ დარჩენილ საზოგადოებრივ კულტში — იმპერატორის თაყვანისცემაში მონაწილეობაზე. ამრიგად, ქრისტიანები საჯაროდ უნდა ედევნათ.

ქრისტიანულ „შინაგანისკენ“ შემობრუნებას „იმქვეყნიური ინდივიდუალიზმისკენ“ სხვა გარეგანი, გაუთვალისწინებელი შედეგები მოჰყვა სამყაროში. იმქვეყნიურმა ასკეტიზმმა თავისი იანუსის სახე სამყაროს დატოვებისა და სამყაროზე ბატონობის კომბინაციაში გამოავლინა. ისტორიულმა სოციოლოგებმა, დაწყებული სრულიად განსხვავებული იდეებიდან, მაქს ვებერიდან ლუი დიუმონამდე, ნორბერ ელიასიდან მიშელ ფუკომდე, ნათლად აჩვენეს, რომ შინაგან დისციპლინას უფრო დიდი „მაცივილიზებული“ ეფექტი აქვს, ვიდრე ნებისმიერ ამქვეყნიურ ჯილდოს ან ამქვეყნიური ძალების მიერ დაწესებულ ნებისმიერ გარეგან დისციპლინას თუ სასჯელს. რა თქმა უნდა, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ამ სამყაროში Civitas Dei-ს უნიკალურ დაფუძნებას, რომელიც ეკლესიის, რომელსაც რეალური და მნიშვნელოვანი ამქვეყნიური ძალა აქვს, რომელიც პრეტენზიას აცხადებდა ამქვეყნიურის პირდაპირ თუ ირიბ მართვაზე. ზოგიერთი მკვლევარი ამტკიცებდა, რომ თანამედროვე სახელმწიფოს ისტორიულად უნიკალური ხასიათის გაგება შეუძლებელია, თუ მას სეკულარიზებულ, „გარდაქმნილ ეკლესიად“ არ განვიხილავთ. ნებისმიერ შემთხვევაში, ისტორია პარადოქსულად დასრულდა ქრისტიანი

¹²² Peter Brown, Late Antiquity, in Philippe Aries and Georges Duby, eds., A History of Private Life, vol. 1, From Pagan Rome to Byzantium (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1987), pp. 251-60.

ინდივიდის უპრეცედენტო ვალდებულებით ამქვეყნიურობისადმი, იმქვეყნიური [outerworldly] ინდივიდის შინქვეყნიურ [innerworldly] ინდივიდად ახლებური ტრანსფორმირებით, მოდერნული ინდივიდის აღზევებით.¹²³

იმის მიუხედავად, მიგვაჩნია თუ არა, რომ მოდერნული სახელმწიფოსა და მოდერნული კაპიტალიზმის ერთობლივი აღზევება ურთიერთგანსაზღვრულია ამ ახალი ქრისტიანული დამოკიდებულებით, ან რომ ახალი შინაგანი სამყაროსკენ პროტესტანტული შემობრუნება განსაზღვრულია მოდერნული მსოფლიო სისტემის გაჩენით, ეჭვგარეშეა, რომ იგი რელიგიასა და სამყაროს შორის ურთიერთობაში ღერძის ახალ ცვლილებას აღნიშნავს. საბოლოოდ, სამყარომ რელიგია აიძულა გადასულიყო ახლად შექმნილ და ისტორიაში პირველად „ინსტიტუციონალიზებულ“ კერძო სფეროში. ახალი ტერიტორიული ეროვნული ეკლესიები, ერთმანეთის მიყოლებით, სამეფო აბსოლუტისტურ კონტროლს დაექვემდებარენ და ვინაიდან სეკულარიზაციის კანონებით მათ დიდი ქონება ჩამოართვეს, ისინი იძულებული გახდნენ უფრო და უფრო მეტად მორგებოდნენ მზარდი ბურჟუაზიული კლასების განწყობებს. მთელი მეთვრამეტე საუკუნის ევროპაში ზედაპირზე ამოდის იგივე ორმაგი პროცესი: ერასტიანიზმი, რეგალიზმი, ზემოდან კეისაროპაპისტური კონტროლი, რომელმაც ქრისტიანობის ყველა შტო ახალი ერი-სახელმწიფოების „ოფიციალურ“, მაგრამ უძლურ სათემო კულტად აქცია და შინაგანისკენ ახალი პიეტისტური შემობრუნება, რომელმაც თანამედროვე ინდივიდი ეკლესიის გარეგანი, რიტუალური და საკრალური კონტროლისგან გაათავისუფლა და სხვადასხვა დენომენაცია უფრო მეტად აქცია კერძო „რელიგიურ თემებად“.

პროტესტანტიზმი, რომელსაც აქ ანალიტიკურ მოდელად ვიყენებ, მის შიგნით არსებულ ძალიან მნიშვნელოვან განსხვავებებში შეუსვლელად — ამ პროცესის პიონერი გახდა და დაეხმარა იმ კონკრეტული ფორმის ჩამოყალიბებას, რაც აქამდე სფეროების ინსტიტუციონალიზებული დიფერენციაციის პროცესმა მიიღო.¹²⁴ ამ მხრივ, პროტესტანტიზმმა შექმნა ძლიერი ისტორიული პრეცედენტი, რომლისთვისაც სხვა მსოფლიო რელიგიებს უნდა ეპასუხათ და დღესაც უწევთ პასუხის გაცემა. საუკუნეების განმავლობაში კათოლიკური ეკლესია დონ კიხოტივით ებრძოდა როგორც მოდერნულ შინაგანისკენ შემობრუნებას, ისე სფეროების მოდერნულ დიფერენციაციას, როგორც ერეტიკულ ქარის წისქვილებს. ადრე თუ გვიან, ვატიკანის მეორე კრებამ თანამედროვე სამყაროს ლეგიტიმურობა „ოფიციალურად“ აღიარა. მთელ მსოფლიოში, კათოლიციზმმა შინაგანი სამყაროსკენ გააკეთა ბრუნე. მიუხედავად ამისა, კათოლიკური ეკლესია, მართალია იღებს „რელიგიური

¹²³ მაქს ვებერისა და ერნსტ ტროელჩის გარდა, ასევე ყურადღებით მივყევი ლუი დიუმონის ანალიზს თავის ესეებში - Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

¹²⁴ შდრ. Mary Fulbrook, Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg, and Prussia (New York: Cambridge University Press, 1983); და William J. Callahan and David Higgs, eds., Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

თავისუფლების“ თანამედროვე პრინციპს და ამით პრაქტიკულად წყვეტს ვებერისეული გაგებით¹²⁵ „ეკლესიად“ არსებობას, მაინც განაგრძობს ეთიკური საზოგადოების „ეკლესიური“ პრინციპის გატარებას. მოდერნულ კათოლიციზმს სურს იყოს როგორც შინაგანი, ისე საჯარო რელიგია. მაგრამ შესაძლებელია კი, არსებობდეს საჯარო რელიგიის მოდერნული ფორმა, რომელიც არ მისწრაფვის იყოს „ოფიციალურად აღიარებული“, სახელმწიფო ან საჯარო ეკლესია?

კერძო და საჯარო რელიგიები თანამედროვე სამყაროში

ჯეე ვაინტრაუბის მიერ შესწავლილი „კერძო/საჯარო“ გაყოფის კონცეპტუალიზების ოთხი განსხვავებული ხერხის ანალიტიკურ ჩარჩოდ გამოყენებით, პრინციპში, შეიძლება გამოვყოთ „კერძო“ და „საჯარო“ რელიგიების ოთხი განსხვავებული ბინარული კომბინაცია. ამომწურავი ტიპოლოგიის წარმოდგენის მცდელობის გარეშე, მიღებული ტიპები აერთიანებს სამგვარ განსხვავებას ინდივიდუალურ და ჯგუფურ რელიგიურობას, რელიგიურ და პოლიტიკურ საზოგადოებას და რელიგიურ და ამქვეყნიურ/საერო სფეროებს შორის, რომელიც, ამავე დროს, ასახავს მოდერნული დიფერენციაციის პირობებში, ანუ მოდერნულ დიფერენცირებულ საერო სამყაროში რელიგიების ძირითად ვარიანტებს.

ინდივიდუალური მისტიკა დენომინაციალიზმის წინააღმდეგ

თუ გოფმანის სოციოლოგიური და არა პოლიტიკური გაყოფით დავიწყებთ, თვითის კერძო „კულუარულ“ სფეროსა და „საჯარო ცხოვრების“ სფეროს შორის, სადაც პირისპირ ინტერაქცია ხდება — გაყოფა რომელიც უფრო მკაფიოა, ვიდრე ვაინტრაუბის მიერ ფილიპ არისის სოციალური ისტორიიდან გამოყვანილი — შესაძლებელი იქნება განვასხვავოთ კერძო ინდივიდუალური რელიგიურობა, კერძო თვითის რელიგია, და ასოციაციური რელიგიის ყველა საჯარო ფორმა. ეს განსხვავება უხეშად შეესაბამება თომას ლუკმანის მიერ უხილავ და საეკლესიო რელიგიებს შორის გამიჯვნას, ისევე როგორც ერნსტ ტროელჩის წამოყენებულ ტიპოლოგიურ გამიჯვნას „ინდივიდუალურ მისტიციზმს“ თუ „სულიერ რელიგიასა“ და ნებაყოფლობითი, ინდივიდუალისტური, პლურალისტური რელიგიური ასოციაციის, „დენომინაციის“, ტიპურ მოდერნულ ფორმას შორის. მიუხედავად იმისა, რომ „დენომინაცია“ არ გვხვდება ტროელჩის სამნაწილიან ტიპოლოგიაში, ის აუცილებლად გავრცელდება და შთანთქმავს, თუ არ ჩაანაცვლებს იმას, რაც, მისი აზრით, იყო ორგანიზაციული რელიგიის ორი ტრადიციული ფორმა, „ეკლესია“ და „სექტა“.¹²⁶

¹²⁵ პროტესტანტიზმის შიგნით შიდა ვარიაციების შესახებ იხ. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1951), და Thomas G. Sanders, *Protestant Concepts of Church and State* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964).

¹²⁶ ვებერი, რომელიც ტროელჩის მიერ მოგვიანებით განვითარებული ეკლესია-სექტის ტიპოლოგიის შემქმნელი იყო, დაჟინებით ამტკიცებდა, რომ „სრულად განვითარებული ეკლესიის-წინმწევი უნივერსალისტური პრეტენზიები — ვერ დათმობს სინდისის თავისუფლებას“ და რომ „ეკლესიისა და

სოციოლოგიური ანალიტიკის კლიშეა, რომ ავტონომიური სფეროების მოდერნულ დიფერენციაციას შეუქცევადად მივყავართ ნორმების, ღირებულებებისა და მსოფლმხედველობის პლურალიზმთან. მაქს ვებერმა ამ დიფერენციაციას „მოდერნული ღირებულებების პოლითეიზმი“ უწოდა.¹²⁷ ეჭვგარეშეა, რომ სფეროების დიფერენციაცია კონფლიქტებს იწვევს სხვადასხვა ღმერთს შორის (ეროსი, ლოგოსი, ნომოსი, მარსი, ლევიათანი, მამონი, მუზები და სხვ.). მაგრამ ეს კონფლიქტი შეიძლება ინსტიტუციონალიზდეს და სისტემური ფუნქციური დიფერენციაციის გზით შეკავდეს.¹²⁸ ყოველ შემთხვევაში, ეს არ არის მოდერნული პოლითეიზმის ნამდვილი წყარო. თუ ძველი პოლითეიზმის ტაძარი პანთეონი იყო, ადგილი, სადაც ყველა ცნობილი და უცნობი ღმერთის ერთდროულად თაყვანისცემა შეიძლებოდა, თანამედროვე პოლითეიზმის ტაძარი ინდივიდუალური თვითის გონებაა. მართლაც, თანამედროვე ინდივიდებს არ სჯერათ სხვადასხვა ღმერთის არსებობის. პირიქით, მათ სჯერათ, რომ ყველა რელიგია და ყველა ინდივიდი თაყვანს სცემს ერთსა და იმავე ღმერთს სხვადასხვა სახელითა და ენებით, მხოლოდ თანამედროვე ინდივიდები უტოვებენ საკუთარ თავს უფლებას დაასახელონ ეს ღმერთი და თაყვანი სცენ მას თავიანთ ენაზე. რუსოს „ადამიანის რელიგია... ტაძრების, საკურთხევლისა და რიტუალების გარეშე“, თომას პეინის „ჩემი გონება ჩემი ეკლესიაა“ და თომას ჯეფერსონის „მე თვითონ ვარ სექტა“ არის ინდივიდუალური რელიგიურობის მოდერნული ფორმის პარადიგმული, „მაღალი კულტურის“ ენაზე თარგმნილი გამოხატულება.¹²⁹ დეიზმი, ინდივიდუალური მისტიკისა და განმანათლებლური

სახელმწიფოს გამიჯვნის ფორმულა რეალურია მხოლოდ მაშინ, თუ ამ ორი ძალიდან რომელიმე ფაქტობრივად უარს იტყვის თავის პრეტენზიაზე, რომ მთლიანად გააკონტროლოს ცხოვრების ის სფეროები, რომლებიც თეორიულად მისთვის ხელმისაწვდომია“. Max Weber, *Sect, Church and Democracy, Economy and Society*, vol. 2, pp. 1205 and 1207. Further, Max Weber on Church, Sect and Mysticism, in Benjamin Nelson, ed., *Sociological Analysis* 34, no. 2 (1973): 140-49.

¹²⁷ Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1960). ტიპური გერმანული იდეალისტური ფორმით, ტროელჩი „ეკლესიას“, „სექტას“ და „ინდივიდუალურ მისტიკას“ მოიაზრებს მსოფლიოში ქრისტიანული იდეის ინსტიტუციონალიზაციის სამ ალტერნატიულ, მაგრამ თანაბრად ავთენტურ ფორმად. მართლაც, ქრისტიანობის ისტორიის მისი მაგისტრალური რეკონსტრუქცია აგებულია ისტორიაში ამ სამი ფორმის ლოგიკური და სისტემური გამოშლის სახით. სწორედ ამ მიზეზით, ტროელჩს არ შეეძლო წინასწარ განეჭვრიტა გაჩენა იმისა, რასაც 3. რიჩარდ ნიბურმა „დენომინაციონალიზმის ბოროტება“ უწოდა, რადგან დენომინაცია არ არის ქრისტიანული იდეის ინსტიტუციონალიზაციის ფორმა, არამედ ყველა რელიგიური ორგანიზაციისთვის მოდერნულობის ინსტიტუციურად დიფერენცირებულ სტრუქტურასთან ადაპტირების ფორმა. H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (New York: Henry Holt & Co., 1929), გვ. 24.

¹²⁸ Max Weber, *Religious Rejections of the World and Their Directions, Science as a Vocation, და Politics as a Vocation*, in H. H. Gerth and C. W. Mills, eds., *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1958).

¹²⁹ ამას აჩვენებს სოციალური სისტემის ანალიზის ტრადიცია ტალკოტ პარსონსიდან ნიკლას ლუმანამდე. განსაკუთრებით, იხ. Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society, For a different perspective*, იხილეთ Benjamin Nelson, *Eros, Logos, Nomos, Polis: Shifting Balances of the Structures of Existence*, in *On the Roads to Modernity* (Totowa, N.J.: Lowman & Littlefield, 1981).

რაციონალიზმის ტიპური შერწყმა, სამივე გამონათქვამში შეგვიძლია ამოვიცნოთ. „შილაიზმი“ არის სახელი, რომელიც რობერტ ბელამ და სხვებმა თანამედროვე „დაბალი კულტურის“ გამოხატულებას უწოდეს, მას შემდეგ, რაც ერთ-ერთმა მათ მიერ გამოკითხულმა ადამიანმა თავის „რწმენას“ საკუთარი სახელი უწოდა, „ჩემი შილაიზმი“: „მე მწამს ღმერთის. მე არ ვარ რელიგიური ფანატიკოსი. ვერ ვიხსენებ ბოლოს როდის წავედი ეკლესიაში. ჩემმა რწმენამ გრძელ გზაზე გამატარა. ეს არის შილაიზმი. უბრალოდ ჩემი პატარა ხმა“. ინტერვიუერები ამატებენ: „ეს მიუთითებს 220 მილიონზე მეტი ამერიკული რელიგიის არსებობის ლოგიკურ შესაძლებლობაზე, თითოეული ჩვენგანისთვის ერთის“.¹³⁰ თანამედროვე პოლითეიზმის საკულტო ფორმა არის არა კერპთაყვანისმცემლობა, არამედ ადამიანური ნარცისიზმი. ამ კონკრეტული გაგებით, ინდივიდის კულტი მართლაც გახდა, როგორც ეს დიურკემმა განჭვრიტა, მოდერნულობის რელიგია.

მიუხედავად წინათგრძნობისა, რომ ინდივიდუალური მისტიკა მომავლის რელიგია იყო, ტროელჩმა ვერ განჭვრიტა მისი ორგანიზაციული ფორმა: „რადგან ის ნამდვილი ეკლესიური სულის წარუმატებლობისგან წარმოიშვა, მას უჭირს ეკლესიებთან და სტაბილური და მუდმივი ორგანიზაციის მდგომარეობებთან დამაკმაყოფილებელი ურთიერთობის ჩამოყალიბება“.¹³¹ თუმცა ამერიკაში ინდივიდუალურმა მისტიციზმმა ნაყოფიერი ნიადაგი იპოვა. ევანგელიკური პიეტიზმი, „გულის რელიგია“, იყო მატარებელი, რომელმაც მთელ ამერიკულ პროტესტანტიზმში მოახდინა ინდივიდუალური მისტიკის გავრცელება, დემოკრატიზება და პოპულარიზება, ხოლო დენომინაციონალიზმი, დიდი ამერიკული რელიგიური გამოგონება, მისი ორგანიზაციული ფორმა გახდა. მართლაც, პიეტიზმი რელიგიის თანამედროვე ტრანსფორმაციაში იმავე ადგილს იკავებს, რასაც მაკლნტაირი ემოტივიზმს მიაწერს ტრადიციული მორალური ფილოსოფიის ტრანსფორმაცია-დამლაში.

დენომინაციონალიზმის დოქტრინული საფუძველი უკვე პირველ დიდ გამოღვიძებაში გაჩნდა. თუმცა, ისევე როგორც ევროპაში, სახელმწიფო ეკლესიების ინსტიტუციონალური სტრუქტურა და სექტანტური უთანხმოება, მიუხედავად პლურალიზმის მაღალი დონისა, მას კრისტიალიზების საშუალებას არ აძლევდა. ჯერ კონსტიტუციიდან მათმა ამოღებამ და შემდეგ მეორე დიდმა გამოღვიძებამ, როგორც პროტესტანტული ეკლესიები, ისე სექტები დენომინაციებად გარდაქმნა. 1830-იანი წლებისთვის დენომინაციურად ორგანიზებული ევანგელიკური პროტესტანტიზმი, კულტურულად ფაქტობრივად ამერიკულ სამოქალაქო რელიგიად იქცა, თუმცა არა პოლიტიკურად. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ სისტემას დაემატა კათოლიციზმი და იუდაიზმი. „პროტესტანტობა-კათოლიკობა-ებრაელობა“ ამერიკული რელიგიის სამ პატივსაცემ დენომინაციურ ფორმად იქცა. 1960-იანი წლების დიდმა რელიგიურმა

¹³⁰ იხ. რობერტ ბელას ანალიზი „თანამედროვე რელიგიის“ შესახებ, *Religious Evolution, in Beyond Belief* (New York: Harper & Row, 1970), pp. 39-44.

¹³¹ Bellah et al., *Habits of the Heart*, p. 221.

ექსპერიმენტმა დენომინაციების კარიბჭე ფართოდ გააღო, ხოლო 1970 წლისთვის უელშის გადაწყვეტილებით უზენაესმა სასამართლომ, რომელიც ყოველთვის არეგულირებდა თავისუფალ, კონკურენტულ, დენომინაციურ რელიგიურ ბაზარზე შესვლის წესებს, არსებითად დაუშვა ნებისმიერი რწმენა, რომელიც მზად იყო წესების მიხედვით ეთამაშა.¹³² რელიგიური ქვესისტემის დენომინაციური სტრუქტურაა ის, რაც ამერიკაში ყველა რელიგიას — მიუხედავად მათი წარმოშობისა, დოქტრინალური პრეტენზიებისა და საეკლესიო იდენტობებისა — დენომინაციებად გარდაქმნის.¹³³

თავის ყოვლისმომცველ კვლევაში, *ამერიკული რელიგიის რესტრუქტურირება*, რომელიც ეხება „საზოგადოებასა და რწმენას მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ“, რობერტ ვუთნოუ დეტალურად აღწერს შიდა დენომინაციური კავშირების შესუსტებას, დენომინაციათაშორის კონფლიქტებისა და ცრურწმენების შემცირებას და რელიგიური რესურსების მზარდ ორგანიზებასა და მობილიზებას დენომინაციებს შორის და არა ცალ-ცალკე. თუმცა იგი ამ ფაქტს განმარტავს „დენომინაციალიზმის მნიშვნელობის დაქვეითებად, როდესაც რეალურად შეიძლება განიმარტოს, როგორც დენომინაციალიზმის ლოგიკის გაგრძელება.¹³⁴ პირველ დიდ გამოღვიძებაში გაჩენის დღიდან დენომინაციალიზმი არასოდეს ნიშნავდა აბსოლუტურ ექსკლუზიურ ერთგულებას კონკრეტული დენომინაციის მიმართ. ის „ხელახლა დაბადებული“ სულები, რომლებმაც ინდივიდუალურად „განიცადეს“ გამომსყიდველი „ახალი სინათლის“ ძალა, ყოველთვის უფრო მჭიდრო კავშირში იყვნენ სხვა დენომინაციების მონათესავე სულებთან, ვიდრე თავიანთი დენომინაციის „ძველ სინათლეებთან“.¹³⁵ მას შემდეგ, რაც დენომინაციები ინდივიდუალური რელიგიური გამოცდილების განსაკუთრებული მატარებლები ხდებიან, გარე ორგანიზაციული ფორმა და კონკრეტული დენომინაციის დოქტრინალური შინაარსი სულ უფრო მეორეხარისხოვანი ხდება. ადამიანებს აღარ სჭირდებათ დენომინაციების შეცვლა, რათა საკუთარი რწმენა იპოვონ, ან შეუერთდნენ მათ სულიერ მონათესავეებს ინტერდენომინაციურ სოციალურ მოძრაობებში. მიუხედავად იმისა, რომ ეს მოვლენა შეიძლება მიუთითებდეს დენომინაციური ეკლესიების მნიშვნელობის დაკნინებაზე, ის ასევე შეიძლება განიმარტოს დენომინაციური პრინციპის ტრიუმფად.

ტიპოლოგიურად კლასიკური სექტებიც კი, როგორცაა პროტესტანტული ფუნდამენტალიზმი ან კლასიკური ეკლესია, Una, Sancta, Catholica, et Apostolica რომაული ეკლესია, გარეგნულად შეზღუდულია და, რაც მთავარია, შინაგანად

¹³² Troeltsch, *Social Teachings*, p. 997.

¹³³ მათ შორის, „იმ რწმენებს, [რომლებიც] ინდივიდის ცხოვრებაში დანამდვილებით იკავებენ 'იმ ადგილის მსგავსს, რომელსაც ღმერთი იკავებს'“ (შდრ. Seeger 1965) ტრადიციულ რელიგიურ პირებში“ (Welsh 1970). N.J. Demerath III და Rhys H. Williams-დან, *Mythical Past and Uncertain Future*, in Robbins and Robertson, *Church-State Relations*, გვ. 80.

¹³⁴ ცნობებისთვის და ამ პუნქტების უფრო სისტემური განვითარებისთვის იხ. თავები 6 და 7.

¹³⁵ Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1988), თავი 5 და *passim*.

წახალისებულია შეასრულოს დენომინაციური ფუნქცია. ფაქტი, რომ უამრავი „დამოუკიდებელი“ ფუნდამენტალისტური ეკლესია და მქადაგებელი, თითოეული მათგანი უფრო წმინდა და ფუნდამენტალისტური, ვიდრე მეორე, პრეტენზიას აცხადებს იმავე ქრისტიანული რწმენის საფუძვლების „თავიანთ“ სიტყვასიტყვით ინტერპრეტაციაზე, რომელიც იმავე ტექსტში, წმინდა სახარებაშია მოცემული — ადასტურებს თანამედროვე ინდივიდუალიზმის ძალას. ნებისმიერი ტექსტის ინდივიდუალური, პირადი წაკითხვა ძალიან ფუყე ნიადაგს ქმნის დოქტრინალური ფუნდამენტალიზმისთვის. როგორც კი ეს უამრავი ფუნდამენტალისტური ატომი გამოდის თვითდაწესებული კერძო სექტანტური განმარტოებიდან, რათა საჯაროდ ორგანიზდეს *მორალურ უმრავლესობად*, ან, რაც იგივეა, როდესაც ამ ინდივიდუალურ რესურსებს პოლიტიკური საქმოსნები კოლექტიური მოქმედებისთვის ოსტატურად ამობილიზებენ — ფუნდამენტალიზმი მორიგ დენომინაციად იქცევა.

კათოლიკური ეკლესიაც მსგავს შიდა და გარე ზეწოლას ექვემდებარება. პაპის ბოლოდროინდელმა ვიზიტებმა შეერთებულ შტატებში ცალსახად აჩვენა, რომ ამერიკელი კათოლიკეები უფრო მეტად, ვიდრე ოდესმე, მზად არიან, საჯაროდ და ჭარბად გამოხატონ თავიანთი კავშირი „ქრისტეს ვიკართან“ და თავიანთი ერთგულება წმინდა საყდრის მიმართ. მაგრამ სხვა თანამედროვე ინდივიდების მსგავსად, ამერიკელი კათოლიკეები, როგორც ჩანს, თავიანთ სინდისს ანდობენ საბოლოო განუყოფელ უფლებას, გადაწყვიტონ, თუ რომელი დოქტრინებია რწმენის ტრადიციული მარაგიდან მართლაც არსებითი. მაშინაც კი, როდესაც კათოლიკეები ნებაყოფლობით ემორჩილებიან გარკვეული სწავლებების ავტორიტეტს, როგორც დოგმას ან ავტორიტეტულ დოქტრინას, ინტერპრეტაციის პრობლემა ან თავისუფლება მაინც რჩება. ნებისმიერი წერილობითი თუ ზეპირი ტექსტის მნიშვნელობა და შესაბამისობა მოცემული კონტექსტისთვის კვლავ მოითხოვს ინტერპრეტაციას. უფრო მეტიც, სწორედ ინდივიდები არიან ისინი, ვინც ინტერპრეტირების საქმეს სწევენ. ამდენად, ბამპერის საპირისპირო სტიკერები, *Roma dixit*, ან ის, რომ ღმერთმა ყველაფერი ხმამაღლა და გარკვევით თქვა, არავითარ შემთხვევაში არ ხურავს ინტერპრეტაციის საკითხს. დიდი წიგნის რელიგიების, იუდაიზმის, ქრისტიანობისა და ისლამის ისტორია, მიუხედავად იმისა, აქვთ თუ არა მათ იეროკრატიული საეკლესიო ინსტიტუტები ან ავტორიტეტული ინტერპრეტაციის სკოლები, მიუთითებს იმაზე, რომ ყველანი ერთსა და იმავე დოქტრინალურ ინტერპრეტაციულ თავსატეხში არიან გაჭედნილები. იქ, სადაც მოდერნული სტრუქტურული დიფერენციაცია და რელიგიური ინდივიდუალიზმი შედის, მოქმედებაში მოდის იმავე დენომინაციალიზმის ლოგიკა. ყოველ შემთხვევაში, შეერთებულ შტატებში რელიგიური ორგანიზაციები — პროტესტანტული ეკლესიები, პროტესტანტული სექტები, კათოლიციზმი, აღმოსავლური ქრისტიანობა, იუდაიზმი, აღმოსავლური რელიგიები და, ბოლო დროს, ისლამი — ერთმანეთის მიყოლებით გახდნენ დენომინაციები, როგორც შინაგანად, ისე ერთმანეთის მიმართ. თუმცა საკითხი, რომელსაც უნდა შევეხოთ, არის ის, შეუძლია თუ არა თანამედროვე დიფერენცირებულ საზოგადოებებში დენომინაციას — როგორც რელიგიური

გაერთიანების მოდერნულ, ნებაყოფლობით ფორმას, რომელიც რელიგიურ თავისუფლებასა და რელიგიურ პლურალიზმზეა დაფუძნებული — შეიძინოს სხვა სახის „საჯაროობა“, პოლიტიკური საჯაროობა.

ოფიციალური და განოფიციალურებული რელიგიები

ლიბერალური პოლიტიკური ტრადიციის ფარგლებში, კერძო და საჯარო რელიგიებს შორის განსხვავება ყოველთვის მკაფიოდ იყო გამოკვეთილი ეკლესიისა და სახელმწიფოს კონსტიტუციური გამიჯვნის თვალსაზრისით. საჯარო სფეროს სამთავრობო საჯარო სექტორით შემოფარგვისა და ყველა დანარჩენის დიდ „კერძო“ სექტორში თავმოყრის ლიბერალური ტენდენციის შესაბამისად, ოფიციალურად აღიარებული ეკლესიები „საჯარო“ რელიგიებად განიხილება, მაშინ როცა ყველა სხვა რელიგია „კერძოდ“ მიიჩნევა. ვინაიდან ლიბერალური კონცეფცია მიდრეკილია სახელმწიფო, საჯარო და პოლიტიკური ერთმანეთში აურიოს და აღრიოს, ოფიციალური რელიგიის გაუქმება პრივატიზაციისა და დეპოლიტიზაციის თანადროულ პროცესებად არის გაგებული და ნორმირებული. ლიბერალურ კონცეფციაში რელიგია არის და უნდა დარჩეს პირად საქმედ. რელიგიის პოლიტიზების ლიბერალური შიში ერთდროულად არის შიში იმ დაწესებულებების მიმართ, რომელმაც შეიძლება საფრთხე შეუქმნას ინდივიდის სინდისის თავისუფლებას, და შიში დეპრივატიზებული ეთიკური რელიგიის მიმართ, რომელმაც შეიძლება ლიბერალური საჯარო სფეროს „ნეიტრალურ“ განხილვებში სამართლიანობის, საჯარო ინტერესის, საერთო სიკეთისა და სოლიდარობის უცხო კონცეფციები შემოიტანოს.

ლიბერალურ კონცეპტუალიზაციაში შეუსაბამობა მაშინვე აშკარა ხდება პარადოქსულ კონტრასტში ინგლისის ოფიციალურად აღიარებული ეკლესიის უადრესად დეპოლიტიზებულ და პრივატიზებულ რელიგიასა (ან ნებისმიერი ეროვნული სახელმწიფო ეკლესიის, რომელიც ერასტიანულ პრინციპებს იღებს) და თავისუფალ, კონგრეგაციულ, „გამთანაბრებელ“, ნონკონფორმისტულ სექტებს ან ნებისმიერ ოფიციალურად არაღიარებულ რელიგიას შორის, რომლებიც მზად არიან უსამართლო და ცოდვილ სახელმწიფოს დაეჯახონ. ლიბერალური პოლიტიკური პერსპექტივიდან კიდევ უფრო პარადოქსული უნდა იყოს ტოკვილის გამჭრიახი და, ყოველ შემთხვევაში, თავის დროზე, მეტწილად ზუსტი წინადადება, რომ „ამერიკაში რელიგია უშუალოდ არ მონაწილეობს საზოგადოების მართვაში, მაგრამ ის უნდა განიხილებოდეს, როგორც პირველი, ამერიკულ პოლიტიკურ ინსტიტუტებს შორის“.¹³⁶

¹³⁶ ძველ სინათლეებსა და ახალ სინათლეებს შორის განსხვავებებისა და იდეოლოგიური კონფლიქტების შესახებ იხ. Alan Heimert, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966).

რელიგიის ოფიციალური აღიარების გაუქმების ლიბერალური დასაბუთება დღესაც ისეთივე მართებული და უცილობელია, როგორც ყოველთვის. ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნისკენ მიმართული ისტორიული წნევა შიდა რელიგიური რაციონალიზაციისა და რელიგიისგან სეკულარული სახელმწიფოს ემანსიპაციის ორმაგი დინამიკის შედეგად წარმოიშვა. რელიგიიდანვე წამოვიდა სექტანტური მოთხოვნა „რელიგიური თავისუფლების შესახებ“. როგორც გეორგ იელინეკმა დამაჯერებლად აჩვენა, ადამიანის განუყოფელი უფლებების მოდერნული პრინციპი სათავეს რადიკალური სექტებიდან იღებს და პირველად ის ამერიკის სხვადასხვა შტატის უფლებათა ბილებში კონსტიტუციურად ინსტიტუციონალიზდა.¹³⁷ ამ რელიგიური სექტანტური ჩანაწერის გარეშე შეიძლება რელიგიური „შემწყნარებლობის“ პრინციპის მიღწევა, მაგრამ არა აუცილებლად რელიგიური „თავისუფლების“ პრინციპის. მართლაც, სანამ ის „აზროვნების თავისუფლების“ განმანათლებლური ლიბერალური პრინციპი გახდებოდა, შემწყნარებლობის სასარგებლოდ ბიძგები ისტორიულად ხშირად სახელმწიფოს ინტერესიდან, თანამედროვე სახელმწიფოს საჭიროებიდან მოდიოდა, გათავისუფლებულიყო რელიგიისგან.¹³⁸

აშშ-ის კონსტიტუციის პირველი შესწორების ორმაგი „არდაკანონებისა“ და „თავისუფალი აღმსარებლობის“ პუნქტი თავის თავში აერთიანებს განცალკევების ამ ორმაგ ისტორიულ საზრისს. ეს ორმაგობა დღემდე კამათის საგნად რჩება, ვინაიდან, როგორც თომას რობინსმა აჩვენა, მას შეუძლია განცალკევების პრინციპის ძალიან განსხვავებულ ინტერპრეტაციებს გაუხსნას გზა.¹³⁹ „მკაცრ განცალკევებაზე“ ორიენტირებული ინტერპრეტაცია, რომელიც დაფუძნებულია რადიკალურ სექტანტურ, ლიბერტარიანულ ან ლიბერალურ „ნეიტრალიტეტის“ პრინციპზე, უარყოფს არა მხოლოდ მთავრობის მხარდაჭერას, არამედ რელიგიის ნებისმიერ

¹³⁷ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Vintage, 1990), vol. 1, p. 305. ამერიკაში რელიგია შეიძლება ჯერ კიდევ მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ინსტიტუტი იყოს, თუნდაც ტოკვილის მიერ მოყვანილი ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი, რომ „ის საზოგადოების წეს-ჩვეულებებს წარმართავს და, საშინაო ცხოვრების მართვით, ის მართავს სახელმწიფოს“ (გვ. 304) — შეიძლება დღეს აღარ იყოს ისეთივე მართებული.

¹³⁸ Jellinek, *Declaration of the Rights of Man*.

¹³⁹ სახელმწიფოს განცალკევება რელიგიისაგან და საეკლესიო ინსტიტუტებზე მისი უზენაესობა უკვე ჰობსმა *De Cive*-ში დაიცვა და მისი პირველი ინსტიტუციონალიზება ლუთერანულ პრუსიაში კალვინისტური სახლის აბსოლუტისტური მმართველობის ქვეშ. იხ. Otto Hintze, *Calvinism and Raison d'Etat in Early Seventeenth-Century Brandenburg*, in Felix Gilbert, ed., *The Historical Essays of Otto Hintze* (New York: Oxford University Press, 1975). ფრედერიკ II, განმანათლებლური აბსოლუტისტი მმართველი და ვოლტერის მოწაფე, რომელიც კათოლიკეების, როგორც მისი სახელმწიფოს მოქალაქეებად მიღების დასაბუთებლად, წერდა: „ყველა რელიგია თანასწორი და კარგია, თუ ის ხალხი, ვინც მათ მისდევს, პატიოსანია; და თუ თურქები და წარმართები მოვიდოდნენ და ენდომებოდათ ქვეყანაში დასახლება, ჩვენ მათ ავუშენებდით მეჩეთებს და ეკლესიებს“ და „ყველა რელიგია უნდა იქნას შეწყნარებული; გენერალურმა პროკურორმა მხოლოდ იმაზე უნდა იზრუნოს, რომ არცერთმა მათგანმა არ დააზიანოს სხვა, რადგან აქ ყველამ თავისი გზით უნდა იპოვოს [სულიერი] ხსნა“. ციტირებულია პიტერ გეისთან, *The Enlightenment*, გვ. 348-49.

რეგულირებას. საპირისპიროდ, „კეთილგანწყობილ განცალკევებაზე“ ორიენტირებული ინტერპრეტაცია, რომელიც ეფუძნება ან ისტორიული ტრადიციის პრინციპს და „თავდაპირველ განზრახვას“ ან რელიგიის პოზიტიური საზოგადოებრივი ფუნქციების ფუნქციონალისტურ არგუმენტს — უარყოფს სამთავრობო რეგულაციას, მაგრამ მოითხოვს რელიგიის ზოგად სამთავრობო მხარდაჭერას. საპირისპირო პოლუსზე, „სეკულარული“ ინტერპრეტაცია, რომელიც ექვსის თვალთ უყურებს რელიგიის ნეგატიურ ფუნქციებს, მხარს უჭერს რელიგიის სამთავრობო რეგულირებას და უარყოფს რელიგიისთვის მთავრობის ნებისმიერ მხარდაჭერას. დაბოლოს, მაშინაც კი, როდესაც ის იზიარებს ფორმალურ განცალკევებას, „სახელმწიფოზე ორიენტირებული“ ინტერპრეტაციაც ასევე შეესაბამება კესაროპაპისტურ პრინციპებს, რადგანაც ის ემხრობა როგორც მთავრობის მხარდაჭერას, ისე მთავრობის მიერ რელიგიის აბსოლუტურ კონტროლს.¹⁴⁰

ლიბერალური კონცეფციის შეზღუდულობა გამომდინარეობს მისი ტენდენციიდან, რომ ყველა პოლიტიკური ურთიერთობა, მათ შორის რელიგიური, ზედმეტად ვიწროდ აღიქვას განცალკევების იურიდიულ-კონსტიტუციური პრიზმიდან. მაგრამ რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთობის პრობლემა არ შეიძლება მხოლოდ ეკლესიისა და სახელმწიფოს კონსტიტუციური გამიჯვნის მკაფიო საკითხზე დავიყვანოთ. მიუხედავად იმისა, რომ ოფიციალური აღიარების გაუქმება და განცალკევება აუცილებელია სახელმწიფოსგან რელიგიის თავისუფლების, სახელმწიფოს რელიგიისგან თავისუფლებისა და ინდივიდუალური სინდისის თავისუფლების, როგორც სახელმწიფო, ისე ორგანიზებული რელიგიისგან გარანტირებისთვის, ეს არ ნიშნავს, რომ რელიგია ამ თავისუფლებების უზრუნველსაყოფად აუცილებლად უნდა პრივატიზდეს. აქ კიდევ ერთხელ უნდა განვასხვავოთ განცალკევების სამართლებრივი პრინციპი და პრივატიზაციის ლიბერალური ნორმა. „განცალკევების“ ლიბერალური პრინციპის დამაჯერებლობა, ალბათ, საუკეთესო არაპირდაპირ დადასტურებას ჰპოვებს იმაში, რომ კათოლიკურმა ეკლესიამ იგი მას შემდეგ მიიღო, რაც მას ჯიუტად უარყოფდა, როგორც „ეკლესიის“ პრინციპთან შეუთავსებელს. მართლაც, ამ შეუთავსებლობის გათვალისწინებით, სინდისის თავისუფლების მოდერნული პრინციპის რელიგიური ლეგიტიმურობის საბოლოო კათოლიკურ აღიარებას — პრინციპს, რომელიც დღეს „ადამიანის პიროვნების წმინდა ღირსებაზე“ დაფუძნებული კათოლიკური დოქტრინაა — თან უნდა ახლდეს უარის თქმა მისი, როგორც სავალდებულო ეკლესიის იდენტობაზე. კათოლიკურმა ეკლესიამ, ვატიკანის მეორე კრებაზე, „რელიგიური თავისუფლების“ პრინციპის მიღებით, ოფიციალურად შეწყვიტა „ეკლესიად“ არსებობა ამ ტერმინის სოციოლოგიური გაგებით. თუმცა, კათოლიკური ეკლესია მაინც უარს ამბობს რელიგიისა და ზნეობის აბსოლუტური პრივატიზაციის ლიბერალურ პრინციპზე.

¹⁴⁰ Thomas Robbins, Church-State Tension in the United States, in Robbins and Robertson, Church-State Relations, გვ. 67-75.

არსებობს აზრი, რომ პრივატიზაციის ლიბერალური პრინციპი ასევე უცილობელია. რამდენადაც განცალკევების სამართლებრივი პრინციპი ემყარება არა მხოლოდ სახელმწიფო ინტერესის პრინციპებს ან შემწყნარებლობის ლიბერალურ პრინციპებს, როგორც აუცილებელ პირობებს მოდერნული, დიფერენცირებული და პლურალისტური სოციალური წესრიგისთვის, არამედ თვით სინდისის თავისუფლების პრინციპსაც, რომელიც არის „პირადი ცხოვრების ხელშეუხებლობის უფლების“ საფუძველი — ურომლისოდაც არ შეიძლება იყოს არც თანამედროვე დემოკრატიული სახელმწიფო და არც თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოება — იმდენად რელიგიის „დეპრივატიზაცია“ წანამძღვრად უნდა იღებდეს აღმსარებლობის თავისუფლებას და შეიძლება გამართლდეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ პირადი ცხოვრების ხელშეუხებლობისა და სინდისის თავისუფლების უფლება ასევე კანონითაა დაცული რელიგიისგან.¹⁴¹ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მოდერნულობის ნორმატიული პერსპექტივიდან რელიგია შეიძლება შევიდეს საჯარო სფეროში და მიიღოს საჯარო ფორმა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი აღიარებს პირადი ცხოვრების ხელშეუხებლობის უფლებას და სინდისის თავისუფლების პრინციპის სიწმინდეს.

ეს პირობა დაკმაყოფილებულია და, შესაბამისად, რელიგიის დეპრივატიზაცია შეიძლება გამართლდეს მინიმუმ სამ შემთხვევაში:

ა) როდესაც რელიგია შედის საჯარო სფეროში, რათა დაიცვას არა მხოლოდ საკუთარი რელიგიის თავისუფლება, არამედ ყველა მოდერნული თავისუფლება და უფლება და დემოკრატიული სამოქალაქო საზოგადოების არსებობის უფლება აბსოლუტისტური, ავტორიტარული სახელმწიფოს წინააღმდეგ. დემოკრატიზაციის პროცესებში კათოლიკური ეკლესიის აქტიური როლი ესპანეთში, პოლონეთსა და ბრაზილიაში, შესაძლოა, ამ პირველი შემთხვევის ილუსტრირებას ემსახურებოდეს.

ბ) როდესაც რელიგია შედის საჯარო სფეროში, რათა ეჭვქვეშ დააყენოს და გააპროტესტოს საერო სფეროების დაკანონებული აბსოლუტური ავტონომია და მათი პრეტენზიები ორგანიზებული იყვნენ ფუნქციური დიფერენციაციის პრინციპების შესაბამისად გარე ეთიკური ან მორალური მოსაზრებების გარეშე. ამერიკელი კათოლიკე ეპისკოპოსების პასტორალური წერილები, რომლებიც ეჭვქვეშ აყენებენ შეიარაღების შეჯიბრსა და სახელმწიფოს ბირთვული პოლიტიკის „ზნეობრიობას“, ასევე კაპიტალისტური ეკონომიკური სისტემის „სამართლიანობას“ და მის

¹⁴¹ ზოგიერთი ამ პოზიციისა და დებატების შესახებ იხ. Leonard Levy, *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment* (New York: Macmillan, 1986); A. Stokes and Leo Pfeffer, *Church and State in the United States* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1975); Leo Pfeffer, *God, Caesar and the Constitution* (Boston: Beacon Press, 1974); Robert Drinan, *Religion, the Courts and Public Policy* (New York: McGraw-Hill, 1963); Richard Neuhaus, *The Naked Public Square* (Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1984); James Reichley, *Religion in American Public Life*.

არაადამიანურ შედეგებს, რომლებიც მიდრეკილია კერძო საკუთრების უფლების აბსოლუტიზაციისკენ და პრეტენზიას აცხადებს იმაზე, რომ თვითრეგულირებადია უკონტროლო ბაზრის კანონებით, ეს მეორე შემთხვევის მაგალითია.

გ) როდესაც რელიგია საჯარო სფეროში შედის ტრადიციული სიცოცხლის-სამყაროში ადმინისტრაციული თუ იურიდიული სახელმწიფო ჩარევისგან დასაცავად და ამ პროცესში მოდერნული დისკურსული ეთიკის საზოგადოებრივი და კოლექტიური თვითრეგულაციის წინაშე აყენებს ნორმისა და ნების ფორმირების საკითხებს. ეგრეთ წოდებული *მორალური უმრავლესობის* საზოგადოებრივი მობილიზაცია და კათოლიკური საზოგადოების პოზიციები აბორტზე „სიცოცხლის უფლების“ მხარდასაჭერად ამ მესამე შემთხვევის მაგალითებია.

პირველ შემთხვევაში, რელიგია ემსახურება თავად ლიბერალური პოლიტიკური და სოციალური წესრიგის კონსტიტუციას. მეორე და მესამე შემთხვევებში რელიგია ემსახურება ლიბერალური პოლიტიკური და სოციალური წესრიგის „შეზღუდულობის“ ჩვენებას, მის ეჭვქვეშ დაყენებას და მასთან დაპირისპირებას. სულ მცირე, რელიგიის დეპრივატიზაციამ შეიძლება სათუო გახადოს მოდერნული რელიგიის პრივატიზაციის თეზისის ემპირიული მართებულობა და, რაც მთავარია, პრივატიზაციის თეორია აიძულოს ეჭვქვეშ დააყენოს საჯარო სფეროს ლიბერალური მოდელისა და კერძო და საჯარო სფეროს მკაცრად იურიდიული გამიჯვნის საკუთარი ნორმატიული საფუძვლები.

საჯარო სამოქალაქო რელიგიები კერძო რელიგიური თემების წინააღმდეგ

„სამოქალაქო რელიგიის“ თანამედროვე კონცეფცია, რუსოს ნაშრომით დაწყებული და რობერტ ბელას მიერ მის ჩამოყალიბებამდე, მჭიდროდ არის დაკავშირებული კლასიკურ რესპუბლიკური სათნოების ტრადიციასთან და მის უნდობლობასთან თანამედროვე ლიბერალური პოლიტიკური ტრადიციის მიმართ. ბელას ამერიკული სამოქალაქო რელიგიის თეორიაში ეს რესპუბლიკური ტრადიცია შერწყმულია შეთანხმებული რელიგიური და პოლიტიკური საზოგადოების კალვინისტურ ტრადიციებთან და დიურკემისეულ ნორმატიულ ფუნქციონალისტურ ტრადიციებთან და ზნეობრივი, ფუნქციონალური ინდივიდუალიზმის კონცეფციასთან, რომელიც ეწინააღმდეგება ეგოისტურ, უტილიტარულ და დისფუნქციურ მოდელებს.¹⁴²

როდესაც საქმე ეხება რელიგიას, კლასიკური რესპუბლიკური ტრადიცია განასხვავებს, ერთი მხრივ, საჯარო სამოქალაქო რელიგიებს, რომლებიც ფუნქციონირებენ როგორც პოლიტიკური თემის კულტები და, მეორე მხრივ, კერძო საყოფაცხოვრებო კულტებს,

¹⁴² აქ ჩემი არგუმენტი ჟან კოენის განსხვავებულ კონტექსტში დამაჯერებლად გაკეთებული არგუმენტის მსგავსია. იხ. Jean Cohen, Discourse Ethics and Civil Society, *Philosophy and Social Criticism* 14, 3/4 (1988).

ასოციაციურ თემურ კულტებს და ცალკეულ პრივატისტულ ხსნის რელიგიებს. აქ დაძაბულობა შეიქმნება, ერთი მხრივ, ეთიკური თემის პარტიკულიზმს, რომელიც ყველა მოქალაქეს პოლიტიკურ კულტში აერთიანებს, რომელიც პოლიტიკური თემის კოექსტენსიურია და, მეორე მხრივ, კონკურენტ ლოიალობებს შორის, საზოგადოების უფრო პირველყოფილი ან უფრო უნივერსალური ფორმების მიმართ. რესპუბლიკური სამოქალაქო რელიგიებისთვის ყველაზე დამლუპველია ის სოტერიოლოგიური რელიგიური დებულებები, რომლებიც ინდივიდს ათავისუფლებს პოლიტიკური საზოგადოებისადმი აბსოლუტური ერთგულებისგან, თვითს აძლევს თავისუფლებას თავად აირჩიოს ინდივიდუალური, შინაგანი თუ გარესამყაროსეული ხსნის გზები ან შეუერთდეს სხვა ინდივიდებს უფრო ფართო, უნივერსალიზებადი რელიგიური თემების შესაქმნელად, რომლებიც აღემატებიან პოლიტიკური საზოგადოების პარტიკულარიზმს, იქნება ეს ქალაქი-სახელმწიფო თუ ერი-სახელმწიფო. მართლაც, რესპუბლიკური ტრადიციის პრობლემა არის ის, თუ როგორ უნდა მოახდინოს რელიგიის პოლიტიზება, როგორ გამოიყენოს რელიგიის გამაერთიანებელი ძალა თეოკრატიის საფრთხის წინაშე დადგომის გარეშე, რომელიც, წარმატების შემთხვევაში, გააუქმებს პოლიტიკური სფეროს ავტონომიას. თუმცა, ამ შემთხვევაშიც კი, ერასტიანული და ყველა მსგავსი მცდელობა რელიგიურ ინსტიტუტებზე საერო კონტროლის დასამყარებლად — რელიგიის დაზიანებას გამოიწვევს. ამით გზა გაეხსნება ან პოლიტიკური კერპთაყვანისმცემლობის ხატმბრძოლურ წინასწარმეტყველურ კრიტიკებს, ან სულიერი ხსნის კერძო ძიებისთვის განცალკევებას.

რუსოს მსჯელობა „სამოქალაქო რელიგიის შესახებ“ ნათლად ასახავს ყველა ამ დილემას.¹⁴³ ის იწყებს იმ აღიარებით, რომ „ღმერთებისა“ და სახელმწიფოს „კანონების“ ძველი არადიფერენცირებული შერწყმა განადგურდა ქრისტიანობის მიერ „იმქვეყნიური სამეფოს“ შემოტანით და რომ მისი აღდგენა შეუძლებელია. შუა საუკუნეების ქრისტიანული სამყაროს დუალისტურმა პოლიტიკურმა სტრუქტურამ, რომელმაც შეცვალა ანტიკურობის პოლიტიკური სისტემა, შემოიღო არა მხოლოდ „ყველაზე ძალადობრივი დესპოტიზმი“, არამედ „ორმაგი ძალაუფლება“, ორმაგი სუვერენიტეტის პრინციპი, რამაც გამოიწვია „მუდმივი კონფლიქტი იურისდიქციისთვის, რამაც ქრისტიანულ ქვეყნებში შეუძლებელი გახადა ნებისმიერი კარგი პოლიტიკური ერთობის ჩამოყალიბება“. თანამედროვე პოლიტიკური ერთობის შესახებ საკუთარი წინადადების ფორმულირებისას, რუსო იწყებს იმ დაშვებით, რომ „არცერთი სახელმწიფო არ დაარსებულა, საფუძვლად რელიგია რომ არ ჰქონოდა“. მაგრამ ის გადაწყვეტს, რომ რელიგიის სამი არსებული ფორმიდან არცერთი არ აკმაყოფილებს „კარგი პოლიტიკური ერთობის“ პირობას. „მღვდლის რელიგია“,

¹⁴³ შდრ. Robert Bellah, *Civil Religion in America*, *Daedalus* 96, no. 1 (1967); *The Broken Covenant: Civil Religion in Time of Trial* (New York: Seabury Press, 1975); Robert Bellah and Phillip Harnmond, *Varieties of Civil Religion* (New York: Harper & Row, 1980); R. E. Richey and Donald G. Jones, eds., *American Civil Religion* (New York: Harper & Row, 1974); და Michael W. Hughey, *Civil Religion and Moral Order* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1983).

რომაული კათოლიციზმი პოლიტიკურად გამოუსადეგარია და ბოროტებაა. შიგნიდან, ის „კაცობრიობას აძლევს კანონმდებლობის ორ კოდექსს, ორ მთავარს,... მოითხოვს მათგან ურთიერთსაწინააღმდეგო მოვალეობებს და ხელს უშლის მათ ერთდროულად იყვნენ ღვთისმოსავი ადამიანები და მოქალაქეები“. გარედან კი, ზენაციონალური საეკლესიო ინსტიტუტები სცდებიან ტერიტორიულ საზღვრებს, მოქალაქეთა პოლიტიკურ თემს და მოდერნული ეროვნული სახელმწიფოს ნორმატიულ სუვერენიტეტს. ამიტომ მათ არ შეუძლიათ ერთგული ქვეშევდრომების შექმნა.¹⁴⁴

ამის საპირისპიროდ, სახელმწიფოსა და ერის საკრალიზაციის მეშვეობით „მოქალაქის რელიგია“ უეჭველად წარმოშობდა ერთგულ ქვეშევდრომებს. მაგრამ ისიც „ბოროტებაა“, რადგან „შეცდომასა და სიცრუეზეა დაფუძნებული“ და იწვევს შეუწყნარებელ ეროვნულ-შოვინიზმს და სისხლზე დაფუძნებულ ურატრიოტიზმს. დაბოლოს, „ადამიანის რელიგია“ არის „წმინდა, ამაღლებული და ჭეშმარიტი“, რადგან ის მთელ კაცობრიობას „ძმებად“ აქცევს. მაგრამ პოლიტიკურად უსარგებლოა, რადგან „არავითარი განსაკუთრებული კავშირი არ აქვს პოლიტიკურ სხეულთან“, ის არაფერს მატებს არც კანონების ლეგიტიმურობას და არც „ცალკეული საზოგადოებების შეჭიდულობას“. გარდა ამისა, ძირს უთხრის რესპუბლიკურ სათნოებას, რადგან „მოქალაქეთა გულებში“ სახელმწიფოსადმი მათ მიჯაჭვულობას ანაცვლებს მათი პირადი ყოფითი ან ზეყოფითი მიზნებით.¹⁴⁵ საბოლოოდ, რუსო ამ დილემას წყვეტს იმით, რომ ერთდროულად და არათანმიმდევრულად მხარს უჭერს რელიგიური თავისუფლებისა და აზრის თავისუფლების მოდერნულ უფლებას, რომლის შეზღუდვის ან კონტროლის უფლება არცერთ სუვერენს არ აქვს და „რწმენის წმინდა სამოქალაქო აღსარება[ს], რომლის მუხლების დადგენაც სუვერენს ევალება და ეს რელიგიის დოგმატების სახით კი არ უნდა მოხდეს, არამედ საზოგადოებრიობის განცდის სახით, ურომლისოდაც ვერც კარგი მოქალაქე იქნება და ვერც ერთგული ქვეშევდრომი“.¹⁴⁶

დიურკემის მცდელობამ, გადაეჭრა ჰობსიანური პრობლემა და რუსოს პოლიტიკური დილემები მეცნიერულ საერო ზნეობაზე დამყარებული სოციოლოგიური თეორიის

¹⁴⁴ Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract* (New York: Hafner Publishing Co., 1947).

¹⁴⁵ რუსოს ანტიკლერიკული კომენტარები შეიძლება დაგვეხმაროს კათოლიკური პოლიტიკის თანამედროვე გლობალიზაციის და იმ გზის გაგებაში, რომლითაც ეს გლობალიზაცია ძირს უთხრის ერი-სახელმწიფოების თანამედროვე სისტემას და ხელს უწყობს გლობალური სამოქალაქო საზოგადოების ჩამოყალიბებას. „აღსარება და განკვეთა სამღვდლოებისთვის საზოგადოებრივი შეთანხმებაა, რითაც ის მუდმივად დარჩება ხალხთა და ხელმწიფეთა გამგებელი. მღვდლები, რომლებიც ერთად წარმოთქვამენ აღსარებას, თუნდაც ისინი ქვეყნის სხვადასხვა ბოლოში ცხოვრობდნენ, თანამოქალაქეები არიან. ამ გამოგონებას პოლიტიკის ჭეშმარიტი შედეგური შეიძლება ეწოდოს“. Rousseau, *Social Contract*, pp. 118-20. გლობალიზაციის შესახებ, იხ. Roland Robertson and JoAnn Chirico, *Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Explanation*, *Sociological Analysis* 46, no. 3 (1985), and Roland Robertson and William Garrett, eds., *Religion and Global Order* (New York: Paragon House, 1991).

¹⁴⁶ Rousseau, *Social Contract*, pp. 120-21.

ნორმატიული საზოგადოებრივი ინტეგრაციის მეშვეობით, რომელიც შეიძლება თანამედროვე საზოგადოებების სამოქალაქო რელიგიის ფუნქციას ასრულებდეს, ახალი სოციოლოგიური ენის გამოყენებით მხოლოდ ძველი გადაუჭრელი დაძაბულობის კვლავწარმოება მოახდინა. რობერტ ბელას ამერიკული სამოქალაქო რელიგიის თეორიას ემპირიულად დასაბუთებულობის უპირატესობა აქვს, რადგან ის ამოდის წანამდღვრიდან, რომ ისტორიულად ამერიკულ პოლიტიკურ ერთობას ჰქონდა რაღაც სამოქალაქო რელიგიის მსგავსი. თუმცა, მაშინაც კი, თუკი დავეთანხმებით მის წანამდღვარს, რომ მართლაც იყო დრო, როდესაც ამერიკის პოლიტიკა ინტეგრირებული იყო სამოქალაქო რელიგიის მეშვეობით, რომელიც შედგებოდა ბიბლიური/პურიტანული, რესპუბლიკური/განმანათლებლობის და ლიბერალური/უტილიტარული რელიგიური/ზნეობრივი პრინციპების თავისებური კომბინაციისგან, ბელას მიერ თეორიის ფორმულირების დროს უკვე აშკარა იყო, რომ რაც დარჩა ამ სამოქალაქო რელიგიისგან, სულ უფრო არარელევანტური ხდებოდა. თავად ბელამ მალევე გააცნობიერა, რომ ეროვნული „თანხმობა დაირღვა“ და რომ ვერანაირი გოდება ვერ შეძლებს ძველი თანხმობის აღდგენას. უფრო მეტიც, თავად პრინციპების ტრიადა, რომელიც ერთობლივად ქმნის ამერიკულ სამოქალაქო რელიგიას და რომელიც გარკვეულწილად მსგავსია რუსოს სამი რელიგიისა, თავის თავში კვლავ იმავე დილემების მატარებელია. შეიძლება თუ არა რესპუბლიკური, ბიბლიური და თანამედროვე ინდივიდუალისტური ტრადიციების გაერთიანება ერთმანეთის შეულახავად? შეიძლება თუ არა ამერიკული სამოქალაქო რელიგია იყოს რაღაც სხვა, ვიდრე ამერიკელი ერის ცხადი იმპერიული ბედისწერის პატრიოტული კულტი ან იმ ერის კულტი, რომელიც შედგება ინდივიდებისგან, რომლებიც რელიგიის საკუთარ კერძო უტილიტარულ ფორმებს მისდევენ? ორივე ლახავს რესპუბლიკურ სათნოებას. უფრო მკაცრი რესპუბლიკანიზმი რელიგიის კერძო სფეროში განდევნას და პოლიტიკის სეკულარული რელიგიის მიდევნებას ამჯობინებდა.¹⁴⁷

სანამ სამოქალაქო რელიგია ან პოლიტიკურადაა კონცეპტუალიზებული სახელმწიფო დონეზე, როგორც ძალა, რომელიც ნორმატიულად აერთიანებს პოლიტიკურ საზოგადოებას, ან სოციოლოგიურ დონეზე, როგორც ძალა, რომელიც ნორმატიულად აერთიანებს საზოგადოებას, ასეთი სამოქალაქო რელიგია ნაკლებად სავარაუდოა, რომ კვლავ გამოჩნდეს თანამედროვე საზოგადოებებში. უფრო მეტიც, თუ და როცა არსებობს რაიმე სამოქალაქო რელიგიის მსგავსი, უფრო სავარაუდოა, რომ ცოცხალი ტრადიცია ადაპტირდეს თანამედროვე პირობებთან. ნებისმიერ შემთხვევაში, ფუნქციონალისტურ ნიადაგზე ასეთი სამოქალაქო რელიგიის არსებობის დაშვება, რომ თანამედროვე საზოგადოებებს „სჭირდებათ“ ასეთი სამოქალაქო რელიგია, თეორიულად დაუსაბუთებელი და ნორმატიულად არასასურველია. გასათვალისწინებელია ის სხვადასხვა გზა, რომლითაც რელიგიებმა, ძველმა და ახალმა, ტრადიციულმა და თანამედროვემ, შეიძლება შეასრულონ ფუნქციური თუ

¹⁴⁷ Ibid., pp. 123-24.

დისფუნქციური საზოგადოებრივი როლები სამოქალაქო საზოგადოების საჯარო სფეროში. შესაბამისად, „სამოქალაქო რელიგიის“ ცნება ხელახლა უნდა ჩამოყალიბდეს სახელმწიფო ან საზოგადოების დონიდან სამოქალაქო საზოგადოების დონეზე.

აღფრედ სტეპანის კვალდაკვალ, თანამედროვე „პოლიტიკური ერთობა“ შეიძლება კონცეპტუალიზდეს, როგორც სამი დიფერენცირებული ასპარეზისაგან შედგენილი: სახელმწიფო, პოლიტიკური საზოგადოება და სამოქალაქო საზოგადოება.¹⁴⁸ „საჯარო სივრცის“ „დისკურსული“ მოდელის მიხედვით, „საჯარო სფერო“ შეიძლება კონცეპტუალიზდეს პოლიტიკური ერთობის ამ სამი ასპარეზის ფუნდამენტურ განზომილებად.¹⁴⁹ თეორიულად, რელიგია შეიძლება პოლიტიკური ერთობის თითოეულ ამ სამ საჯარო სივრცეში მოთავსდეს. შეიძლება არსებობდეს „საჯარო“ რელიგიები სახელმწიფო დონეზე, „ეკლესია“ ამის პარადიგმატული მაგალითია. შეიძლება არსებობდეს „საჯარო“ რელიგიები პოლიტიკური საზოგადოების დონეზე, ამის მაგალითია რელიგია, რომელიც პოლიტიკურად მობილიზდება სხვა რელიგიური ან სეკულარული მოძრაობების წინააღმდეგ, ან ინსტიტუციონალიზებულია, როგორც პოლიტიკური პარტია, რომელიც კონკურენციას უწევს სხვა რელიგიურ ან საერო პარტიებს. კათოლიკური კონტრევოლუციური მოძრაობების მთელი სპექტრი საფრანგეთის რევოლუციის დროიდან ესპანეთის სამოქალაქო ომამდე, რომელიც დევიდ მარტინმა მართებულად დაახასიათა, როგორც „რეაქციული ორგანიციზმი“; რელიგიური უმცირესობების პოლიტიკური მობილიზაცია, რომლებიც რეაგირებენ ან მოქმედებენ სხვადასხვა ტიპის Kulturkampf-ის წინააღმდეგ, რომლებიც მოდის სახელმწიფოდან ან სხვა რელიგიური ან საერო მოძრაობებიდან ან პარტიებიდან; რელიგიურ-პოლიტიკური „სეგმენტირების“ სტრუქტურული სისტემები, როგორც განვითარდა ბელგიაში ან ჰოლანდიაში; ეკლესიის მიერ ერისკაცთა მობილიზება „კათოლიკური მოქმედების“ მეშვეობით ეკლესიის ინტერესებისა და პრივილეგიების დასაცავად ან მათ გასაზრდელად; ქრისტიან-დემოკრატიული პარტიების სისტემა, რომელიც მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ კათოლიკურ და, ნაკლებად, ლუთერანულ ქვეყნებში კრისტიალიზდა; და ახალი ქრისტიანი მემარჯვენეების ბოლო საარჩევნო მობილიზაცია — ყველა ეს შემთხვევა შეიძლება განიხილებოდეს სხვადასხვა ტიპის „საჯარო“ რელიგიად, რომელიც პოლიტიკური საზოგადოების დონეზეა მოთავსებული.¹⁵⁰

წინამდებარე ნაშრომის ერთ-ერთი ცენტრალური თეზისია, რომ, ყოველ შემთხვევაში, დასავლეთ ევროპაში, ეს ისტორიული ეპოქა, „ხანა“, რომელიც იყო რეაქციული ორგანიციზმის, საერო-რელიგიური და სასულიერო-ანტისასულიერო კულტურული და პოლიტიკური ომების, „კათოლიკური მოქმედების“, რელიგიური სეგმენტაციისა

¹⁴⁸ ob. Benjamin I. Schwanz, *The Religion of Politics: Reflections on the Thought of Hannah Arendt*, Dissent 17 (March-April, 1970).

¹⁴⁹ Alfred Stepan, *Rethinking Military Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1988), pp. 3-12.

¹⁵⁰ ob. Cohen and Arato, *Civil Society and Social Theory*; and Benhabib, *Models of Public Space*.

და ქრისტიანული დემოკრატიის — დასრულდა.¹⁵¹ რეაქციული ორგანიზაციზმი იყო ეკლესიის პასუხი საფრანგეთის რევოლუციაზე, ისევე როგორც მეცხრამეტე საუკუნის ლიბერალურ რევოლუციებზე, ხოლო „კათოლიკური მოქმედება“ და ქრისტიანული დემოკრატია საუკუნის დასასრულს, იყო ეკლესიის პასუხი სეკულარული და ლაიცისტური, განსაკუთრებით, სოციალისტური მასობრივი პარტიების გაჩენაზე. ორივე იყო თავდაცვითი რეაქცია იმაზე, რაც მართებულად აღიქმებოდა, როგორც მტრული, მოდერნული, საერო გარემო. თუკი დღეს ხალხის მობილიზების მეშვეობით ეკლესია აღარ ცდილობს სახელმწიფოში შესვლას საზოგადოებაზე კონტროლის აღსადგენად, ეს დიდწილად იმით არის გამოწვეული, რომ ეკლესია აღარ გრძნობს საფრთხეს მტრულად განწყობილი სეკულარული სახელმწიფოსგან ან მტრული სოციალური მოძრაობებისგან. კათოლიკურ ქვეყნებში ანტიკლერიკალიზმის ყოველდღიური პოლიტიკიდან გაქრობა ამ ისტორიული ტრანსფორმაციის ყველაზე თვალსაჩინო მაჩვენებელია.¹⁵²

მოხდა რელიგიასა და მოდერნულობას შორის ურთიერთაღიარება და დაახლოება, რამაც რელიგიის განმანათლებლობისეული კრიტიკით დაწყებული კონფლიქტური ციკლები დაასრულა. ერთი მხრივ, საერო გამოსყიდვის რაციონალისტურ პროექტზე ზედდებულმა განმანათლებლობის დიალექტიკის კრიტიკულმა აღიარებამ და პოსტმოდერნულმა თვითშეზღუდვამ გამოიწვია რელიგიის პრეტენზიების მართებულობის ხელახალი აღმოჩენა და კათოლიკური ეკლესიის პოზიტიური როლის აღიარება თანამედროვე სახელმწიფოს აბსოლუტისტური ტენდენციებისთვის საზღვრების დაწესებისას, იქნება ეს მისი პოლონური კომუნისტური ვარიანტით თუ ლათინური ამერიკის „ეროვნული უსაფრთხოების“ ვარიანტით. მეორე მხრივ, კათოლიკურმა *aggiornamento*-მ, ანუ ეკლესიის შინქვეყნიურმა შემობრუნებამ, საერო

¹⁵¹ თანამედროვე სამყაროში ქრისტიანული რელიგიის პოლიტიკური მობილიზაციის სხვადასხვა ნიმუშის საუკეთესო და სისტემატური შედარებით-ისტორიული ანალიზი გვხვდება David Martin-ის *A General Theory of Secularization* (New York: Harper & Row, 1978). ასევე, იხილეთ Joseph N. Moody, ed., *Church and Society: Social and Political Thought and Movements, 1789-1950* (New York: Arts, Inc., 1953); M. P. Fogarty, *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1957); Ellen Lovell Evans, *The German Center Party, 1870-1933: A Study in Political Catholicism* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1974); Gianfranco Poggi, *Catholic Action in Italy: The Sociology of a Sponsored Organization* (Stanford: Stanford University Press, 1967); Jean-Guy Vaillancourt, *Papal Power: A Study of Vatican Control over Lay Catholic Elites* (Berkeley: University of California Press, 1980); Owen Chadwick, *The Pope and European Revolution* (Oxford: Clarendon Press, 1981); Stein Rokkan, *Citizens, Elections and Parties* (Oslo: Universitets forlaget, 1970), and *Towards a Generalized Concept of Verzuiling: A Preliminary Note*, *Political Studies* 4 (1977); J. Billiet and K. Dobbelaere, *Vers une deinstitutionalisation du pilier chretien?* in L. Voyer et al., *La Belgique et ses dieux: Eglises, mouvements religieux et laïques* (Louvain-la-Neuve: Cabay, 1985); K. Dobbelaere and J. Billiet, *Les changements internes du pilier Catholique en Flandre: D'un Catholicisme d'Eglise a une Chreriente Socio-culturelle*, *Recherches sociologiques* 2, no. 14 (1983).

¹⁵² ეს არ გამორიცხავს, რა თქმა უნდა, იმის შესაძლებლობას, რომ ზოგიერთმა პარტიამ, რომელსაც კვლავ ქრისტიან-დემოკრატიული ჰქვია, შეიძლება გარკვეული დროით კიდევ იარსებოს ან საერთოდაც თავიდან გაჩნდეს აღმოსავლეთ ევროპაში. არც იმის აღბათობას გამორიცხავს, რომ ღია პროტესტანტულ-კათოლიკური ომი ჩრდილოეთ ირლანდიაში მომავალშიც გაგრძელდეს.

რეალობის რელიგიურმა გადაფასებამ, სოციალურ და პოლიტიკურ წესრიგში მისმა წინასწარმეტყველურმა ერთგულებამ თავისუფლების, სამართლიანობისა და სოლიდარობის პრინციპებისადმი, ზედმეტი გახადა რელიგიის განმანათლებლობისეული კრიტიკის სწორედ ის ასპექტები, რომლებიც ჯერ კიდევ ცოტა ხნის წინ აქტუალური იყო ისეთ ადგილებში, როგორცაა ესპანეთი ან ბრაზილია.

რაც მთავარია, კათოლიკურმა ეკლესიამ დიდწილად უარყო საკუთარი თვითიდენტობა, როგორც „ეკლესიის“, ანუ როგორც ტერიტორიულად ორგანიზებული, სავალდებულო რელიგიური თემის, რომელიც პოლიტიკური თემის ან სახელმწიფოს კოექსტენსიურია. თვითიდენტობის ამ ცვლილებამ, რომელიც სტიმულირებულია თანამედროვე სახელმწიფოს შემდგომი სეკულარიზაციით, რომელსაც აღარ სჭირდება რელიგიური ლეგიტიმაცია, განაპირობა კათოლიკური ეკლესიის მდებარეობისა და ორიენტაციის ფუნდამენტური ცვლილება სახელმწიფოზე ორიენტირებულობიდან და მასში ფესვგადგმულობიდან სამოქალაქო საზოგადოებაზე ორიენტირებულობაზე. ეს კათოლიციზმის ნებაყოფლობითი „განოფიციალურება“ იყო, თვითიდენტობის შეცვლა, რამაც კათოლიკურ ეკლესიას საშუალება მისცა აქტიური როლი შეესრულებინა დემოკრატიზაციის პროცესებში ესპანეთიდან პოლონეთამდე, ბრაზილიიდან ფილიპინებამდე.

ყველაზე მნიშვნელოვანი პროცესი, რომელიც კათოლიკურ ქვეყნებში დემოკრატიაზე ბოლოდროინდელი გადასვლების შედეგად გაჩნდა, არის ის, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ის უპრეცედენტო პრესტიჟითა და გავლენით სამოქალაქო საზოგადოებაში უმრავლესობის პოზიციაზე აღმოჩნდა, კათოლიკური ეკლესია ყველგან არა მხოლოდ დაეთანხმა ეკლესიის კონსტიტუციურ გამიჯვნას და სახელმწიფო და რელიგიური თავისუფლების კონსტიტუციურ პრინციპს, არამედ ასევე თქვა უარი ტრადიციულ მცდელობებზე დაეარსებინა და სპონსორობა გაეწია ოფიციალური კათოლიკური პარტიებისთვის, რომლებიც, შესაძლოა, ეკლესიის საეკლესიო პრივილეგიებისა და პრეტენზიების დასაცავად და პოლიტიკური გაძლიერებისთვის გამოეყენებინათ. როგორც ჩანს, ეკლესიამ მიიღო არა მხოლოდ სახელმწიფოსგან გამიჯვნა, არამედ უშუალოდ პოლიტიკური საზოგადოებისგან გათიშვაც. თუმცა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ კათოლიციზმი აუცილებლად პრივატიზებულია ან ეკლესია აღარ შეასრულებს რაიმე საჯარო როლს. ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ეკლესიის საჯარო ადგილი აღარ არის სახელმწიფო ან პოლიტიკური საზოგადოება, არამედ სამოქალაქო საზოგადოება.

„სახლი“ „სამსახურის“ წინააღმდეგ: რელიგიისა და ზნეობის ქალური სფერო სამსახურისა და კანონის საჯარო კაცური სფეროს წინააღმდეგ

დაბოლოს, რელიგიურ სფეროსაც შეიძლება მივუყენოთ ფემინისტი კრიტიკოსების და ეკონომიკური ანალიზის ზოგიერთი ტიპის მიერ გაკეთებული განსხვავება „მომის“ საჯარო სფეროსა და კერძო საშინაო სფეროებს შორის. სემანტიკურად, რა თქმა უნდა, „სამუშაოს“ ანტონიმი არის არა „სახლი“, არამედ „დასვენება“. მიუხედავად ამისა,

განსხვავება აღწერს სამუშაო ადგილის შინამეურნეობიდან გამოყოფის რეალურ თანამედროვე ისტორიულ პროცესს. მეტიც, ის კრიტიკულ ფუნქციას ასრულებს თანამედროვეობის შემადგენელ ორმაგ არსებით პროცესზე ყურადღების მიქცევაში. უპირველეს ყოვლისა, აჩვენებს, რომ სასაქონლო წარმოების თანამედროვე პირობებში მხოლოდ ანაზღაურებადი დასაქმების სფეროა აღიარებული, როგორც „შრომა“, რაც მხედველობიდან და (ძალაუფლებრივი, წოდებრივი, ქონებრივი) გასამრჯელოდან გამორიცხავს ადამიანის და სოციალური რეპროდუქციის მთელ სფეროს, დაწყებული მშობიარობის „შრომით“ და ბავშვის აღზრდით, დამთავრებული საშინაო საქმიანობების მთელი სპექტრით, რომლებიც დაკავშირებულია სამუშაო ძალის რეპროდუქციასთან, ყველა იმ საქმიანობის, რომელშიც ქალის ძალისხმევა და შრომა ჭარბობს.¹⁵³ გარდა ამისა, ის მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ თანამედროვე კაპიტალისტურ პირობებში თავად დასვენების სფერო გასაქონლდა და გარდაიქმნა ინდუსტრიული „მასობრივი კულტურის“ ავტონომიურ სფეროდ, სფეროდ, სადაც კულტურული ობიექტები იწარმოება, ნაწილდება და მოიხმარება.

რელიგიურ სფეროზე მიყენებისას, განსხვავება „საჯარო“ სამუშაოსა და „კერძო“ სახლს შორის, მაშინვე ავლენს რელიგიის ორაზროვან ადგილს თანამედროვე სამყაროში. ერთი მხრივ, თითქმის კატეგორიულად შეიძლება ითქვას, რომ რელიგია კულტურის სფეროს ეკუთვნის. ისტორიულად, რელიგია, როგორც ამას ანთროპოლოგიური, კულტურულ-ისტორიული და ცივილიზაციური ანალიზი მოწმობს, კულტურის „ბირთვი“ იყო. რელიგიის ზოგიერთმა საუკეთესო სოციოლოგიურმა ანალიზმა აჩვენა, რომ თანამედროვე სამყაროში რელიგია, ისევე როგორც დანარჩენი კულტურა, მოწყვლადია სასაქონლო ძალების წინაშე. „კლურალისტური მდგომარეობა“, — წერს პიტერ ბერგერი, — „უპირველეს ყოვლისა, საბაზრო მდგომარეობაა. მასში რელიგიური ინსტიტუტები მარკეტინგის სააგენტოებად იქცევიან, ხოლო რელიგიური ტრადიციები სამომხმარებლო საქონლად“.¹⁵⁴ მართლაც, შეერთებულ შტატებში, „ხსნის“ განყოფილება შეიძლება იყოს მთელი მასობრივი კულტურის ინდუსტრიის ერთ-ერთი ყველაზე მრავალფეროვანი და მომგებიანი სექტორი. თუმცა, თანამედროვე სამყაროში რელიგიის გაურკვეველი ადგილის სიმპტომია ის, რომ თანამედროვე კულტურის თეორიები და კულტურის სოციოლოგიის ახლად ჩამოყალიბებული სფერო რელიგიის საერთოდ უგულვებელყოფისკენაა მიდრეკილი. იგულისხმება,

¹⁵³ ასეთი განვითარება მკვეთრად ეწინააღმდეგება, მაგალითად, უძველესი ქალაქის მოდელს, სადაც ოიკოსი, ე.ი. სახლ-კარი „სამსახურის“ სფერო იყო, სფერო სადაც ყველა სახის „შრომა“ გაიწეოდა. ჰანა არენდტის „ადამიანურ მდგომარეობაში“ განვითარებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კატეგორიები, სწორედ ანტიკურობის განსაკუთრებული ისტორიული ფორმაციითაა ინფორმირებული. არენდტმა აირჩია, ასე ვთქვათ, ეცხოვრა ბერძნული გონების კატეგორიებში და ურეფლექსიოდ არ გაუმეორებია, როგორც ამას თანამედროვე ფილოსოფიებისა და სოციალური მეცნიერებების უმეტესობა აკეთებს, მოდერნული კატეგორიები, რომლებიც „სახლისა“ და „სამსახურის“ გამიჯვნიდან გამომდინარეობენ.

¹⁵⁴ Peter Berger, *The Sacred Canopy* (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1969), p. 138.

ყოველ შემთხვევაში, გამოუთქმელად, რომ კულტურაში ექსკლუზიურად „საერო“ კულტურაზეა საუბარი.

საჯარო/კერძოს კაცურად და ქალურად გაყოფის ფემინისტური კრიტიკა ალბათ ყველაზე კარგად ასახავს რელიგიის თანამედროვე პრივატიზაციის ღრმა მნიშვნელობას. იმის თქმა, რომ „რელიგია არის პირადი საქმე“, არა მხოლოდ აღწერს ინსტიტუციური დიფერენციაციის ისტორიულ პროცესს, არამედ რეალურად ადგილსაც მიუჩენს რელიგიას სოციალურ ცხოვრებაში. ადგილი, რომელსაც თანამედროვეობა რელიგიას ანიჭებს, არის „სახლი“, გაგებული არა როგორც ოჯახის ფიზიკურ სივრცედ, არამედ როგორც „საკუთარი გრძნობების მუდმივ ადგილად“ (Webster's). სახლი არის სიყვარულის, გამოხატვის, ინტიმურობის, სუბიექტურობის, სენტიმენტალურობის, ემოციების, ირაციონალურობის, ზნეობის, სულიერების და რელიგიის სფერო. მეტიც, ეს საშინაო სფერო არის ქალური სფერო. მართლაც, ენ დუგლასმა სწორად აღწერა XIX საუკუნის პირველ ნახევარში, ამერიკაში რელიგიის პრივატიზების ისტორიული პროცესი — „ფემინიზების“ პროცესად.¹⁵⁵

როგორც ფემინისტმა კრიტიკოსებმა და ზნეობის ფილოსოფოსებმა აღნიშნეს, რელიგიისა და ზნეობის ფემინიზებამ გააღარიბა როგორც კერძო, ისე საჯარო სფერო.¹⁵⁶ რელიგია, ისევე როგორც ზნეობრივი სათნოება, იმდენად სენტიმენტალიზებული, სუბიექტივიზებული და პრივატიზებული გახდა, რომ მან დაკარგა არა მხოლოდ საჯარო ძალაუფლება, არამედ ინტერსუბიექტური საზოგადოებრივი აქტუალობაც. საჯარო დისკურსული რაციონალობისგან და ანგარიშვალდებულებისგან გათავისუფლებული რელიგია და ზნეობა უბრალოდ ინდივიდუალური, პირადი გემოვნების საკითხი გახდა. მიუხედავად იმისა, რომ წინარემოდერნული საზოგადოებები მიდრეკილნი იყვნენ რელიგიის საჯარო გამოხატვის იძულებისკენ, მოედნებზე კოლექტიური „Actos de Fe“-თი დაწყებული საჯარო და კომუნალური მონანიებებით დამთავრებული, თანამედროვე საზოგადოებები, პირიქით, მიდრეკილნი არიან განდევნონ რელიგიის ნებისმიერი საჯარო ჩვენება. რეალურად,

¹⁵⁵ Ann Douglas, *The Feminization of American Culture* (New York: Alfred A. Knopf, 1977). უფრო დეტალური და რთული ისტორიული ანალიზისთვის იხ. Nancy Cott, *The Bonds of Womanhood: 'Woman's Sphere' in New England, 1780- 1835* (New Haven: Yale University Press, 1977).

¹⁵⁶ იხ. 12 ზემოთ. დამატებით, Rosemary Radford Ruether, *The Cult of True Womanhood*, *Commonweal*, 9 November 1973. გარდა ამისა, პარადოქსულად მრავლისმეტყველია ის ფაქტი, რომ, როგორც ფემინისტ კრიტიკოსები აღნიშნავენ, საჯარო კაცური/კერძო ქალური ხლეჩა რელიგიური ინსტიტუტების უმეტესობის შინაგანი ნაწილიცაა. მსახურება და საეკლესიო თანამდებობები ძირითადად დაკავებულია, ზოგიერთ კონფესიაში ჯერ კიდევ ექსკლუზიურად, კაცებისთვის, მაშინ როცა ერისკაცებს და ეკლესიის მრევლს, როგორც წესი, არაპროპორციულად ქალები ჭარბობენ. ფაქტობრივად, სწორედ სფეროებს შორის ეს ყველაზე მეტად ქალური სფერო ავლენს, ალბათ ყველა სხვა სფეროზე მეტად, პატრიარქალური ბატონობის ნიშნებს. შდრ. Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (Boston: Beacon Press, 1985); Rosemary R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983).

რელიგიის პრივატიზება აღწევს იმ ნიშნულს, როდესაც საკუთარი რელიგიურობის სხვების წინაშე საჯაროდ გამოაშკარავება „უპატივცემულობად“ და „ცუდ გემოვნებად“ მიიჩნევა. ისევე როგორც პირადი სხეულის ნაწილებისა და ემოციების შეუზღუდავი გამოვლენა, რელიგიური აღმსარებლობა მკაცრად შემოზღუდული რელიგიური სფეროს მიღმა განიხილება არა მხოლოდ საკუთარი პიროვნების კონფიდენციალურობის ხელყოფად, არამედ სხვისი პირადი ცხოვრების ხელშეუხებლობის უფლების ხელყოფადაც.

თანაბრად მნიშვნელოვანი იყო შედეგები „სამსახურის“ საჯარო სფეროზე. პოლიტიკა და ეკონომიკა ფაქტობრივად „ამორალური“ სფეროები გახდნენ, სფეროები, საიდანაც ზნეობრივი ან რელიგიური მოსაზრებები უნდა გამოირიცხოს. ამ პროცესში თავად „საჯარო სფერო“ გადატაკდა. შეილა ბენჰაბიბმა აჩვენა, რომ „საზოგადოებრივი დიალოგის“ ლიბერალური მოდელი და მისი „ნეიტრალიტეტის“ წესი ადგენს გარკვეულ „საუბრის ჩარჩოებს“, რომლებიც, როგორც წესი, ფუნქციონირებს როგორც „ჩამკეტი მექანიზმი“, რომელიც საჯარო განხილვიდან გამორიცხავს მთელ რიგ „კერძოდ“ გამოცხადებულ საკითხებს — დაწყებული კერძო ეკონომიკითა და კერძო საშინაო სფეროთი, დამთავრებული კერძო ნორმების ჩამოყალიბებით. მიუხედავად ამისა, როგორც ბენჰაბიბი აღნიშნავს, „სასაუბრო ჩარჩოებზე დაფუძნებული საჯარო დიალოგის მოდელი არ არის ნეიტრალური, რადგან ის გულისხმობს ზნეობრივ და პოლიტიკურ ეპისტემოლოგიას; ეს, თავის მხრივ, ამართლებს იმპლიციტურ გამიჯვნას საჯაროსა და კერძოს შორის, რაც იწვევს გარკვეული გამორიცხული ჯგუფების წუხილების დადუმებას“.¹⁵⁷ გარდა ამისა, „დიალოგური ნეიტრალიტეტის“ პრინციპი მიდრეკილია უგულებელყოს პოლიტიკის „აგონისტური“ განზომილება და ვერ აცნობიერებს, რომ „თანამედროვე სამყაროში ჩაგვრის წინააღმდეგ ყველა ბრძოლა იწყება ხელახალი განსაზღვრით იმისა, რაც ადრე „პირად“, არასაჯარო და არაპოლიტიკურ საკითხებად ითვლებოდა, როგორც საზოგადოებრივი ინტერესის საკითხებად, როგორც სამართლიანობის საკითხებად, როგორც ძალაუფლების ადგილებად, რომლებსაც დისკურსული ლეგიტიმაცია სჭირდებათ.“¹⁵⁸

თავის პოლიტიკურ თეორიაში ქალთა მოძრაობების პრაქტიკული გამოცდილებისა და ფემინისტური თეორიული საკითხების რეფლექსური ჩართვით, ბენჰაბიბი აჩვენებს არა მხოლოდ „საჯარო სივრცის“ ლიბერალური მოდელის შეზღუდულობას, არამედ იმას, თუ რამდენად ზედმეტად აქვს ჰაბერმასის „დისკურსულ მოდელს“ მემკვიდრეობით მიღებული გარკვეული „საექვო გამიჯვნები ლიბერალური სოციალური კონტრაქტიდან“, რომელიც, როგორც ჩანს, ეწინააღმდეგება თეორიის უფრო რადიკალურ პროცედურულ წაკითხვას. ლიბერალიზმის შემთხვევაში, სამართლისა და ზნეობის სფეროებს შორის მკაფიო დიფერენციაციის შენარჩუნების გადამწყვეტმა აუცილებლობამ, რაც სწორედ ყველა თანამედროვე ინდივიდუალური

¹⁵⁷ Benhabib, *Models of Public Space*, p. 82

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

თავისუფლებისა და პირადი ცხოვრების ხელშეუხებლობის დაცვას ემსახურება — საჯაროსა და კერძოს გაყოფის ზედმეტად იურიდიული კონცეფცია გამოიწვია.

ბენჰაბიბი ამტკიცებს, რომ იგივე დასაბუთებული შიში ჰაბერმასს უბიძგებს გაავლოს ზედმეტად მკაცრი საზღვრები „მართლმსაჯულების საჯარო საკითხებსა“ და „კარგი ცხოვრების პირად კონცეფციებს“ შორის, „საჯარო ინტერესებსა“ და „პირად საჭიროებებს“ შორის და „ნორმების საჯარო საკითხებსა და ღირებულებების კერძო საკითხებს“ შორის.¹⁵⁹ ამოცანა, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება იყოს იმ საზღვრების გაუქმება, რომელიც აუცილებელია თანამედროვე თავისუფლებების დასაცავად და თანამედროვე დიფერენცირებული საზოგადოებების სტრუქტურირებისთვის. არამედ, საჭიროა იმის აღიარება, რომ საზღვრები თავად არის და უნდა იყოს ღია პაექრობისთვის, ხელახალი განსაზღვრისთვის, ხელახალი მოლაპარაკებისთვისა და დისკურსული ლეგიტიმაციისთვის. ბენჰაბიბის თქმით, „თუ საუბრის დღის წესრიგი რადიკალურად ღიაა, თუ მონაწილეებს შეუძლიათ ნებისმიერი საკითხის კრიტიკული შემოწმება და რეფლექსიური დაკითხვა, მაშინ შეუძლებელია წინასწარ, საუბრამდე განისაზღვროს განხილული საკითხების *ბუნება*, ეკუთვნიან ისინი სამართლიანობის საკითხებს თუ კარგი ცხოვრების საკითხებს“.¹⁶⁰ ეს ყველა საზღვარს უნდა ეხებოდეს: კერძოს და საჯაროს, ზნეობრივს და სამართლებრივს, სამართლიანობის და კარგი ცხოვრების, სასულიეროს და საეროს. ის ასევე უნდა ეხებოდეს საზღვრებს ყველა ფუნქციურად დიფერენცირებულ სისტემურ სფეროს შორის: სახელმწიფოს, ეკონომიკას, სამოქალაქო საზოგადოებას, ოჯახს, რელიგიას და ა.შ.

რასაც მე თანამედროვე რელიგიის „დეპრივატიზაციას“ ვუწოდებ, არის პროცესი, რომლის დროსაც რელიგია ტოვებს კერძო სფეროში მისთვის მიჩენილ ადგილს და შედის სამოქალაქო საზოგადოების არადიფერენცირებულ საჯარო სფეროში, რათა მონაწილეობა მიიღოს პაექრობის, დისკურსული ლეგიტიმაციისა და საზღვრების გადასინჯვის მიმდინარე პროცესში. 1980-იან წლებში რელიგია მთელ მსოფლიოში იდგა სხვადასხვა სახის საზოგადოებრივი კოლექტიური მოქმედების, როგორც აგონისტურის ისე დისკურსულის, სათავეში. ხშირად ნებისმიერი სადავო საკითხის ორივე მხარეს, თავად იყო როგორც დავისა და კამათის ობიექტიც და სუბიექტიც. მაშასადამე, საკითხი არ შეიძლება იყოს რელიგია არსებითად კარგია თუ ცუდი პოლიტიკისთვის, ფუნქციურია თუ დისფუნქციური სოციალური სისტემისთვის, ისტორიულად პროგრესული თუ რეგრესული. სოციალურ მეცნიერებს, როგორც პრაქტიკულ აქტორებს და როგორც თეორეტიკოსებს, რომლებიც ასევე არიან დაკავებულნი „განსხვავებების“ დადგენით და საზღვრების გავლებით, ანალიტიკური და ნორმატიული კრიტერიუმების შემუშავება დასჭირდებათ საჯარო რელიგიის სხვადასხვა ფორმისა და მათი შესაძლო სოციოისტორიული შედეგების დიფერენცირებისთვის. მაგრამ უპირველეს ყოვლისა, სოციალურმა მეცნიერებმა უნდა

¹⁵⁹ Ibid., pp. 88-89.

¹⁶⁰ Ibid.

აღიარონ, რომ მიუხედავად ყველა სტრუქტურული ძალისა, ლეგიტიმური ზეწოლისა და მრავალი საფუძვლიანი მიზეზის გამო, რომლებიც რელიგიას თანამედროვე სეკულარულ სამყაროში კერძო სფეროსკენ უბიძგებენ, რელიგიას აქვს და, სავარაუდოდ, კვლავაც ექნება საჯარო განზომილება. მოდერნულობის თეორიები, თანამედროვე პოლიტიკის თეორიები და კოლექტიური მოქმედების თეორიები, რომლებიც სისტემურად უგულვებელყოფენ თანამედროვე რელიგიის ამ საჯარო განზომილებას, აუცილებლად არასრული თეორიებია.

8. თანამედროვე რელიგიის დეპრივატიზება

ამ კვლევის პრეტექსტი და ამოსავალი წერტილი იყო ემპირიული დებულება, რომ ჩვენ თანამედროვე სამყაროში შემსწრენი ვართ რელიგიის დეპრივატიზების. ის რამაც ამ კვლევას ბიძგი მისცა, იყო იმის გაცნობიერება, რომ თანამედროვე სამყაროში რელიგიის დომინანტური სოციოლოგიური თეორიები და კერძო/საჯარო გაყოფის ანალიზის დომინანტური ლიბერალური ან სამოქალაქო რესპუბლიკური მოდელები ვერ გვეხმარებიან თეორიულად, ანალიტიკურად და პრაქტიკულად მივიღოთ ეს ახალი, ან, სულ მცირე, ახლად დაფასებული ფაქტი. ამგვარად, საჭირო იყო სისტემური გადახედვა რელიგიისა და თანამედროვეობის ურთიერთობისა და შესაძლო როლების, რომლებიც რელიგიებმა შეიძლება თანამედროვე საზოგადოებების საჯარო სფეროში შეასრულონ. ეს კვლევა ამ მიმართულებით იყო მცდელობა.

როგორია თანამედროვე საჯარო რელიგიების შესაძლებლობის პირობები? ეს ის ფუნდამენტური საკითხია, რომელიც სისტემურად იქნა განხილული პირველ თეორიულ ნაწილში სეკულარიზაციის პარადიგმის კრიტიკული რეკონსტრუქციისა და კერძო/საჯაროს გაყოფის კონცეპტუალიზაციისა და რელიგიურ სფეროსთან მათი შესაძლო ურთიერთქმედების სხვადასხვა გზის ანალიზით. ურთიერთდაკავშირებული ზოგადი თეორიულ-ანალიტიკური დებულებების სერია კი, შემდგომში ცალკეული მაგალითების შესწავლითაა დასაბუთებული.

სეკულარიზაციის პარადიგმა იყო მთავარი თეორიული და ანალიტიკური ჩარჩო, რომლის მეშვეობითაც სოციალური მეცნიერებები განიხილავდნენ რელიგიისა და თანამედროვეობის ურთიერთობას. ამ ნაშრომის ცენტრალური თეზისი და მთავარი თეორიული წანამდვარი იყო ის, რომ რაც ჩვეულებრივ სეკულარიზაციის ერთ თეორიად ითვლება, სინამდვილეში სამი ძალიან განსხვავებული, არათანაბარი და არაინტეგრირებული თეზისისგან შედგება: სეკულარიზაცია, როგორც სეკულარული სფეროების დიფერენციაცია რელიგიური ინსტიტუტებისა და ნორმებისგან, სეკულარიზაცია, როგორც რელიგიური რწმენისა და პრაქტიკის დასუსტება, და სეკულარიზაცია, როგორც რელიგიის პრივატიზებულ სფეროში გადატანა. თუ წანამდვარი სწორია, ანალიტიკური განსხვავებებიდან გამომდინარეობს, რომ უნაყოფო სეკულარიზაციის დებატები შეიძლება მხოლოდ მაშინ დასრულდეს,

როდესაც რელიგიის სოციოლოგები დაიწყებენ ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად ამ სამი თეზისის მართებულობის შემოწმებას და გამოცდას.

უბრალოდ მცდარია იმის მტკიცება, რომ, მაგალითად, რელიგიური რწმენისა და პრაქტიკის მუდმივობა ან ზრდა, ახალი რელიგიების მუდმივი გაჩენა და ძველის აღორძინება შეერთებულ შტატებში ან სადმე სხვაგან, შეიძლება ემპირიული დადასტურება იყოს იმისა, რომ სეკულარიზაციის თეორია მითია. ეს მხოლოდ ადასტურებს თეორიის დახვეწის აუცილებლობას გაიმიჯნოს სეკულარული დიფერენციაციის ზოგადი ისტორიული სტრუქტურული ტენდენცია, იმ განსხვავებული გზებისგან, რომლითაც დიფერენციაციის თანამედროვე სტრუქტურულ ტენდენციაზე სხვადასხვა ადგილზე სხვადასხვა რელიგია რეაგირებს და მისი ზეგავლენის ქვეშაა. მსგავსადვე, არასწორია იმის მტკიცება, რომ როლი, რომელსაც რელიგია დღეს მთელი მსოფლიოს პოლიტიკურ კონფლიქტებში ასრულებს, სეკულარიზაციის თეორიის ემპირიული გაბათილებაა. არანაკლებ შეუსაბამოა სეკულარიზაციის თეორიის იმ დამცველთა პოზიცია, რომლებიც პრივატიზაციის თეზისს იმისთვის იყენებენ, რათა რელიგია არარელიგიური როლების მორგების გამო საჯარო სფეროს უკანონო ხელყოფაში ან სისტემური საზღვრების გადაკვეთაში დაადანაშაულონ.¹⁶¹

სწორად რომ ვთქვათ, ეს ნაშრომი არ არის სეკულარიზაციის თეორიის ყოვლისმომცველი ან სისტემური შესწავლა და არც რაიმე მცდელობა, გამოსცადოს ან გადაამოწმოს პარადიგმის სამი განსხვავებული თეზისი. კვლევის მთავარი მიზანი იყო თანამედროვე სამყაროში საჯარო რელიგიების შედარებითი ისტორიული კვლევისთვის თეორიულ-ანალიტიკური ჩარჩოს შემუშავება. მიუხედავად ამისა, კვლევა გვთავაზობს ზოგიერთ ზოგად თეზისს ან ჰიპოთეზას სეკულარიზაციის თეორიის სამივე ქვეთეზის შესახებ, რომლებიც შემდგომში ნაწილობრივ მაინც საბუთდებიან შედარებით ისტორიულ კვლევებში.

რაც შეეხება პირველ თეზისს, სეკულარიზაციას, როგორც დიფერენციაციას, ამ კვლევის მთავარი თეზისია, რომ ეს სეკულარიზაციის თეორიის მოქმედ ბირთვად რჩება. რელიგიური ინსტიტუტებისა და ნორმებისგან სეკულარული სფეროების დიფერენციაცია და ემანსიპაცია ზოგად მოდერნულ სტრუქტურულ ტენდენციად რჩება. მართლაც, ეს დიფერენციაცია მოდერნული სტრუქტურების ერთ-ერთი ძირითადი განმასხვავებელი მახასიათებელია. თითოეული ორი ძირითადი თანამედროვე საზოგადოებრივი სისტემა, სახელმწიფო და ეკონომიკა, ისევე როგორც საზოგადოების სხვა ძირითადი კულტურული და ინსტიტუციური სფეროები — მეცნიერება, განათლება, სამართალი, ხელოვნება — საკუთარ ინსტიტუციურ ავტონომიას ავითარებს, ისევე როგორც მის შინაგან ფუნქციურ დინამიკას. თავად რელიგია იძულებულია არა მხოლოდ მიიღოს საერო სფეროების სტრუქტურული

¹⁶¹ ამ პოზიციების წარმომადგენლობითი ნიმუშებისთვის, იხ. თავ. 1. 1.

დიფერენციაციის თანამედროვე პრინციპი, არამედ გაჰყვეს იმავე დინამიკას და განავითაროს საკუთარი ავტონომიური დიფერენცირებული სფერო.

ეს კვლევა ასევე არ ემსახურება თითოეულ სფეროში დიფერენცირების პროცესის ახსნას, ილუსტრირებას ან დაასაბუთებას. იგი მხოლოდ მცდელობაა გააანალიზოს რელიგიური და პოლიტიკური სფეროს დიფერენციაციის პროცესის ზოგიერთი ასპექტი, პირველ ნაწილში ჯერ თეორიულად, რელიგიურ და პოლიტიკურ თემთა დიფერენციაციის დინამიკის შესწავლით, შემდეგ კი ცალკეული მაგალითების შესწავლით, ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნის სხვადასხვა პატერნის ანალიზით. ეს არის ამ კვლევის ცენტრალური თეზისი, რომელიც ჯერ კიდევ თეორიულად იქნა შემუშავებული და მოგვიანებით შედარებითი ისტორიული კვლევებით დასაბუთდა, რომ ოფიციალურად აღიარებული ეკლესიები შეუთავსებელია თანამედროვე დიფერენცირებულ სახელმწიფოებთან და რომ რელიგიური და პოლიტიკური თემის შერწყმა შეუთავსებელია მოქალაქეობის თანამედროვე პრინციპთან.

თუმცა ეს თეზისი ახალი არ არის. ის ისეთივე ძველია, როგორც რელიგიის განმანათლებლობისეული კრიტიკა მის ყველა ვარიანტში (ამერიკული, ფრანგული თუ გერმანული) და დღეს ის თანამედროვე ლიბერალიზმის ცენტრალური პრინციპია. ის ასევე ცენტრალური იყო ახალგაზრდა ჰეგელის თეოლოგიურ ნაშრომებში და ახალგაზრდა ჰეგელიანელების რელიგიის კრიტიკაში.¹⁶² მათი მეშვეობით ის ვებერის ეკლესია-სექტის ტიპოლოგიაში მოხვდა. როდესაც რელიგია განოფიციალურდება, როდესაც ის კარგავს თავის სავალდებულო ინსტიტუციურ ხასიათს, ის ნებაყოფლობითი რელიგიური გაერთიანება ხდება, სექტა ან „თავისუფალი ეკლესია“. როგორც კი რელიგიის თავისუფლება კანონდება, აწ უკვე საერო სახელმწიფოს პერსპექტივიდან, ყველა რელიგია, ეკლესია და სექტა დენომინაცია ხდება. ეს პროცესი — და ეს არის ამ კვლევის კიდევ ერთი ცენტრალური თეზისი — ასევე არის თანამედროვე სტრუქტურული ტენდენცია, რომელსაც იმავე სახის „პროვიდენციალური“ ძალა აქვს, როგორც ტოკვილმა დემოკრატიზაციას მიაწერა, ან, შეიძლება დავამატოთ, რაც მარქსმა პროლეტარიზაციას მიაწერა და ვებერმა ბიუროკრატიზაციას. ეს ყველაფერი თანამედროვე, გრძელვადიან პერსპექტივაში გადაულახავი, სტრუქტურული ტენდენციებია.¹⁶³

საფუძვლიანია, რომ ეკლესიებმა შეიძლება ამჯობინონ წინააღმდეგობა გაუწიონ ამ ტენდენციას, სექტებმა შეიძლება ამჯობინონ ცალკე ფუნდამენტალისტურ

¹⁶² იხილეთ G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings* (Chicago: University of Chicago Press, 1948); და Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (New York: Reynal & Hitchcock, 1936).

¹⁶³ რა თქმა უნდა, საფრანგეთსა და შვედეთებულ შტატებში ტოკვილის დემოკრატიზაციის შედარებითი ისტორიული ანალიზის არსი მდგომარეობს იმაში, რომ ამ სტრუქტურულ ტენდენციებს შეუძლიათ მიიღონ ძალიან განსხვავებული სახეები და ფორმები, და რომ მიუხედავად ძველი რეჟიმის სხვადასხვა მემკვიდრეობისა, ისტორიულ აქტორებს შეუძლიათ გავლენა მოახდინონ ამ ტენდენციების განსხვავებულ მიმართულებებზე.

იზოლაციაში გასვლა და სახელმწიფოებმა შეიძლება მაინც მიიჩნიონ გამოსადეგად ოფიციალურად აღიარებული რელიგიების დაუფლება თავიანთი პოლიტიკური საზოგადოებების ინტეგრაციისთვის. ჩემი აზრით, კვლევა გვთავაზობს ადეკვატურ ემპირიულ მტკიცებულებებს იმ თეზისის მხარდასაჭერად, რომ კათოლიკური ეკლესიის ხანგრძლივი, გაჭიანურებული და, ზოგან, როგორცაა ესპანეთი, ეკლესიისა და სახელმწიფოს, რელიგიური და პოლიტიკური საზოგადოებების დიფერენციაციის თანამედროვე სტრუქტურული ტენდენციის მიმართ ტრაგიკულად დამღუპველი წინააღმდეგობა — დასრულებულია. კათოლიკური ეკლესიის მიერ ვატიკანის მეორე კრებაზე რელიგიური თავისუფლების დეკლარაცია და მთელ კათოლიკურ სამყაროში ეკლესიისა და სახელმწიფოს კონსტიტუციური გამიჯვნის აღიარება ახლად ჩამოყალიბებულ დემოკრატიულ რეჟიმებში გვთავაზობს ირიბ და პირდაპირ დადასტურებას ამ თანამედროვე სტრუქტურული ტენდენციის „პროვიდენციალური“ ხასიათისა, სულ მცირე, ამ დროისთვის და აქ შესწავლილი რეგიონებისთვის, ანუ დასავლეთის საქრისტიანოსა და მისი კოლონიური ფორპოსტების შემთხვევაში.

რელიგიური რწმენისა და პრაქტიკის დასუსტება აშკარად არ არის თანამედროვე სტრუქტურული ტენდენცია, თუმცა ის აშკარად დომინანტური ისტორიული ტენდენციაა ბევრ თანამედროვე დასავლურ, განსაკუთრებით, ევროპულ საზოგადოებაში. სეკულარიზაციის თანამედროვე პროცესის მეორე კონოტაციაა ის, რომელიც ყველაზე საეჭვოა, როგორც თეორიულ, ისე ზოგად ემპირიულ თეზისად, და რის გამოც რელიგიის ბევრმა სოციოლოგმა უკრიტიკოდ და დაუსაბუთებლად დააყენა ეჭვქვეშ სეკულარიზაციის მთელი თეორია. მიუხედავად იმისა, რომ წინამდებარე კვლევა არ ცდილობს მათ სისტემატურ დადასტურებას ან დამუშავებას, ის წარმოგიდგენთ ზოგადი თეზისების სერიას, რომელთა მეშვეობით შესაძლებელია უკეთ აიხსნას სეკულარიზაციის განსხვავებული მაჩვენებლები, მაგალითად, დასავლეთ ევროპასა და ამერიკას შორის, ან ესპანეთსა და პოლონეთს შორის, ვიდრე ტრადიციული სოციოლოგიური ახსნები, რომლებიც კორელაციას ეძებენ რელიგიური რწმენისა და პრაქტიკის კლების მაჩვენებლებსა და ინდუსტრიალიზაციის, ურბანიზაციის, განათლებისა და სხვა მსგავს მაჩვენებლებს შორის.

კვლევაში წარმოდგენილი ზოგიერთი მონათესავე თეზისი მდგომარეობს იმაში, რომ რელიგიის დასუსტების თეზისი სათავეს იღებს რელიგიის განმანათლებლობისეულ კრიტიკაში; რომ ეს კრიტიკა იყო არა იმდენად თეორიული განცხადება ან ემპირიული თეზისი, რამდენადაც პრაქტიკული პოლიტიკური პროგრამა; რომ ეს პრაქტიკული პოლიტიკური პროგრამა ყველაზე ეფექტიანი იყო იქ, სადაც ეკლესიებმა მიაღწიეს კესაროპაპისტურ აღიარებას და ეწინააღმდეგებოდნენ შემეცნებით-მეცნიერული, პოლიტიკურ-პრაქტიკული ან ესთეტიკურ-გამომსახველობითი სეკულარული სფეროების რელიგიური და საეკლესიო მეურვეობისგან დიფერენციაციისა და ემანსიპაციის პროცესს; რომ ასეთ შემთხვევებში, რელიგიის განმანათლებლობისეული კრიტიკა, როგორც წესი, აღებული იყო სოციალური მოძრაობებისა და პოლიტიკური პარტიების მიერ, რაც ამ პროცესში გაწეული ძალისხმევით ასრულებულ

წინასწარმეტყველებად იქცა; რომ ხელისუფლებაში მოსვლის შემდეგ, ეს მოძრაობები და პარტიები ცდილობდნენ თეორიის სახელმწიფო პოლიტიკაში გადაყვანას, ხოლო უკიდურეს შემთხვევებში ზემოდან ძალადობრივი იძულებით ახორციელებდნენ სეკულარიზაციის პროცესს.

ძალიან მარტივი სიტყვებით შეიძლება ითქვას, რომ რაც უფრო მეტ წინააღმდეგობას უწევს რელიგიები თანამედროვე დიფერენციაციის პროცესს, ანუ სეკულარიზაციას პირველი გაგებით, გრძელვადიან პერსპექტივაში მით უფრო მეტად მიდრეკილნი იქნებიან რელიგიური დასუსტებისკენ, ანუ სეკულარიზაციისკენ მეორე გაგებით. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ვინაიდან ეს საჯარო რელიგიების კვლევაა, იგი ძალიან ცოტას ამბობს თანამედროვე კერძო რელიგიების ტიპებსა და ბუნებაზე, თანამედროვე დიფერენცირებული რელიგიური სფეროს თვითრეპროდუქციის წესებსა და რეჟიმებზე. თუმცა, მაინც შესაძლებელია შემდეგი ჰიპოთეზის წამოყენება, რომ პირიქით, რელიგიებს, რომლებიც ადრევე იღებენ და ითვისებენ დიფერენციაციის თანამედროვე პრინციპს, ასევე მეტი შანსი აქვთ მიიღონ ვოლუნტარიზმის თანამედროვე დენომინაციური პრინციპი და, ერთი მხრივ, უკეთ გადაურჩებიან თანამედროვე დიფერენცირების პროცესს, ხოლო, მეორე მხრივ, უკეთ მიიღებენ ევანგელიკური აღორძინების გარკვეული ფორმას, როგორც თავისუფალ რელიგიურ ბაზარზე რელიგიური თვითკვლავწარმოების წარმატებულ მეთოდს. როგორც ჩანს, ეს არის ამერიკული რელიგიური „გამონაკლისობის“ მთავარი გაკვეთილი.

ამის საპირისპიროდ, პოლონური გამონაკლისობის მთავარი გაკვეთილი (პოლონეთი, ისევე როგორც შეერთებული შტატები, არის უაღრესად ინდუსტრიული, ურბანიზებული და განათლებული საზოგადოება რელიგიური პრაქტიკისა და რწმენის უჩვეულოდ მაღალი მაჩვენებლით) როგორც ჩანს, არის არა ის, რომ თავისთავად თანამედროვე დიფერენციაციისადმი წინააღმდეგობა ასუსტებს რელიგიურ ინსტიტუტებს, არამედ პოლიტიკური ან სოციალური ინსტიტუტების წინააღმდეგობა. როდესაც წინააღმდეგობა მოდის განოფიციალურებული იეროკრატიული ინსტიტუტიდან სახელმწიფო ძალაუფლების მიერ განხორციელებული დიფერენციაციის პროცესის წინააღმდეგ და როცა სახელმწიფო ძალაუფლებას არ გააჩნია სოციალური ლეგიტიმაცია, მაშინ სეკულარიზაციისადმი წინააღმდეგობა შეიძლება ასოცირებული იყოს არალეგიტიმური სახელმწიფო ძალაუფლებისადმი საზოგადოების წინააღმდეგობასთან, და ასეთმა წინააღმდეგობამ შეიძლება რეალურად იეროკრატიული რელიგიური ინსტიტუტები გააძლიეროს.¹⁶⁴

¹⁶⁴ როგორც ჩანს, ესეც ირანის რევოლუციის გაკვეთილია. ამრიგად, უბრალოდ ახლომხედველურია — როგორც ამას კარელ დობელაერი სეკულარიზაციის ლუმანისეული ფუნქციონალისტური თეორიის პერსპექტივიდან აკეთებს — პოლონეთის კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგობა კომუნისტური რეჟიმისადმი ან შიიტური ულამას წინააღმდეგობა შაჰის რეჟიმისადმი, დავინახოთ მხოლოდ ან ძირითადად ფუნდამენტალისტურ იეროკრატიულ რეაქციად მოდერნიზაციის ევოლუციურ პროცესებზე. ფუნდამენტალისტური იეროკრატიული რეაქციები არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ასეთი გადამწყვეტი ორივე რეჟიმის დამხობაში და არც ასეთი ინტერპრეტაცია ახსნის რელიგიური და

დაბოლოს, სეკულარიზაციის პარადიგმის მესამე ექვეთეზისთან დაკავშირებით, ამ კვლევის მთავარი მიზანი და არსი ის არის, როგორც თეორიულად, ისე ემპირიულად აჩვენოს, რომ პრივატიზება არ არის თანამედროვე სტრუქტურული ტენდენცია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს კვლევა ცდილობდა ეჩვენებინა, რომ შეიძლება არსებობდეს და არსებობს საჯარო რელიგიები თანამედროვე სამყაროში, რომლებსაც არ სჭირდებათ საფრთხე შეუქმნან არც თანამედროვე ინდივიდუალურ თავისუფლებებს და არც თანამედროვე დიფერენცირებულ სტრუქტურებს. მართალია, რელიგიის დასუსტების მსგავსად, ბევრ საზოგადოებაში პრივატიზება ასევე დომინანტური ისტორიული ტენდენციაა, ჩვეულებრივ, იმავე საზოგადოებებში რომლებიც რელიგიის დასუსტებას განიცდიან — ეს ორი პროცესი ურთიერთდაკავშირებულია ხოლმე. მაგრამ პრივატიზება არ არის თანამედროვე სტრუქტურული ტენდენცია, არამედ ისტორიული ვარიანტი. რა თქმა უნდა, ალბათ ის თანამედროვე „სასურველი ვარიანტია“, მაგრამ მხოლოდ ვარიანტი.

რელიგიური რაციონალიზაციის თანამედროვე პროცესების შედეგად თავად რელიგიის შიგნიდან უპირატესობა პრივატიზებას ენიჭება. ამ უპირატესობას მოწმობს ზოგადი პიეტისტური ტენდენციები, რელიგიური ინდივიდუალის პროცესები და თანამედროვე რელიგიის რეფლექსიური ბუნება. პრივატიზება გარეგნულად განისაზღვრება დიფერენციაციის სტრუქტურული ტენდენციებით, რომლებიც მიდრეკილნი არიან შეზღუდონ რელიგია დიფერენცირებულ, შემოზღუდულ, მარგინალიზებულ და დიდწილად „უხილავ“ რელიგიურ სფეროდ. მაგრამ არანაკლებ მნიშვნელოვანია, რომ პრივატიზება იდეოლოგიურადაა მხარდაჭერილი აზროვნების ლიბერალური კატეგორიების მიერ, რომელთაგანაც გაქდენთილია არა მხოლოდ პოლიტიკური იდეოლოგიები და კონსტიტუციონალისტური თეორიები, არამედ თანამედროვე დასავლური აზროვნების მთელი სტრუქტურა.

ამ მიზეზით, სოციოლოგიურ თეორიებსა და ლიბერალურ პოლიტიკურ ანალიზს გაუჭირდა სწორი კონცეპტუალიზება და იმ ახალი ფენომენის გაგება, რომელსაც მე თანამედროვე რელიგიის დეპრივატიზებას ვუწოდებ. თანამედროვე სამყაროში ბევრი რელიგიის საჯარო ხასიათის ახსნა ორგვარია. არსებობს, ერთი მხრივ, უტილიტარული სეკულარული ახსნა, რომელსაც ფენომენი დაჰყავს ან არარელიგიური მიზნებისთვის ხელმისაწვდომი რელიგიური რესურსების ინსტრუმენტულ მობილიზებაზე, ან ახალ სეკულარულ გარემოსთან რელიგიური ინსტიტუტების ინსტრუმენტულ ადაპტაციაზე. მეორე მხრივ, არსებობს სეკულარულ-

სეკულარული მემარცხენე ოპოზიციების ალიანსებს ორივე რეჟიმის წინააღმდეგ. ის, რომ დღეს ორი ალიანსის რელიგიური და სეკულარული კომპონენტები ძალიან განსხვავებულ პოზიციებს იკავებენ ორივე პოსტრევოლუციურ რეჟიმში, მხოლოდ იმაზე მეტყველებს, რომ აქ საქმე გვაქვს სხვადასხვა ტიპის საჯარო რელიგიასთან. იხ. Karel Dobbelaere, *The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions*, In Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered* (New York: Paragon House, 1989).

ჰუმანისტური ახსნა, რომელიც რელიგიურ მობილიზებას ხშირად აინტერპრეტირებს იეროკრატიული ინსტიტუტების ფუნდამენტალისტურ ანტიმოდერნიზატულ რეაქციად, რომლებსაც არ სურთ თავიანთი პრივილეგიების დათმობა, ან ტრადიციონალისტური ჯგუფების რეაქციულ მობილიზებად, რომლებიც მოდერნიზაციას ეწინააღმდეგებიან. ეჭვგარეშეა, რელიგიური მობილიზაციის ბევრ თანამედროვე ფორმას შეიძლება ჰქონდეს ასეთი ხასიათი, მაგრამ თანამედროვე რელიგიის დეპრივატიზება არ შეიძლება დაიყვანებოდეს რომელიმე ამ მნიშვნელობაზე. მართლაც, ასეთ ახსნებში ურჩევნიათ უგულვებელყონ ფენომენის არსებითად რელიგიური ხასიათი და მისი ნორმატიული გამოწვევა, რომლის წინაშეც ის მოდერნულობის ჯერ კიდევ დარჩენილ რაციონალისტურ, სეკულარულ გაგებას აყენებს. როგორც მალევე იქნება ნაჩვენები, მესამე ტიპის ახსნა, „წმინდას დაბრუნება“, მართალია, შედარებით უფრო ადეკვატურია რელიგიის, როგორც სოციალური ფენომენის სპეციფიკური და მუდმივი ბუნების გაგების მცდელობაში, თუმცა კი, მაინც ვერ ახერხებს ახალი ფენომენის არსებითად ისტორიული, არაციკლური ხასიათის გაგებას.

მეორე თავში კერძო და საჯარო რელიგიების ნაწილობრივ თეორიული, ნაწილობრივ ტიპოლოგიური განხილვა ახალი ანალიტიკური ჩარჩოს შემუშავების მცდელობა იყო, რომლითაც ახალი პერსპექტივიდან შეგვიძლია რელიგიის პრივატიზებისა და დეპრივატიზების ისტორიული დინამიკის გაგება. ანალიზი ოთხ ეტაპად წარმართება. პირველი, რელიგიის ფართო ისტორიული სოციოლოგიის პერსპექტივიდან, ის განიხილავს თანდაყოლილ დამაბულობას კერძო და საჯარო რელიგიებს შორის სოციალური ინტეგრაციის დიურკეიმისეული ფუნქციონალისტური პერსპექტივისა და ხსნის მნიშვნელობის ვებერის ფენომენოლოგიური პერსპექტივის კონტრასტის გზით. ეს ხდება ანალიზის ინტერაქციულ, ორგანიზაციულ და სოციალურ დონეებზე. ანალიზი ცდილობს აჩვენოს, რომ რელიგია ორ პოლუსზე ვერ დაიყვანება. რელიგია ყოველთვის სცილდება ყოველგვარ პრივატიზატულ, აუტისტურ რეალობას და ემსახურება ინდივიდის ინტეგრაციას ინტერსუბიექტურ, საზოგადოებრივ და კომუნალურ „სამყაროში“. თუმცა, ამავე დროს, რელიგია ყოველთვის სცილდება რომელიმე კონკრეტულ თემურ კულტს, ემსახურება ინდივიდის გათავისუფლებას ნებისმიერი კონკრეტული „სამყაროსგან“ და იმავე ინდივიდის ტრანსსოციალურ, კოსმიურ რეალობაში ინტეგრაციას. გოფმანის კერძო/საჯაროს გამიჯვნა ამავე დამაბულობის ილუსტრირებას ემსახურება, ამჯერად თანამედროვე რელიგიის პერსპექტივიდან, „უხილავ“ რელიგიასა და ასოციაციურ დენომინალიზმს შორის.

მეორე, ლიბერალური და სამოქალაქო-რესპუბლიკური კერძო/საჯაროს გამიჯვნები ერთმანეთთანაა შეპირისპირებული, რათა აჩვენოს, თუ როგორ ვერ ახერხებს თითოეული მათგანი ცალკე რელიგიის დეპრივატიზების ახალი ფენომენის კატეგორიზებას: ლიბერალური პერსპექტივა იმიტომ, რომ ის დაჟინებით მოითხოვს რელიგიის კერძო სფეროში შეზღუდვის აუცილებლობას იმის შიშით, რომ საჯარო

რელიგიები აუცილებლად შეუქმნიან საფრთხეს ინდივიდუალურ თავისუფლებებს და სეკულარულ დიფერენცირებულ სტრუქტურებს; სამოქალაქო-რესპუბლიკური პერსპექტივა იმის მიუხედავად, რომ სწორად მიუთითებს საჯარო რელიგიების შესაბამისობაზე ინტერსუბიექტურ ნორმატიულ სტრუქტურებთან („საერთო სიკეთე“), სამოქალაქო სათნოებასა და პოლიტიკურ მონაწილეობასთან — ლიბერალური პერსპექტივის მსგავსად ისიც საჯარო ან სამოქალაქო რელიგიას წინარემოდერნულ ცნებებში წარმოიდგენს, როგორც პოლიტიკური ან სოციალური თემის კოექსტენსიურს.

შემდეგი ნაბიჯია საჯარო სფეროს ჰაბერმასიანული დისკურსული მოდელის და სამოქალაქო საზოგადოების უახლესი თეორიების შემოტანა, რომლებიც თავის თავში რეფლექსიურად აერთიანებენ სამხრეთ ევროპაში, აღმოსავლეთ ევროპასა და ლათინურ ამერიკაში დემოკრატიაზე ბოლოდროინდელი გადასვლის გამოცდილებებს და რომლებიც პოლიტიკური ერთობის სამმხრივი ანალიტიკური დაყოფით მოქმედებენ: სახელმწიფო, პოლიტიკური საზოგადოება და სამოქალაქო საზოგადოება.¹⁶⁵ ეს ნაბიჯი საშუალებას იძლევა როგორც ამ სამმხრივ დაყოფაზე დაფუძნებული საჯარო რელიგიების ტიპოლოგია ავაგოთ, ასევე საჯარო რელიგიის თანამედროვე ფორმის კონცეპტუალიზება მოვახდინოთ, რომელიც ხასიათდება სამოქალაქო საზოგადოების არადიფერენცირებულ საჯარო სფეროში რელიგიის საჯარო ჩარევით. შედეგი არის თანამედროვე საზოგადოებრივი რელიგიის კონცეფცია, რომელიც თავსებადია ლიბერალურ თავისუფლებებთან და თანამედროვე სტრუქტურულ და კულტურულ დიფერენციაციასთან.

და ბოლოს, ანალიზი შეიცავს შეილა ბენჰაბიბის სინთეზს საჯარო სფეროს რადიკალურ პროცედურულ დისკურსულ მოდელსა და გენდერისა და ქალური სფეროს პრივატიზების ფემინისტურ კრიტიკას შორის.¹⁶⁶ ასეთი სინთეზი საშუალებას გვაძლევს რელიგიის დეპრივატიზება შედარებითი ტერმინებით აღვიქვათ, როგორც აგონისტური წინააღმდეგობა იმ მცდელობებისადმი, რომ რელიგია და ზნეობა კერძო სფეროში („სახლი“) გამოემწყვდნენ და როგორც ნორმატიული კრიტიკა „შრომის“ უზნეო საჯარო სფეროსი, ეკონომიკური და სახელმწიფო ინსტიტუტების. როგორც ფემინიზმის შემთხვევაში, ეს ორმხრივი ნორმატიული კრიტიკა დადგენილ საზღვრებს ორმაგად უპირისპირდება. რელიგიის დეპრივატიზებას აქ ორმაგი მნიშვნელობა ენიჭება იმით, რომ მას ერთდროულად შემოაქვს, ერთი მხრივ, საჯაროობა, ანუ კერძო სფეროში ინტერსუბიექტური ნორმები (ფემინისტური სლოგანის ანალოგიურად „პირადი პოლიტიკურია“), ხოლო, მეორე მხრივ, ზნეობა

¹⁶⁵ აქ განსაკუთრებით მიყვები Jean L. Cohen და Andrew Arato-ს, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992); და Alfred Stepan, *Rethinking Military Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

¹⁶⁶ Seyla Benhabib, *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas*, in Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991).

შეაქვს სახელმწიფოსა და ეკონომიკის საჯარო სფეროში (“საერთო სიკეთის“ პრინციპი, როგორც ნორმატიული კრიტერიუმი).

იმის ჩვენებამდე, თუ როგორ გამოიყენება საჯარო რელიგიების შესწავლის ეს ანალიტიკური ჩარჩო ცალკეული მაგალითების შესწავლაში, საჭიროა რამდენიმე მეთოდოლოგიური კომენტარი გავაკეთო. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ცალკეული შემთხვევების შესწავლა მოგვითხრობს მოდერნულობის გზაზე საჯარო რელიგიების ტრანსფორმაციის შესახებ ხუთ განსხვავებულ ისტორიას. მართალია, შედარებითი კვლევები იყენებენ პირველ თეორიულ ნაწილში შემუშავებულ ანალიტიკურ ჩარჩოს, რომლებიც მეორე თავში შემუშავებული საჯარო რელიგიების ტიპოლოგიის ილუსტრირებას ემსახურება და, ჩემი აზრით, ასევე სეკულარიზაციისა და დებრივატიზების შესახებ ძირითადი თეორიული დებულებების დასაბუთებასაც. მიუხედავად ამისა, ეს არ არის შედარებითი კვლევების ერთადერთი ან ძირითადი მიზანი. ერთი მხრივ, თეორიულ-ანალიტიკური ჩარჩო, ვინაიდან იგი იკვლევს თანამედროვე საჯარო რელიგიების შესაძლებლობების ზოგად პირობებს, უფრო ფართო და ზოგადია, ვიდრე თითოეული კონკრეტული შემთხვევა. თითოეული ამ კონკრეტული შემთხვევის შესწავლა ვერ და არ არის გამიზნული რაიმე ზოგადი თეორიის დასამტკიცებლად. თუმცა, მეორე მხრივ, თითოეული შემთხვევის კვლევა სცდება თეორიულ-ანალიტიკურ ჩარჩოს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისტორიები თეორიულ-ანალიტიკური მიზნებისთვის განგებ არ ყოფილა მომზადებული. ვცდილობდი შეძლებისდაგვარად პატივი მეცა სხვადასხვა ისტორიული რეალობის სირთულისა და მრავალფეროვნებისთვის, თავიდან ამეცილებინა ცდუნება, მათთვის თავს მომეხვია რაიმე ერთგვაროვანი ინტერპრეტაციული სქემა.¹⁶⁷

ისტორიას ან სოციალურ რეალობას მე არ ვუყურებ, როგორც მონაცემთა წყაროს თეორიის ასაგებად, როგორც სავლელე ლაბორატორიას თეორიის ტესტირებისთვის, ან როგორც საშუალებას სამეცნიერო სოციოლოგიის წინსვლისთვის. სოციოლოგიას უფრო განვიხილავ, როგორც თეორიული ცნებებისა და ანალიტიკური ინსტრუმენტების წყაროს სოციალური რეალობის შედარებითი ისტორიული ინტერპრეტაციისა და აწმყოს კოლექტიური თვითგაგებისთვის. სოციოლოგიის მიზანია უკეთ გავიგოთ ჩვენი თავი, ესე იგი, ისტორიული აქტორები და ინდივიდუალური და კოლექტიური მოქმედების პრაქტიკული კონტექსტები. შესაბამისად, ცალკეული შემთხვევების შესწავლა არ ყოფილა ისე აგებული, რომ მათ საუკეთესოდ დაედასტურებინათ რომელიმე თეორია ან რაიმე ტიპოლოგია. ისინი გამიზნული იყო მოქმედების სხვადასხვა კონტექსტის გასაშუქებლად როგორც აქტორებისთვის, ისე დამკვირვებლებისთვის. ნაცნობი რეალობის ახლებური გაშუქების შესაძლებლობა ამ ან ნებისმიერი სოციოლოგიური კვლევის ადეკვატურობის უმაღლეს გამოცდად მიმაჩნია. ტიპოლოგიების აგება შესაძლებელია

¹⁶⁷ შედარებითი ისტორიული კვლევების ერთ-ერთი მიზანი იყო სწორედ იმის ჩვენება, რომ კათოლიციზმის მრავალი განსხვავებული ფორმა არსებობს.

სხვადასხვა თვალსაზრისით. ამ კვლევაში აგებულია საჯარო რელიგიების კონკრეტული ტიპოლოგია თანამედროვე დემოკრატიული პოლიტიკის სამმხრივი — სახელმწიფო, პოლიტიკურ და სამოქალაქო საზოგადოებად — დაყოფის გამოყენებით. ვინაიდან თითოეულ ამ დონეს საჯარო სფეროს განსხვავებული ფორმა შეესაბამება, თეორიულად საჯარო რელიგიები შეიძლება გვხვდებოდეს სახელმწიფო დონეზე, საჯარო რელიგიები, რომლებიც აქტიურად არიან ჩართულები პოლიტიკურ საზოგადოებაში და საჯარო რელიგიები, რომლებიც მონაწილეობენ სამოქალაქო საზოგადოების საჯარო სფეროში. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ კონკრეტული ტიპოლოგიის მიზანია ხელი შეუწყოს საჯარო რელიგიის იმ ფორმების ანალიზს, რომლებიც თავსებადია თანამედროვე ინდივიდუალურ თავისუფლებებთან და თანამედროვე დიფერენცირებულ სტრუქტურებთან. სხვა მიზნებისთვის საჭირო იქნებოდა სხვა ტიპოლოგიების აგება და სხვა შემთხვევების შესწავლა.

საჯარო რელიგიის ზოგიერთი სახეობები, რომლებიც ამ ტიპოლოგიითაა გაშუქებული და შემთხვევების შესწავლითაა ილუსტრირებული, შემდეგია:

ა) სახელმწიფო დონე: ოფიციალურად აღიარებული სახელმწიფო ეკლესიები, რომელთაგან ესპანეთის კათოლიკური ეკლესია შეიძლება იყოს პარადიგმული მაგალითი, და სახელმწიფოს ძიებაში მყოფი ეროვნული ეკლესიები, რომლის პარადიგმულ მაგალითად პოლონეთის ეკლესია შეიძლება გამოდგეს.

ბ) პოლიტიკური საზოგადოების დონე: ერთი მხრივ, შეიძლება განვიხილოთ რელიგიური მოძრაობების მთელი სპექტრი, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან განსახელმწიფოებრიობას და სეკულარული სფეროების დიფერენციაციას (მაგ., ესპანური კათოლიციზმის მობილიზება ლიბერალური რევოლუციის წინააღმდეგ და პირველი და მეორე ესპანურის რესპუბლიკების წინააღმდეგ. და პროტესტანტული ჯვაროსნული ლაშქრობები ამერიკის კონსტიტუციის ან საერთო სამართლის გაქრისტიანების მიზნით) ან რელიგიური ჯგუფებისა და დენომინაციური პარტიების მობილიზება და კონტრმობილიზება სხვა რელიგიების წინააღმდეგ ან სეკულარული მოძრაობებისა და პარტიების წინააღმდეგ (მაგ., 1930-იან წლებში *კათოლიკური მოქმედება* ესპანეთში, პოლონეთსა და ბრაზილიაში; კათოლიკური საარჩევნო ლიგა (LEC) ბრაზილიაში ან მემარჯვენეების ავტონომიური პარტიების კონფედერაცია (CEDA) მეორე ესპანური რესპუბლიკის დროს; ქრისტიან-დემოკრატიული პარტიები; ამერიკული პროტესტანტული ნაცივისტური პარტიები და მოძრაობები; კათოლიკე ემიგრანტების საარჩევნო მობილიზება; და პროტესტანტული ფუნდამენტალიზმის საარჩევნო მობილიზება „საერო ჰუმანიზმის“ წინააღმდეგ); მეორე მხრივ, შეიძლება აღინიშნოს რელიგიური ჯგუფები, რომლებიც მობილიზებულები არიან რელიგიური თავისუფლების დასაცავად (კათოლიკური მობილიზება კომუნისტურ პოლონეთში); რელიგიური ინსტიტუტები, რომლებიც მოითხოვენ კანონის უზენაესობას და ადამიანისა და სამოქალაქო უფლებების იურიდიულ დაცვას, ან იცავენ სამოქალაქო საზოგადოების მობილიზებას და იცავენ დემოკრატიული რეჟიმების

ინსტიტუციონალიზებას (კათოლიკური ეკლესიები ესპანეთში, პოლონეთში და ბრაზილიაში).

გ) სამოქალაქო საზოგადოების დონე: შეიძლება განვასხვავოთ ჰეგემონური სამოქალაქო რელიგიები (მაგ., ევანგელიკური პროტესტანტიზმი მეცხრამეტე საუკუნის ამერიკაში) და რელიგიური ჯგუფების საჯარო ჩარევა, აგონისტურად (მაგ., აბორტის საწინააღმდეგო მოძრაობა) ან დისკურსულად (მაგ., კათოლიკე ეპისკოპოსთა პასტორალური წერილები) სამოქალაქო საზოგადოების არადიფერენცირებულ საჯარო სფეროში.

მთელი ეს კვლევა აჩვენებს, რომ საბოლოო ჯამში მხოლოდ სამოქალაქო საზოგადოების დონეზე მოქმედი საჯარო რელიგიები შეესაბამება თანამედროვე უნივერსალისტურ პრინციპებს და თანამედროვე დიფერენცირებულ სტრუქტურებს. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ოფიციალურად აღიარებული სახელმწიფო რელიგიები „საჯარო“ მხოლოდ სამი მნიშვნელობით: (ა) წინარემოდერნული შუასაუკუნეების „წარმომადგენლობითი საჯაროობის“ გაგებით, პოლონური პრიმასის, როგორც სახელმწიფოს დროებითი მმართველის, ან ბრიტანეთის მონარქის, როგორც ინგლისის კესაროპაპისტური ეკლესიის ხელმძღვანელის გაგებით; (ბ) ადრემოდერნული ეტატისტური გაგებით, როგორც აბსოლუტისტური კესაროპაპისტური სახელმწიფოს ადმინისტრაციული დანამატი და ამით მონაწილე სახელმწიფო ინსტიტუტებისთვის „საჯარო ავტორიტეტის“ შექმნაში — აქ შეიძლება განვასხვავოთ შესაბამისი კონფესიური სახელმწიფოები, როგორცაა ავტორიტარული კათოლიკური რეჟიმები და ოფიციალურად აღიარებული არაკონფესიური ეკლესიები დემოკრატიულ სახელმწიფოებში, როგორებიც არიან სკანდინავიის ლუთერანული ეკლესიები; და (გ) იმ გაგებით, რომ მობილიზაციური რელიგიები ხელში იღებენ თანამედროვე სახელმწიფოს და მის საკანონმდებლო ბაზას და მას თეოკრატიულ-ტოტალიტარული მიმართულებით გარდაქმნიან, სასულიერო კათოლიკური და ფაშისტური ელემენტების შერწყმა ფრანკოს რეჟიმის ადრეულ სამობილიზაციო ფაზაში ამის ემბრიონული მაგალითია, ხოლო ირანში შიიტური იეროკრატიული რევოლუციური რეჟიმი უფრო სრულად განვითარებული ტიპია.¹⁶⁸

¹⁶⁸ თანამედროვე შიიტური იეროკრატიის შესახებ, იხ. Said A. Arjomand, *Shiite Jurisprudence and Constitution-Making in the Islamic Republic of Iran*, in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), და *Millennial Beliefs, Hierocratic Authority and Revolution in Shi'ite Iran*, in Arjomand, ed., *The Political Dimensions of Religion* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1993). ტრადიციულ ისლამურ უმას ასევე ჰქონდა საკუთარი შიდა შეზღუდული საჯარო სფერო. სწორედ უმას თანამედროვე მობილიზაციურ სახელმწიფოზე ტრანსპოზიციაა ის, რაც მას თეოკრატიულ-ტოტალიტარულ მიმართულებას აძლევს. ისლამური საჯარო კრიტიკის ტრადიციისა და მისი მოდერნიზაციის მცდელობების შესახებ საუდის არაბეთში, იხ. Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), თავ. 6.

„საჯაროობის“ პირველი ორი ფორმა, „წარმომადგენლობის საჯაროობა“ და „ადმინისტრაციული სახელმწიფო ხელისუფლების საჯაროობა“ არ წარმოადგენს თანამედროვე საჯარო სფეროს დისკურსული ან აგონისტური სივრცის თანამედროვე გაგებით, რომელიც თეორიულად ღია უნდა იყოს ყველა მოქალაქისთვის და ყველა საკითხისთვის.¹⁶⁹ კესაროპაპისტი ბრიტანელი მონარქისა და ოფიციალურად აღიარებული სკანდინავიური ეკლესიების ნახსენები მაგალითები შემორჩენილი ანაქრონიზმებია, რომლებიც თავსებადია განცალკევებულ თანამედროვე დემოკრატიული საჯარო სფეროს ინსტიტუტთან. მობილიზაციის სახელმწიფო რელიგიები, პირიქით, თანამედროვე რელიგიის დეპრივატიზების ფორმებს წარმოადგენენ, რომლებიც ქმნიან ტოტალიტარულ მონაწილეობით საჯაროობას, რაც ხშირად ანადგურებს საზღვრებს კერძო და საჯარო სფეროებს შორის კერძო უფლებების შელახვით (კერძო უფლებებს შორის სინდისის თავისუფლება ყველაზე წმინდაა) და საჯარო თავისუფლებების განადგურებით (სიტყვის თავისუფლება თანამედროვე საჯარო სფეროს არსებითი შემადგენელი პრინციპია).

თითქმის ყველა ზემოთ ნახსენები პოლიტიკური საზოგადოების დონეზე მობილიზებული რელიგიის მაგალითი გარდამავალი ტიპისაა. პირველ ჯგუფს ეკუთვნის ყველა სახის საჯარო რელიგია, რომელიც მობილიზებულია ან სეკულარიზაციისთვის წინააღმდეგობის გაწევის მიზნით, ანდა სეკულარისტული მოძრაობებისა და პარტიების წინააღმდეგ. ეს კვლევა ამტკიცებს, რომ საერო-რელიგიური განხეთქილებების, თანამედროვე სეკულარიზაციის ისტორიული პროცესის გამო გამართული ბრძოლების ხანა დასავლური საქრისტიანოს ისტორიულ არეალში უმეტესად დასრულებულია. რამდენადაც კათოლიკურმა ეკლესიამ საბოლოოდ აღიარა სეკულარიზაციის მოდერნული სტრუქტურული ტენდენციის ლეგიტიმურობა — ანუ ნებაყოფლობით მიიღო განსახელმწიფოებრიობა და მოხდა რელიგიური და საერო ჰუმანიზმის ურთიერთდაახლოება — ამ ტიპის მობილიზებული პოლიტიკური რელიგიის არსებობის საფუძველიც გაქრობის გზას ადგება. როდესაც ეკლესიები თავიანთი პარტიკულარული პრივილეგიების (*libertas ecclesiae*) დაცვიდან ადამიანის პიროვნების დაცვაზე გადადიან და აღიარებენ რელიგიური თავისუფლების პრინციპს, როგორც ადამიანის უნივერსალურ უფლებას, ისინი საჯარო სფეროში ხელახლა შედიან, თუმცა ამჯერად თანამედროვე საყოველთაო უფლებების ინსტიტუციონალიზების დასაცავად, თანამედროვე საჯარო სფეროს შესაქმნელად და დემოკრატიული რეჟიმების დასამყარებლად. სწორედ ამას ვუწოდებ ეკლესიის გარდაქმნას სახელმწიფოზე ორიენტირებული ინსტიტუტიდან საზოგადოებაზე ორიენტირებულ ინსტიტუტად. ეკლესიები აღარ არიან ან მათ აღარ უნდათ იყვნენ სახელმწიფო სავალდებულო ინსტიტუტები და ამით სამოქალაქო საზოგადოების თავისუფალ რელიგიურ ინსტიტუტებად გარდაიქმნებიან. რამდენადაც ეკლესიები და მათი საერო მოკავშირეები წარმატებულნი არიან

¹⁶⁹ იხილეთ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989).

ავტორიტარული სახელმწიფოების წინააღმდეგ ბრძოლაში, ამ ტიპის მობილიზებული პოლიტიკური რელიგიაც ასევე კარგავს თავის არსებობის მიზეზს, გარდა იმ შემთხვევისა, როცა ეკლესიები წინააღმდეგობას უწევენ სრულ სეკულარიზებას და იწყება სასულიერო-საეროს შორის განხეთქილება, მობილიზაციისა და კონტრმობილიზაციის ახალი ციკლი. ამ წიგნში გაანალიზებული შემთხვევებიდან დღეს ასეთი სცენარი შესაძლებელი ჩანს, თუმცა ნაკლებად სავარაუდოა, მხოლოდ პოლონეთში.

თავად თანამედროვე საჯარო სფეროს უფლების დაცვის მიზნით რელიგიის „გასაჯაროების“ ან საჯარო პოზიციის დაფიქსირების ბოლო შემთხვევები უკვე წარმოადგენს მაგალითებს, რასაც მე თანამედროვე რელიგიის დეპრივატიზებას ვუწოდებ. მთელ კვლევაში ტერმინი დეპრივატიზება სამი განსხვავებული კონოტაციით გამოიყენება, ერთი პოლემიკურია, ორი კი აღწერითი. ტერმინი უპირველეს ყოვლისა პოლემიკურად გამოიყენება სეკულარიზაციის თეორიის იმ ვერსიების წინააღმდეგ და იმ ლიბერალური პოლიტიკური თეორიების წინააღმდეგ, რომლებიც რელიგიის პრივატიზებას თანამედროვე სტრუქტურულ ტენდენციად წარმოიდგენენ, რაც აუცილებელია თანამედროვე თავისუფლებებისა და დიფერენცირებული სტრუქტურების დასაცავად. ამ კვლევამ აჩვენა, რომ ასეთი ერთგვაროვანი პოზიცია საჯარო რელიგიის ყველა ფორმის მიმართ უსაფუძვლოა, რომ არსებობს რელიგიის დეპრივატიზების ზოგიერთი ფორმა, რომელიც შეიძლება გამართლებული და სასურველიც კი იყოს თანამედროვე ნორმატიული პერსპექტივიდან.

მე ვაღიარებ გარკვეულ უხერხულობას ისეთი არასრულყოფილი ნეოლოგიზმის შექმნასა და გამოყენებაში, როგორცაა დეპრივატიზება. მაგრამ ბარბაროსობა შეიძლება გამართლდეს მანამ, სანამ ეს ტერმინი ინარჩუნებს თავის პოლემიკურ მნიშვნელობას, ანუ მანამ, სანამ არ არის ფართოდ აღიარებული, რომ თანამედროვე სამყაროში რელიგიები თავისუფალნი არიან შევიდნენ ან არ შევიდნენ საჯარო სფეროში, შეინარჩუნონ უფრო პრივატული ან მეტი კომუნალური და საჯარო იდენტობა. მაშასადამე, პრივატიზება და დეპრივატიზება რელიგიების ისტორიულად მოცემული ვარიანტებია თანამედროვე მსოფლიოში. ზოგიერთი რელიგია ტრადიციის, პრინციპის და ისტორიული გარემოებების გამო იძულებული იქნება დარჩეს არსებითად ინდივიდუალურ ხსნის კერძო რელიგიად. ამის საპირისპიროდ, გარკვეული კულტურული ტრადიციები, რელიგიური დოქტრინალური პრინციპები და ისტორიული გარემოებები სხვა რელიგიებს აიძულებს, ყოველ შემთხვევაში, ხანდახან, საჯარო სფეროში შევიდნენ.

თუმცა, პოლემიკური კონოტაციის გარდა, ტერმინი ამ კვლევაში გამოიყენებოდა რელიგიის გადაადგილების ან გადატანის ორი განსხვავებული ტიპის აღსაწერად. კათოლიკური ეკლესიის აქტიური როლი დემოკრატიზაციის პროცესებში ესპანეთში, პოლონეთსა და ბრაზილიაში აღნიშნავს გადასვლას არამოდერნული ეტატიტური

(ესპანეთი), წარმომადგენლობითი (პოლონეთი) ან კორპორატიული (ბრაზილია) საჯარო ფორმიდან თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოების საჯარო სფეროში. ამ შემთხვევებში აღწერით კონოტაციას გარკვეულწილად შეცდომაში შევყავართ, რადგან საქმე გვაქვს არა იმდენად კერძოდან საჯარო სფეროში გადასვლასთან, რამდენადაც საჯაროობის ტიპის ცვლილებასთან. ტერმინ დეპრივატიზების აღწერითი კონოტაცია, სწორად რომ ვთქვათ, მიზანშეწონილია მხოლოდ ისეთი შემთხვევებისთვის, როგორცაა პროტესტანტული ფუნდამენტალიზმის საჯარო მობილიზება ან ამერიკელი კათოლიკე ეპისკოპოსების საჯარო ინტერვენცია, როცა ორივე შემთხვევა რელიგიის კერძოდან საჯარო სფეროში გადასვლას წარმოადგენს.

თუმცა მიუხედავად შესაძლო გაუგებრობისა, რომელიც შეიძლება მოჰყვეს ერთი და იგივე ტერმინის გარკვეულწილად არაზუსტ გამოყენებას ასეთი განსხვავებული კონოტაციებისთვის, მიმაჩნია, რომ მიზანშეწონილია და მართებული შევინარჩუნოთ ტერმინი, რათა ყურადღება გავამახვილო იმ ფაქტზე, რომ ტერმინ დეპრივატიზების ეს სამი განსხვავებული კონოტაცია ასევე შეიძლება ჩაითვალოს ამ კვლევაში გაანალიზებული ისტორიულად ახალი ფენომენის ურთიერთდაკავშირებულ ასპექტებად. კერძოდ, ჩემი თეზისია, რომ გარკვეული რელიგიური ტრადიციების მიერ პრივატიზებული როლის უარყოფა, რომელსაც სეკულარული მოდერნიზაციის თეორიები და ლიბერალური პოლიტიკური თეორიები მათ მიუჩენენ, რომ კათოლიკური ეკლესიის როლი დემოკრატიზაციის პროცესებში და რელიგიის საჯარო ჩარევები თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოებების საჯარო სფეროში აღარ შეიძლება განიხილებოდეს უბრალოდ, თანამედროვეობის ანტიმოდერნულ რელიგიურ კრიტიკად. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ისინი ახალი ტიპის მოდერნულობის ინსტიტუციონალიზაციის სპეციფიკური ფორმების იმანენტური ნორმატიული კრიტიკაა, რაც გულისხმობს სწორედ თანამედროვეობის ფუნდამენტური ღირებულებებისა და პრინციპების, ანუ ინდივიდუალური თავისუფლებებისა და დიფერენცირებული სტრუქტურების მართებულობის მიღებას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს არის თანამედროვე რელიგიური თვალსაზრისით მოდერნულობის ცალკეული ფორმების იმანენტური კრიტიკა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დეპრივატიზება რელიგიის წინარემოდერნული საჯაროობის ფორმიდან სამოქალაქო საზოგადოების საჯარო სფეროში გადასვლის მნიშვნელობით არის გარდამავალი ეტაპი, რომელიც განპირობებულია ამ ნაბიჯის წარმატებით. პარადოქსულია, რომ როდესაც ეს ნაბიჯი დემოკრატიული რეჟიმის კონსოლიდაციით აღწევს წარმატებას, არსებობს თანდაყოლილი ზეწოლა, რომ კვლავ მოხდეს რელიგიის პრივატიზება. როგორც ბრაზილიის გარდამავალი პერიოდის ანალიზმა აჩვენა, რელიგიის პრივატიზებაზე ეს ზეწოლა ოთხი განსხვავებული წყაროდან მოდის:

ა) არსებობს ზოგადი ტენდენცია სამოქალაქო საზოგადოების დემობილიზებისა და პრივატიზებისკენ, როგორც კი საჭიროებას კარგავს „სამოქალაქო საზოგადოების

საათი“ და ავტორიტარული სახელმწიფოს წინააღმდეგ მობილიზებული წინააღმდეგობა და პოლიტიკური საზოგადოება და მისი წარმომადგენლობისა და გაშუალების ფორმები პროფესიული პოლიტიკური ელიტების მიერ ინსტიტუციონალიზდება.

ბ) ასევე შესამჩნევია ვატიკანის ახალი დირექტივები და მცდელობები ეროვნული კათოლიკური ეკლესიების და „პროგრესული“ კათოლიკური ჯგუფების საჯარო ინტერვენციების მოთვინიერებისა და კონტროლის მიზნით, ზემოდან *aggiornamento*-ს პროცესის შეკავებისა და კონტროლის და პასტორალური აგენტებისთვის იმის შეხსენების, თუ რა არის მათი პროფესიული ამოცანები და მოვალეობები. ბუნებრივია, ეს არის განსაკუთრებით რომაული კათოლიკური კონიუნქტურული ზეწოლა, რომელიც დაკავშირებულია რომის პაპ იოანე პავლე II-ის და კარდინალ რაცინგერის ე.წ. „რესტორაციის“ პროექტთან. ეჭვგარეშეა, რომ შიდა ჰეგემონური ბრძოლები კათოლიკე მემარცხენეებსა და კათოლიკე მემარჯვენეებს შორის მნიშვნელოვანია ამ ზეწოლის გასაგებად.¹⁷⁰ მაგრამ ვატიკანის დირექტივების მხოლოდ ამ იდეოლოგიური კუთხით განხილვა ზედმეტად ახლომხედველური იქნება. მათ უკეთ გავიგებთ, თუ განვიხილვით იმ პერსპექტივიდან, რასაც ჯონ კოულმენი *raison d'église*-ის ინსტიტუციურ დინამიკას უწოდებს, ანუ იმ „ორგანიზაციული იმპერატივებითა და გამოწვევებით“, რომელსაც აწყდება უნივერსალური ეკლესია, რომელმაც საბოლოოდ მიიღო თანამედროვე სამყაროს სტრუქტურა.¹⁷¹ რა თქმა უნდა, თუ მხედველობაში მივიღებთ კათოლიკური ეკლესიის ტრანსნაციონალურ, იერარქიულ, ბიუროკრატიულ და ცენტრალიზებულ ხასიათს, გასაგები გახდება ვატიკანის მცდელობა აღადგინოს ადმინისტრაციული და დოქტრინალური ცენტრალიზებული კონტროლი. მაგრამ კათოლიკურ ეკლესიას ასევე უწევს ორი დამატებითი ორგანიზაციული იმპერატივისთვის ანგარიშის გაწევა, რომლებიც დაკავშირებულია თანამედროვე სტრუქტურულ პირობებთან და რომლებიც მას ასევე უბიძგებს პრივატიზებისკენ.

გ) თანამედროვე რელიგიური თავისუფლების პირობებში, კათოლიკურ ეკლესიას, სავარაუდოდ, მოუწევს კონკურენციაში შესვლა სხვა რელიგიებთან ან საერო მსოფლმხედველობებთან. იმისათვის, რათა წარმატებით გაუმკლავდეს ამ კონკურენციას, კათოლიკურ ეკლესიას, მიუხედავად იმისა, რომ მორწმუნეთა დიდ ნაწილში კვლავ აქვს ტრადიციული კულტურული ერთგულების დიდი მარაგი, მოუწევს ისწავლოს ამერიკული გამოცდილებიდან, კონცენტრირება მოახდინოს თავის პასტორალურ ამოცანებზე და როგორც ინდივიდუალური ხსნის კერძო რელიგიამ, განავითაროს რაიმე სახის ნებაყოფლობითი, დენომინაციური,

¹⁷⁰ Ralph Della Cava, Vatican Policy, 1978-90: An Updated Overview, *Social Research* 59, no. 1 (Spring 1992).

¹⁷¹ John S. Coleman, S.J., *Raison d'église: Organizational Imperatives of the Church in the Political Order*, in Jeffrey Hadden and Anson Shupe, eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered* (New York: Paragon House, 1989).

რივავალისტური გამოხატვის ფორმები საკუთარი თავის წარმატებით კვლავწარმოებისთვის. ესპანეთის მაგალითი გვიჩვენებს, რომ ზოგან შეიძლება ძალიან გვიან იყოს ამერიკული გაკვეთილის სწავლა, რადგან ესპანური კათოლიციზმი დასავლეთ ევროპის სეკულარიზაციულ ტენდენციებს შეუერთდა, ანუ რელიგიური რწმენისა და პრაქტიკის მკვეთრი ვარდნა განიცადა.

დ) თანამედროვე სტრუქტურული პირობების გათვალისწინებით, თუ კათოლიკურ ეკლესიას სურს შეინარჩუნოს თავისი უნივერსალური პრეტენზიები, როგორც ეკლესიას, მას მოუწევს ისწავლოს სოციალური და კულტურული პლურალიზმით ცხოვრება როგორც ეკლესიის გარეთ, ისე განსაკუთრებით შიგნით. ეს ნიშნავს, რომ მისი, როგორც კერძო რელიგიის სიცოცხლისუნარიანობის შესანარჩუნებლად, მას მოუწევს მზარდი მრავალფეროვანი კათოლიკური ჯგუფების სხვადასხვა პასტორალური მოთხოვნების დაკმაყოფილება, ხოლო საჯარო რელიგიის ეფექტიანობის შესანარჩუნებლად მისი საჯარო ინტერვენციები უნდა იყოს და გამოიყურებოდეს არაპარტიულად და არადენომინაციურად; ანუ უნივერსალისტურ ენაზე უნდა იყოს არტიკულირებული. ეს არავითარ შემთხვევაში არ გამორიცხავს „ღარიბების დახმარებას“ ან აბორტისადმი ტრადიციული კათოლიკური წინააღმდეგობის გაგრძელებას. პირიქით, ეს მათი ზნეობრივი ვალდებულებაა, რომ დაიცვან ადამიანის სიცოცხლე და მოითხოვონ საყოველთაო ხელმისაწვდომობა დისკურსზე, სამართლიანობასა და კეთილდღეობაზე, რაც მოითხოვს, რომ უნივერსალურმა ეკლესიამ დაიკავოს ასეთი და ასეთი პოზიციები. მაგრამ რაც ყველაზე მთავარია, რა პოზიციაც არ უნდა დაიკავონ, ეკლესიას მოუწევს მისი გამართლება სამოქალაქო საზოგადოების საჯარო სფეროში ღია, საჯარო, რაციონალური დისკურსით. მეტიც, როგორც ამერიკული კათოლიციზმის გაკვეთილი მოწმობს, ეკლესიას მოუწევს მრევლი ჩართოს ნორმატიული სწავლებების მუდმივ შემუშავებასა და გადასინჯვაში და დაუშვას სხვადასხვა პრაქტიკული განსჯა, თუ როგორ უნდა განიმარტოს ეს ნორმატიული სწავლებები კონკრეტულ გარემოებებში.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პრივატიზება და დეპრივატიზება თანამედროვე რელიგიების ისტორიული ვარიანტებია. ამ კვლევის მიზანი არ ყოფილა პრივატიზების ზოგადი, ტელეოლოგიური თეორიის დაპირისპირება დეპრივატიზების ზოგად, ტელეოლოგიურ თეორიასთან. იმის მტკიცება, რომ ჩვენ ვხედავთ თანამედროვე რელიგიის დეპრივატიზების ისტორიულ პროცესს, არ ნიშნავს იმას, რომ ეს არის ახალი, საყოველთაო, ისტორიული ტენდენცია. მართლაც, სისულელე იქნებოდა იმის პროგნოზირება, თუ რამდენად საყოველთაო და მუდმივი იქნება ეს ისტორიული ტენდენცია. ესპანურ კათოლიციზმზე კვლევის ჩართვა, რომელიც თავდაპირველად გათვალისწინებული არ ყოფილა, მიზნად ისახავდა ავტორის ან მკითხველის ნებისმიერი ტელეოლოგიური იმპულსის მოთოკვას, რომ დეპრივატიზება არ განვიხილოთ უბრალოდ სეკულარიზაციის პროცესების ზოგად ისტორიულ უკუსვლად. ესპანური გაკვეთილი, როგორც ჩანს, ის არის, რომ ზოგან სეკულარიზაციის ტრადიციული თეორიები მისი სამმაგი კონოტაციით —

სტრუქტურული დიფერენციაცია, რელიგიის დასუსტება და რელიგიის პრივატიზება — ემპირიულად ჯერ კიდევ სწორია. აქ შემუშავებული სეკულარიზაციის კვლევის შედარებითი ისტორიული ანალიტიკური ჩარჩოს უპირატესობა სწორედ იქიდან გამომდინარეობს, რომ ის საკმარისად დინამიკური და მოქნილია, რათა შეძლოს სეკულარიზაციის ძალიან განსხვავებული პატერნების გათვალისწინება და ღია იყოს იმ განსხვავებული გზების მიმართ, რომელთა მეშვეობით რელიგიები სხვადასხვა გარემოში დიფერენციაციის თანამედროვე სტრუქტურულ ტენდენციებს პასუხობენ.

თეზისი, რომ დეპრივატიზება ისტორიული ვარიანტია, გამორიცხავს იმის პროგნოზირების შესაძლებლობას, ამა თუ იმ კონკრეტულ რელიგიას როგორი რეაქცია ექნება. მაგრამ წინამდებარე შემთხვევების კვლევიდან ზოგიერთი ფაქტის საფუძველზე და ზოგიერთი ზოგადი თეორიული დაშვების საფუძველზე, შეიძლება მაინც გამოვიყვანოთ ზოგიერთი განმაპირობებელი ფაქტორი, რომელმაც შეიძლება რელიგიას თანამედროვე საჯარო სფეროში ჩარევისკენ უბიძგოს.

პირველი პირობა თითქმის ტავტოლოგიურია. მხოლოდ იმ რელიგიებს, რომლებსაც ან დოქტრინით ან კულტურული ტრადიციით აქვთ საზოგადოებრივი, კომუნალური იდენტობა, ენდომებათ საჯარო როლების შესრულება და წინააღმდეგობის გაწევა ზეწოლისთვის, რომ გახდნენ მხოლოდ ან პირველ რიგში ინდივიდუალურ ხსნაზე ორიენტირებული კერძო „უხილავი“ რელიგიები. განსაკუთრებით, ის რელიგიები, რომლებიც სავალდებულო ინსტიტუტის იდენტობაზე უარის თქმის შემდეგ, ინარჩუნებენ თავიანთ ეკლესიურ იდენტობას — ეთიკური საზოგადოების ორმაგი დიურკემისეულ-ჰეგელიანური გაგებით და უნივერსალური ხსნის პრეტენზიების მქონეს ვებერისეული გაგებით — დიდი ალბათობით უფრო მეტად ეცდებიან დაამტკიცონ საჯარო როლების შესრულების თავიანთი უფლება და მოვალეობა. ეს ტენდენცია მით უფრო გამოხატული იქნება იმ რელიგიების შემთხვევაში, რომლებსაც საჯარო როლების შესრულების უფრო დიდი ისტორიული ტრადიცია აქვთ.

თუმცა, ესპანური შემთხვევა გვიჩვენებს, რომ არც დოქტრინა და არც ისტორიული ტრადიცია თავისთავად არ არის საკმარისი იმისათვის, რომ თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოებებში რელიგიამ ეფექტიანად შეძლოს საჯარო არსებობა, თუ მას ასევე არ შეუძლია ხსნის კერძო რელიგიის სახით თავისი დინამიკური და ცოცხალი პროფილის შენარჩუნება. ნაკლებად სავარაუდოა, რომ სეკულარიზაციის პროცესით დასუსტებულმა რელიგიამ, რომელმაც სერიოზული ვარდნა განიცადა, გაუძლოს პრივატიზების ზეწოლას. ეს არის მიზეზი იმისა, რატომაც წმინდას დაბრუნების ციკლური თეორიები ან რელიგიური აღორძინების ციკლური თეორიები არსებითად მცდარია.

ორი ყველაზე ცნობილი ვარიანტი, დენიელ ბელის პროგნოზი წმინდას დაბრუნების შესახებ და როდნი სტარკის და უილიამ ბეინბრიჯის სეკულარიზაციის, აღორძინებისა და კულტების ფორმირების ზოგადი თეორია, მიუხედავად მნიშვნელოვანი

განსხვავებებისა, ემყარება ვარაუდს, რომ ფუნქციური საჭიროება — ბელის შემთხვევაში მნიშვნელობის უნივერსალური და მუდმივი ანთროპოლოგიური მოთხოვნილება, ხოლო სტარკისა და ბეინბრიჯის შემთხვევაში, ზებუნებრივი კომპენსაციის საჭიროება — რელიგიის გამოგონების საფუძველია.¹⁷² თუ ვარაუდი სწორი იყო, წმინდა უნდა დაბრუნებულიყო და რელიგიური აღორძინება ან ახალი რელიგიების დაბადება უნდა მომხდარიყო იქ, სადაც სეკულარიზაცია ყველაზე შორს იყო წასული და რელიგიის არარსებობა ქმნიდა მის ყველაზე დიდ საჭიროებას. შესაბამისად, რელიგიური აღორძინების მომსწრენი უნდა გავმხდარიყავით უაღრესად სეკულარიზებულ საზოგადოებებში, როგორცაა შვედეთი, ინგლისი, საფრანგეთი, ურუგვაი და რუსეთი. მიუხედავად ამისა, რელიგიის საჯარო აღორძინება მოხდა ისეთ ადგილებში, როგორებიცაა პოლონეთი, შეერთებული შტატები, ბრაზილია, ნიკარაგუა და ირანი, ადგილები, რომლებიც ძნელად შეიძლება დახასიათდეს, როგორც სეკულარიზებული უდაბნოები. 1980-იან წლებში ჩვენ მოწმენი გავხდით არა ახალი რელიგიების დაბადების ან წმინდას დაბრუნების იქ, სადაც რელიგიურმა ტრადიციებმა თავი ამოწურა, არამედ ძველი ცოცხალი ტრადიციების აღორძინებისა და რეფორმირების და საჯარო როლების შესრულების სწორედ იმ რელიგიური ტრადიციების მიერ, რომლებიც, როგორც სეკულარიზაციის თეორიის, ისე რელიგიური აღორძინების ციკლური თეორიების ვარაუდით — თანამედროვე მსოფლიოში სულ უფრო პრივატიზებული და არარელევანტურები უნდა გამხდარიყვნენ.

არსებობს მესამე განმაპირობებელი ფაქტორი, რომელიც რელიგიებს ხელს უწყობს და უბიძგებს საჯარო როლების შესრულებას, ეს არის ქმედების თანამედროვე გლობალური კონტექსტი. გლობალიზაციის პირობებში, რელიგიები მიდრეკილნი იქნებიან იკისრონ საჯარო როლები, როდესაც მათი, როგორც უნივერსალური ტრანსსოციალური რელიგიების იდენტობა დამყარებულია მათი, როგორც ტრანსნაციონალური რელიგიური რეჟიმების ფაქტობრივ მდგომარეობაზე. კათოლიციზმის შემთხვევაში, გლობალიზაციის ურთიერთდაკავშირებული დინამიკა და სხვადასხვა ეროვნული ეკლესიის საზოგადოებრივი ჩართულობა მათ კონკრეტულ საზოგადოებებში აშკარა იყო 1960-იანი წლებიდან. ვატიკანის მეორე კრებამ, პირველმა ჭეშმარიტად გლობალურმა კრებამ, რომის ეკლესიას გააცნობიერებინა მისი გლობალურობა და აიძულა მას გლობალურად ეფიქრა. თუმცა, ამავე დროს, ვატიკანის *aggiornamento*-ს შინქვეყნიურმა შემობრუნებამ თითოეულ ეროვნულ ეკლესიას თავიანთ კონკრეტულ საზოგადოებებში უფრო დიდი საერო ჩართულობისკენ და უნივერსალური კათოლიკური გზავნილის როგორც პირდაპირი, ისე გადატანითი მნიშვნელობით, ხალხურ ენაზე თარგმნისკენ უბიძგა.

¹⁷² Daniel Bell, *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*, *British Journal of Sociology* 28, no. 4 (1997); და Rodney Stark and William S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation* (Berkeley: University of California Press, 1985).

ორი ურთიერთდაკავშირებული, მხოლოდ ერთი შეხედვით ურთიერთგამომრიცხავი, პროცესი მთელ კათოლიკურ სამყაროში გახდა შესამჩნევი. ერთი მხრივ, სახეზე იყო რომის პაპის ინსტიტუტის ცენტრალიზაციის პროცესის გაძლიერება, ხანგრძლივი სეკულარული პროცესის, რომელიც მისი თანამედროვე ფორმით სათავეს იღებს ვატიკანის თავდაცვითი პასუხიდან საფრანგეთის რევოლუციაზე და შემდგომ ლიბერალურ რევოლუციებზე, რომლებიც მთელ ევროპასა და ლათინურ ამერიკაში გავრცელდა. ვატიკანის მეორე კრებამ მოახდინა არა მხოლოდ ადმინისტრაციული და დოქტრინული ცენტრალიზაცია, არამედ კათოლიკური კულტურის ჰომოგენიზება და გლობალიზება, ყოველ შემთხვევაში, მთელი კათოლიკური სამყაროს ელიტებში. მეორე მხრივ, ვატიკანის მეორე კრებამ და ეროვნული ეპისკოპოსების კონფერენციების შემდგომმა ინსტიტუციონალიზებამ ასევე გააძლიერა კათოლიკური ეკლესიების დეცენტრალიზებისა და „ნაციონალიზების“ პარალელური პროცესი, ანუ ეროვნულ დონეზე ცენტრალიზება, რომელიც ბევრგან *კათოლიკური მოქმედებით* დაიწყო.

სწორედ გლობალიზაციის, ნაციონალიზაციის, სეკულარული ჩართულობისა და ნებაყოფლობითი განსახელმწიფოებრიობის ამ კომბინაციამ განაპირობა ორიენტაციის შეცვლა სახელმწიფოდან საზოგადოებაზე და ეკლესიას საშუალება მისცა შეესრულებინა საკვანძო როლი დემოკრატიზაციის პროცესებში. ეროვნულმა ეკლესიებმა შეწყვიტეს თავიანთი თავის ერი-სახელმწიფოს ინტეგრაციულ სათემო კულტებად აღქმა და მიიღეს ახალი ტრანსნაციონალური, გლობალური იდენტობა, რომელიც მათ საშუალებას აძლევდა დაპირისპირებოდნენ როგორც ეროვნულ სახელმწიფოს, ისე მოცემულ სოციალურ წესრიგს. ამერიკული კათოლიციზმის კვლევაც იდენტობის მსგავს ტრანსფორმაციაზე მიუთითებს, როცა აფირმატიული, ინტეგრაციული ამერიკული სამოქალაქო რელიგიიდან ის ახალი ტიპის კრიტიკულ, გლობალურად ორიენტირებულ საჯარო კათოლიციზმზე გადავიდა. სწორედ ეს ახალი დამაბულობა სამოქალაქო საზოგადოებაზე გლობალურ ორიენტირებასა და კონკრეტული სამოქალაქო საზოგადოების საჯარო სფეროში საჯარო ჩართულობას შორის არის ის, რაც საუკეთესოდ ხსნის დეპრივატიზების ახალ დინამიკას.

პროტესტანტული ფუნდამენტალიზმის შემთხვევაშიც კი შეიძლება დავინახოთ გლობალიზაციის, ნაციონალიზაციისა და სეკულარული ჩართულობის მსგავსი დინამიური კომბინაცია. ფუნდამენტალისტური გლობალური აზროვნება იკვებებოდა როგორც ევანგელიკური მისიონერული ძალისხმევის გლობალურობით, ისე არმაგედონის მილენიარისტული აპოკალიფსური ხედვებით, რომელთაგან ორივემ ფუნდამენტალისტების დიდი ინტერესი აღძრა ამერიკის საგარეო პოლიტიკისა და მსოფლიო პოლიტიკის მიმართ, ამჯერად ხსნის ისტორიის ბიბლიური პერსპექტივიდან. თანამედროვე ამერიკის სექტანტური უარყოფის მიღმა, ფუნდამენტალისტებმა ფარულად შეინარჩუნეს თავიანთი ინტენსიური ამერიკანიზმი და რწმენა ახალ ათასწლეულში ამერიკის ბედისწერის მიმართ. ასე რომ, როგორც კი ის დადგა, ისმოდა მოწოდებები ეროვნული აღორძინებისკენ, ამერიკის შემობრუნებისა და ახალ ქრისტიანულ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში ჩართვისკენ. ამ კონკრეტულ

შემთხვევაში დეპრივატიზებამ სექტანტური გადასახლებიდან დაბრუნების ფორმა მიიღო, როგორც ჰეგემონური ამერიკული სამოქალაქო რელიგიის აღდგენის მცდელობამ.

როლანდ რობერტსონი დამაჯერებლად ამტკიცებდა, რომ გლობალიზაციის მიმდინარე პროცესები, გლობალური კაცობრიობის გაჩენისა და საზოგადოებების გლობალური სისტემის გაჩენის ორმაგი გაგებით, გულისხმობს პიროვნული იდენტობის რელატივიზებას მთლიან კაცობრიობასთან მიმართებით, ნებისმიერ კონკრეტულ ეროვნულ საზოგადოებაში წევრობის რელატივიზებას გლობალურ კაცობრიობასთან მიმართებით და ცალკეული ეროვნული საზოგადოებების რელატივიზებას საზოგადოებების მსოფლიო სისტემის პერსპექტივასთან მიმართებით.¹⁷³

გასაკვირი არ არის, რომ გლობალური და ტრანსნაციონალური რელიგიები კარგად არიან პოზიციონირებული, როდესაც საქმე ეხება გამოწვევებზე რეაგირებას ან გლობალიზაციის პროცესების მიერ გაჩენილ შესაძლებლობებს. შესაძლოა, ბოლო ოცი წლის ყველაზე მნიშვნელოვანი ახალი გლობალური მოვლენა იყო სახელმწიფოს სუვერენიტეტისა და არსებობის საფუძვლების აბსოლუტისტური პრინციპების კრიზისი და დემოკრატიზაციის გლობალური დინამიკის გაჩენა. ზოგიერთ დაკავშირებულ მოვლენებს შორისაა სოციალისტური სახელმწიფოების სისტემის კოლაფსი, ეროვნული უსაფრთხოების დოქტრინების გლობალური მარცხი, ეროვნული სახელმწიფოების შიდა საქმეებში ჩაურევლობის დამკვიდრებული პრინციპის კრიზისი და სახელმწიფოს მიერ მართული ეკონომიკური განვითარებისა და საზოგადოების მოდერნიზების მოდელების კრიზისი. სამოქალაქო საზოგადოების ფორმირების ახალმა დინამიკამ, როგორც შიდასაზოგადოებრივ, ისე გლობალურ დონეზე, დიდი როლი შეასრულა ამ მოვლენებში, ხოლო ეკლესიებმა და რელიგიურმა მოძრაობებმა - როგორც კონკრეტული სამოქალაქო საზოგადოებების აღორძინებაში, ისე გლობალური სამოქალაქო საზოგადოების წარმოქმნაში. გასაკვირი არ არის, რომ ტერიტორიული სახელმწიფო სუვერენიტეტის კრიზისი და გლობალური სამოქალაქო საზოგადოების გაფართოება განსაკუთრებულ შესაძლებლობებს სთავაზობს ტრანსნაციონალურ რელიგიურ რეჟიმს, როგორცაა კათოლიკური ეკლესია, რომელსაც ყოველთვის უჭირდა თავისი, როგორც კათოლიკური-საყოველთაო ეკლესიის იდენტობის მორიგება ტერიტორიული სუვერენული სახელმწიფოების თანამედროვე სისტემის რეალობასთან.¹⁷⁴ პარადოქსულია, რომ ძველი ღმერთები და ძველი რელიგიები, რომლებიც დიურკემის მიხედვით ბოლო წუთებს ითვლიდნენ,

¹⁷³ Roland Robertson და JoAnn Chirico, *Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Explanation*, *Sociological Analysis* 46, no. 3 (1985).

¹⁷⁴ ყველა მნიშვნელოვანი განსხვავების მიუხედავად, ისლამის მდგომარეობა ამ მხრივ მსგავსია.

გამოცოცხლდნენ და გახდნენ თავად დიურკემის ნაუწყები კაცობრიობის საკრალიზაციის პროცესის მატარებლები.¹⁷⁵

მხოლოდ ძალიან ფართო გაგებით არის მიზანშეწონილი, ძველი ღმერთების დაბრუნება მათ ძველ მტრებს, განმანათლებლობის რაციონალიზმსა და სეკულარული მოდერნულობის კრიზისს მივაწეროთ. თუმცა, სწორედ ანალიზის ამ დონეზე, კერძოდ, განმანათლებლობის რაციონალიზმისა და პროგრესის იდეის, როგორც ზოგადად სეკულარობის კრიზისის ჩარჩოში შეიძლება ვეძებოთ ყველა ცივილიზაციაში თანამედროვე რელიგიური აღორძინების მსოფლიო ხასიათის ახსნა.¹⁷⁶ როდესაც ჩანს, რომ სეკულარულმა იდეოლოგიებმა მარცხი განიცადეს ან თავიანთი ძალა დაკარგეს, რელიგია საჯარო ასპარეზს უბრუნდება, როგორც მამობილიზებული ან მაინტეგრირებული ნორმატიული ძალა. მაგრამ რაღაც აბსტრაქტული რელიგია კი არ ბრუნდება, და ყველგან არც ბრუნდება, არამედ სეკულარულობის კრიზისი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც საერთო განმაპირობებელ ფაქტორად, რომელიც საშუალებას აძლევს გარკვეულ რელიგიურ ტრადიციებს, რომლებიც სეკულარიზაციის პროცესებით ჯერ კიდევ არ არიან ზედმეტად შესუსტებულები, გარკვეულად რეაგირება მოახდინონ ამ პროცესზე.

მეტიც, აქ წარმოდგენილი შემთხვევის შესწავლა მიუთითებს იმაზე, რომ ის, რაც, როგორც ჩანს, რელიგიურ რეაქციას აჩქარებს, არის სიცოცხლის-სამყაროსა და კერძო სფეროში სახელმწიფოს სხვადასხვა ტიპის შეჭრა და მისი ადმინისტრაციული კოლონიზება. მაშასადამე, ასეთი რეაქცია შეიძლება განიმარტოს ისეთივე თავდაცვით რეაქციად, როგორც ჰაბერმასმა „ახალი სოციალური მოძრაობების“ გასაანალიზებლად გამოიყენა.¹⁷⁷ პროტესტანტული ფუნდამენტალიზმის მობილიზება აშკარად იყო პასუხი უზენაესი სასამართლოს, შემოსავლების სამსახურისა და კონგრესის სახელმწიფო გადაწყვეტილებებზე. კათოლიკურ შემთხვევებშიც კი, სადაც გადაწყვეტი იყო კათოლიკური ტრადიციის შიდა რეფორმა, რომელიც დაკავშირებულია ვატიკანის მეორე კრებასთან, თანაბრად მნიშვნელოვანი იყო სახელმწიფოს შეჭრის როლიც, როგორც ბიძგის მიმცემი ფაქტორის პოლონური, სამხრეთ ამერიკული და შეერთებული შტატების კათოლიციზმის ტრანსფორმირებაში.

¹⁷⁵ შდრ. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Free Press, 1965), p. 475, და individualism and the intellectuals, in Emile Durkheim: *On Morality and Society*, Robert N. Bellah, ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

¹⁷⁶ შდრ. Gabriel Almond, Marvin Chodorow, და Roy Harvey Pearce, eds., *Progress and its Discontents* (Berkeley: University of California Press, 1982); Robert Bellah, *New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity*, in Charles Glock and Robert Bellah, eds., *The New Religious Consciousness* (Berkeley: University of California Press, 1976); და Peter Berger, *From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity*, in Mary Douglas and Steven Tipton, eds., *Religion and America: Spirituality in a Secular Age* (Boston: Beacon Press, 1983).

¹⁷⁷ იხილეთ Jürgen Habermas, *New Social Movements*, და Axel Honneth et al., *The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas*, *Telos* 49 (Fall 1981). ასევე იხილეთ თავ. 6, ნ. 62.

პოლონეთში კათოლიკური წინააღმდეგობა და ეკლესია-სახელმწიფოს კონფლიქტები იყო ტოტალიტარული სახელმწიფოს ჩარევისგან თავისუფალი კერძო და საზოგადოებრივი სფეროს უფლებებისთვის ბრძოლის ნაწილი. მაგრამ პოლონური კათოლიციზმის ტრანსფორმაცია აღნიშნავს გადასვლას ბრძოლიდან, რომელიც ორიენტირებულია ეკლესიის, როგორც ინსტიტუტის კორპორატიულ ინტერესებზე, ბრძოლაზე ჯერ ადამიანის და ეროვნული უფლებებისთვის და შემდეგ, KOR-ის დაარსებისა და *სოლიდარობის* გაჩენის შემდეგ, სამოქალაქო საზოგადოების ავტონომიისა და თვითგამორკვევის უფლებებისთვის.

ლათინურ ამერიკაში განმათავისუფლებელი თეოლოგიის განვითარება, პირველ რიგში, იყო პასუხი კაპიტალისტური ექსპანსიისა და ტრადიციული სიცოცხლის-სამყაროს კოლონიზების პროცესებზე. მაგრამ ეკლესიის, როგორც ინსტიტუტის რადიკალიზება და მისი დაპირისპირება სახელმწიფოსთან მთელ ლათინურ ამერიკაში იყო რეაქცია ეროვნული უსაფრთხოების სახელმწიფოს ინსტიტუციონალიზებაზე და სიცოცხლის-სამყაროში მის ძალადობრივ შეღწევაზე — ადამიანის უფლებების განურჩეველ დარღვევაზე, წამების ფართო და სისტემატურ გამოყენებაზე და სახელმწიფო ტერორის ახალი ფორმის მსხვერპლ „დესაპარეციდების“ რიცხვის სწრაფ ზრდაზე.

ამერიკის შეერთებულ შტატებშიც კი, 1973 წლის უზენაესი სასამართლოს გადაწყვეტილებამ, რომელიც აბორტის ლეგალიზებას ითვალისწინებდა, ქალის პირადი ცხოვრების ხელშეუხებლობის უფლების ქვეშ მოქცევით, ბიძგი მისცა ამერიკის კათოლიკური ეკლესიის აქტივობებს პოლიტიკურ ასპარეზზე და დაიწყო პროცესი, როცა ეპისკოპოსებმა ადამიანის სიცოცხლის ზნეობრივი დაცვისა და ადამიანის პიროვნების წმინდა ღირსების პრინციპები ორ ძირითად ქვესისტემაზე, კაპიტალისტურ ბაზრებსა და სუვერენულ სახელმწიფოებზე განავრცეს.

განსაკუთრებით, თუ გადავხედავთ საჯარო სფეროში რელიგიური ჩარევის იმ ფორმებს, რომლებიც მოწინავე თანამედროვე საზოგადოებებში გაჩნდა, როგორცაა შეერთებული შტატები, შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე რელიგიის დეპრივატიზებამ სამი ძირითადი ფორმა მიიღო. სახეზე გვაქვს, პირველი, რელიგიური მობილიზება ტრადიციულ სიცოცხლის-სამყაროში სახელმწიფოსა თუ ბაზრის სხვადასხვანაირი შეჭრისგან დასაცავად. პროტესტანტული ფუნდამენტალიზმის მობილიზება და, გარკვეულწილად, კათოლიკური მობილიზება აბორტის წინააღმდეგ შეიძლება დეპრივატიზების ამ პირველი ფორმის მაგალითებად ჩაითვალოს.

აქ წარმოდგენილი არგუმენტი იყო ის, რომ იმ შემთხვევებშიც კი, როდესაც რელიგიური მობილიზება შეიძლება აიხსნას უბრალოდ, როგორც ტრადიციონალისტური პასუხი უნივერსალიზაციის თანამედროვე პროცესებზე,

რომლებსაც სახელმწიფო სამართლებრივი ინტერვენციებით უწყობს ხელს ან იცავს და რომელიც არღვევს, მაგალითად, ტრადიციულ პატრიარქალურ ოჯახს ან რასობრივი ან გენდერული დისკრიმინაციის დამკვიდრებულ პატერნებს, რელიგიის დეპრივატიზებას შეიძლება ჰქონდეს მნიშვნელოვანი საზოგადოებრივი ფუნქცია. საჯარო სფეროში შესვლით და გარკვეული საკითხების საჯარო განხილვისა თუ დაპირისპირების გამოწვევით, რელიგიები თანამედროვე საზოგადოებებს აიძულებენ, საჯაროდ და კოლექტიურად დაფიქრდნენ თავიანთ ნორმატიულ სტრუქტურებზე. ბუნებრივია, არ უნდა დავაკნინოთ ის საფრთხეები, რაც ტრადიციონალისტურმა რეაქციამ ან აღდგენის ფუნდამენტალისტურმა პროექტმა შეიძლება თანამედროვე ნორმატიულ სტრუქტურებს შეუქმნას. მაგრამ თანამედროვე საჯარო სფეროში შესვლის პროცესში რელიგიები და ნორმატიული ტრადიციები აგრეთვე იძულებულები არიან დაუპირისპირდნენ და, შესაძლოა, შეურიგდნენ თანამედროვე ნორმატიულ სტრუქტურებს. ასეთმა საჯარო შეხვედრამ, შესაძლოა, სიცოცხლის-სამყაროს რეფლექსიური რაციონალიზაცია მოახდინოს და გზა გაუხსნას პრაქტიკული რაციონალიზაციის პროცესების ინსტიტუციონალიზებას.

დეპრივატიზების მეორე ფორმა გამოიხატება იმ შემთხვევებში, როდესაც რელიგიები შედიან თანამედროვე საზოგადოებების საჯარო სფეროში, რათა ექვექვემ დააყენონ და გააპროტესტონ ორი ძირითადი სოციალური სისტემის, სახელმწიფოსა და ბაზრის პრეტენზიები, იფუნქციონირონ თავიანთი შინაგანი ფუნქციონალისტური ნორმების შესაბამისად, გარეგანი ტრადიციული ზნეობრივი ნორმების გარეშე. ეროვნული უსაფრთხოების დოქტრინების ზნეობრიობისა და ბირთვული თავდაცვის პოლიტიკის არაადამიანური წანამძღვრების ექვექვემ დაყენებით, რომლებიც დაფუძნებულია გარანტირებული ბირთვული ურთიერთგანადგურების სცენარებზე, გამზადებული ურიცხვი რაოდენობის ადამიანის მსხვერპლად გასაღებად სახელმწიფო სუვერენიტეტისა და ზესახელმწიფოებრივი უზენაესობისთვის — რელიგიები როგორც სახელმწიფოებს, ისე მათ მოქალაქეებს შეახსენებენ ადამიანურ საჭიროებას, რომ სახელმწიფოს ჩამოყალიბების ლოგიკა „საერთო სიკეთეს“ უნდა ექვემდებარებოდეს. ანალოგიურად, კაპიტალისტური ბაზრების არაადამიანური პრეტენზიის — რომ ფუნქციონირების უპიროვნო და უზნეო თვითრეგულირების მექანიზმების შესაბამისად — ექვექვემ დაყენებით რელიგიებმა შეიძლება შეახსენონ ინდივიდებსა და საზოგადოებებს ამ უპიროვნო ბაზრის მექანიზმების კონტროლისა და რეგულირების აუცილებლობის შესახებ, რათა უზრუნველყონ მათი ანგარიშვალდებულება შესაძლო ადამიანური, სოციალური და ეკოლოგიური ზიანისთვის და რათა ადამიანურ საჭიროებებთან მიმართებით ისინი უფრო მეტად პასუხისმგებლიანები გახადონ. გარდა ამისა, ტრანსნაციონალური რელიგიები განსაკუთრებით ხელსაყრელ მდგომარეობაში არიან ყველა ინდივიდისა და ყველა საზოგადოებისთვის იმის შესახსენებლად, რომ გლობალიზაციის თანამედროვე პირობებში „საერთო სიკეთე“ სულ უფრო მეტად შეიძლება განისაზღვროს მხოლოდ გლობალური, უნივერსალური, ადამიანური თვალსაზრისით და რომ, შესაბამისად,

თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოების საჯარო სფეროს ვერ ექნება ეროვნული ან სახელმწიფო საზღვრები.

გარდა ამ ორისა, არსებობს რელიგიის დეპრივატიზების მესამე ფორმა, რომელიც დაკავშირებულია ტრადიციული რელიგიების დაჟინებულ მოთხოვნასთან შენარჩუნდეს „საერთო სიკეთის“ პრინციპი ინდივიდუალისტური თანამედროვე ლიბერალური თეორიების წინააღმდეგ, რომლებიც საერთო სიკეთეს ინდივიდუალური არჩევანის საერთო ჯამამდე დაჰყავს. სანამ ისინი ზნეობრივი გადაწყვეტილებების მიღებაში პატივს სცემენ ინდივიდუალური სინდისის უმაღლეს უფლებას და მოვალეობას, საჯარო სფეროში ისეთი საკითხების შემოტანით, რომლებიც ლიბერალურმა თეორიებმა კერძო საქმედ გამოაცხადა, რელიგიები ინდივიდებსა და თანამედროვე საზოგადოებებს შეახსენებენ, რომ ზნეობა შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ როგორც ინტერსუბიექტური ნორმატიული სტრუქტურა და რომ ინდივიდუალური არჩევანი მხოლოდ მაშინ აღწევს „ზნეობრივ“ განზომილებას, როდესაც ის ხელმძღვანელობს ან ინფორმირებულია ინტერსუბიექტური, ინტერპერსონალური ნორმებით. ინდივიდუალურ თვითის კერძო სფერომდე დაყვანილი ზნეობა აუცილებლად შთაინთქმება თვითნებურ დეციზიონიზმში. საჯაროობის კერძო ზნეობრივ სფეროში და საჯარო სფეროში კერძო ზნეობის საკითხების შეტანით, რელიგიები თანამედროვე საზოგადოებებს აიძულებენ თვალი გაუსწორონ საკუთარი ნორმატიული საფუძვლების რეფლექსიური და კოლექტიური აღდგენის საჭიროებას. ამით ისინი ხელს უწყობენ ტრადიციული სიცოცხლის-სამყაროსა და საკუთარი ნორმატიული ტრადიციების პრაქტიკული რაციონალიზების პროცესს.

თუ აქამდე წარმოდგენილი თეზისი სწორია, ამ კვლევაში გაანალიზებული რელიგიის ბოლოდროინდელი ტრანსფორმაციები ხარისხობრივად განსხვავდება იმისგან, რაც ჩვეულებრივ გაგებულია, როგორც „სიწმინდის დაბრუნება“. რელიგიის დეპრივატიზება არ შეიძლება გავიგოთ როგორც ანტიმოდერნული ან როგორც პოსტმოდერნული ფენომენი. აქ წარმოდგენილ ვერცერთ რელიგიურ ფენომენზე რაიმე არსებითი სახით ვერ ვიტყვით, რომ ისინი თანამედროვე პრივატიზებული რელიგიურობის მაგალითები არიან, რაც, ჩემი აზრით, მათ პოსტმოდერნული მდგომარეობის ჭეშმარიტ მაცნეებად აქცევდა. ისინი ყველანი ეფუძნებიან იმ ფუნდამენტურ ტრადიციას, რომელსაც რიჩარდ ნიბურმა რადიკალური მონოთეიზმი უწოდა.¹⁷⁸ ყველა კვლავ საჯაროდ იცავს თავიანთ უნივერსალურ ნორმატიულობასა და ჭეშმარიტების პრეტენზიებს. განმანათლებლობის რაციონალიზმის, პროგრესისა და სეკულარული გამოსყიდვის ტელეოლოგიური დიდი ნარატივების კრიტიკას — კრიტიკას, რომელიც ჩვეულებრივ ასოცირდება პოსტმოდერნულ დისკურსთან — შესაძლოა, ლეგიტიმაცია მიენიჭებია და დახმარებოდა, სულ მცირე, ირიბად, იმ რელიგიური ტრადიციების რეაბილიტაციას, რომლებიც ჩვეულებრივ

¹⁷⁸ H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture* (New York: Harper & Row, 1970).

რაციონალისტური კრიტიკის სამიზნეები იყვნენ. მიუხედავად ამისა, რთული იქნებოდა პოსტმოდერნიზმსა და რელიგიის საჯარო აღორძინებას შორის პირდაპირი კავშირის ან ურთიერთმიზიდულობის დადგენა.¹⁷⁹ როგორც უკვე აღინიშნა, უფრო მიზანშეწონილი იქნება აქ განაალიზებული რელიგიის საჯარო ჩარევები განვიხილოთ, როგორც თანამედროვე ნორმატიული პერსპექტივიდან თანამედროვეობის ინსტიტუციონალიზების კონკრეტული ფორმების იმანენტურ კრიტიკებად.

თუ ეს სწორია, და გარდა რელიგიის სოციოლოგიისთვის მისი შესაძლო რელევანტურობისა, ასეთ არგუმენტს მნიშვნელოვანი შედეგები უნდა ჰქონდეს სოციოლოგიის ორი ზოგადი სფეროსთვის. უპირველეს ყოვლისა, ის შეიძლება რელევანტური იყოს სოციალური ინტეგრაციის თეორიებისთვის, სამოქალაქო საზოგადოების არადიფერენცირებული საჯარო სფეროს მეშვეობით სოციალური ინტეგრაციის სპეციფიკურად თანამედროვე ტიპის გამოკვეთის გამო. თანამედროვე სოციალური ინტეგრაციის ასეთი მოდელი წარმოადგენს ალტერნატივას სოციალური ინტეგრაციის ჩვეული კონცეფციებისა, რომლებიც მას განიხილავენ ან ადმინისტრაციულ სახელმწიფო კოორდინაციად ან თვითრეგულირებად ბაზრის მექანიზმებად, აგრეგირებულ ინდივიდუალურ გაცვლად ან თვითრეგულირებად სისტემურ დიფერენციაციად. ამ მოდელის მიხედვით, თანამედროვე სოციალური ინტეგრაცია იქმნება ინდივიდების, ჯგუფების, სოციალური მოძრაობებისა და ინსტიტუტების დისკურსული და აგონისტური მონაწილეობით სამოქალაქო საზოგადოების საჯარო, მაგრამ არადიფერენცირებულ სფეროში, სადაც საერთო ნორმატიული სტრუქტურების, „საერთო სიკეთის“ — კოლექტიური კონსტრუირება და რეკონსტრუირება, მასზე ჰაქრობა და მისი აფირმაცია ხდება. ნორმატიული სოციალური ინტეგრაციის ფუნქციონალისტური თეორიებისგან განსხვავებით, ასეთი თეორია თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოებას არ წარმოიდგენს, როგორც ჰომოგენურ საზოგადოებრივ თემს, რომელიც საერთო ნორმებსა და ღირებულებებს იზიარებს, არამედ, როგორც სივრცეს და საჯარო სოციალური ურთიერთქმედების პროცესს, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელია საერთო ნორმებისა და სოლიდარობების კონსტრუირება და რეკონსტრუირება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საერთო ნორმები არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ თანამედროვე სოციალური წესრიგის წინაპირობად და საფუძვლად, არამედ, კომუნიკაციური ურთიერთქმედების პროცესის პოტენციურ და ყოველთვის მყიფე შედეგად. თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოებების საჯარო სფეროში კომუნიკაციური ურთიერთქმედების ასეთი პროცესის მეშვეობით ნორმატიული ტრადიციები შეიძლება რეფლექსურად რეკონსტრუირდეს — ანუ რაციონალიზდეს — და თანამედროვე საზოგადოებების დიფერენცირებული ქვესისტემები პასუხისმგებლები გახდნენ საჯაროდ განსაზღვრულ „საერთო სიკეთეზე“. მაშასადამე, „გასაჯაროებით“ რელიგიებმა და სხვა

¹⁷⁹ ასეთი მცდელობისთვის, იხილეთ Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* (New York: Simon & Schuster, 1984).

ნორმატიულმა ტრადიციებმა შეიძლება ხელი შეუწყონ ასეთი საჯარო სფეროს სიცოცხლისუნარიანობას.

აშკარა უნდა იყოს, რომ ეს კონცეფცია ძალიან ახლოს არის იურგენ ჰაბერმასის მიერ შემუშავებულ თანამედროვე საზოგადოებების თეორიასთან და მის თეორიაზე დამყარებულ სამოქალაქო საზოგადოების თეორიებთან.¹⁸⁰ მართლაც, ამ კვლევის მთავარი მიზანი იყო არა იმდენად სეკულარიზაციის ძველი თეორიების გადახედვა, რამდენადაც იმ როლების შესწავლა, რომელიც რელიგიებსა და რელიგიურ მოძრაობებს ჯერ კიდევ შეუძლიათ შეასრულონ პრაქტიკული რაციონალიზაციის პროცესებში. ვებერის პროტესტანტული ეთიკის თეზისის რეკონსტრუქციისას ჰაბერმასმა წამოაყენა ჰიპოთეტურ ფაქტზე დაფუძნებული თეზისი, რომ რეფორმაციის ასკეტური ფრთის ნაცვლად რადიკალურ კომუნიტარულ ფრთას რომ მოეპოვებინა ჰეგემონია, შესაძლოა, ინსტრუმენტული რაციონალიზაცია, პრაქტიკული რაციონალიზაციის ხარჯზე, ასე ცალმხრივად არ განვითარებულა.¹⁸¹ თუმცა, ერთ-ერთი დასკვნა, რაც შეიძლება აქ წარმოდგენილი შემთხვევის შესწავლიდან გამოვიტანოთ, ის არის, რომ როგორც რელიგიის დეპრივატივება ბადებს კითხვებს სეკულარიზაციის ფუნქციონალისტური თეორიებისთვის, ასევე ბადებს კითხვებს, რასაც შეიძლება ამ რელიგიური მოძრაობების პრაქტიკულ-რაციონალური პოტენციალი ეწოდოს — ჰაბერმასის მოდერნულობის სეკულარისტული თეორიისთვისაც.

აქ მნიშვნელოვანია არა ის საკითხი, თავად ჰაბერმასი უნდა იყოს თუ არა დაინტერესებული რელიგიური მოძრაობებით ან იმ როლით, რომელიც რელიგიამ შესაძლოა საჯარო სფეროს აღდგენაში შეასრულოს. არამედ ტოვებს თუ არა ჰაბერმასის თანამედროვე დიფერენციაციის ხისტი თეორია რაიმე ადგილს ასეთი ინტერესისთვის. თუ რელიგია მხოლოდ კულტურის ერთიანობაა, რომელიც მოდერნულობაში შემეცნებით, ზნეობრივ-პრაქტიკულ და ესთეტიკურ-გამომხატველობით სფეროებად დიფერენცირდა, მაშინ რელიგია მხოლოდ ანაქრონიზმია ან ნარჩენი განსაკუთრებული მნიშვნელობისა და მომავლის გარეშე. რელიგიას შეიძლება ჰქონდეს რელევანტური წარსული, როგორც ამას თავად ჰაბერმასის ჰიპოთეტურ ფაქტზე დაფუძნებული თეზისი გვიჩვენებს ძმობის რადიკალურ ეთიკურ ხედვებთან დაკავშირებით, რაც, თუმცა, ისტორიულად გამორიცხული იყო კაპიტალისტური მოდერნულობის ინსტიტუციონალიზებული შერჩევითობით. რელიგიას შესაძლოა ჰაბერმასის თეორიაშიც კი ჰქონდეს როლი დაიცვას ის მცირედი, რაც ტრადიციულ სიცოცხლის-სამყაროსგან სახელმწიფოს ადმინისტრაციული შეღწევისა და კაპიტალისტური კოლონიზაციის მიუხედავად

¹⁸⁰ შდრ. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols. (Boston: Beacon Press, 1984-87); და Cohen and Arato, *Civil Society and Political Theory*.

¹⁸¹ Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, pp. 143-271.

დარჩენილი. მაგრამ რელიგიას მომავალი არ აქვს. ჰაბერმასის მოდელში, ჩვეულებრივი რელიგია უნდა შეიცვალოს პოსტკონვენციური სეკულარული მორალით.

გარდა აშკარა შემეცნებითი კითხვისა, რომელიც ამგვარი თეორიის ემპირიულ ადეკვატურობას ეხება მიმდინარე ისტორიული პროცესებთან მიმართებით, არსებობს ორი პრაქტიკული საკითხი მათთვის, ვისაც აინტერესებს წინ წაწიოს ის, რასაც ჰაბერმასი „მოდერნულობის დაუმთავრებელ პროექტს“ უწოდებს. პირველი საკითხი ეხება თეორიისა და პრაქტიკის ძველ პრობლემას. თუ, როგორც მარქსი ამბობდა, „არ არის საკმარისი, რომ აზრი ცდილობდეს საკუთარი თავის რეალიზებას; რეალობა თავად უნდა მიისწრაფოდეს აზრისკენ“, შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ „ფილოსოფიური თავი“ საკმარისად ყურადღებიანი არაა საკუთარი „გულის მიმართ“, რაც შეიძლება „მის მატერიალურ იარაღად“ იქცეს?¹⁸² ვებერისეული ტერმინით რომ ვთქვათ, საჭიროა ზნეობრივ-პრაქტიკული რაციონალიზაციის პროცესების ისტორიული მატარებლების გამოვლენა. მას მერე, რაც ჰაბერმასმა გააკრიტიკა ვებერის თითქმის ექსკლუზიური აქცენტი ინსტრუმენტული რაციონალიზაციის პროცესებზე, მის კვალად შეიძლება ითქვას, რომ ვებერის უდიდესმა წვლილმა — ინსტრუმენტული რაციონალიზაციის დიფერენციალურ პროცესებზე მსოფლიო რელიგიების ეკონომიკური ეთიკის გადამწყვეტი ისტორიული ზეგავლენის აღმოჩენა — შესაძლოა ის უყურადღებოდ დატოვა ზნეობრივ-პრაქტიკული რაციონალიზების პროცესებზე მსოფლიო რელიგიების პოლიტიკური ეთიკის ზეგავლენის მნიშვნელობისადმი. თუმცა, ის, რაც ვებერმა „ეკონომიკური ეთიკის“ შესახებ თქვა, ასევე უნდა მიეყენებოდეს „პოლიტიკურ ეთიკასაც“.

ეს ცნება ყურადღებას არ ამახვილებს თეოლოგიური ეთიკური თეორიების სრულ ნუსხაზე; გარკვეულ პირობებში რაოდენ მნიშვნელოვანიც არ უნდა იყოს ეს ნუსხა, ისინი მხოლოდ ცოდნის იარაღები არიან. ცნება „ეკონომიკური ეთიკა“ მიუთითებს მოქმედების პრაქტიკულ იმპულსებზე, რომლებიც საფუძველს რელიგიების ფსიქოლოგიური და პრაგმატული კონტექსტებიდან იღებენ.¹⁸³

აქედან გამომდინარე, უნდა განვასხვავოთ შემეცნებითი, ინტელექტუალური წვლილი ზნეობრივ-პრაქტიკულ დისკურსში და ზნეობრივ-პრაქტიკული პრინციპებისა და ნორმების ისტორიული ინსტიტუციონალიზება. თუ პიტერ ბრაუნი არ ცდება, რომ ადრეულ ქრისტიანობას შესაძლოა თითქმის არანაირი სიახლე არ შეუტანია ზნეობრივ საკითხებში, მაგრამ მაინც გადამწყვეტი ისტორიული როლი შეასრულა ფილოსოფოსთა მაღალი ფენის კულტურის „დემოკრატიზებაში“ და პრაქტიკაში

¹⁸² Karl Marx, A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction, in Early Writings (New York: Vintage, 1975), გვ. 252 და 257.

¹⁸³ Max Weber, The Social Psychology of the World Religions, in From Max Weber (New York: Oxford University Press, 1958), p. 267.

დანერგა ის, „რასაც წარმართი და ებრაელი მორალისტები უკვე ქადაგებდნენ“,¹⁸⁴ მაშინ შეიძლება ვივარაუდოთ, რასაც ნაწილობრივ ამ ნაშრომში წარმოდგენილი შემთხვევების შესწავლა ადასტურებს, რომ დღეს, როგორც ყოველთვის, რელიგიური ორგანიზაციები და რელიგიური მოძრაობები კვლავ ასრულებენ მსგავს ისტორიულ როლებს. აქ შესწავლილი ხუთიდან სამ შემთხვევაში რელიგიური მოძრაობები და ორგანიზაციები პირდაპირ, უშუალო როლს ასრულებდნენ დემოკრატიზაციის პროცესებში, დანარჩენ ორ შემთხვევაში რელიგიამ გარკვეული როლი შეასრულა სამოქალაქო საზოგადოების საჯარო სფეროს გაცოცხლებაში ან უშუალოდ, ადმინისტრაციული სახელმწიფოსა და კაპიტალისტური ეკონომიკის სისტემურ ფუნქციონირებასთან დაკავშირებული საჯარო ნორმატიული საკითხების დაყენებით ან ირიბად, სიცოცხლის-სამყაროში ადმინისტრაციული ან იურიდიული შეჭრის პროცესებზე რეაგირებით და, ამით, საჯარო დებატისთვის გახსნა თანამედროვე სიცოცხლის-სამყაროს სტრუქტურის ნორმატიული საკითხები.

პრინციპში, არ არსებობს არც საჭიროება და არც მიზეზი, რომ რელიგიას პრივილეგია მიენიჭოს, როგორც ზნეობრივ-პრაქტიკული რაციონალიზაციის პროცესების ერთადერთ ან მთავარ, პირდაპირ ან ირიბ მატარებელს. თანამედროვე სამყაროში სხვა სეკულარული მოძრაობები და ორგანიზაციებიც იყვნენ, არიან და, სავარაუდოდ, კვლავაც იქნებიან ისეთივე მნიშვნელოვანი მატარებლები, როგორც რელიგია. ამიტომ, საქმე ის სულაც არ არის, რომ რელიგიის გარეშე საჯარო ასპარეზი „შიშველი“ იქნება.¹⁸⁵ მაგრამ რელიგიის უწყვეტი არსებობა თანამედროვე სამყაროს უმეტეს ზნეობრივ-პრაქტიკულ ბრძოლაში, ხშირად ნებისმიერი საკითხის ორივე მხარეს, მიგვანიშნებს იმაზე, რომ არ არსებობს მიზეზი, გარდა სეკულარისტული ან რაციონალისტური ცრურწმენისა და დაჯერებულობისა, რომ არ შეიძლება არსებობდეს ისეთი რამ, როგორცაა „თანამედროვე“, ანუ პოსტკონვენციური რელიგია და არსებითად სწორედ ეს ხედვაა მიზეზი იმისა, რატომაც ხდება ზნეობრივ-პრაქტიკული რაციონალიზაციის თეორიაში რელიგიის სისტემური უგულვებლყოფა.

ეს მიუთითებს ზუსტად მეორე პრაქტიკულ საკითხზე, კერძოდ, ელიტარული, რაციონალისტური მიკერძოების საშიშროებაზე. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი ბოლოდროინდელი ტენდენცია მეცნიერების თვითკონცეპტუალიზებისა და პროფესიული მეცნიერული იდენტობების თვითგააზრებაში ეჭვქვეშ აყენებს რაიმე ხისტ განცალკევებას, თუნდაც ამ დონეზე, მიუხედავად ამისა, შეიძლება ითქვას, რომ ყოველ შემთხვევაში, როდესაც საქმე ეხება შემეცნების სფეროს, ჯერ კიდევ საჭიროა შევინარჩუნოთ მკაფიო და ხისტი გამიჯვნა მეცნიერებასა და რელიგიას შორის.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Peter Brown, *Late Antiquity*, in Philippe Aries and Georges Duby, eds., *A History of Private Life*, vol. 1, *From Pagan Rome to Byzantium* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), p. 260.

¹⁸⁵ ეს არის თეზისი ჯონ რიჩარდ ნოიჰაუზის „შიშველი საჯარო მოედანი: რელიგია და დემოკრატია ამერიკაში“ (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984).

¹⁸⁶ რობერტ ვუთნოუმ შემოგვთავაზა დამაინტრიგებელი ჰიპოთეზა, რომ სოციალურ მეცნიერებს შორის გავრცელებული არარელიგიურობის მიზეზი შეიძლება მომდინარეობდეს თავად სოციალური

მაგალითად, შეიძლება დასაშვები იყოს შემოქმედის ან კოსმოსის შესახებ სიმბოლური, თუნდაც მითიური ენის „რწმენა“. მაგრამ არ შეიძლება არსებობდეს ისეთი რამ, როგორცაა „შემოქმედის მეცნიერება“. მაგრამ როდესაც საქმე ეხება ზნეობრივ-პრაქტიკულ და სუბიექტურ-გამომხატველობით სფეროებს, შეიძლება ვიკითხოთ — შესაძლებელია, აუცილებელია ან გამოსადეგია თუ არა ასეთი ხისტი, მკაფიო დიფერენცია. შეიძლება ლეგიტიმური კითხვა დავსვათ, ნუთუ შეიძლება თეორია, რომელიც ასე მკაფიო უპირატესობას ანიჭებს ინტელექტუალურ რაციონალურ დისკურსს და აზროვნების ტრადიციას, რომელიც ასე აშკარა უპირატესობას ანიჭებს ესთეტიკურ სფეროს, ბრმა არ იყოს იმ ფაქტის მიმართ, რომ უბრალო ადამიანებისთვის მსოფლიოს უმეტეს საზოგადოებებში რელიგია და რელიგიური ტრადიციები კვლავ რჩება ზნეობრივ-პრაქტიკული რეფლექსიისა და შინაგანი სუბიექტური გამოხატვის ხელმისაწვდომ და ლეგიტიმურ საშუალებებად. ნებისმიერ შემთხვევაში, სანამ თანამედროვე რელიგიურ მოძრაობებს ანაქრონისტულ ან წმინდა თავდაცვით რეაქციებად მივიჩნევთ, საჭიროა იმის დამტკიცება, რომ არსებობს არსებითი შეუთავსებლობა რელიგიასა და ცნობიერების თანამედროვე სტრუქტურებს შორის.

რა თქმა უნდა, ვეთანხმები, იმ ხედვას, რომ მხოლოდ იმ რელიგიას, რომელიც საკუთარ თავში აერთიანებს რელიგიის განმანათლებლობისეული კრიტიკის ცენტრალურ ასპექტებს, შეუძლია დღეს დადებითი როლი შეასრულოს პრაქტიკული რაციონალიზაციის პროცესებში. მხოლოდ იმ რელიგიურმა ტრადიციამ, რომელიც თანამედროვეობასთან თავის ურთიერთობას გარდაქმნის რელიგიის განმანათლებლობისეული კრიტიკის სამი განზომილების რეფლექსიური ჩართვით — ტრადიციული რელიგიური მსოფლმხედველობის შემეცნებითი კრიტიკის, ლეგიტიმაციის რელიგიური იდეოლოგიების ზნეობრივ-პრაქტიკული კრიტიკის და რელიგიური ასკეტიზმისა და გაუცხოების სუბიექტურ-გამომხატველობითი კრიტიკის — და ამავე დროს, თანამედროვეობის წმინდა ფასეულობების, ანუ

მეცნიერების დისციპლინის დაუცველობისგან და ამასთან დაკავშირებული საჭიროებიდან, შეინარჩუნონ მკაფიო და ხისტი გამიჯვნა ორ შემეცნებით სფეროს შორის. ვუთნოუს მიხედვით, რაც უფრო საეჭვოა ნებისმიერი სამეცნიერო დისციპლინის შემეცნებითი სტატუსი, მით უფრო დიდია პროფესიული მოთხოვნილება შეინარჩუნონ არარელიგიური დამოკიდებულება. Robert Wuthnow, *Science and Sacred*, in Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age* (Berkeley: University of California Press, 1985), გვ. 187-203 საინტერესოა დაკვირვება, რომ მოწოდებები მეცნიერებასა და რელიგიას შორის ახალი სინთეზისკენ, როგორც წესი, დღეს უფრო ხშირად საბუნებისმეტყველო მეცნიერებისა და ერისკაცებისგან მოდის — რომლებიც „ძრწიან“ ახალი მეცნიერული აღმოჩენებით და უფრო მეტს საუბრობენ სამყაროს „იდუმალებაზე“ — ვიდრე თეოლოგებისგან. ამ უკანასკნელის უხალისობა ხელახლა დააკავშიროს შემეცნებითი რელიგიური სტრუქტურები მეცნიერებასთან, არ უნდა იყოს გასაკვირი წარსული ნეგატიური გამოცდილების გათვალისწინებით, ისევე როგორც თანამედროვე სამეცნიერო პარადიგმების სულ უფრო ხანმოკლეობისა და არამყარ ხასიათის გამო. პოსტმოდერნული მეცნიერებიდან წამოსული ზოგიერთი ახალი რელიგიური იდეისთვის, იხ. Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature* (Berkeley: University of California Press, 1982); Huston Smith, *Beyond the PostModern Mind* (New York: Crossroad, 1982); John M. Templeton and Robert L. Herrmann, *The God Who Would Be Known: Revelations of the Divine in Contemporary Science* (San Francisco: Harper & Row, 1989).

ადამიანის სიცოცხლისა და თავისუფლების საჯარო დაცვით — შეიძლება ხელი შეუწყოს თანამედროვე საჯარო სფეროს გამოცოცხლებას. მაგრამ რელიგიური ტრადიციების აღორძინება ან გაძლიერება შეიძლება განიხილებოდეს განმანათლებლობის წარუმატებლობის ნიშნად, თითოეულ ამ სფეროში შეესრულებინა თავისი დანაპირები. რელიგიური ტრადიციები დღეს უპირისპირდებიან დიფერენცირებულ საერო სფეროებს და მათ უბიძგებენ თვალი გაუსწორონ თავიანთ ობსკურანტიტულ, იდეოლოგიურ და არაავთენტურ პრეტენზიებს. ბევრ ასეთ დაპირისპირებაში, სწორედ რელიგიაა ის, რაც ხშირად ადამიანური განმანათლებლობის მხარესაა.

დასავლურმა თანამედროვეობამ დაკარგა თავისი ამპარტავნული თავდაჯერებულობა და იწყებს ეჭვის გამოვლენას სხვისი ქედმაღლური დამოკიდებულების მიმართ, ზუსტად იმ დროს, როდესაც სოციალიზმის მეშვეობით საკუთარი თავის შიგნიდან მისი გადალახვის მცდელობა აშკარად ჩავარდა. ამასობაში, თანამედროვეობის ორი დინამო, კაპიტალისტური ბაზარი და ადმინისტრაციული სახელმწიფო, განაგრძობს თვითმავალ მარშს მსოფლიო სისტემისკენ, ანადგურებს და ეჭვქვეშ აყენებს ყოველგვარ წინარემოდერნულ ტრადიციასა და ცხოვრების ფორმას, რომელიც მას გზად აწყდება. ამ ტრადიციებიდან ზოგიერთი ერგება და იღებს კულტურის ბაზარზე მათთვის მიჩენილ ნიშას, სადაც ისინი შეიძლება აყვავდნენ კიდევ თანამედროვე ან პოსტმოდერნულ პანთეონში.

სხვებს, განსაკუთრებით არადასავლურ ტრადიციებს, რომლებიც გაათამამა თანამედროვეობის მიერ თავდაჯერებულობის დაკარგვამ, შესაძლებლობა აქვთ თანამედროვე დასავლეთის წინააღმდეგ საკუთარი იდენტობა დაადასტურონ. თუ ვებერი მართალი იყო, როცა ამტკიცებდა, რომ ასკეტურმა პროტესტანტიზმმა გარკვეული როლი შეასრულა იმ კონკრეტული ისტორიული ფორმის ჩამოყალიბებაში, რომელიც თანამედროვე დიფერენციაციის ინსტიტუციონალიზებამ და რელიგიის პრივატიზებამ მიიღო დასავლეთში, სეკულარიზაციისა და მოდერნიზაციის თეორიები ღია უნდა იყოს იმ შესაძლებლობისთვის, რომ სხვა რელიგიებმა შეიძლება ასევე შეასრულონ ესა თუ ის როლი სეკულარიზაციის საკუთარი კონკრეტული პატერნების ინსტიტუციონალიზებაში.

დაბოლოს, არსებობს ტრადიციები, რომლებიც ინარჩუნებენ უხერხულ ურთიერთობას თანამედროვეობასთან, ნაწილობრივ ერგებიან, ნაწილობრივ აღიარებენ თანამედროვეობის ზოგიერთ ღირებულებას, როგორც საკუთარს, მაგრამ უარს ამბობენ ბაზრისა და სახელმწიფოს პრეტენზიების მიღებაზე, რომ ზნეობრივი ნორმები არ უნდა ჩაერიოს მათი ფულისა და ძალაუფლების მეშვეობით კვლავწარმოების სისტემურ ლოგიკაში. თანამედროვეობასთან მათი მუდმივი კრიტიკული ურთიერთობის გამო, ამ ტრადიციებს შეუძლიათ განაგრძონ როგორც პრაქტიკული რაციონალიზაციის პროცესები, ისე თანამედროვეობის დაუმთავრებელი პროექტი.

დასავლური თანამედროვეობა გზაჯვარედინზეა, თუკი არ შევა შემოქმედებით დიალოგში სხვასთან, იმ ტრადიციებთან, რომლებიც ეჭვქვეშ აყენებენ მის იდენტობას, დიდი ალბათობით გაიმარჯვებს. მაგრამ ის შეიძლება საბოლოოდ შთანთქოს საკუთარი ქმნილებების მოუქნელმა, არაადამიანურმა ლოგიკამ. ღრმად ირონიული იქნება, თუ ყველა იმ დარტყმის შემდეგ, რაც მან მოდერნულობისგან მიიღო, რელიგია როგორღაც უნებლიეთ დაეხმარება მოდერნულობას თავის გადარჩენაში.