



Konrad
Adenauer
Stiftung



რელიგიები თანამედროვე გამონჭევათა პირისპირ

ინგლისურიდან თარგმნა ზეინაბ სარაძემ

თბილისი

2017

წიგნი გამოიცემა კონრად ადენაუერის ფონდის და მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტის თანამშრომლობით.

წიგნის პროექტის ავტორები არიან ელენე ნოდია (მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი) და გიორგი ბუტიკაშვილი (კონრად ადენაუერის ფონდი). მათვე ეკუთვნით წიგნის საერთო რედაქცია.

გამოცემაში გამოთქმული მოსაზრებები და ინფორმაცია შეიძლება არ ემთხვეოდეს კონრად ადენაუერის ფონდის და მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტის თვალსაზრისებს.

© ქართული თარგმანი – კონრად ადენაუერის ფონდი, 2017

© ქართული თარგმანი – მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი, 2017

ISBN 978-99928-37-54-2

კონრად ადენაუერის ფონდი
თბილისი, ახვლედიანის აღმართი 9ა, 0103, საქართველო
ტელ. 2459111, ფაქსი 2240103
kas.de/SuedKauKasus

მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი
თბილისი, ა. წერეთლის გამზირი 72
ტელ. 2355154, ფაქსი 2355754
www.cipdd.org

სარჩევი

წინასიტყვა	5
ჯუდიტ ბატლერი არის იუდაიზმი სიონიზმი?	11
ჯონ ბინსი პერსპექტივა: ფრთხილი რეფორმირება	35
ჯეი ლ. გარფილდი ბუბჰიზმი და თანამედროვეობა	61
ლორენს ს. კანინჰემი თანამედროვე კათოლიკური ეკლესია	85
ოლივიე რუა ისლამი და სეკულარიზაცია	125
რობერტ ჯ. სტივენსი ჰინდუიზმი დამოუკიდებელ ინდოეთში	161
კლაიდ უილკოქსი და ტედ გ. ჯელენი რელიგია და პოლიტიკა ღია ბაზრის პირობებში	199

წინასიტყვა

2012 წელს მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტისა და კონრად ადენაუერის ფონდის საქართველოს წარმომადგენლობის პარტნიორობით საფუძველი ჩაეყარა პროექტს „მსოფლიო რელიგიების კლუბი“. მიუხედავად იმისა, რომ კლუბის იდეა საკმაოდ მარტივია – ლექციები, დისკუსიები და შეხვედრები მსოფლიოს და საქართველოს რელიგიების გასაცნობად, პროექტი ძალიან წარმატებული აღმოჩნდა. შეიქმნა ქსელი ახალგაზრდებისა, რომელთაც გაიღრმავეს ცოდნა სხვადასხვა დენომინაციის შესახებ და, შესაბამისად, გადალახეს გაუცხოება განსხვავებული რელიგიების მიმართ. დაარსებიდან დღემდე უკვე მეექვსე ნაკადმა დაასრულა კლუბის ფარგლებში შეთავაზებული სუთთვიანი კურსი რელიგიების შესახებ.

სწორედ ამ კლუბის არსებობამ, კონკრეტულად, მისი წევრების უშრეტმა ინტერესმა და მეტის გაგების სურვილმა გვიბიძგა წინამდებარე კრებულის შესადგენად. ცხადია, რელიგიების თემაზე უმრავი რამ იწერება: დაწყებული წმინდად თეოლოგიური, დამთავრებული ენციკლოპედიური სტილის ტექსტებით. ჩვენ უფრო კონკრეტული მიზანი დავისახეთ: შევარჩიეთ სტატიები, რომლებიც ამა თუ იმ რელიგიის ისეთ თანამედროვე გამოწვევებზე საუბრობს, როგორებიცაა: სეკულარიზმი, ფუნდამენტალიზმი, გლობალიზაცია, პოლიტიკურ რადიკალიზმთან კავშირი და სხვა. ვფიქრობთ, რომ ნებისმიერი რელიგიის არსს და მის სიცოცხლისუნარიანობას ყველაზე

კარგად იმის მიხედვით გავიგებთ, თუ როგორ უმკლავდება ის ამგვარ გამონვევებს. გარდა ამისა, ეს ის თემებია, რომლებიც მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ თეოლოგიით და რელიგიათმცოდნეობით დაინტერესებულთა შედარებით ვიწრო წრისთვის, არამედ სოციალური მეცნიერებების წარმომადგენელთა, აგრეთვე, სოციალურ აქტივისტთა ფართო სპექტრისთვის.

კრებულის შექმნის მთავარი მიზანია, ქართულენოვან მკითხველს მივცეთ საშუალება, გაეცნოს, რა თემებზე ბჭობს დანარჩენი მსოფლიო რელიგიებთან დაკავშირებით ბოლო თხუთმეტი წლის განმავლობაში. თუ გაგიჩნდათ მოსაზრება, რომ არსებობს რაღაც სტატია, რომელიც ასევე აუცილებლად უნდა შესულიყო ამ კრებულში, დაგეთანხმებით – რელიგიების თემაზე აქტუალური ნაშრომების დანაკლისი, ქართულ საზოგადოებაში ძალიან დიდია და მისი შევსების ილუზია ან პრეტენზია ჩვენ არ გვქონია.

კრებულში შესულია შვიდი სტატია, რომლებიც მსოფლიოში ყველაზე გავრცელებული რელიგიების აქტუალურ პრობლემებს განიხილავს. ესენია: ჰინდუიზმი, ბუდჰიზმი, იუდაიზმი, ქრისტიანობა და ისლამი. ამ სტატიების ავტორები არიან:

ჯუდით ბატლერი – კალიფორნიის ბერკლის უნივერსიტეტის პროფესორი. გამოსცემს წიგნებს პოლიტიკის ფილოსოფიის, ლიტერატურის მცოდნეობის, სექსუალურობის თეორიის, ფემინიზმის დარგებში. ბოლო ხანებში განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ებრაული თემების საკითხებსა და ებრაულ ფილოსოფიას. ჩვენს კრებულში შესულია მისი მოკლე ნარკვევი „არის იუდაიზმი სიონიზმი?“ (Is Judaism Zionism?). ჯუდით ბატლერი ცდილობს გაავლოს ზღვარი იუდეველობასა და სიონიზმს შორის, რაც ისევ და ისევ წამოჭრის საუკუნოვან კითხვას: არის იუდეველობა რელიგია თუ ეროვნება? შესაბამისად, მკვლევარი არკვევს, გამიჯნულია თუ არა ერთმანეთისაგან იუდეველობა, როგორც ებრაელთა მრავალსაუკუნოვანი რელიგია, და სიონიზმი, როგორც პოლიტიკურ-რელიგიური იდეოლოგია, რომელიც გულისხმობს მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში გაფანტული ებრაელების ხელახლა თავმოყრას „აღთქმულ მიწაზე“.

ჯონ ბინსი – კემბრიჯის უნივერსიტეტის პროფესორი, ამჟამად ამ უნივერსიტეტის მართლმადიდებლური ქრისტიანობის კვლევის ინსტიტუტის ხელმძღვანელი. ამავე დროს, იგი თავმჯდომარის მოადგილეა წმიდა ალბანისა და წმიდა სერგის საზოგადოებაში, რომელიც თითქმის მთელი საუკუნის განმავლობაში მეურვეობს და წარმართავს კონფესიათაშორის დიალოგს ანგლიკანებსა და მართლმადიდებლებს შორის. 2002 წელს ჯონ ბინსმა კემბრიჯის უნივერსიტეტში გამოსცა ვრცელი მიმოხილვითი წიგნი „მართლმადიდებელი ქრისტიანული ეკლესიები“. ნაშრომის ბოლო თავი, „პერსპექტივა: ფრთხილი რეფორმირება“ (Prospect: Cautious Reforming) ჩვენს კრებულში შევიტანეთ. იგი განიხილავს იმ თანამედროვე გამოწვევებს, რომელთა წინაშე დგას სხვადასხვა მართლმადიდებელი ეკლესია. ბინსი განიხილავს მდგომარეობას, რომელშიც მართლმადიდებელი ეკლესიები კომუნისტური რეჟიმების დაცემის შემდეგ აღმოჩნდნენ, მდგომარეობას, როცა ადრინდელი სახელმწიფოებრივი დევნა-დამორჩილება, უმეტესწილად, საზოგადოებაში დომინირებული პოზიციით შეიცვალა. ეს განსაკუთრებით ეხება იმ ქვეყნებს, სადაც მართლმადიდებლობა მოსახლეობის უმეტესობის რელიგიას წარმოადგენს. ავტორი ასევე განიხილავს სამონასტრო-სამონაზვნო ცხოვრების განახლებას, პატრისტიკული თეოლოგიის ხელახალ გამოცოცხლებას, სასულიერო განათლებისა და ეკლესიაში ქალთა როლის საკითხებს.

ჯეი გარფილდი – ბუდჰისტური კვლევების ერთ-ერთ საუკეთესო სპეციალისტად ითვლება. მოცემულ სტატიაში „ბუდჰიზმი და თანამედროვეობა“ (Buddhism and Modernity) გარფილდი მარტივად და მკაფიოდ აყალიბებს თანამედროვეობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პრობლემას: რელიგიათა გლობალიზაციას. ავტორის მტკიცებით, ბუდჰიზმი თავის თავში ატარებს ცვლილების იდეას, და სწორედ ამ იდეის წყალობით არის აქტუალური დღესაც სხვადასხვა ქვეყანაში. გარფილდის აზრით, ბუდჰიზმი დასავლეთში გავრცელდება იმ მოდელით, რა მოდელითაც ის გავრცელდა ჩინეთში, ანუ, როცა ორი მდიდარი, სრულიად განსხვავებული და ხანგ-

რძლივი ისტორიის მქონე კულტურა ხვდება ერთმანეთს. ასეთ ფონზე ორივე მხარეს ცვლილებები გარდაუვალია: ბუდჰიზმის გავრცელება დასავლეთში ცვლის დასავლეთს, ამავე დროს წარმოიქმნება ბუდჰიზმის ახალი, დასავლური ფორმები. დასავლური იდეები ექოსავით უბრუნდება აზიურ ქვეყნებს და გარდაქმნის იქ ბუდჰიზმს.

ლორენს კანინჰემი – ნოტრდამის უნივერსიტეტის ქრისტიანული თეოლოგიისა და სულიერების პროფესორი. ჩვენს კრებულში ქვეყნდება მისი წიგნის – შესავალი კათოლიციზმში (**An Introduction to Catholicism**) ბოლო თავი „თანამედროვე კათოლიკური ეკლესია“ (**The Contemporary Catholic Church**), რომელიც თანამედროვე კათოლიკობის მდგომარეობას შეეხება. კანინჰემი გამორჩეულად განიხილავს იოანე პავლე მეორის მეთაურობის ხანას, მკითხველის ყურადღებას ამახვილებს იმ მიმართულებებზე, რაც ვატიკანის მეორე კრებამ ნახევარი საუკუნის წინ დაუსახა ეკლესიას: ერთი მხრივ, ტრადიციათა შენარჩუნება, მეორე მხრივ – განახლებული ხედვა და მიდგომები, ანუ ეკლესიის მეტი გახსნილობა სეკულარული საზოგადოების მიმართ. ნარკვევში განხილულია როგორც კათოლიკე ეკლესიის შიდა საკითხები (ეკლესიის მმართველობის რეფორმა, კრიზისული მოვლენები მღვდელმსახურთა საქმიანობაში, შეჯახება თანამედროვე სეკულარიზმსა თუ სეკულარიზაციასთან, ცალკეული გამიჯვნა-განხეთქილება თავად ეკლესიაში), ისე კათოლიკეთა დამოკიდებულება სხვა კონფესიების მიმართ, იქნება ქრისტიანული თუ არაქრისტიანული რელიგიები, რაც ზოგადად, წამოჭრის ეკუმენიზმის საკითხებს, რომლის მიმართაც კათოლიკე ეკლესია ყოველთვის შესამჩნევი თავშეკავებით გამოირჩეოდა.

ოლივერ რუა – ფრანგი პოლიტოლოგი, საერთაშორისო ურთიერთობების და რელიგიური რადიკალიზმის მკვლევარი. კრებულში წარმოდგენილ სტატიაში „ისლამი და სეკულარიზაცია“ (**Islam and Secularization**) ავტორი მიზნად ისახავს, არცთუ ისე ადვილი თემები გაანალიზოს: ეწინააღმდეგება თუ არა ისლამი სეკულარიზმს? არის თუ არა ისლამში შე-

საძლებელი რელიგიური რეფორმაცია? კატეგორიულად მიუღებელია მუსლიმისთვის მოდერნი? მართალია, ოლივიე რუა იყენებს ტერმინს „გლობალური ისლამი“, მაგრამ ეს არ არის ჰანტიგტონისეული „მრავალი ისლამის“ ერთ ცივილიზაციად წარმოჩენა (სხვადასხვა ისლამური მიმდინარეობის, კულტურული თავისებურების უგულებელყოფა). ფუნდამენტალიზმის მსგავსად, „გლობალური ისლამიც“ მოდერნის პირმშოა. ისლამის პოლიტიზირების საკითხის შესახებ რუას მოსაზრება ასეთია: თანამედროვეობაში საქმე გვაქვს არა ისლამური თეოლოგიიდან აღმოცენებულ რადიკალიზმთან, არამედ „რადიკალიზმის ისლამიზაციასთან“, რომლის მიზეზი შეიძლება იყოს იდენტობის კრიზისი, სოციალურ-პოლიტიკური მოვლენები და ა.შ. რაც შეეხება რადიკალიზმის გამომწვევ მიზეზებს, ისინი სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვაგვარი შეიძლება იყოს.

რობერტ სტივენსი – თანამედროვე მეცნიერი, რომლის კვლევის სფერო სამხრეთ აზიის რელიგიებია, უპირატესად – ინდური რელიგიები და კულტურა. მისი შრომების დიდი ნაწილი ეძღვნება ფუნდამენტალიზმის და სეკულარიზმის პრობლემას სხვადასხვა ქვეყანასა და კულტურაში. კრებულში წარმოდგენილია მისი ნაშრომი „ჰინდუიზმი დამოუკიდებელ ინდოეთში: ფუნდამენტალიზმი და სეკულარიზმი“ (**Hinduism in Independent India: Fundamentalism and Secularism**). ინდოეთში ჰინდუისტური ფუნდამენტალიზმის იდეა ჯერ კიდევ დამოუკიდებლობის მიღებამდე ჩნდება, თუმცა, მას შემდეგ დღემდე გამუდმებით იცვლება მისი შინაარსი. სტივენსის აზრით, მულტირელიგიურ ინდოეთში, რომელსაც დამოუკიდებლობის შედარებით მოკლე ისტორია აქვს, ეს საკითხი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რადგან იქ საერო და რელიგიური სფეროების გამიჯვნა მანამდე, ფაქტობრივ, არ ხდებოდა. სეკულარიზმი ინდოეთში აწყდება ისეთ პრობლემას, როგორცაა რელიგიისთვის გავლენის გარკვეული სფეროს ჩამოშორება. ამიტომ სეკულარიზმი მხოლოდ რელიგიის (ამ შემთხვევაში, ჰინდუიზმის) საკითხებში ჩაურევლობასთან კი არა, მისი ისტორიული და კულტურული ნორმების ცვლილებასთანაც შეიძლება იყოს ასოცირებული.

კლავდ უილკოქსი და ტედ ჯელენი ამერიკელი მკვლევარები არიან. თავიანთ სტატიაში „რელიგია და პოლიტიკა ღია ბაზრის პირობებში“ (Religion and Politics in an Open Market: Religious Mobilization in the United States), რომელიც გამოქვეყნდა კრებულში „რელიგია და პოლიტიკა შედარებითი პერსპექტივით: ერთი, რამდენიმე, ბევრი“ (Religion and Politics in Comparative Perspective: The one, the few, the many) განიხილავენ რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთდამოკიდებულებასა და ურთიერთგავლენას ამერიკის შეერთებულ შტატებში. სტატიაში გაანალიზებულია ამერიკული განსაკუთრებულობა თუ გამორჩეულობა, განპირობებული მისი ისტორიული წარსულით, როცა ქვეყანაში, სადაც ხშირად განმსაზღვრელი საზოგადოებრივი ფაქტორი რელიგია არის, არაა არც ერთი წამყვანი რელიგია და არც ერთ რელიგიას არასოდეს უსარგებლია სახელმწიფოებრივი მხარდაჭერით.

წინამდებარე კრებულის კონსულტანტები არიან: მერაბ ლალანიძე – თავისუფალი უნივერსიტეტის პროფესორი, სოფო ზვიადაძე – ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი და ნინო ქილარჯიანი – თავისუფალი უნივერსიტეტის ლექტორი.

ელენე ნოდია
გიორგი ბუტიკაშვილი

არის იუდაიზმი სიონიზმი?*

მე არც რელიგიის და, ნამდვილად, არც საზოგადოებრივი ცხოვრების მკვლევარი არ გახლავართ, მაგრამ ჩემი სააზროვნო ველი კვეთს იმ მასშტაბის პრობლემას, რომელსაც, ბოლო წლებია, ვცდილობ განვიხილო როგორც იუდაიზმს, ებრაელობასა და სიონიზმს შორის კომპლექსური ურთიერთობა, რასაც, რამდენადაც ვიცი, სხვაც ბევრი აკეთებს. პირადად მე მსურს მეყოს მოთმინება და გამჭრიახობა, რომ გავიაზრო საკითხები, რომლებიც საზოგადოებრივი დისკურსისთვის ერთმანეთში არის არეული. არ ვარ დარწმუნებული, რომ ამას მივალწევ, მაგრამ კარგად ვიცი, რომ ეს არის ურთულესი და ქანცგამწყვეტი შრომა.

თავიდანვე მინდა ვთქვა, რომ დიდი სიფრთხილე უნდა გამოვიჩინოთ, როცა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რელიგიას ვეხებით, რადგან საბოლოოდ შეიძლება შეუძლებელი გახდეს რელიგიის, როგორც კატეგორიის, შესახებ საუბარი. მართლაც, იმის მიხედვით, თუ რომელ რელიგიას ვგულისხმობთ, ურთიერთობა საზოგადოებასთან განსხვავებული იქნება. საზოგადოებრივი ცხოვრების შესახებ ნაირგვარი რელიგიური შეხედულება არსებობს და ასევე ნაირგვარია საზოგადოებ-

* ნიგნიდან: Judith Butler, Juergen Habermas, Charles Taylor, Cornel West, *The Power of Religion in Public Space* (New York: Columbia University Press, 2011).

რივი ცხოვრების რელიგიური ტერმინებით გააზრება. როცა ვინცებთ კითხვით რელიგიის შესახებ საჯარო ცხოვრებაში, ვდგებით რისკის წინაშე, რომ რელიგიის ცნებაში ცალკეული, კონკრეტული რელიგიები მოვიაზროთ, ხოლო საზოგადოებრივი ცხოვრება დაგვრჩეს მყარი, თავის საზღვრებში ჩაკეტილი და რელიგიის გარეთ მდგომი. თუ რელიგიის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში შეღწევა პრობლემაა, მაშინ გამოდის, რომ ჩვენ ვგულისხმობთ სქემას, რომელშიც რელიგია საზოგადოებისგან გარეთ დგას. მაშინ ვსვამთ კითხვას, როგორ აღწევს ის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და რამდენად დასაშვებია ან სამართლიანი გზით აკეთებს ის ამას. მაგრამ თუ ეს ქმედითი ვარაუდია, მაშინ ალბათ პირველ რიგში უნდა ვიკითხოთ, როგორ იქცა რელიგია კერძო სფეროდ და ოდესმე, რეალურად, მცდელობას, რელიგია ექციათ კერძო სფეროდ, წარმატება თუ მოჰყოლია. თუ ჩვენს კითხვაში იმთავითვე იგულისხმება, რომ რელიგია დაიყვანება კერძო სფეროზე, მაშინ უპირველესად უნდა ვიკითხოთ, რომელი რელიგია არის კერძო, და რომელი რელიგია, თუ ასეთი არსებობს, უფინიცობოდ მიმოიქცევა საჯარო სივრცეში. იქნებ მაშინ შევძლოთ სხვა საკითხი გამოვიძიოთ, სახელდობრ, ის, რაც განასხვავებს ლეგიტიმურ და არალეგიტიმურ რელიგიებს იმით, რომ არეგულირებს განსხვავებას საზოგადოებრივსა და კერძო სფეროებს შორის. თუ საზოგადოებრივი სფერო პროტესტანტული მონაპოვარია, რასაც ზოგი მეცნიერი ამტკიცებს, მაშინ, გამოდის, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება ერთ დომინანტურ რელიგიურ ტრადიციას აღიარებს და ადასტურებს როგორც სეკულარულს. და თუ ბევრია იმის მიზეზი, რომ დავეჭვდეთ, არის თუ არა სეკულარიზმი თავისუფალი რელიგიური ძირებისაგან, რაზედაც მას პრეტენზია აქვს, ჩვენ შეიძლება ვიკითხოთ, ეს წარმოდგენები სეკულარიზმის შესახებ რა ხარისხით მიეყენება ზოგადად საზოგადოებრივი ცხოვრების შესახებ ჩვენეულ თვალსაზრისს. სხვა სიტყვებით, ზოგი რელიგია არათუ უკვე იმყოფება საზოგადოებრივი სფეროს შიგნით, არამედ ხელსაც უწყობს კრიტერიუმების ჩამოყალიბებას, რომელთა მიხედვით საზოგადოებრივი სფერო კერძოსაგან იმიჯნება. ზოგი რელიგია გაყვანილია გარეთ – ან როგორც კერძო სფე-

რო, ან როგორც საჯარო სფეროს საფრთხე; ამ დროს ზოგი რელიგია საზოგადოებრივი სფეროს მხარდასაჭერად და მის გამოსაცალკევებლად მოქმედებს. ჩვენ ვერ განვასხვავებდით საზოგადოებრივ და კერძო სფეროებს, თუ პროტესტანტიზმი არ აკრძალავდა რელიგიის პრივატიზებას, მაშინ რელიგია – ან ერთი დომინანტური რელიგია – განაპირობებდა იმ მთავარ სტრუქტურას, რომელშიც ჩვენ ვმოქმედებთ. ეს ნამდვილად იქნებოდა სრულიად განსხვავებული ამოსავალი ნერტილი იმისა, რომ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რელიგია კრიტიკულად განგვეხილა, რამდენადაც საზოგადოებრივიცა და კერძო სფეროებიც შექმნიდა განმაცალკევებულ ურთიერთობას, რასაც, გარკვეული აზრით, თავიდანვე ექნებოდა ადგილი რელიგიის შიგნით.

დღეს ჩემი მიზანი არ არის გავიმეორო კითხვები სეკულარიზმის შესახებ; ვფიქრობ, ეს საკითხები საკმაოდ კარგად არის განხილული ისეთი ავტორების მიერ, როგორებიც არიან ტალალ ასადი, საბა მაჰმუდი, მაიკლ უორნერი, ჯანეტ ჯეკობსენი და ასევე ჩარლზ ტეილორი, რომელმაც სულ ახლახან გამოაქვეყნა ნაშრომი. მინდა გითხრათ, რომ სეკულარიზაცია შეიძლება რელიგიის გადარჩენის ამაო გზა იყოს, და რომ ჩვენ მუდამ უნდა ვკითხულობდეთ, სეკულარიზაციის რომელ ფორმასა და გზას ვგულისხმობთ. ჩემი პირველი მოსაზრება ის არის, რომ ნებისმიერი განზოგადება, რომელსაც ვახდენთ საჯარო ცხოვრებაში რელიგიის შესახებ, თავიდანვე ეჭვს იმსახურებს, თუ გააზრებული არ გვაქვს, რომელი რელიგიები იგულისხმება თავად კონცეფტუალურ სისტემაში და, თუ ეს კონცეფტუალური სისტემა, საზოგადოების ცნების ჩათვლით, მისი საკუთარი წარმოშობის შუქზე არ არის დანახული. განსხვავებული აზრობრივი დატვირთვა აქვს, როცა ებრაელ საერო პირზე და როცა კათოლიკე საერო პირზე ვსაუბრობთ; მიუხედავად იმისა, რომ, სავარაუდოდ, ორივე დაშორებულია რელიგიურ სარწმუნოებას, მაინც შეიძლება არსებობდეს მიკუთვნებულობის სხვა ფორმები, რომლებიც არ გულისხმობს და არ მოითხოვს რწმენას. სეკულარიზაცია შეიძლება იყოს ერთ-ერთი საშუალება იმისა, რომ ებრაული ცხოვრება გრძელდებოდეს როგორც ებრაული. ჩვენ შეცდომას ვუშვებთ

მაშინაც, როცა რელიგიას რწმენას ვუთანაბრებთ, რადგან რწმენა ღმერთის შესახებ გონითმჭვრეტელობით საკითხებთან არის დაკავშირებული. ეს არის თეოლოგიური პრეზუმცია, რომელიც ყოველთვის არ ამართლებს, როცა საქმე რელიგიური პრაქტიკის აღწერას ეხება. მცდელობა იმისა, რომ გავარჩიოთ რელიგიის კოგნიტიური სტატუსი და არარელიგიური რწმენა, მხედველობის გარეთ ტოვებს იმ ფაქტს, რომ ძალიან ხშირად რელიგია ფუნქციობს როგორც სუბიექტის ფორმირების მატრიცა, როგორც შთაბეჭდილ ღირებულებათა სისტემა, და როგორც მიკუთვნებულობის და სოციალური პრაქტიკის ფორმა. რა თქმა უნდა, სახელმწიფოსა და რელიგიის გამიჯვნის ლეგალური პრინციპი თან სდევს ყველა აქ წარმოდგენილ დისკურსს, მაგრამ ბევრი მიზეზია იმისა, რომ ვიფიქროთ, იურიდიული კონცეფცია საკმარისად ვერ უზრუნველყოფს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მონაწილე რელიგიასთან დაკავშირებული ფართო სპექტრის საკითხების გაგებას. ეს არ შეუძლია გააკეთოს არც რელიგიური სიმბოლოებისა და ხატების შესახებ დებატებს, რამაც წარმოშვა ფართოდ გავრცელებული უთანხმოება *პირველი შესწორების* უფლებების თაობაზე, და არც დისკრიმინაციისა და დევნისაგან რელიგიურ უმცირესობათა დაცვას.¹

ამ ორომტრიალში მინდა სხვა პრობლემით ჩავერთო, სახელდობრ, დაძაბულობის პრობლემით, რომელიც ჩნდება რელიგიასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებას შორის, როცა ისრაელის სახელმწიფოს ძალადობის საზოგადოებრივი კრიტიკა ანტისემიტურ ან ანტიებრაულ ხასიათს იღებს. ცნობისათვის, მინდა ნათელი იყოს, რომ ზოგიერთი კრიტიკა ნამდვილად შეიცავს ანტისემიტურ რიტორიკას და არგუმენტებს, და ნამდვილად ეხება ანტისემიტურ განწყობას; თუმცა ბევრი კრიტიკული შენიშვნა – არა სპეციფიკურად და არა განსაკუთრებულად – გამომდინარეობს ებრაული სოციალური სამართლიანობის სქემიდან. აქ ჩემი ამოცანაა არა ამ ორი სახის კრიტიციზმის ერთმანეთისგან გარჩევა – თუმცა კი

¹ Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, and Saba Mahmood, *Is Critique Secular?* (Berkeley: University of California Press, 2009).

ვფიქრობ, რომ აუცილებელია მათი განსხვავება – არამედ იმის განხილვა, არის თუ არა სახელმწიფო ძალადობის საზოგადოებრივი კრიტიკა – ვიცი, ეს ტერმინი მოითხოვს განმარტებას – გარკვეული აზრით, ებრაელთა საქმე. იმედი მაქვს, მაპატიებთ ჩემს თავდაპირველ ზედაპირულობას, მაგრამ თქვენ ნახავთ, რა სირთულეს ვცდილობ შევეჭიდო, თუ ფიქრობთ, რომ, ვინც ღიად და საჯაროდ აკრიტიკებს ისრაელის სახელმწიფოს ძალადობას, არის ანტისემიტი და ანტი-ებრაელი. ამგვარი ძალადობის ღიად და საჯაროდ კრიტიკა, გარკვეული აზრით, სავალდებულო ეთიკური ვალდებულებაა ებრაული რელიგიური თუ არარელიგიური კონცეფტუალური სისტემის მიხედვით. რა თქმა უნდა, თქვენ ალბათ უკვე ხედავთ ამ ფორმულირებიდან გამომდინარე სირთულეთა მეორე წყებას. როგორც ჰანა არენდტმა თავის ადრეულ ნაწერებში ნათლად აჩვენა, ებრაელობა არ არის ყოველთვის იუდაიზმი.² მან ნათლად გამოხატა თავისი პოლიტიკური პოზიცია ისრაელის სახელმწიფოს მიმართ და აჩვენა, რომ არც იუდაიზმს და არც ებრაელობას აუცილებლობით არ მივყავართ სიონიზმამდე.

ჩემი მიზანი არ არის იმის გამეორება, რომ ებრაელები ერთმანეთისგან განსხვავდებიან სიონიზმის, ოკუპაციის უსამართლობის ან ისრაელის სახელმწიფოს სამხედრო დესტრუქციულობის შეფასების მიხედვით. ეს რთული საკითხებია და თითოეული მათგანი დიდი უთანხმოების საგანია. ჩემი მიზანი არ არის იმის უბრალოდ თქმა, რომ ებრაელები ვალდებულები არიან გააკრიტიკონ ისრაელი, თუმცა ვფიქრობ, რომ არიან – ვართ, იმიტომ, რომ ისრაელი ებრაელი ხალხის სახელით მოქმედებს, თავს ებრაელი ხალხის ლეგიტიმურ წარმომადგენლად მიიჩნევს. ჩნდება კითხვა, რა კეთდება ებრაელი ხალხის სახელით და რაა იმისათვის საჭირო, რომ ტრადიციამ და ეთიკამ სხვა პოლიტიკის სასარგებლოდ იმუშაოს. არსებობს იმის რისკი, რომ პროგრესული ებრაელები ვერ გამოვლენ იდენტობის გარკვეული თვითწარმოდგენებიდან; ზოგი უპირისპირდება

² Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1951), გვ. 66; Rachel Varnhagen: *The Life of a Jewish Woman* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974) გვ. 216-228.

რომელიმე ან ყველა ანტიებრაულ, ანტისემიტურ გამოხატუვას, ზოგი კი თავის ებრაელობას იყენებს იმ პროექტისთვის, რომელიც ცდილობს, ფარდა ახადოს ისრაელის სახელმწიფოს ძალადობას. გადანყვევის ამ კონკრეტულ ფორმას ეჭვქვეშ აყენებენ, მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ რამდენიმე ეთიკურ სქემაში ებრაელობა, თავისთავად, იდენტობის საპირისპირო პროექტია, იმდენად, რომ შეიძლება ითქვას, ებრაელად ყოფნა ნიშნავს არაებრაელების მიმართ ეთიკურ დამოკიდებულებას. მართლაც, თუ ნამდვილი ებრაული ტრადიცია, რომელიც გულისხმობს ისრაელის სახელმწიფოს ძალადობის საზოგადოებრივი კრიტიკის გატარებას, ეყრდნობა კოჰაბიტაციას, როგორც საზოგადოებრივ ნორმას, მაშინ, რაც ამას მოჰყვება, არის საჭიროება იმისა, რომ ადგილი ჰქონდეს არამარტო ალტერნატიულ ებრაულ საზოგადოებრივ მონაწილეობას (მაგალითად, ისრაელის საზოგადოებრივ საქმეთა ამერიკული კომიტეტისგან – AIPAC-ისგან განსხვავებულს) ან ალტერნატიულ ებრაულ მოძრაობას (მაგალითად, როგორცაა ებრაული ხმა მშვიდობისთვის Jewish Voice for Peace), არამედ, რაც არ უნდა პარადოქსულად ჟღერდეს, დადასტურდეს ებრაელთა იდენტობის ცვლილება. მხოლოდ მაშინ შევძლებთ ჩავწვდეთ ეთიკური ურთიერთობის რაგვარობას, რომელიც გვანვდის ზოგიერთ საკვანძო ისტორიულ და რელიგიურ ცოდნას, თუ რა არის ებრაელად ყოფნა. ბოლოს, ეს არ შეეხება ებრაელების ონტოლოგიის დაზუსტებას სხვა კულტურულ ან რელიგიურ ჯგუფთან მიმართებაში – თუმცა ყველა საფუძველი გვაქვს, ასეთ მცდელობაში ეჭვი შევიტანოთ. ეს საკითხი უფრო იმას ეხება, ჩავწვდეთ არაებრაელების მიმართ დამოკიდებულებას, როგორც იმ გზას, რომლის მიხედვითაც იუდაისტურ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რელიგია იძენს ფორმას. კოჰაბიტაციის კონცეფციის ამ საფუძველზე შეიძლება და უნდა ხდებოდეს სახელმწიფოს უკანონო ძალადობის კრიტიკა.

საჯარო კრიტიკაში, რა თქმა უნდა, რისკიც არის და მოვალეობაც. მართალია, რომ ისრაელის სახელმწიფოს ძალადობის კრიტიკა შეიძლება აიხსნას, მაგალითად, ებრაული სახელმწიფო კრიტიკის იმავე მიზეზებით, რომლებითაც შეიძლება გააკრიტიკოთ ნებისმიერი სხვა სახელმწიფო, რომელიც

ახდენს ოკუპაციას, თავს ესხმის და აზიანებს უმცირესობის საცხოვრებელ ინფრასტრუქტურას; ან შეიძლება ეს აიხსნას, როგორც ხაზგასმით ებრაული სახელმწიფოს კრიტიკა, რაც ბადებს კითხვას, სახელმწიფოს კრიტიკა ხომ არ ხდება სწორედ ებრაულობის გამო. ამას მოჰყვება კითხვა: ხომ არ არის კრიტიკა გამოწვეული იმით, რომ სახელმწიფო დაჟინებით ცდილობს, ერთმა რელიგიურმა და ეთნიკურმა ჯგუფმა შეინარჩუნოს დემოგრაფიული უმრავლესობა და ქმნის განსხვავებულ მოქალაქეობას უმრავლესობის და უმცირესობისთვის (და შიგნითაც უფრო მაღლა აყენებს აშქენაზების წარმომავლობას და მათეულ ნარატივს ერის თაობაზე, ვიდრე სეფარდულ და მიზრაჩის კულტურულ წარმომავლობას). თუ პრობლემა ეს უკანასკნელია, საჯაროდ ამის განცხადება ჯერ კიდევ გაძნელდება, ვინაიდან გამოჩნდებიან ისეთებიც, ვინც იფიქრებს, რომ, სინამდვილეში, აქ რაღაც სხვა იგულისხმება; ყველა, ვინც ეჭვქვეშ დააყენებს მოთხოვნას ებრაელთა დემოგრაფიული უმრავლესობის შესახებ, ჩაითვლება, რომ არად აგდება ებრაელი ხალხის ტანჯვას, მათ შორის, დღევანდელ საფრთხეს და ანტისემიტიზმს, ან ორივეს ერთად.

და, რა თქმა უნდა, არსებობს განსხვავება, როდესაც აკრიტიკებენ ებრაული სუვერენიტეტის პრინციპებს, რაც 1948 წლიდან ახასიათებს პოლიტიკურ სიონიზმს, ან, როდესაც კრიტიკა შემოიფარგლება ოკუპაციით, როგორც უკანონო და დესტრუქციული მოქმედებით (და, ამდენად ხდება ისტორიაში, რომელიც 1967 წლიდან იწყება); სხვა კიდევ კრიტიკა, რომელიც სიონიზმთან და ოკუპაციასთან დაუკავშირებლად ცალკეული სამხედრო მოქმედებებით იფარგლება, მაგალითად, ლაზას სექტორზე შარშანდელი შეტევით და იქ ჩადენილი სამხედრო დანაშაულებით, ჩასახლებათა ზრდით ან ისრაელის ამჟამინდელი მემარჯვენე რეჟიმის პოლიტიკით. მაგრამ ყველა ცალკეულ შემთხვევაში ჩნდება კითხვა – შეიძლება თუ არა საზოგადოებრივი კრიტიკა აღქმულ იქნეს არა როგორც თავდასხმა ებრაელებზე ან ებრაელობაზე, არამედ რაღაც სხვა. იმის გათვალისწინებით, თუ სად ვართ და ვის ველაპარაკებით, ზოგიერთი ამ პოზიციის გაგება უფრო ადვილად შეიძლება. და მაინც,

ყოველ ჯერზე ვაწყდებით შეზღუდულ გაგებას, რაც ასე ახასიათებს თანამედროვე საჯარო სივრცეს. ყოველთვის წარმოდგება კითხვა: უნდა მოვუსმინო ამას, თუ არა? სწორად ესმით ჩემი, თუ არა? საჯარო სივრცე ეს არის დაწესებული დრო და ხშირად გარკვეული სახის გამონაკლისები: სახეები, რომელთაც ვერ ვხედავთ და სიტყვები, რომლებიც არ გვესმის. ეს კი ნიშნავს, რომ ვიდეო— და აუდიოსფეროს რეგულირებას, რა თქმა უნდა, სხვა გრძნობებთან ერთად, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმისათვის, რაც შესაძლოა პოლიტიკის სფეროში საკამათო საკითხი გახდეს.³

თუ ვინმე ამბობს, რომ ის დაუპირისპიდებოდა ნებისმიერ სახელმწიფოს, რომელიც ნებისმიერ რელიგიურ ან ეთნიკურ ჯგუფს შეუზღუდავდა მოქალაქეობას მკვიდრი მოსახლეობის და სხვა თანამოსახლეთა ხარჯზე, შეიძლება ითქვას, რომ ამის მთქმელს არ ესმის ისრაელის სახელმწიფოს განსაკუთრებული და უნიკალური ხასიათი და, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, ამ გამონაკლისის ისტორიული მიზეზები. სინამდვილეში, მოქალაქეობის კლასიკური ლიბერალური პრინციპები, რომლებიც შეზღუდავდა რასის, რელიგიის და ეთნოსის მიხედვით დისკრიმინაციას, გაგებულა როგორც ებრაული სახელმწიფოსთვის დესტრუქციული. თუ შემდგომ ეს ფორმულირება ჟღერს როგორც „ებრაელი ხალხის განადგურება“, განსაკუთრებით იმ პირობებში, როდესაც ებრაული სახელმწიფო ებრაელი ხალხის წარმომადგენლად აცხადებს თავს, მაშინ ასეთი თვალსაზრისი შეფარვით კლასიკურ ლიბერალიზმს გენოციდის ფორმად მიიჩნევს.

ბრალდება, რომ „ასეთ შეხედულებებს ებრაული სახელმწიფოს განადგურებამდე მივყავართ“, გადადის იმის უკანონო განცხადებაში, რომ „ამ შეხედულებებს მივყავართ ებრაელი ხალხის განადგურებამდე“, ან, უბრალოდ, „ებრაელების განადგურებამდე“. მაგრამ ცალსახად ერთია ისეთი პირობების მოთხოვნა, რომელშიც ებრაელები არაებრაელებთან მშვიდობიანად და ურთიერთსასიკეთოდ იცხოვრობდნენ და,

³ იხილეთ Jacques Ranciere, „Distribution on the sensible“, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible* (New York: Continuum, 2004).

ამასთან, ფიქრი იმაზე, თუ როგორი უნდა იყოს სამთავრობო ხელისუფლების ფორმები და საჭირო ხომ არ არის მთავრობის ამჟამინდელი ფორმიდან სხვა ფორმაზე გადასვლა, და სრულიად სხვაა სახელმწიფოს ძალადობრივი განადგურების მოწოდება ან მისი მოსახლეობის წინააღმდეგ ძალადობა. რა თქმა უნდა, რეგიონისთვის ფედერალური ხელისუფლების ან ორმაგი მოქალაქეობის შემუშავების მოთხოვნა, როგორც კოჰაბიტაციის პრინციპების პოლიტიკურად დანერგვის საშუალება, შეიძლება გავიაზროთ როგორც ძალადობიდან გამოსავალი, განსხვავებით იმ გზისა, რომელიც ამ მიწაზე რომელიმე მოსახლეობის განადგურებას გულისხმობს.

ვფიქრობ, რომ უნდა დავუბრუნდეთ იუდაიზმში გარკვეულ დიასპორულ ტრადიციებს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ებრაელობას ჰქონდეს მრავალპარამეტრიანი საზოგადოება, რაც ეფექტურად გაუნევედა მეტოქეობას ისრაელის მიერ ებრაული ინტერესების, ღირებულებების ან პოლიტიკის ექსკლუზიურად წარმოდგენის უფლებას, არამედ იმიტომაც, რომ აღდგეს კოჰაბიტაციის გარკვეული ელემენტები. კოჰაბიტაცია აყალიბებს სახელმწიფო ძალადობის იმ ფორმათა საზოგადოებრივი კრიტიკის ეთიკურ საფუძვლებს, რომლებიც ესწრაფვის შექმნას და შეინარჩუნოს სახელმწიფოს ებრაული ხასიათი; ეს კეთდება უმცირესობისთვის სამოქალაქო უფლებების რადიკალურად შეზღუდვით და უმცირესობის თავიდან მოშორებით, ანუ ოკუპაციით, თავდასხმებით ან სამართლებრივი შეზღუდვებით. ეს არის თავდასხმა დამორჩილებულ უმცირესობაზე და, შესაბამისად, კოჰაბიტაციის ღირებულებაზეც. რას ვგულისხმობ ამ ტერმინში? რა თქმა უნდა, რალაც უფრო მეტს, ვიდრე იმის მტკიცებას, რომ ჩვენ ყველანი უნდა ვმეგობრობდეთ, ან მეზობლობა კარგი იდეაა.

მინდა, ცოტა ხნით დავუბრუნდე ფიქრს წარმოშობით ებრაელ ჰანა არენდტზე, რომლის პოლიტიკური იდეების გამო ბევრს გასჩენია ეჭვი – იყო კი ის ნამდვილად ებრაელი. მართლაც, 1944, 1948 და 1962 წლებში არენდტის მიერ პოლიტიკური სიონიზმის და ისრაელის სახელმწიფოს ცნობილი კრიტიკის შემდეგ ებრაელობასთან მის მიკუთვნე-

ბულობას მწვავე კრიტიკა მოჰყვა, განსაკუთრებით, გერშონ შოლემის მხრიდან.⁴ შოლემმა სწრაფად აითვისა პოლიტიკური სიონიზმის კონცეფცია, ხოლო მარტინ ბუბერი ათიან და ოციან წლებში საჯაროდ იცავდა სულიერ და კულტურულ სიონიზმს, რაც, მაშინდელი მისი შეხედულებით, „შეირყვნე-ბოდა“, თუ პოლიტიკური სახელმწიფოს ფორმას მიიღებდა. 1940-იან წლებში არენდტი, ბუბერი და ნუდა მაგნესი ორე-როვან სახელმწიფოს უჭერდნენ მხარს და წამოაყენეს კიდევ ფედერაციის წინადადება, რომელშიც ებრაელები და არაბები საკუთარ კულტურულ ავტონომიებს შეინარჩუნებდნენ. რა თქმა უნდა, ბინაციონალიზმის სხვა ვერსიებიც არსებობს, რომლებიც ორი ხალხის ერთიან, კულტურულ მთლიანობას არ მოიაზრებენ, როგორც ამას ბუბერი აკეთებდა, რაზეც იმედი მაქვს, ჩემი შენიშვნების ბოლოს მივუთითებ. აგრეთვე აღსანიშნავია, რომ ფრანც როზენცვაიგმა თავის წიგნში *ხსნის ვარსკვლავი* შეიმუშავა სიონიზმთან დიასპორული დაპირისპირება. წიგნში ის ამტკიცებს, რომ იუდაიზმისთვის ფუნდამენტურია მოლოდინი, ხეციალი და არა ტერიტორია.

ებრაელობის ამ დიასპორულ ვერსიაზე მიუთითა ედუარდ საიდმა წიგნში *ფროიდი და არა-ევროპელი*, რომელშიც მან აჩვენა, რომ პალესტინელებსაც და ებრაელებსაც ერთნაირად აქვთ ისტორიები გადაადგილების, გაძევების, დიასპორაში

⁴ არენდტი მოდის გერმანულ-ებრაული აზროვნების კომპლექსური ტრადიციიდან და მე არ ვაპირებ ჩავერთო იდეალიზაციაში, ვინაიდან მისი იდეალიზაციის *საწინააღმდეგო* ბევრი მიზეზი არსებობს. ის ხაზს უსვამდა ზოგიერთ ლიად რასისტულ შეხედულებებს და ის არ არის კულტურული განსხვავებების გაგების ფართო პოლიტიკის მოდელი. მაგრამ ის სიონიზმის არსის შესახებ მეცხრამეტე საუკუნეში დაწყებულ გერმანულ-ებრაულ დებატებს აგრძელებს. მაგალითად, სიონიზმის ღირებულებების შესახებ იყო ცნობილი დებატები ჰერმან კოენს, ნეო-კანტიანელ ებრაელ ფილოსოფოსსა და გერშომ შოლემს შორის, რომელშიც კოენი სიონიზმის ახლად წარმოქმნილ ნაციონალიზმს აკრიტიკებდა და მის ნაცვლად ებრაელი ხალხის კოსმოპოლიტურ ხედვას ავითარებდა. კოენი ამტკიცებდა, რომ ებრაელები უკეთეს პირობებში იქნებოდნენ, თუ გერმანელი ერის ნაწილი გახდებოდნენ – შეხედულება, რომელიც ყველაზე მტკივნეული და შეუძლებელი აღმოჩნდა გერმანიაში ფაშიზმის და მისი მომაკვდინებელი ანტისემიტიზმის განვითარების გამო. არენდტი იზიარებდა გერმანული კულტურის კოენისეულ მაღალ შეფასებას, თუმცა ის უარყოფდა ნაციონალიზმს.

დევნილებად ცხოვრების შესახებ. ეს არის ცხოვრების ფორმა, რომელშიც სხვად ყოფნა განსაზღვრავს იმას, თუ ვინ ხარ. და ამ გადაადგილების და ჰეტეროგენული თანაცხოვრების გრძნობებზე დაყრდნობით საიდი გვთავაზობს დიასპორას, როგორც ისტორიულ რესურსს და სახელმძღვანელო პრინციპს იმის გადასაზრებლად, თუ როგორი შეიძლება იყოს სამართლიანი სახელმწიფო ამ მიწებზე. რა თქმა უნდა, უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისგან დიასპორა და გაძევება, განსაკუთრებით, მით უფრო, რომ სიონიზმი ძალიან ხშირად დიასპორის ტრადიციებს გაძევების ტრადიციებში ურევს იმის დასადასტურებლად, რომ დაბრუნება გარდაუვალია. ყველაზე კარგად ეს ჩანს დებატებში გალუტის – ისრაელის გარეთ მცხოვრები ებრაელი მოსახლეობის – სტატუსის შესახებ. ზოგი სიონისტი მათ იუდაიზმის არაკანონიერ წარმომადგენლად მიიჩნევს. ამჟამად, რომ საიდი სხვა რამეს გულისხმობს, როდესაც ებრაელებს და პალესტინელებს გაძევებულებად მოიხსენიებს. მისი ფორმულირება თავს გვატყვის კითხვას: ისტორიების თანხვედრა როგორ ქმნის კოჰაბიტაციის ერთ მნიშვნელობას?

საიდს არ დაუზუსტებია, რანაირად შეიძლება გადასახლების ეს ტრადიციები ერთმანეთს კვეთდეს, მაგრამ ჭკუა იხმარა, თვალშისაცემი ანალოგიები არ გაეცლო. ნიშნავს ეს, რომ ერთი ისტორია შეიძლება მეორეს ინფორმაციას აწვდიდეს ან აბრკოლებდეს იმგვარად, რომ საჭიროებდეს შედარებისგან, პარალელიზმისა ან ანალოგიისგან რაღაც განსხვავებულს? ბუბერიცა და არენდტიც მსგავს პრობლემაზე ფიქრობდნენ. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ დევნილების დიდი რაოდენობის გამო ისინი 1948 წელს ებრაული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების შესახებ შეშფოთებას გამოთქვამდნენ, რადგან ახალი სახელმწიფო უნდა დაფუძნებოდა არაბებისთვის, როგორც ეროვნული უმცირესობისთვის, სამოქალაქო უფლებების ჩამორთმევას და გასახლებას – რამაც გამოიწვია კიდევ შვიდასი ათასზე მეტი პალესტინელის გამოსახლება მათი კანონიერი სახლებიდან. არენდტი უარს ამბობდა, ხისტი ისტორიული ანალოგია დაენახა ებრაელების ევროპიდან გაძევებასა და ახლად დაარსებული ისრაელიდან პალესტინელების აყრას

შორის. 1951 წელს გამოცემული წიგნი – *ტოტალიტარიზმის საფუძვლები* ეძღვნება ეროვნული სახელმწიფოს ზოგად კრიტიკას, რაც ეფუძნება უსახელმწიფოობის რამდენიმე ისტორიულად განსხვავებული შემთხვევის განხილვას. აქ არენდტმა სცადა ეჩვენებინა, რომ სტრუქტურული მიზნებით ერი-სახელმწიფო დევნილთა დიდ რაოდენობას წარმოქმნის და უნდა კიდევ წარმოქმნას, რათა შეინარჩუნოს ჰომოგენურობა იმ ერისა, რომლის წარმომადგენლობასაც ის ცდილობს, ანუ მხარი დაუჭიროს ნაციონალიზმს ნაცია-სახელმწიფოში. ამ პოზიციიდან ის დაუპირისპირდა ნებისმიერ სახელმწიფოს, მათ შორის, ებრაული სუვერენიტეტის საფუძვლებზე ისრაელის შექმნას, რომელიც ცდილობს შეამციროს თავისი მოსახლეობის ჰეტეროგენურობა ან სულაც უარი თქვას მასზე. ამჟამად ეს ერთი მიზეზია იმისა, თუ რატომ განიხილავდა ფედრალიზმის პოსტსუვერენულ და პოსტნაციონალურ პერსპექტივას. არენდტის აზრით, ნებისმიერი სახელმწიფო, რომელსაც არ ექნებოდა მთელი მოსახლეობის მხარდაჭერა და, რომელიც მოქალაქეობას რელიგიური ან ეთნიკური მიკუთვნებულობით განსაზღვრავდა, იძულებული იქნებოდა, კვლავ და კვლავ გაეჩინა დევნილების ფენა. კრიტიკა ეხებოდა ისრაელსაც, რომელიც, მისი აზრით, მუდმივ კონფლიქტში აღმოჩნდებოდა (და, ამგვარად, საფრთხეს გაუზრდიდა საკუთარ თავს) და მუდმივად ექნებოდა ლეგიტიმაციის ნაკლებობა, როგორც უმრავლესობის ნებაზე დამყარებულ დემოკრატიას, განსაკუთრებით, თუ გავითვალისწინებთ, რომ რეგიონში პოლიტიკური ძალაუფლების შესანარჩუნებლად მას მუდმივად დასჭირდებოდა ზესახელმწიფოებზე დამოკიდებულება. ერთობ ყურადსაღებია, რომ არენდტი უსახელმწიფოობის პირობების ანალიზიდან პალესტინის, როგორც უსახელმწიფო მდგომარეობის, განხილვაზე გადავიდა. მისთვის უმთავრესია ევროპაში დევნილების მდგომარეობა როგორც ფაშიზმის დროს, ისე მისი დასრულების შემდეგ, რაც განსაზღვრავს აქ მის პოლიტიკას. მაგრამ ეს ნამდვილად არ ნიშნავს იმას, რომ სიონიზმი ფაშიზმია. არენდტი უარს იტყოდა ასეთ გაიგივებაზე და ჩვენც ასე უნდა მოვიქცეთ. საქმე ისაა, რომ არსებობს სოციალური სამართლიანობის პრინციპები, რომ-

ლებიც შეიძლება ფაშისტური გენოციდის გამოცდილების საფუძველზე წარმოდგა. მათი გათვალისწინება აუცილებელია ჩვენს თანამედროვე ბრძოლებში, მიუხედავად იმისა, რომ კონტექსტი განსხვავებულია და ძალაუფლების ხელში ჩაგდების ფორმები აშკარად განსხვავებულია.

იმის თქმა მინდა, რომ კოჰაბიტაცია შეიძლება გავიგოთ როგორც ურთიერთმიახლოებულ გაძევებათა ფორმა, მაგრამ შევცდებით, თუ ამ მსგავსებას ზუსტ ანალოგიად წარმოვაჩინთ. თუ ედუარდ საიდი ამტკიცებდა, რომ როგორც პალესტინელი, ისე ებრაელი ხალხის გაძევების პირობები ქმნის ანალოგიის არმქონე მსგავსებას, არენდტმა სხვაგვარად დაგვანახა, როდესაც დაწერა, რომ ნაცისტური რეჟიმის დროს სახელმწიფოს უქონლობის პირობები მოითხოვს უფრო ფართო განხილვას – თუ ერი-სახელმწიფო გაუთავებლად როგორ იწვევს მასობრივი დევნილობის პრობლემას. მას არ უთქვამს, რომ ნაცისტურ გერმანიაში ისეთივე ისტორიული სიტუაცია იყო, როგორც ისრაელში. სულაც არა. მაგრამ, ნაწილობრივ, სწორედ გერმანიის სიტუაციაზე დაყრდნობით შეძლო შეეფასებინა მეოცე საუკუნეში მოქალაქეობის არქონის ისტორიული მნიშვნელობა და წამოეყენებინა ზოგადი პრინციპები საწინააღმდეგო იმ პირობებისა, რომლებიც იწვევს მოქალაქეობის და ადამიანის უფლებათა არქონას. გარკვეული აზრით, ის ისევ და ისევ უბრუნდებოდა მოქალაქეობის არქონას, როგორც პირობას, რასაც უნდა ეფუძნებოდეს კრიტიკა ერი-სახელმწიფოსი, რომელიც პეტეროგენული მოსახლეობის, პოლიტიკური პლურალიზმის და კოჰაბიტაციის კონცეფციის სახელით გამოდის. აშკარაა, რომ ებრაული ისტორია ახლო შეხებაშია პალესტინის ისტორიასთან იმ პროექტის წყალობით, რომლის მიზანია თავსმოხვეული და იძულებითი კოლონიური დასახლება. მაგრამ იქნებ არსებობს სხვა ფორმაც, რომელშიც ეს ისტორიები ერთმანეთზე უარყოფითად აისახებოდა, და რომელიც სხვაგვარად გააშუქებდა საკითხს?

ჩემი აზრით, არენდტის პოლიტიკურ აზროვნებას ზოგიერთი რელიგიური წყარო ასაზრდოებს. ვიცი, რომ ამ მხრივ უმცირესობას წარმოვადგენ. ცხადია, რომ მისი

ადრეული ნაშრომი ავგუსტინეს შესახებ, მოყვასის სიყვარულზე აკეთებს აქცენტს.⁵ ადრეულ ნაწერებში სიონიზმის შესახებ ის იშველიებს ჰილელის⁶ ცნობილ გამოთქმებს: „თუ მე არ ვარ ჩემი თავისათვის, სხვა ვინ იქნება? თუ მე არა ვარ სხვისთვის, მე რა ვარ?“ და „თუ არა ახლა, როდის?“ 1948 წელს მან დაწერა ესეე „გადამუშავებული ებრაული ისტორია“, რომელშიც შეფასებულია ორი წლით ადრე გამოსული გერშომ შოლემის (897–1982) წიგნის – *ებრაული მისტიკის ძირითადი მიმართულებები* – მნიშვნელობა. აქ ის განიხილავს მესიანისტური ტრადიციის მნიშვნელობას ღმერთის, როგორც უპიროვნოს და უსასრულოს, ცნების ჩამოყალიბებისათვის, რაც ნაკლებ უკავშირდება შესაქმის გადმოცემებს, ვიდრე ემანაციის საფუძვლებს. ამგვარი მისტიკური იდეების ეზოთერიულ ხასიათზე კომენტირებისას არენდტი ხაზს უსვამს, რომ მისტიციზმის უფრო მნიშვნელოვანი მემკვიდრეობა არის ის აზრი, რომ ადამიანები მოქმედებენ იმ ძალებთან ერთად, რომლებიც ქმნიან „სამყაროს დრამას“ და, ამგვარად შემოხაზავენ სამოქმედო სფეროს იმ ადამიანებისათვის, ვინც საკუთარ დანიშნულებას უფრო დიდ მიზანში ხედავს. რამდენადაც მესიანისტური იმედები ნაკლებ სანდო, ხოლო ეგზეგეზა ნაკლებად ეფექტური აღმოჩნდა, უფრო მნიშვნელოვანი შეიქნა მისტიკური ტრადიციის ქმედით ფორმაში გადაყვანა. მაგრამ ქმედების იდეა დამოკიდებული იყო ებრაელი ხალხის ადგილმონაცვლეობით არსებობაზე. ეს შეხედულება მკაფიოდ აქვს გამოთქმული ისააკ ლურიას⁷, რომლის ტექსტის ფრაგმენტს იმონებს არენდტი: „ადრე [დიასპორა] ითვლებოდა ან სასჯელად ისრაელის ცოდვებისთვის ან ისრაელის რწმენის გამოცდად. ის კვლავაც მოიცავს ყველაფერ ამას, მაგრამ არსებითად ის არის მისია; მისი მიზანია, სხვადასხვა ადგილას დაცვენით ნაპერწკლები აკრიფოს.“⁸ დაცვენილი ნაპერწკლების

⁵ Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

⁶ ჰილელი – ებრაელთა რელიგიური ლიდერი ჩვ. წ.–ამდე პირველ საუკუნეში (მთარ. შენ).

⁷ ისააკ ლურია – მე–16 საუკუნის ებრაელი მისტიკოსი (მთარ. შენ.)

⁸ *The Jewish Writings: Hannah Arendt* (New York: Schocken, 1997), გვ. 309.

აკრეფა არ ნიშნავს მათ შეგროვებას ან მათ თავდაპირველ წყაროსთან დაბრუნებას. ის, რაც არენდტს აინტერესებს, არის არა მხოლოდ ემანაციის შეუქცევადობა ან გაბნეულობა, არამედ გაძევების ღირებულების ზრდა. იქნებ კიდევ არის იმის საშუალება, გავიგოთ, რომ ჰეტეროგენობის მოცვა თავისთავად დიასპორული პოზიციანაა, რომელიც, ნაწილობრივ, კოცეპტუალიზირებულია მიმოფანტული მოსახლეობის ცნებაში. *სეფიროტის* გაბნეული სინათლის კაბალისტურმა ტრადიციამ მკაფიოდ გამოხატა გაბნეული ღვთაებრიობის ცნება, რომლის მიხედვითაც იგულისხმება არაებრაელებს შორის ებრაელების ცხოვრება.

მიუხედავად იმისა, რომ არენდტი მესიანიზმის პოლიტიკურ ფორმებს აშკარად ათვალისწინებით უყურებდა, გაძევების ტრადიცია, რომლის საფუძველზე და რომლის შესახებაც ის წერდა, დაკავშირებული იყო მესიანიზმის გარკვეულ ვერსიასთან, რომელიც მას აინტერესებდა, მაგალითად, ვალტერ ბენიამინისეულ კაფკას ინტერპრეტაციაში. ისტორიის მესიანური ვერსიის სანინაალმდეგოდ, რომელიც მოგვიანებით შოლემმა შეიმუშავა და, რომელიც ისრაელის სახელმწიფოს შესაქმნელად (გამო)ხსნის ისტორიულ ნარატივს გვთავაზობს, არენდტი აშკარად ბენიამინის ანტიმესიანური ხედვისკენ იხრებოდა. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ჩაგრულთა ტანჯვა კრიტიკულ მომენტებში იფეთქებდა ხოლმე და წყვეტდა როგორც ჰომოგენურ, ისე ტელეოლოგიურ დროს. ამ შემთხვევაში მე ვეთანხმები გაბრიელ პიტერბერგის არგუმენტს შოლემის სასარგებლოდ და მის წინააღმდეგ; შოლემი ბოლოს და ბოლოს ჩანდა, რომ მესიანობა მოიცავდა ებრაელების ისრაელში დაბრუნებას და ეს მან გაიგო როგორც *გადასახლებიდან ისტორიაში* დაბრუნება, ამ დროს ბენიამინის „თეზისები ისტორიის კონცეფციის შესახებ“ წარმოადგენდა „კაცობრიობის ჩაგრული ნაწილის გამოსყიდვის ეთიკურ და პოლიტიკურ იმპულსს.“⁹ როგორც მცდელობა სიონისტურ ისტორიოგრაფიაში „გაძევების“ (და *ვალუტის*) დევალვაციის უკან შებრუნებისა, რამდენიმე მეცნიერი, ამონ

⁹ Gabriel Piterberg, *The Returns of Zionism* (London: Verso, 2008).

რაზ-კრაკოტცინის¹⁰ ჩათვლით, ვალტერ ბენიამინის წაკითხვისას ყურადღებას ამახვილებენ საკუთრებაჩამორთმეულთა აღიარებაზე და ხსოვნაზე. არც ერთ ხალხს შეიძლება ჰქონდეს მონოპოლია საკუთრების ჩამორთმევაზე. მესიანურის გასაგებად გაძევების სქემა საშუალებას გვაძლევს ჩავწვდეთ საკუთრების ჩამორთმევის ერთ ისტორიულ პირობას მეორის საშუალებით. ნაციონალური ისტორიოგრაფიის ფორმები, რომლებიც გულისხმობენ ებრაელების შიდა ისტორიას, ვერ იგებენ ვერც ებრაელების გაძევების მდგომარეობას, ვერც თანამედროვე სიონიზმში გაძევების შედეგებს პალესტინელებისთვის.¹¹ თავად გამოსყიდვა ხელახლა არის გასააზრებელი, როგორც გაძევება დაბრუნების უფლების გარეშე, ტელეოლოგიური ისტორიის შეწყვეტა და გახსნილობა კონვერგენტულ და წყვეტად წარმავლობათა მიმართ. შეიძლება ეს სეკულარული მესიანიზმი, რომელიც ადასტურებს სინათლის გაბნეულობას, გაძევების პირობას, რაკი ამჟამად გამოსყიდვა არატელეოლოგიურ ხასიათს იძენს. ეს არის გამოსყიდვა ტელეოლოგიური ისტორიიდან. მაგრამ, ნამდვილად შეიძლება ვიკითხოთ, ერთი გაძევების ხსოვნა რამდენად განაპირობებს თანხმირებას ან ღიაობას იმასთან, რომ სხვას საკუთრებას ართმევენ? რა არის გადაადგილება? შეიძლება გარდა ისტორიული ანალოგისა კიდევ სხვა რამ იყოს? და როგორ მივყავართ ამას კოჰაბიტაციის ცნებასთან?

რაზ-კრაკოტცინი წერს, რომ ბენიამინის *თეზისების* ტრადიცია არ ცდილობს თანამედროვეობის კერძო მოთხოვნების ლეგიტიმაციის მიზნით გააცხოველოს ებრაელთა ჩაგვრის მესიერება; ის კატალიზატორის როლს თამაშობს ჩაგვრის უფრო

¹⁰ Amnon Raz-Krakotzin, "Jewish Memory Between Exile and History," *Jewish Quarterly Review* 97, N 4 (2007 წლის შემოდგომა): 530-543; „Exile Within Sovereignty: Toward a Critique of the 'Negation of Exile' in Israeli Culture,” ნაწილი 1, *Theory and Criticism* [Hebrew] 4 (1993 წლის შემოდგომა): 23-56; ნაწილი 2, *Theory and Criticism* 5 (1994): 113-132; *Exil et souveraineté* (Paris: La Fabrique, 2007).

¹¹ რა თქმა უნდა, არენდტი თვითონ მიუთითებს, რომ ებრაელი ხალხის „შიდა“ ისტორიის შექმნა შენინალმდეგების ერთ-ერთი გზაა იმ პოზიციისთვის, რომელსაც სარტრი და სხვები იჭერენ, რომ ებრაელების ისტორიული ცხოვრება ძირითადად ან სრულად განპირობებულია ანტისემიტიზმით.

ზოგადი ისტორიის შექმნაში. ჩაგვრის ისტორიის განზოგადებას და ურთიერთჩანაცვლებადობას მივყავართ პოლიტიკამდე, რომელიც განაზოგადებს ჩაგვრის შემსუბუქების ვალდებულებას.

მიუხედავად იმისა, რომ არენდტი ღიად უარყოფს ისტორიის მესიანურ ვერსიებს, აშკარაა, რომ პოლიტიკური სიონიზმის მონინავე ნარატივის მიმართ მისი წინააღმდეგობა ნაწილობრივ ბენიამინის შემოთავაზებული ენით არის გამოხატული. ბენიამინის ესეების კრებულის – *განათებანის* – შესავალში არენდტი აღნიშნავს, რომ 1920-იანი წლების დასაწყისში ბენიამინი მიუბრუნდა ბაროკოს ტრაგიკულ დრამას, რაც იყო შოლემის კაბალასთან დაბრუნების მსგავსი, ან სულაც მისგან გამომდინარე. არენდტი ასკვნის, რომ ბენიამინი ამ შრომის მეშვეობით აჩვენებს, რომ შეუძლებელია გერმანული, ევროპული ან ებრაული ტრადიციები თავიანთ პირვანდელ მდგომარეობას „დაუბრუნდეს“. და მაინც, რაღაც იუდაიზმიდან, კერძოდ, გამოსვლის ტრადიცია ხაზს უსვამს დაბრუნების შეუძლებლობას. ნაცვლად ამისა, რაღაცა სხვა დროიდან ჩვენს დროში გამოკრთება ხოლმე. არენდტი წერს, რომ ამ დროის ბენიამინის შრომაში „იგულისხმებოდა დაშვება იმისა, რომ წარსული უშუალოდ მხოლოდ იმ საგანთა საშუალებით ლაპარაკობს, რაც მემკვიდრეობით გადაიცემა; მათი მოჩვენებითი სიახლოვე ანმყოსთან გამოწვეულია სწორედ მათი ეგზოტიკური [ეგზოთერული? ეზოთერული?] ხასიათით, რომელიც გამორიცხავს სრულუფლებიანი ხელისუფლების მიმართ პრეტენზიებს“. ბენიამინის დასკვნა, რომ სიმართლის უშუალოდ აღდგენა შეუძლებელია – „საბურველის მოხდა საიდუმლოს აქრობს, გამოცხადება ქმნის სამართლიანობას“¹², არენდტს „თეოლოგიურად შთაგონებულად“ მიაჩნდა.

გამოცხადება, რომელიც იდუმალ სამართალს იქმს, არ ცდილობს თავდაპირველი მნიშვნელობის აღდგენას ან დაკარგულ წარსულში დაბრუნებას; ის აწესრიგებს და ამუშავებს წარსულის იმ ფრაგმენტებს, რომელთაც ანმყომდე მოუღწევიათ და დროებით ხელმისაწვდომი გამხდარან. ეს შეხედულება რეზონანსს პოულობს „ისტორიის კონცეფციის

¹² Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken, 1968), გვ. 40-41.

შესახებ' თეზისებში“ ბენიამინის შენიშვნაში, რომ „ნარსულის ნამდვილი სურათი ჩაიქროლებს ხოლმე. ნარსული შეიძლება მოვიხელთოთ მხოლოდ როგორც სურათი, რომელიც წამიერად გაკრთება; იმ წამს ის შეიძლება ვიცნოთ, მაგრამ მეტად ველარ ვიხილავთ.“ ან, მოგვიანებით „ნარსულის გამოთქმა ისტორიაში არ ნიშნავს იმის აღიარებას, 'რომ რეალურად ის მართლა იყო.' მეხსიერებას იყენებ, როცა ის საფრთხისას გჭირდება... მესია მოდის არა მხოლოდ როგორც მხსნელი, არამედ როგორც ანტიქრისტეს დამამარცხებელი.“ მესია არც პიროვნებაა, არც ისტორიული მოვლენა; ის არ გაიგება არც ანთროპომორფულად, არც თეოლოგიურად; უფრო ის არის მოგონება ტანჯვაზე სხვა დროიდან, რომელიც ერევა და ორიენტაციას უცვლის ამ დროის პოლიტიკას. ის არის მოგონება, რომელიც წამიერი სინათლის ფორმას იღებს; ის გვაგონებს კაბალისტურ სეფიროთს, ანუ იმ მიმოზნეულ და კვაზი-ანგელოზებრივ განათებებს, რომლებიც შლიან ანმყოს საეჭვო უწყვეტობას მის ამნეზიასთან ერთად. ბენიამინი მეჩვიდმეტე თეზისში განმარტავს, რომ ეს გაელვება შესაძლებელს ხდის ისტორიულ განვითარებაში პაუზას, „ხდომილების შეჩერებას“, რაც აჩენს „ჩაგრულ ნარსულთან ბრძოლის რევოლუციურ შანსს“. რალაცგვარი მოწყვეტა დროის ამნეზიური ზედაპირიდან ტანჯვის მოგონებას აცოცხლებს და ის სამართლიან მომავალში გადააქვს, არა როგორც შურისძიება, არამედ როგორც იმ დროის გამოთვლა, რომელშიც ჩავვრის ისტორიით გადაფარული ისტორია შეიძლება შეწყდეს.¹³

რათა დავეუბრუნდეთ პრობლემას იმის შესახებ, თუ უკეთ როგორ გავიაზროთ კოჰაბიტაცია, ნება მომეცით შეგახსენოთ ადოლფ აიხმანის წინააღმდეგ არენდტის ცნობილი ფინანსური ბრალდების შესახებ მის საკამათო წიგნში *აიხმანი იერუსალიმში*, რომელიც 1962 წელს გამოიცა.¹⁴ არენდტის

¹³ ეს ბადებს კომპლექსურ კითხვას ზოგადი დარტყმის „არსებობის შეწყვეტის“ მახასიათებლებსა და ისტორიის პომოგენური ფორმის დასასრულს შორის კავშირზე. რა მომენტში ხდება პირველის შეწყვეტა მეორეს წინაპირობა, თუ ისინი, რალაც ეტაპზე, ერთმანეთის თანმიმდევრულები არიან?

¹⁴ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Schocken, 1963), გვ 277-278.

თანახმად, აიხმანი თვლიდა, რომ მას და მის ზემდგომებს *შეეძლოთ აერჩიათ* დედამიწაზე ვისთან ერთად ეცხოვრათ და მხედველობიდან გამოორჩათ, რომ დედამიწის მოსახლეობის ჰეტეროგენობა სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების შეუქცევადი მდგომარეობაა.

ეს ბრალდება გამოთქვამს მყარ დარწმუნებულობას, რომ არავინ უნდა დგებოდეს ასეთი არჩევანის წინაშე, რადგან, თუ ვისთან ერთად უნდა გვინევდეს მოცემულ დროში დედამიწაზე თანაცხოვრება, ამის არჩევანი ჩვენ არ გავგვიკეთებია. ეს მოგვეცა არჩევანის გარეშე და, ამდენად, ნებისმიერი სოციალური ან პოლიტიკური კონტრაქტის გარეშე ჩვენ შეგვიძლია შეგნებულად გამოვხატოთ ჩვენი ნება. სინამდვილეში, თუ ჩვენ ვცდილობთ გავაკეთოთ არჩევანი იქ, სადაც არჩევანი არ არის, ჩვენ ვცდილობთ ჩვენივე სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების პირობები გავანადგუროთ. აიხჰმანის შემთხვევაში მცდელობა არჩევისა, ვისთან ერთად ეცხოვრა დედამიწაზე, იყო მოსახლეობის ზოგიერთი ნაწილის – მათ შორის, ებრაელების, ბოშების, ჰომოსექსუალების, კომუნისტების, შეზღუდული შესაძლებლობის მქონეების, ავადმყოფების – განადგურების ღია მცდელობა, ხოლო თავისუფლება, რომელსაც ის მოითხოვდა, იყო გენოციდი. თუ არენდტი მართალია, მაშინ, ჩვენ არა მარტო არ შეგვიძლია ავირჩიოთ, ვისთან ერთად ვიცხოვროთ, არამედ კიდევ აქტიურად უნდა დავიცვათ ინკლუზიური და მრავალფეროვანი თანაცხოვრების არაარჩევითი ხასიათი: ჩვენ არა მარტო ვცხოვრობთ იმათთან, ვინც ჩვენ არ აგვირჩევია და ვის მიმართაც სულაც არ გვაქვს მიკუთვნებულობის სოციალური გრძნობა, არამედ ვალდებულებიც ვართ დავიცვათ მათი სიცოცხლე და ის მრავალფეროვნება, რომლის ნაწილსაც ისინი შეადგენენ. ამ თვალსაზრისით, კონკრეტული პოლიტიკური ნორმები და ეთიკური მითითებები თანაცხოვრების ამ ფორმების აურჩევლობიდან ჩნდება. თანაცხოვრება დედამიწაზე უწინარესია ნებისმიერი თემისა, ერისა თუ სამეზობლოსი. ჩვენ შეიძლება ავირჩიოთ სად და ვის გვერდით ვიცხოვროთ, მაგრამ არ შეგვიძლია ავირჩიოთ, ვინ უნდა ცხოვრობდეს დედამიწაზე.

არენდტი ნიგნში აიხმანი იერუსალიმში ღიად საუბრობს არა მარტო ებრაელებზე, არამედ ნებისმიერ სხვა უმცირესობაზე, რომელიც შეიძლება სხვა ჯგუფმა საცხოვრებელი ადგილიდან გააძეოს. ერთი გულისხმობს მეორეს და რომელიმე მხარის დასაცავად გამოსვლა უნივერსალურად აქცევს ამ პრინციპს, მაშინაც კი, როცა პირველ რიგში არ აყენებს პლურალობას, რომელსაც ის იცავს. არენდტი, მრავალფეროვნების სახელით, რომელიც თანაარსებობს ადამიანის სიცოცხლის ცალკეულ და ყველა კულტურულ ფორმასთან ერთად, უარს ამბობს განაცალკეოს ებრაელები ნებისმიერი, ფაშისტების მიერ დევნილი, ეგრეთ წოდებული, ერებისგან. აქ ის უნივერსალობის პრინციპზე ანერს ხელს, თუ მრავალფეროვნება უნივერსალურის არსებითი ალტერნატივაა? აქვს არენდტის მეთოდს კავშირი კონვერგენტულ და გადაძვეთ ისტორიებთან, რასაც საიდიც და ბენიამინიც სხვადასხვანაირად ახსენებენ?

ალბათ შეიძლება ითქვას, რომ არენდტის ფორმულირებაში ჩანს უნივერსალიზაცია, რომელიც ესწრაფვის მსოფლიო საზოგადოების საყოველთაო ჩართულობას, მაგრამ არ ადგენს არც ერთ განმსაზღვრელ პრინციპს კაცობრიობისთვის, რომელსაც ის კრებს. პლურალობის ეს ცნება არ შეიძლება მხოლოდ შინაგანად იყოს დიფერენცირებული, ვინაიდან ეს დაბადებდა კითხვას, რა ზღუდავს ამ პლურალობას. ეს მიჯნა განსაზღვრავდა არა მხოლოდ იმას, თუ რა არის 'შიდა', არამედ იმასაც, რაც არის 'გარე'. რამდენადაც პლურალიზმი თავისი პლურალური ხასიათის დაუკარგავად ვერ იქნება გამომრიცხველი, იმდენად მოცემული ან დადგენილი ფორმის იდეა პლურალობის პრეტენზიებს შეუქმნის პრობლემას. ამკარაა, რომ არენდტისთვის არაადამიანური ცხოვრება უკვე წარმოადგენს გარე არსებულს და, ამგვარად, თავიდანვე გამორიცხავს ადამიანის ცხოველურობას. ადამიანის ნებისმიერი ამჟამინდელი ცნება გარკვეულ საფუძველზე უნდა განვასხვაოთ მომავლი ცნებისგან. თუ პლურალობა არა მხოლოდ მოცემულ და აქტიურ, არამედ პოტენციურ პირობასაც აღწერს, მაშინ ის უნდა გავიგოთ როგორც პროცესი და გადავიდეთ სტატიკურიდან დინამიკურ ჩანაფიქრზე.

უილიამ კონოლის თუ გავყვებით, შეიძლება ვისაუბროთ პლურალიზაციაზე.¹⁵ მოცემული პლურალიზაციის დამახასიათებელ განსხვავებულობას შეუძლია გაარჩიოს განსხვავებულობათა წყება, რომელიც აღემატება მის მოცემულობას. მაშინ პლურალიზაციის დადასტურების (ან დაცვისაც კი) ამოცანაში შევიდოდა პლურალიზაციის ფორმათა შექმნის შესაძლებლობა. როდესაც არენდტი უნივერსალურს ხდის თავის მოსაზრებას (არავის აქვს უფლება, გადანყვიტოს, ვის გვერდით იცხოვროს დედამიწაზე; ყველას აქვს უფლება, იცხოვროს დედამიწაზე და იყოს ერთნაირად დაცული), ის არ ასკვნის, რომ ყველა ერთნაირია – პლურალიზმის კონტექსტის განხილვის დროს მაინც. აქ ნათლად ჩანს არენდტისეული კანტის წაკითხვა. კანტის დასკვნით, პლურალიზაცია არის მარეგულირებელი იდეალი და ყველას აქვს ასეთი უფლებები, მიუხედავად მათთვის დამახასიათებელი კულტურული ან ლინგვისტური განსხვავებებისა. თავად არენდტიც კანტიანური მიმართულებით მიდის, მაგრამ, უფრო კანტის ესთეტიკური მსჯელობის ექსტრაპოლაციის, ვიდრე მისი მორალური ფილოსოფიის გზით.

მაგრამ, აქ აღსანიშნავია კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც ეხება პლურალიზაციასა და უნივერსალიზაციას შორის განსხვავებას. იგი განამტკიცებს ამ განსხვავებას, რადგან ეს უკანასკნელი ძალზედ მნიშვნელოვანია იმის გასააზრებლად, თუ რატომ არ ირჩევენ კოჰაბიტაციას. თანასწორი დაცვა ან თუნდაც თანასწორობა ის პრინციპი არ არის, რომელიც ერთნაირს ხდის იმათ, ვისაც ის ეხება. თანასწორობის მიმართ ერთგულება თავად დიფერენცირების პროცესის მიმართ ერთგულებაა. გასაგებია, რატომ ახდენენ არენდტის კომუნიტარულ ინტერპრეტაციას; თავად არენდტი აზუსტებს, რა არის მიკუთვნებულობის უფლება და რა არის საკუთრების უფლებები. მაგრამ ყოველთვის არსებობს ორმაგობა, რომელიც აბათილებს ნებისმიერი კონკრეტული თემის პრეტენზიას: ყველას აქვს მიკუთვნებულობის უფლება. ეს ნიშნავს, რომ უნივერსალიზაციას და დიფერენციაციას

¹⁵ William Connolly, *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005).

ადგილი აქვს ერთსა და იმავე დროს და ურთიერთდაპირისპირების გარეშე, რაც კაცმა რომ თქვას, არის პლურალიზაციის სტრუქტურა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, პოლიტიკური უფლებები გამოყოფილია სოციალური ონტოლოგიისგან, რაზეც ისინი დამოკიდებულები არიან; პოლიტიკური უფლებები ახდენს უნივერსალიზაციას, ოღონდ მუდამ ადამიანთა მრავალფეროვნების კონტექსტში. ეს კიდევ ერთხელ აღიარებს წარუმატებელ ანალოგიებს, რომლებითაც უნდა გავიკვალოთ ჩვენი პოლიტიკური გზა. ერთი ტანჯვა არ იმეორებს მეორეს. ამავე დროს, ნებისმიერი ტანჯვა, იქნება ის გამონვეული იძულებითი გადაადგილებით თუ სახელმწიფოს უქონლობით, ერთნაირად მიუღებელია.

თუ გაძევების მოგონებას უფლებას ვაძლევთ, ისტორიული ამნეზიის ზედაპირი გაარღვიოს და ორიენტაცია აგვალეზინოს დევნილთა მიუღებელ პირობებზე დროსა და კონტექსტში, მაშინ ადგილი უნდა ჰქონდეს უანალოგო გადაადგილებას, ერთი დროის მეორეთი შეწყვეტას; ეს არის ბენიამინისეული კონტრნაციონალისტური, მესიანისტური მოტივი, რასაც ზოგმა შეიძლება მესიანური სეკულარიზმი უწოდოს. ერთი დრო მეორეში იჭრება სწორედ მაშინ, როცა ის პირველი დრო სხვა ყველა დროს უნდა დაევიწყებინა. ეს არ არის ანალოგიით ოპერირება და არც დროებითი ტრავმა. ტრავმის დროს წარსული არასოდეს მთავრდება; ისტორიულ ამნეზიაში წარსული არასოდეს არსებობდა და ეს „არასოდეს არსებობდა“ ხდება ანმეოს პირობა.

იქნებ სწორედ ეთიკური ურთიერთობის შესაძლებლობა არის დამოკიდებული გარკვეულ პირობაზე – მიკუთვნებულობის ეროვნული ფორმების არქონაზე. ეს უკანასკნელი თავიდანვე ახასიათებს ჩვენს ურთიერთობას და, შესაძლოა, ნებისმიერ ეთიკურ ურთიერთობასაც. ჩვენ ვართ ჩვენ გარეთ, ჩვენ წინაშე და მხოლოდ ასეთ პირობებში არის შესაძლებელი, ვიყო სხვისთვისაც. ეჭვგარეშეა, ვიდრე არჩევანს გავაკეთებდეთ, თუ ვისთან ერთად ვიცხოვროთ, ჩვენ უკვე სხვის ხელში ვართ. ერთმანეთთან დაკავშირების ეს გზა ზუსტად სოციალური კავშირი არ არის, რომელშიც საკუთარი ნებით და განსჯის შედეგად შევდივართ. ის წინ უსწრებს კონტრაქტს,

ჩაფლულია დამოკიდებულებაში და ხშირად დაბნელებულია სოციალური კონტრაქტის იმ ფორმებით, რომლებიც ეფუძნება ინდივიდუალური ნების ონტოლოგიას. ამიტომაცაა, რომ ხშირად დაწყებისთანავე დაკავშირებულები ვართ უცხოსთან – მასთან ან მათთან – ვინც არასოდეს გვცნობია და ვინც, არასოდეს აგვიჩვენია. თუ ონტოლოგიის ამგვარ პირობას ვიღებთ, მაშინ სხვისი განადგურება ჩემი სიცოცხლის განადგურებას ნიშნავს; ჩემი ცხოვრების აზრს უცვლელად სოციალური ცხოვრება წარმოადგენს. ეს შეიძლება ნაკლებ იყოს ჩვენი საერთო მდგომარეობა, ვიდრე ჩვენი თანხვედრის მდგომარეობა – სიახლოვე, მომიჯნეობა, შეკავშირება რამის/ ვინმის წინააღმდეგ, საკუთარის მიუხედავად, სხვისი სწრაფვის, ტანჯვის მოგონების გაზიარება. რაკი არ არსებობს სახლი მომიჯნეობის გარეშე, რაკი ვერსად დაემკვიდრები ისე, რომ გარე სივრცე საცხოვრებელი სივრცით არ იყოს შემოფარგლული, თანაცხოვრება ვერ გაიაზრება როგორც მხოლოდ სივრცითი მეზობლობა. არსებობს დამოკიდებულება და დიფერენციაცია, სიახლოვე და ძალადობა, რასაც აშკარად ვხედავთ ტერიტორიებს შორის მიმართებებში, მაგალითად, ისრაელის და პალესტინას ურთიერთობა. ისინი აბურდულ-დაბურდულად არიან ერთმანეთთან გადაჯაჭვულნი – კონტრაქტის გარეშე, საერთო თანხმობის გარეშე, და ეს დღემდე ფატალურად გრძელდება. ამიტომ ჩნდება კითხვა: რა ვალდებულებები გამომდინარეობს ურთიერთდამოკიდებულებიდან, მომიჯნეობიდან და სიახლოვიდან, რაც ამჟამად განსაზღვრავს ნებისმიერ მოსახლეობას, და რაც მათ ნგრევის შიშს შთაუწერგავს, რომელიც, როგორც ვიცით, დროდადრო დესტრუქციულობას ინვევს? როგორ უნდა გავიგოთ ასეთი კავშირები, რომელთა გარეშეც ვერც ერთი მოსახლეობა ვერ იცხოვრებს და ვერ გადარჩება? რა პოსტნაციონალურ ვალდებულებებთან მივყავართ მათ?

ჩემი აზრით, სინამდვილეში არც ერთი ეს კითხვა არ შეიძლება გამოვაცალკეოთ კრიტიკისაგან, რომელიც ეხება მიმდინარე და ძალადობაზე დაფუძნებულ, დასახლების კოლონიურ პროექტს, რომელიც აგრძელებს პოლიტიკურ სიონიზმს. ბენიამინისეულმა ხსოვნის მეთოდმა შეიძლება მოქალაქეობის

ახალ კონცეფციასთან მიგვიყვანოს, ამ რეგიონისთვის ახალი საკონსტიტუციო საფუძველთან, ორმაგი ნაციონალობის გააზრებასთან, რომელსაც გათვალისწინებული ექნება ებრაელი და პალესტინელი მოსახლეობის რასობრივი და რელიგიური სირთულე; ასევე, მიწის დანაწილების და ქონების უკანონო გადაცემის ძირეულ რეორგანიზაციასთან და შესაძლოა, მიწისმალურად, კულტურული ჰეტეროგენურობის კონცეფციასთან, რაც მთელ მოსახლეობაზე ვრცელდება, ვინც მოქალაქეობის უფლების ძალით არის დაცული. შეიძლება ყველა ამ წინადადებას ვინმე შეეწინააღმდეგოს, თქვას, რომ მათზე საჯაროდ საუბარი არაგონივრულია, რომ მათში მალალი რისკია, რომ თანასწორობა სასიკეთო ვერ იქნება ებრაელებისთვის, რომ დემოკრატია გააძლიერებს ანტისემიტიზმს და, რომ კოჰაბიტაცია ებრაელების სიცოცხლეს განადგურებით დაემუქრება. მაგრამ, ასეთი მოსაზრებები პასუხები მხოლოდ მაშინ შეიძლება გამოითქვას, თუ დავივინყებთ, რას ნიშნავს ებრაელი, ან იმას, რომ ჩვენ საკმარისად არ გვიფიქრია ყველა შესაძლო ცვლილებაზე, რაც ახლავს გამოთქმას „მეტად არასოდეს“. სხვა თუ არაფერი, ხსოვნა არ შემოისაზღვრება მხოლოდ ჩემი ტანჯვით ან ჩემი ხალხის ტანჯვით. ზღვარი იმისა, თუ რა შეიძლება გვახსოვდეს, გატარებულია ანმყოში იმით, თუ რა შეიძლება ითქვას და რა შეიძლება მოსმენილ იქნეს, ანუ სმენადის და გონივრულის საზღვრებით, რომლებითაც გამოკვეთილია საჯარო სფერო. საზოგადოებრივ სფეროში ხსოვნის შექრა იქნებოდა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რელიგიის შეღწევის ერთ-ერთი გზა ებრაული თუ არაებრაული პოლიტიკის გასაგებად; ეს გზა არ იქნებოდა შეზღუდული ბინარულობით და განივრცობოდა ღია განსხვავებულობის, უნივერსალიზაციის მიერ შეუბოჭავ ველამდე, რისი მომხრეც თავად ეს გზა არის. ამგვარი პოლიტიკა შეიძლება წარმოდგეს ხსოვნის სახელით, როგორც გაძევების, ისე გაძევების წინააღმდეგობიდან და იმ მიმართულებაში, რასაც ჯერ კიდევ სამართლიანობა შეიძლება ეწოდოს.

პერსპექტივა: ფრთხილი რეფორმირება*

ახალი საფეხური ეკლესიების ცხოვრებაში

ს მ მიმოხილვის წერა ქალაქ დამასკში ვია რექტაზე¹ სერიოზობით დავიწყეთ. წიგნის ბოლო თავზე მუშაობამ დასავლეთისკენ წაგვიყვანა – მართლმადიდებლობასა და კათოლიკობას შორის საზღვართან და აღმოსავლეთი და დასავლეთი ევროპის გამყოფ ხაზთან. მან მიგვიყვანა დღევანდელი დღობასთან, როცა ეკუმენური ურთიერთობები გაურკვეველია და ეკლესიები ჯერ კიდევ ცრურწმენებსა და მტრობას ჰყავს დამიჯნული, თუმცა ამავე დროს შეინიშნება დამეგობრების და ურთიერთთანამშრომლობის ახალი მაგალითებიც. ჩვენი ამოცანაა ვიპოვოთ გზები, რომელთა მეშვეობით აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიების ერთობ განსხვავებული ტრადიციები შეძლებს ურთიერთობას და მუშაობას ისე, რომ შეინარჩუნებს პატივისცემას ერთმანეთის განსხვავებული პოზიციების მიმართ. ეს სქემა საეკლესიო ცხოვრების დანარჩენ სფეროებშიც მეორდება.

* ბოლო თავი წიგნისა John Binns, *An Introduction to the Christian Churches* (Cambridge University Press, 2005).

¹ *Via Recta*, რომაული ქუჩა დამასკში. ქართულენოვან ახალ აღთქმაში იწოდება როგორც 'მართალი უბანი'. საქმენი 9:11 (მთარ. შენ.).

ბევრი რამ შეიცვალა. 1971 წელს, მილენიუმის დასრულებამდე ერთი თაობით ადრე, თითქმის არ იყო საფუძველი იმისა, რომ ბრწყინვალე მომავლის ან იმედი, ან მოლოდინი გვექონოდა. რუსეთში 1917 წელს დაწყებული ზენოლა ეკლესიაზე ბრეჟნევის მმართველობაშიც გრძელდებოდა. მოქმედი ეკლესიების რიცხვი უწყალოდ მცირდებოდა (1985 წელს მათი რიცხვი 6, 806-ზე ჩამოვიდა). მოხდა ახალი პატრიარქის – პიმენის ხელდასხმა, რომელიც საბჭოთა მთავრობის ანგარიშის მიხედვით იყო „უღიმილამო, უხეში, პასიური, მტკიცე ნებას მოკლებული, მაგრამ კაცი, რომელსაც ლიტურგიის შესრულება შეეძლო“. უთუმცაოდ შესანიშნავი დახასიათებაა ათეისტური მთავრობის მხრიდან.² მთელ აღმოსავლეთ ევროპაში კომუნისტური რეჟიმები თავდაჯერებულად იქცეოდნენ და ეკლესიების დისკრიმინიზაციას ეწეოდნენ. კვიპროსში დაძაბულობა იზრდებოდა როგორც ეკლესიის შიგნით, ისე თურქულ მოსახლეობაში და ქვეყანა გაყოფის გზაზე იდგა. ამას შედეგად ასობით ათასი მართლმადიდებლის გადასახლება და თურქეთში ბერძენთა თემის შესუსტება მოჰყვა. ეგვიპტეში პრეზიდენტი სადათი ცდილობდა ისლამური მოძრაობის გაღვივებას და შარიათის კანონის ფართოდ გამოყენებას როგორც მუსლიმების, ისე ქრისტიანების მიმართ. ახალი პაპი შენუდა მესამისათვის³ ცხადი ხდებოდა, რომ ძველი ეკლესიის წინამძღოლობა სუსტდებოდა. ალბათ ყველაზე უარესი ის იყო, რომ სამონასტრო ცხოვრება, ზოგადად, საბერძნეთში და, კერძოდ, წმინდა მთაზე ინავლებოდა. ათონის მთაზე ბერმონაზონთა რაოდენობა საუკუნის მანძილზე ყველაზე დაბალ რიცხვზე დავიდა: სულ 1145 ბერილა დარჩა. ბიზანტიისტი ჯონ ჯულიუს ნორვიჩი, რომელმაც მონასტერი მოინახულა, შენიშნავდა: „ათონი კვდება და კვდება სწრაფად. სენი განუკურნავია. იმედი აღარ არის“.

ოცდაათი წლის შემდეგ სიტუაცია შეიცვალა. ყველაზე დრამატული იყო კომუნისტური მმართველობის დაცემა აღ-

² Dimitry Pospelovsky, *The Orthodox Church in the History of Russia* (New York 1998), გვ. 332.

³ პაპი შენუდა მესამე – ალექსანდრიის 117-ე პატრიარქი (1923– 2012) (მთარ. შენ.).

მოსავლეთ ევროპაში და საბჭოთა აზიაში. ამან ეკლესიები არამყარი, მაგრამ უფრო თავისუფალი მომავლის პერსპექტივის წინაშე დააყენა. ამასთან ერთად, მონასტრული ცხოვრება გამოცოცხლდა და ეკლესიის ყველა მხარე აჩვენებს ახალი ცხოვრების ნიშნებს. ცვლილებებმა ეკლესია, განსაკუთრებით, აღმოსავლეთ ევროპაში, ორი ძნელად გასამკლავებელი გამოწვევის წინაშე დააყენა, რომლებიც, გადასაწყვეტად ასევე ორ ურთულეს ამოცანას წარმოადგენს.

პირველი ამოცანა არის მორალი და სულიერება. მეოცე საუკუნე მოწმეა სასტიკი დევნისა, რომელსაც ანალოგი არ მოეძებნება ეკლესიის ისტორიაში. დასავლეთს ჯერ კიდევ არ მოეშუშებინა იმ წლების ტკივილები, როცა აღმოსავლეთში თითქმის გამორჩეულად მხოლოდ ქრისტიანებს დაუწყეს სასტიკი დევნა. ბევრმა ამის წყალობით ახალი ცხოვრება და ძალა პოვა. ერთხელ მიტროპოლიტ ანტონი სუროჟელს ჰკითხეს: „თავისუფალია რუსეთში ეკლესია?“ მან უპასუხა: „ეკლესიის თავისუფლება ეს არის სიყვარული სიკვდილამდე.“ თუმცა ეკლესიური ცხოვრების ბევრი აქტივობა, უზომოდ დიდი მნიშვნელობის ლიტურგიის გამოკლებით, არაღეგალური გახდა, ეკლესიებმა შეძლეს, თავი გადაერჩინათ, გმირობა ჩაედინათ და სინმინდე შეენარჩუნებინათ, რაც აღიარებულია როგორც ჭეშმარიტი სულიერი მადლი. ქრისტიანული ცხოვრების მიწყევ განმეორებადი პარადოქსია, რომ გაჭირვება, დევნა და ტანჯვა ხშირად სიცხოველეს და განახლებას ასაზრდოებს, რაც პირდაპირ საპირისპიროა შედეგისა, რომელსაც მდევნელები ისახავენ მიზნად. ეპისკოპოსი კალისტოს უერი შენიშნავს: „ველაპარაკე რუმინეთის თანამედროვე მამებს, რომლებმაც მრავალი წელი დევნაში იცხოვრეს. ისევ და ისევ გაოცებული დავრჩი მათი შემნდობი დამოკიდებულებით, ნალდი თანალმობით, ჩუმი სიხარულით.“⁴

ამჟამად მართლმადიდებლურ ეკლესიებს ახალ-ახალი განსაცდელთან გამკლავება უწევთ. ეკონომიკურად და პოლიტიკურად დეზორიენტირებულ საზოგადოებებს სჭირდება

⁴ Kallistos Ware, “The Witness of the Orthodox Church in the Twentieth Century”, *Sourozh* 80, May 2000, გვ.1-14.

განახლება, განათლება და რელიგიურ ძირებთან დაბრუნება. ასევე საჭიროა, პასუხი გაეცეს დასავლეთიდან შემოსული სეკულარიზმის, კონსუმერიზმისა და გლობალიზაციის შესახებ კითხვებს. მსწრაფლცვალებადი საზოგადოების წინაშე მართლმადიდებელმა ეკლესიებმა შეიძლება თავიანთი მონო-დება იმაში დაინახონ, რომ წმინდად და უცვლელად შეინახონ ტრადიცია და ამიტომ საკუთარ თავში ჩაიკეტონ, თავდაცვას ან სხვათა დადანაშაულებას მიმართონ; ან კიდევ შეიძლება მსოფლიოს ახალი წესრიგის მომხრენი გახდნენ და მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის ახალ მოთხოვნებსა და კითხვებს უპასუხონ და ამ მზარდ ურთიერთდამოკიდებულ მსოფლიოში სხვა ეკლესიების და რწმენების არსებობას შეეგუონ. მათ ალბათ შესაძლებლად მიაჩნიათ, წარსულის ტრადიციებს უერთგულონ და მომავლის შესალებლობათა მიმართ გახსნილები იყვნენ. ამას დასჭირდება უფრო შორს მიმავალი სულიერი და მორალური რეორიენტაცია, გაცილებით შორს მიმავალი, ვიდრე ის, რასაც დასავლეთი ითხოვს.

მეორე ამოცანა პირველის მსგავსია, ოღონდ ის პოლიტიკურსა და კულტურულ სფეროს ეკუთვნის. ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე მართლმადიდებელი ეკლესიები მსოფლიოს კულტურულ რუკაზე არაერთი მიმართულებით მოძრაობდნენ. ათასი წლის მანძილზე მართლმადიდებლობა იყო კულტურის ცენტრი ბიზანტიის იმპერიაში და არსებობა უწევდა ისლამსა და დასავლურ კათოლიკობასთან ერთად, ამ განუხრელად თავდაჯერებულ, მაგრამ ჯერ კიდევ დაქვემდებარებულ მეტოქეებთან. მომდევნო პერიოდში დასავლეთი ევროპა და ისლამი ორ უმთავრეს ძალად იქცა, მართლმადიდებლური ეკლესია კი მოქმედებს, ნაწილობრივ, როგორც უმცირესობა ისლამურ სამყაროში და, ნაწილობრივ, როგორც რუსული იმპერია, რომელსაც მართლმადიდებელი მხოლოდ გარკვეული შენიშვნებით შეიძლება ეწოდოს. კითხვა ასე იმის: სადაურია მართლმადიდებლობა?

შუა აღმოსავლეთში მცხოვრებნი აცნობიერებენ თავიანთ სემიტურ ძირებს. დასავლურ ეკლესიებზე მეტად ქრისტიანობის სემიტურ ძირებთან ახლოს მართლმადიდებელი ეკლესიები არიან. ისინი იუდეველებთან და მუსლიმებთან

ერთად იზიარებენ გარკვეულ საერთო კულტურულ ნიადაგს. საერთო სემიოტიური კულტურის გაცნობიერება აღმოსავლეთის ქრისტიანებს უადვილებს იყვნენ ლოიალური და აქტიური მოქალაქეები მუსლიმურ სახელმწიფოებში. ისინი, როგორც უმცირესობები, იძულებულნი არიან მიჰყვნენ სახელმწიფოს პოლიტიკას თურქეთში, სირიაში თუ ეგვიპტეში. თუმცა საერთო ისტორია იძლევა საშუალებას, ეროვნული იდენტობის ჩამოყალიბების პროექტში დანარჩენებთან გაერთიანდნენ.

აღმოსავლეთი ევროპისა და რუსეთის მართლმადიდებლებისთვის, ანუ ქრისტიანთა ქალკედონური თემისთვის, არსებობს ორი არჩევანი. მართლმადიდებლობას შეუძლია გახდეს სეპარატული კულტურული ერთობა, ანუ იყოს რუსეთის მიერ დომინირებული ეკონომიკური და კულტურული ალიანსის ნაწილი. ეს არის სემუელ ჰანტინგტონის ცნობილი (თუ სამარცხვინო?) თეორია, გადმოცემული წიგნში, რომლის მიხედვით მართლმადიდებლობა დასავლური ქრისტიანობისგან განსხვავებულ ცივილიზაციას მიეკუთვნება.⁵ ან კიდევ მას შეუძლია გახდეს ახალი ევროპის ნაწილი და, კულტურული თვალსაზრისით, იმპერიის ბერძნულ-რომაულ დიდ სქიზმამდე სინთეზს დაუბრუნდეს და ახალ გაფართოებულ ევროპაში იდენტობა განიმტკიცოს. ეს არის საკითხი, რომელიც დიდხანს ანუხებდა ორთოდოქს ქრისტიანობას: მეთხუთმეტე საუკუნეში, როცა კონსტანტინეპოლში დებატები მიმდინარეობდა ფლორენციის საბჭოსთან⁶, ანდაც მეცხრამეტე საუკუნეში, როცა რუსეთში სლავოფილება და მედასავლეთეებად იყოფოდნენ. წარსულში მართლმადიდებლობამ გადაწყვიტა, რომ თავი მოეაზრებინა დასავლეთის, როგორც ევროპული ქრისტიანობის კულტურის, დაპირისპირებულ მხარედ. საერთო საეკლესიო აზრი მკაცრად უარს ამბობდა

⁵ Samuel Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order* (New York 1996).

⁶ ფლორენციის საბჭო (1438–1445) ბაზელ-ფერარის საბჭოს (1417–1438) გაგრძელება. ამ პერიოდში კონსტანტინეპოლის ეკუმენური ეკლესია და ფლორენციის საბჭო ცდილობდნენ, აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანობის ადრინდელი ერთიანობა აღედგინათ. დებატები, უპირატესად, განსაზღვრდნენ და ფილიოკვის საკითხებზე მიმდინარეობდა (მთარ. შენ).

ნებისმიერ შეთავაზებაზე, დაახლოებოდნენ კათოლიკეებს ან პროტესტანტებს. მაგრამ ამჟამად აღმოსავლეთში პოსტკომუნისტური პერიოდის ახალ გარემოებათა და დასავლეთში პოსტქრისტიანული ხანის გამო როგორც აღმოსავლეთი, ისე დასავლეთი შეიძლება ისეთ პასუხებამდე მივიდეს, რომლებიც განსხვავებული იქნება ნარსული თემებისაგან, მაგრამ უფრო მიუახლოვდება წინა ათასწლეულის საკითხებს; ამასთან, შეიძლება შემუშავდეს ევროპის პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ერთიანობაში საერთო მიზნისა და გაზიარებული ცხოვრების ახალი ქრისტიანული გაგება.

ამ საკითხებს გადაუდებელი მნიშვნელობა აქვს ქალკედონის ქრისტიანული ეკლესიებისათვის. მათ შეიძლება ნაკლები მნიშვნელობა ჰქონდეთ არაქალკედონური ეკლესიებისათვის, რომლებიც ევროპის გარეთ იმყოფებიან და იძულებული არიან შეიმუშაონ გზა, თუ როგორ იცხოვრონ ბოლო ხანებში სულ უფრო და უფრო თავდაჯერებული ისლამის გვერდით. განსაზღვრებები 'ქალკედონური' და 'არაქალკედონური' სრულიად გამოდის მოდიდან, რადგან ეკუმენიკური დისკუსია ეკლესიათა ორ ოჯახს ძალიან აახლოებს; ასე რომ, ორივე სულ უფრო და უფრო ინტერესდება ერთი და იმავე საკითხებით. მაგრამ ჯერ კიდევ სხვადასხვა გამოცდილებას აქვს ადგილი და არა მხოლოდ ერთ გამოცდილებას. მიმდინარე სიტუაციაში ეკლესიათა განსხვავებულობა აღიარებას მოითხოვს.

რუსეთში კომუნისმის დამსობის შემდგომი პერიოდი ეკლესიათა მშენებლობით და, მასობრივად, ინსტიტუციათა ხელახალი გახსნით აღინიშნა. მოსკოვის საპატრიარქოს მიერ მოყვანილი ციფრები განმაცვიფრებელი მასშტაბის რელიგიურ აღორძინებას ასახავს.

	1990 წ.	2000 წ.
მონასტრები	18	500
თეოლოგიური სკოლები	3	50 (სულ მცირე)
ეკლესიები მოსკოვში	40	300 (სულ მცირე)

მიუხედავად ამისა, მაინც კითხვის ქვეშ აყენებენ, აქვს თუ არა რელიგიურ აღორძინებას ადგილი. ზუსტი სტატის-

ტიკა ხელმისაწვდომი არაა, მგრამ რუსული საზოგადოების მცოდნეები ზოგადად თანხმდებიან, რომ მოსახლეობის ერთიდან ორ პროცენტამდე რეგულარულად დადის ეკლესიაში. დასწრების ეს დონე მაინც უფრო დაბალია, თუ მას სეკულარულ დასავლეთ ევროპაში ზოგიერთი ქვეყნის ეკლესიაში დასწრების დონეს შევადარებთ. თუმცა ფრთხილად უნდა მოვეკიდოთ ასეთ შეფასებას. დასავლეთში პოსტგანმანათლებლური ინდივიდუალიზმის რწმენა ინდივიდუალური არჩევანის საკითხია და სარწმუნეობრივი მიკუთვნებულობა ეკლესიაში ღვთისმსახურებაზე დასწრებით გამოიხატება. მართლმადიდებელ აღმოსავლეთს ახასიათებს უფრო კოლექტიური მიდგომა. ეკლესიის ნევრობა ხშირად გადაბმულია ნაციონალურ წარმომადგენლობასთან. რწმენას უფრო მრავალმხრივად წარმოაჩენენ – მარხვის დაცვით, დღესასწაულების აღნიშვნით, ხატების თაყვანისცემით და პილიგრიმოებით. ხალხი უფრო მთავარ დღესასწაულებს ესწრება, ვიდრე საკვირაო ღვთისმსახურებას. ძნელია შეაფასო რწმენის გამოხატვის მრავალფეროვნება, მაგრამ ძალიან ბევრი რამ ათვალსაჩინოებს მყარად ფესვგადგმულ მართლმადიდებლურ პრაქტიკას. 1999 წელს მოსკოვში წმინდა პანტელეიმონის ნაწილები ჩამოიტანეს. ამან უზომო ინტერესი გამოიწვია: მიმომხილველები გადმოსცემდნენ, რომ რვა, თუ მეტი საათის განმავლობაში დაახლოებით მილიონი ადამიანი იდგა რიგში, რათა ამ ნაწილებს მთხვეოდა. ამ მახასიათებლების მიხედვით, რელიგიური პრაქტიკა იმდენად მრავალფეროვანი და მრავალმხრივია, რომ მოცემულ კვლევაში მისი საგულდაგულო აღწერა ვერ მოხერხდება.

რუსეთში რელიგიური მდგომარეობის საკმაოდ სრული მიმოხილვა ახლახან წარმოადგინა მკვლევართა ჯგუფმა, რომელმაც ქვეყნის ყველა კუთხე მოიარა. ნაცვლად სტატისტიკური მონაცემების შეკრებისა, მათ არჩიეს, მიმოხილვა თავიანთი მიგნებების აღწერაზე დაეფუძნებინათ. მიმოხილვა დაწვრილებით ინფორმაციას გვანდის რუსეთის სხვადასხვა მხარეში ეკლესიის ცხოვრების შესახებ.⁷

⁷ ამ მიმოხილვის ზოგიერთი შედეგი გამოქვეყნებულია წიგნში *Religion, State and Society* 28.1 (მარტი 2000) გვ. 7–69.

მაგალითისთვის, შევადაროთ სიტუაცია ორ ეპარქიაში, რომელთაც მკვლევართა ჯგუფი ეწვია და აღწერა ისინი: პეტროზავოდსკი, რომლის ეპარქია 1990–იან წლებში ჩამოყალიბდა რუსეთის ჩრდილო–დასავლეთში და ეკატერინბურგი, ყოფილი სვერდლოვსკი, სადაც მეფე და მისი ოჯახი დახოცეს.

მკვლევარებს პეტროზავოდსკოში ენერგიული და მჩქეფარე საეკლესიო ცხოვრება დახვდათ. ეპისკოპოსი მანუილი ინტელექტუალური სანტ–პეტერბურგიდან არის ჩამოსული. ხალისით ურთიერთობს ლუთერელებთან და ორმოცდაათიანელებთან. იყენებს ფინელი ორმოცდაათიანელების მიერ ნათარგმნ ახალი აღთქმას თავის კარელიელ მრევლთან მუშაობისას. მონასტრები, განსაკუთრებით, მურომის მონასტერი, კატეხიზმოზე მუშაობის ცენტრებია. თავად ქალაქში ჟურაჟკის სასწავლო ცენტრი დაფინანსებულია სამშენებლო ფირმის ხელმძღვანელის მიერ, რომელიც ამავე დროს ამ ცენტრის დირექტორიცაა. სამწლიან კურსს კატეხისტებისათვის თავად ეპისკოპოსი, წარჩინებული მღვდლები და საერო პედაგოგები უძღვებიან. ზოგი კურსდამთავრებული მღვდელი ხდება. ეპისკოპოსის პრეს–მდივანი გაქანებული კონსერვატორია, რომელიც რეგულარულად აქვეყნებს ნაციონალისტურ სტატიებს, რაც ეწინააღმდეგება ეპისკოპოსის საჯარო პოზიციას. ეპისკოპოსი დადებითად უყურებს ეპარქიაში საეკლესიო ცხოვრების მრავალმხრივობას.

ეკატერინბურგი მღვლვარებამ შეიპყრო, როცა ცნობილი გახდა, რომ 1998 წლის მაისში საჯაროდ დაწვეს უფრო გახსნილი მართლმადიდებელი მწერლების – ალექსანდრ შმემანის, იოან მეიენდორფის და ალექსანდრ მენის წიგნები. სინამდვილეში, ეს იყო წიგნების დაწვის მეორე ფაქტი. პირველს 1994 წელს ჰქონდა ადგილი. წიგნები ახალგაზრდა და მეტად ენერგიული ეპისკოპოსი ნიკონის ბრძანებით დაწვეს. იგი ეპარქიაში 1994 წელს დანიშნეს ეპისკოპოსად, როცა ოცდაათ წელს, ის–ის იყო, გადასცდა. ეპისკოპოსი თავისი ეპარქიისათვის მარჯვე ფანდრაიზერი აღმოჩნდა; ფინანსებს უმეტესად ეკლესიებიდან მოიზიდავდა; ამასთან, უპირისპირდებოდა უცხოურ მისიებს და არამართლმადიდებელ სექტებს. იგი ბევრ ღვთიმსახურს არ ეხატებოდა გულზე.

სამაგიეროდ, კარგი ურთიერთობა ჰქონდა ჯართან და ზოგიერთ ადგილობრივ ინსტიტუტთან. მან მხარი არ დაუჭირა ეკლესიის სასწავლო პროგრამას, დაუპირისპირდა ლიბერალ სამღვდელობას, შექმნა რამდენიმე მონასტრის ოპოზიცია. მოგვიანებით ეპისკოპოსთა სინოდზე მან უარყო წიგნების დაწვის ფაქტი, მაგრამ ბოლოს მაინც გადაიყვანეს იქიდან, რადგან საპატრიარქოში მის წინააღმდეგ მრავალი საჩივარი შესულიყო. შემდეგ იგი ცნობილ და კონსერვატიულ ფსკოვის მღვიმის მონასტერში განამწესეს.

პატრიარქ ალექსი მეორის მიერ ეკლესიის წინამძღოლობას ზოგჯერ იმიტომ აკრიტიკებდნენ, რომ სიფრთხილეს იჩენდა იქ, სადაც გაბედული მოქმედება იყო საჭირო. ეს ორი მაგალითი აჩვენებს რუსეთში საეკლესიო ცხოვრების მხოლოდ რამდენიმე მხარეს და აჩვენებს იმასაც, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ეკლესიის მთლიანობა სოციალური ძვრების დროს. საპატრიარქოს ერთი უმთავრესი პრიორიტეტი ერთიანობის შენარჩუნებაა.

მიუხედავად იმისა, რომ რუსული ეკლესია უდიდესია მართლმადიდებლურ ეკლესიათა შორის, ქალკედონური მართლმადიდებლობის ისტორიულ ცენტრად რჩება კონსტანტინეპოლი, რომელიც 1923 წლიდან სტამბოლად იწოდება. აქ პატრიარქი ბართლომე (აღსაყდრებული 1991 წელს) პატრიარქ ალექსისგან სრულიად განსხვავებულ სიტუაციაში იმყოფება. თურქეთში მართლმადიდებელთა რაოდენობა მკვეთრად შემცირდა, სტამბოლში ორი ათასზე ნაკლები ქრისტიანი ცხოვრობს. მაშინ, როცა სხვა ეკლესიათა პატრიარქებს დიდ სივრცეზე განფენილი სამწყსოების პასუხისმგებლობანი ეკისრებათ თავიანთ ქალაქებში, ეკუმენური პატრიარქის სამწყსო პასუხისმგებლობა ვრცელდება ბერძნებზე და სხვებზე დასავლეთ ევროპაში, ამერიკაში და ავსტრალიაში. აღმოსავლეთის პატრიარქს უფროს ეპისკოპოსად აღიარებენ. მაგრამ ეს არის პატივის აღმატებულობა და არ იძლევა ძალუფლებას ეკლესიებზე. ის არის მწყემსი სამწყსოს გარეშე და წინამძღოლი გაძღოლის ძალაუფლების გარეშე. ამჟამინდელმა პატრიარქმა ბართლომე პირველმა თავის აღსაყდრებაზე თქვა, რომ ის იყო „თავისი ქვეყნის კანონმორჩილი მოქალაქე“.

რომლის ძალაუფლება, „წმინდად სულიერი ხასიათისაა. იგი არის გაერთიანების სიმბოლო, ძალა იარაღის გარეშე, რომელიც უარს ამბობს ყველა პოლიტიკურ მიზანზე და შორს დგას სეკულარული ძალაუფლების ქედმაღლობისგან“. იგი აწყობს შეხვედრებს ნაციონალური ეკლესიების მეთაურთა მონაწილეობით, ხვდება სხვა ეკლესიების და სხვა აღმსარებლობის ლიდერებს, ცდილობს მოაგვაროს უთანხმოებანი და სირთულეები. ის განასახიერებს იმ ტიპის ეპისკოპოსს, როგორც იყო ანტიოქიის ეპისკოპოსი ეგნატე ღმერთმემოსილი;⁸ ეს სახე და პრესვიტერთა ლირის სიმებივით აწყობილი ურთიერთობა არის პატრიარქის ხელისუფლება. 1961 წლიდან ეკუმენური პატრიარქები ერთმანეთის მიყოლებით აწყობენ ეკლესიათა შეხვედრებს, რომლებზეც ამგვარი ჰარმონიის იდეალი სუფევს.

მისი პოზიცია ყველას არ გაუზიარებია. კონსერვატორული ელემენტები ეკლესიაში – ასეთია, მაგალითად, ზოგი მონასტერი ათონის მთაზე, რომლებიც მისი უფლებამოსილების ქვეშ არიან – არ ცნობენ პატრიარქს იმის გამო, რომ ეს უკანასკნელი არ გაურბის სხვა ეკლესიათა წინამძღოლებთან ურთიერთობას. მისმა ჩართულობამ სადავო იურისდიქციის ადგილებში, როგორებიც არის ესტონეთი და უკრაინა, დაძაბა მისი ურთიერთობა მოსკოვის პატრიარქთან და სხვებთან.

დარჩება თუ არა პატრიარქის რეზიდენციად ძველი დედაქალაქი კონსტანტინეპოლი, სათუოდ რჩება. 1923 წლის ლოზანის ხელშეკრულებით, მას აქვს უფლება, რეზიდენცია სტამბოლში ჰქონდეს, და ის, რა თქმა უნდა, იქ დარჩება მანამდე, სანამდეც ეს შესაძლებელი იქნება. მაგრამ ბერძნული თემი მცირდება და, თურქეთის კანონით, ეკუმენური პატრიარქი უნდა იყოს თურქეთის მოქალაქე, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შეიძლება ვეღარ მოხერხდეს სათანადო უფლებამონაცვლის მოძებნა. წარმოუდგენლად გვეჩვენება, რომ პატრიარქმა იმპერიის დედაქალაქი დატოვოს, მაგრამ უკვე ვახსენეთ,

⁸ იოანე ღვთისმეტყველის მოწაფე. ბავშვობაში ეგნატე თითქოს ქრისტეს ხელშიც აუყვანია, ან ქრისტე შეხებია მას (მათე;18:2–50). ენამა 107 წელს ჩვ.წ. იმპერატორ ტრაიანეს ბრძანებით დააგლეჯინეს ლომებს (მთარ. შენ.)

რომ ალექსანდრიის პატრიარქი კაიროში იმყოფება, ხოლო ანტიოქიის სამი პატრიარქი – დამასკში. მართალია, საპატრიარქო სტამბოლში, ფენერის უბანში მდებარეობს, ეკუმენურ პატრიარქს სხვადასხვა როლი და პასუხისმგებლობა აკისრია ეკლესიაში და სხვა ცენტრებთან მიმართებაში. თესალონიკე, ძველი იმპერიის მეორე დიდი ქალაქი, კონსტანტინეპოლთან ახლოს მდებარეობს და ბერძნულენოვან მართლმადიდებელთა ნინამძღოლობის ცენტრს წარმოადგენს. ან ავილოთ კუნძული როდოსი, რომელიც კონსტანტინეპოლის იურისდიქციის ქვეშ იმყოფება, მაგრამ საბერძნეთის ტერიტორიის ნაწილს შეადგენს და მას დიადი კონსტანტინეპოლისგან ზღვა ჰყოფს. ათონის მთაც მრავალეროვანი მართლმადიდებლობის ცენტრია და სამონასტრო და ასკეტური ტრადიციის გულისგული; ან, ვთქვათ, ფენევა – ეკუმენური მოძრაობის ცენტრი, რომლისთვისაც პატრიარქი მსოფლიო ქრისტიანობის ლიდერია; და, ასევე, ნიუ-იორკი – ამერიკაში დიდი ბერძნული ეპარქიის და ამავე დროს თანამედროვე დასავლური მართლმადიდებლობის ცენტრი. სადაც არ უნდა დაფუძნდეს მომავლში საპატრიარქო, პრიორიტეტული იქნება ეკლესიის ხელისუფლების და საეკლესიო საბჭოს მართლმადიდებლური ფორმის ჩამოყალიბება, თუმცა კი პროცესი ნელა მიმდინარეობს.

აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი ეკლესიები ისევ დაუცველად არსებობენ მზარდი სამხედრო და ფუნდამენტალისტური მუსლიმური საზოგადოების ფარგლებში. ეკლესიები ეგუებიან უმცირესობის ეკლესიის ცხოვრებას და დროდადრო საეკლესიო ცხოვრების ნორმად მტრული პირობები იქცევა. ამჟამად სხვადასხვა სახის გამოცდილებას შეხვდებით. თურქეთში ქურთების ნაციონალისტურ ძალებსა და თურქეთის არმიას შორის კონფლიქტის დასასრულმა გარკვეული სტაბილურობა მოუტანა ტურ აბდინის სირიულ სოფლებს. აქ ოდნავ მოიმატა ქრისტიანულმა მოსახლეობამ და კეთილდღეობამ (განსაკუთრებით, ქალაქ მარდინში); გამოცოცხლდა ერთი გაუკაცრიებელი მონასტერიც.⁹ სამხრეთში, საზღვრის

⁹ მადლობას ვუხდით სტივენ გრიფიტს, ანგლიკანური ეკლესიის კაპელანს, რომელმაც გამომიგზავნა ტურ-აბდინში ექვსი თვის მანძილზე თავისი ვიზიტების ანგარიშები.

მეორე მხარეს სირიული მართლმადიდებლური ცენტრები გამოცოცხლებულია და იზრდება, რასაც თან ახლავს ჯანსაღი ახალგაზრდული მოძრაობა.

ძალიან სავალალო სურათი დაგვხვდებათ, თუ ენვევით ისრაელისა და პალესტინის ტერიტორიებს. 1922 წელს ქრისტიანები ბრიტანეთის მანდატის ქვეშ მყოფი პალესტინის მოსახლეობის ათ პროცენტს შეადგენდნენ. დღეს ისინი ისრაელისა და პალესტინის ერთად აღებული მოსახლეობის ერთ პროცენტზე ნაკლებია. ქრისტიანთა რიცხვი განუხრელად მცირდება. არა მხოლოდ იმის გამო, რომ ქრისტიანი არაბები ისრაელის თავდასხმების ობიექტები არიან, არამედ იმის გამოც, რომ მათ, ზოგადად, უკეთესი განათლება აქვთ მიღებული, შეუძლიათ ემიგრაციაში წავიდნენ. ყოველ კვირას ორმოცდაათი ქრისტიანული ოჯახი მიდის ემიგრაციაში და, თუ ასე გაგრძელდა, წმინდა მიწის მკვიდრი ქრისტიანი მოსახლეობა რამდენიმე წელიწადში გაქრება. ქრისტიანული სარწმუნოების წმინდა ადგილები ცოცხალი ღვთისმსახურების ადგილებიდან ტურისტულ ატრაქციონებად გადაიქცევა.

კოპტური ეკლესია ეგვიპტეში აღორძინების წყალობით გაძლიერდა, მაგრამ მის წევრებს მუსლიმი ექსტრემისტები გამუდმებით თავს ესხმიან, ხოცავენ და ათას მხეცობას ჩადიან. უფრო პოზიტიურია, რაც სომხეთში ხდება, რომელმაც საბჭოთა კავშირის დაშლის შედეგად დამოუკიდებლობა მოიპოვა. მან მოუგო მრძოლა აზერბაიჯანს და თავისი კონტროლი გაავრცელა სომხურ ანკლავზე – მთიან ყარაბაღზე. ამან გაამყარა სომხური ეკლესიის ნაციონალური საფუძველი. მეორე მხრივ, თურქეთში სომხური დიასპორა თითქმის გაქრობის პირას მივიდა, ის შემცირდა ისრელშიც, მაგრამ ყვავის ლიბანში და სირიაში. ეთიოპიის ეკლესია მრავალრიცხოვანი და ძლიერია, მაგრამ შემაშფოთებელია ის გარემოება, რომ ეთიოპიაში სულ უფრო და უფრო იზრდება მუსლიმური ქვეყნების, განსაკუთრებით, საუდის არაბეთის მხრიდან ეკონომიკური ინვესტიციები, რაც ზრდის გავლენას ეთიოპიის მუსლიმებზე, რომლებიც ქვეყნის მოსახლეობის ნახევარს შეადგენენ.

შუა აღმოსავლეთის ეკლესიის სიტუაცია სრულიად სავალალოა და იმაზე მეტყველებს, რომ ბევრი ქრისტიანის დევნა და შევიწროება დღესაც გრძელდება. წესით, ამას დასავლეთის ეკლესიები დასახმარებლად უნდა დაერაზმა, მაგრამ მსოფლიო საზოგადოების რეაქცია უმეტესად არის ინდიფერენტიზმი. ნახეთ, რამდენად ხშირად ჩნდება დასავლეთის პრესაში ქურთების უფლებების შესახებ ინფორმაცია, მაგრამ არაფერი იბეჭდება იმის შესახებ, რომ იმავე რეგიონში – თურქეთში სირიელი ქრისტიანები გაქრობის საფრთხის წინაშე დგანან.

აღბათ ჯობია, აღარ გამოვიყენოთ სიტყვა „დიასპორა“, როცა დასავლეთში მცხოვრებ მართლმადიდებელ ქრისტიანებზე ვსაუბრობთ. ამ ქვეყნებში ეკლესიის წევრები დიდი ხანია, სამშობლო ქვეყნებს მოსწყდნენ. ბევრი მათგანი დასავლეთში დაიბადა; ისინი მეორე ან მესამე თაობის ბინადრები არიან, ან კიდევ – მართლმადიდებლობაზე მოქცეული დასავლელები. გაცილებით მეტი ქალკედონელი მართლმადიდებელი ცხოვრობს დიდ დასავლურ ქალაქებში, ვიდრე ისტორიული საპატრიარქოს ნებისმიერ ქალაქში. დიდ ბრიტანეთში, შენიშნავენ მკვლევარები, მუსლიმურ და ორმოცდაათიანელთა გვერდით მართლმადიდებლები ერთადერთი რელიგიური ჯგუფია, რომელიც იზრდება. დასავლეთში მოღვაწე მართლმადიდებელ თეოლოგთა გამოცდილებას, ისეთებისას, როგორებიც არიან იოან ზიზიულასი, მიტროპოლიტი იოანე პერგამელი, დიოკლეს ეპისკოპოსი კალისტოს უერი, აღმოსავლეთის ორთოდოქსები განსაკუთრებული ინტერესით ადევნებენ თვალყურს. მათ გზამკვლევადად აღიქვამენ – თუ როგორ შეიძლება შეინარჩუნო ტრადიციისადმი ერთგულება და ამავე დროს ღია იყო სეკულარული მსოფლიოს მიმართ. მართლმადიდებლობის გამოცდილება თავის წვლილს შეიტანს მომავლის მართლმადიდებელი ეკლესიის ცხოვრების ფორმასა და პრიორიტეტებში.

დასავლეთის მართლმადიდებელი ეკლესიების მთავარი ამოცანაა, თანამედროვე იურისდიქციულ აღრეულობაში წესრიგი შეიტანოს. მართლმადიდებლური ეკლესიოლოგიისათვის აქსიომაა, რომ ერთ ადგილას უნდა იყოს ერთი

ეკლესია, არადა, დღემდე მართლმადიდებლები დაყოფილი არიან რამდენიმე ნაციონალურ ეკლესიად. ცხადია, რომ სწორი გადაწყვეტა იქნებოდა, ევროპაში, ამერიკაში და ავსტრალიაში ყოფილიყო ავტონომიური, ანუ ავტოკეფალიური ეკლესიები. ევროპაში ეს დაადგენდა პაპთან ურთიერთობას, რადგან ევროპა რომის ისტორიული საპატრიარქოს სივრცეა. დღეს ეს შესაძლებლობა წმინდად თეორიული ხასიათისაა და სამომავლოდ ეკლესიებმა უნდა შექმნან, შეიძლება სრულყოფილი არა, მაგრამ პრაქტიკული სტრუქტურები იმისათვის, რომ საეკლესიო ცხოვრება იყოს ეფექტიანი და თანმიმდევრული. ბევრს მიაჩნია, რომ იურისდიქციული პრობლემის ამგვარი გადაწყვეტა გადაუდებელი გამონვევაა, რომლის წინაშე დგანან ეკლესიები.

1993 წელს ეკლესიათა კრება შეთანხმდა, რომ ერთიანობის მისაღწევად, ვიდრე შესაძლებელი გახდებოდა შემდგომი საორგანიზაციო ინტეგრაცია, სწორი იქნებოდა დაენესებინათ „ეპისკოპოსთა ასამბლეები“, რომლებიც იმოქმედებდნენ როგორც შუალედური ორგანოები და გამოხატავდნენ ეკლესიის საერთო ცხოვრებას. ასეთი ასამბლეა დაარსდა ამერიკაში 1960 წელს SCOPA (Standing Committee of Orthodox Bishops in America), ხოლო 1997 წელს საფრანგეთში შედგა მართლმადიდებელ ეპისკოპოსთა ასამბლეა. უპირატესობა ენიჭება პროცედურას, რომელიც განავითარებს საერთო ინიციატივებს, როგორც მეთოდს, რომლის საშუალებით შემუშავდება ინტეგრაციის სათანადო სტრატეგიები. ეს მიდგომა იძლევა საშუალებას, დაკვირვებით იქნეს შესწავლილი დასავლეთის ეკლესიის შესაძლებლობები. ეს წინგადაგმული ნაბიჯი იქნებოდა, მაგრამ ამ დონეზე თანამშრომლობის სურვილიც კი ჯერჯერობით სუსტია.

სამონასტრო განახლება

საეკლესიო ცხოვრების ცხოველყოფილობა ჩაფხვებულა იმ ადამიანთა და ჯგუფთა თავდადებულებასა და საზრიანობაში, ვინც საკუთარი რწმენის მიხედვით ცხოვრობს.

ასეთი რამ ბევრი მიმართებით ხდება; რაც შეეხება მონასტრული ცხოვრების აღორძინებას, ის ეკლესიის ჯანსაღი ცხოვრების ნამდვილ ინდიკატორს წარმოადგენს.

მონასტრული ცხოვრების განახლება არის უეჭველი, მოულოდნელი და დრამატული. იგი მართლმადიდებელ ეკლესიათა უმეტესობას შეეხო. ათონის მთა მართლმადიდებლური მონასტრული ცხოვრების ცენტრია, გასაკვირი არაა, რომ თვალშისაცემად სწორედ აქ იგრძნობა აღორძინება და სწორედ აქედან დაფუძნდა ან განახლდა სხვა მონასტრები.

ათონის მთის აღორძინების შესახებ ფართოდ არის ცნობილი. 1902 წელს აქ 7432 ბერი ცხოვრობდა, მათ შორის – რუსები, რომლებიც სჭარბობდნენ ბერძნებს. ამის შემდეგ, 1971 წლამდე განუხრელად მცირდებოდა ბერთა რაოდენობა და ბოლოს 1145–ზე დავიდა. თვალშეუდგამი ბიზანტიური სამონასტრო შენობები გავერანდა და ხშირად მათში ერთი–ორი ბერიღა ცხოვრობდა. მაგრამ ნახევარკუნძულის სამხრეთით ფრიალო კლდეებზე შეფენილ განდევილთა სენაკებსა და სკიტებში,¹⁰ ან პატარა ჯგუფებში მკაცრი ასკეტური და ისიქასტური¹¹ ტრადიცია იქნა შენარჩუნებული. 1972 წელს ბერთა ოდენობა ერთი ბერით გაიზარდა და მას მერე განუხრელად იზრდება. 2000 წელს უკვე 1610 ბერი ცხოვრობდა. კიდევ ერთი გამამხნეველი გარემოება ის გახლავთ, რომ წმინდა მთაზე დასამკვიდრებლად მოსულ ახალ ბერთა რიცხვიც გაიზარდა. 1987 წლამდე საშუალოდ წელიწადში ახლად შემდგარ ბერთა რაოდენობა 29 იყო, მაგრამ მას მერე რიცხვი 69–ამდე გაიზარდა. ასე რომ, 1987 და 1996 წლებში 609 ახალი ბერი მოვიდა.¹²

ასეთია ზრდის ზოგადი სქემა. თითოეულმა მონასტერმმა აღადგინა ბერ–მონასტრული ცხოვრების სტილი, რომლითაც შეცვალა წინა არეული რიტმის ცხოვრების წესი, როცა თი-

¹⁰ სკიტე – რამდენიმე სენაკიანი შენობა, რომელშიც ბერები ცალ–ცალკე ცხოვრობენ, მაგრამ იზიარებენ ქონებას, შრომას, საკვებს (მთარ. შენ.).

¹¹ ისიქაზმი – სულიერი პრაქტიკის ძველი ტრადიცია, სრულ განმარტოებაში მდუმარე, გონით–გულითი ლოცვით ღვთის შინაგანი ჭვრეტა (მთარ. შენ.).

¹² ინფორმაცია განახლების თაობაზე მომანოდა გრემ სპიკმა.

თოეული ბერი მარტო ცხოვრობდა და საკუთარ დისციპლინას თავად იდგენდა. ბერ-მონასტრული წესის აღსადგენად მონასტერმა მიიწვია გამოცდილი სულიერი მამა თავისი მოწაფეებით, რათა მას ზედამხედველობა გაენია ამ ცვლილებაზე და უზრუნველყო მკაცრი და დისციპლინირებული მონასტრული ცხოვრება. განახლება 1971 წელს დაიწყო, როცა სტავრონიკიტას მონასტერმა, რომელშიც რვა ბერი ცხოვრობდა, წინამძღვრად განდევილი და სწავლული მამა ვასილიოსი მიიწვია. მან მიიზიდა ახალი წევრები, განავრცო მონასტერი და ამის შემდგომ ივერთა მონასტერს მიაშურა იმავე საქმის საკეთებლად. ორი წლის შემდეგ მატერიკიდან მოვიდა ბერების ჯგუფი მამა ემილიანოსის მეთაურობით სიმონოპეტრაში, რომელიც რჩება სასწავლო ცენტრად და არის ყველაზე გახსნილი მონასტერი. ამჟამად ის გადავსებულია და ახალი წევრების მისაღებად ბერები დამატებით შენობას აშენებენ. გარდა ამისა, ბერები ზრუნავენ მათ დაქვემდებარებაში არსებულ შენობაზე ორმილიაში, სადაც 125 მონაზონი მკაცრი ათონური ცხოვრების წესით ცხოვრობს. განახლება შეეხო ყველა მონასტერს, თუმცა სლავების ზოგრაფუსა და ჰილანდარის მონასტრებში, რომლებშიც ბულგარელები და სერბები ცხოვრობენ, ბერთა მატების ტემპი ნელია. კერძოდ, იმიტომ, რომ ბერძენი ხელმძღვანელობა იქ არაბერძენებს არ უშვებს.

თუ ბერების წინა თაობები უფრო გლახური წარმომავლობის იყვნენ, ახალი თაობა, მეტწილად, ქალაქელები და განათლებულები არიან. ამის გამო ზოგი სახის სამუშაო კონტრაქტორების და მატერიკელი მუშების მიერ სრულდება. ასევე, რაკი აღდგენით სამუშაობს ფული სჭირდება, ვითარდება ხე-ტყის წარმოება. ამას თან ახლავს ტყეების ეროზიის პრობლემა. ხეების მოსაჭრელად და გადასაზიდად საჭირო ხდება გზების გაყვანა და მძიმე ტექნიკის გამოყენება. ცხოვრების ტრადიციულ წესზე გავლენას უამრავი სტუმარიც ახდენს და კიდევ ადამიანის უფლებათა დაცვის ჯგუფებიც თავიანთი მოთხოვნით, კორექტივი შეიტანონ წესდებაში, რომელიც კრძალავს ქალების იქ ყოფნას. ათონის მთის აღორძინებამ ათონის მთის მომავლის შესახებ ბევრი

კითხვა გააჩინა, მაგრამ იმედია, წმინდა მთის მმართველი საბჭო ამ კითხვებზე საღ პასუხებს გასცემს.

მონასტრული ცხოვრების აღორძინება ათონის მთით არ შემოსაზღვრება; ის ახასიათებს მართლმადიდებელი მსოფლიოს თითქმის ყველა ნაწილს. 1990 წლიდან მონასტრები ხელმეორედ გაიხსნა რუსეთში, რუმინეთში და ყველგან აღმოსავლეთ ევროპაში. ეგვიპტის მონასტრებმა ათონის მთის მაგვარი აღმშენებლობა განიცადეს. მათ ახალგაზრდა, კარგად განათლებული ბერები შეემატნენ; ისინი ზრუნავენ არსებული მონასტრების განვითარებაზე, გაუკაცრიელებულ მონასტრებს სიცოცხლეს შთაბერავენ და აარსებენ ახლებს.

ბევრი ბერი კოსერვატორია; ისინი მკაცრად იცავენ საეკლესიო ცხოვრების წესს, რომელიც აღიარებს მართლმადიდებლობის უცვლელ ჭეშმარიტებას და ეჭვით უყურებს კომპრომისის ნებისმიერ, უმნიშვნელო გამოვლენასაც კი. ეკუმენიზმი მათთვის არქიერესია; ათონის მთაზეც კი, რომელიც ეკუმენური პატრიარქის იურისდიქციაში იმყოფება, ესფიგმენუს მონასტერი არც კი მოიხსენიებს პატრიარქს ლიტურგიის დროს, რითაც ხაზს უსვამს, რომ არ ცნობს პატრიარქის უფლებამოსილებას. ამიტომ არის, რომ მონასტრების აღორძინება ეკლესიის კონსერვატორულ ძალებს უფრო ამყარებს. ათონელმა ბერმა მამა ეფრემმა ექვსი ახალი მონასტერი დაარსა ამერიკაში. თითოეული მათგანი ტრადიციულ მონასტრულ ცხოვრებას ეწევა. ზოგი მონასტერი, მაგალითად, სიმონოპეტრას მონასტერი ათონზე, უფრო გახსნილი ცხოვრების წესს მისდევს. ეს აიმედებს იმათ, ვინც თანამედროვე საზოგადოებასთან ურთიერთობის გზებს ეძებს.

სამონასტრო ფანატიკოსები, როგორც მათ ხშირად მოიხსენიებენ, ზუსტად მისდევენ ეკლესიის ტრადიციას, იცავენ ცხოვრების მკაცრ და ასკეტურ სტილს, უარყოფენ ეკუმენიზმს, როგორც უმთავრეს ერესს (მახსოვს, ერთ ქადაგებაზე ითქვა, რომ ეკლესიისათვის ეკუმენიზმი უფრო სახიფათოა, ვიდრე სატანიზმი, რადგან ის შიგნიდან ესხმის ეკლესიას), და მტრულად ეკიდებიან გარეშეებს. ბევრი ფიქრობს, რომ მართლმადიდებლობის ეს ფორმა არის ფანატიზმი და შეზღუდულობა და პოტენციურად რასიზმსა და ანტისემიტიზმს

მოიცავს. ზოგი მართლმადიდებლისგან ზოგჯერ გაიგონებთ მსგავს გამოთქმას „ბრძოლა მართლმადიდებლობის სული-სათვის“, რათა მიუთითონ იმ საფრთხეზე, რომელსაც ისინი კონსერვატორულ ტენდენციაში ხედავენ.

მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის დამახასიათებელი კონსერვატიზმის შესახებ ხშირად იყო მითითებული წინა თავებში. მართლმადიდებელი ეკლესიის ცხოვრების სპექტრში მას უჭირავს ლეგიტიმური და სათანადო ადგილი და არ შეიძლება მისი მკაცრად განკითხვა. სოციალური და ეკლესიური ცხოვრების ახალი ფორმების მიმართ ადაპტაცია ახალ საპასუხო ქმედებებს მოითხოვს, რაც მალე ვერ მოხდება. ერთი ფანატიკოსი ბერი საურობდა იმ სიძნელის შესახებ, რომელსაც ის განიცდიდა, როცა არამართლმადიდებელ ქრისტიანთან უხდებოდა ურთიერთობა, იმ კონფლიქტის გამო, რომელიც წარმოდგებოდა, ერთი მხრივ, მისდაუნებური სიმპათიიდან სტუმრის მიმართ და, მეორე მხრივ, მისი შეუვალი გადანყვეტილებიდან, საფრთხეში არ ჩაეგდო თავისი მართლმადიდებელი სარწმუნოება იმასთან შეგუებით, რაც არ იყო ჭეშმარიტად მართლმადიდებლური.

პატრისტიკის აღზევება

მონატრების აღორძინებასთან ერთად პატრისტიკაც აღორძინდა. [...] პატრისტიკის ტრადიციის შესახებ იოან მეიენდორფის, ბასილ კრივოშეინის, ვლადიმირ ლოსკის და სხვათა დაკვირვებული და შემოქმედებითი მეცნიერული კვლევების სახით თეოლოგიური საფუძველი ჩაეყარა პატრისტიკის აღორძინებას. ეს მუშაობა მთელი მეოცე საუკუნე მიმდინარეობდა. ამ პროექტის ნაწილი იყო ფილოკალიის¹³ თარგმნა და ამასთან ერთად „იესოს ლოცვის“ პოპულარიზაცია. ხატმწერლებიც იკონაგრაფიის ბიზანტიური ტრადიციის მიხედვით მუშაობდნენ. ეკლესიისთვის, რომელიც

¹³ ფილოკალია – მეოთხე–მეთხუთმეტე საუკუნეების მართლმადიდებელ სულიერ მამათა ტექსტების ანთოლოგია (მთარ. შენ.).

პოლიტიკურად თურქების დაქვემდებარებაში იმყოფებოდა და ინტელექტუალურად დასავლეთის გავლენას განიცდიდა, გასული საუკუნე აღიქმება როგორც ბიზანტიური მემკვიდრეობის ხელახალი ინტერპრეტაციის შეგნებული ძალისხმევა.

თანამედროვე ბერძენმა თეოლოგმა ქრისტოს იანასმა აღწერა მართლმადიდებლური თეოლოგია როგორც „არა მეტაფიზიკური სისტემა, არამედ ეკლესიის გამოცდილების ფორმულირება“. პალამიზმის¹⁴ აღმოჩენა და ამ უკანასკნელის მიერ განსაკუთრებული ყურადღების გამახვილება ღვთაებრივ სინათლეზე, განახლებული ინტერესი ფილოკალიის და ამ დოქტრინის ჰარმონიზაციის მიმართ, ასკეტიზმი და საეკლესიო ცხოვრება – ყველა ეს პრაქტიკული ფორმით ქმნის სოლიდურ ბაზას. დღეს მოღვაწე ბევრი ან უმეტესი აღმოსავლელი თეოლოგი ამ ტრადიციას თანამედროვე მართლმადიდებლური თეოლოგიისთვის ბაზის შექმნად მიიჩნევს. როგორც უკვე ითქვა, ფილოკალია ნაკლებ სარწმუნო წყაროა თეოლოგიის ასალორძინებლად. ის წარმოადგენს გაჭიანურებულ, შერჩევით ანთოლოგიას, რომელიც მეტვრამეტე საუკუნის სულიერი განახლების მოძრაობის ნაწილია, მაგრამ, როგორც ჩანს, შეცვლილი საზოგადოებისთვისაც დამაჯერებლობის ძალა აქვს. წარსულის ტრადიციასთან ერთად ისიც გრძელდება და, ამასთან, ქმნის სხვა ტრადიციებთან დიალოგის ბაზას – იმ ტრადიციებთან, რომლებიც ფილოკალიის სინთეზისა და საკუთარი ტრადიციების ურთიერთობაში შეხების წერტილებსა და სტიმულებს ნახულობენ.

ალორძინების ფარგლებში ლიტურგიაც განიცდის განახლებას. ამაზე გავლენა მოახდინა დასავლეთის მიერ ხელმეორედ იმის მიგნებამ, რომ ევქარისტია საერთო ბუნებისაა და ზიარების მიღება რეგულარულად არის საჭირო. მართლმადიდებელთა მტკიცებით, ეს არის აღმოსავლეთის ეკლესიის ტრადიციის და, განსაკუთრებით, სულიერი განახლების პერი-

¹⁴ პალამიზმი – იგივე ისიქაზმი, რომლის ფუძემდებელია მე-14 საუკუნის ბიზანტიელი მისტიკოსი გრიგორი პალამელი (მთარ. შენ.).

ოდების ნაწილი. ეს პრაქტიკა დღეს სხვადასხვაგვარად ტარდება. ეკლესიათა უმეტესობაში ეს არარეგულარულად ხდება, თუმცა რეგულარულად ზიარება უფრო ჩვეულებრივია.

პატრისტიკული ტრადიციის განახლება ძალიან შორს არის ობსკურანტიული ისტორიული რიტუალისგან. პატრისტიკული თეოლოგიის თვალშისაცემი ნიშანია მისი ჩართულობა ყოველდღიურ პრობლემებში, მისი მზაობა, ქრისტესმიერი ხსნა განმარტოს თანამედროვე კულტურის ტერმინებში. ამავე დროს ის ერთგული რჩება ეკლესიის კრებათა სარწმუნოებისა და იმ აზრისა, რომ ადამიანის მონოდებაა, ყოველი არსებული ღვთის ხედვასა და დიდებას აზიაროს.

პატრისტიკული აზროვნების პოტენციალს ვხედავთ ეკოლოგიის სფეროში. 1989 წელს ეკუმენურმა პატრიარქმა დემეტრიუსმა საეკლესიო წელიწადის პირველი დღე – პირველი სექტემბერი – გამოაცხადა დღედ, როცა უნდა აღვევლინოს ლოცვა გარემოს დასაცავად. ორი წლის შემდეგ კრეტაზე ჩატარდა კონფერენცია, რომელსაც ყველა მართლმადიდებელი ეკლესია დაესწრო, ასევე, თეოლოგები და მეცნიერები. ამ ინიციატივის მნიშვნელოვანებამ აჩვენა, რომ ეს მიდგომა ეფუძნება მამათა აზრს, რომლის მიხედვით ადამიანი შესაქმის შუაგულში დგას და, რომელიც მოგვიწოდებს, ვიღვანოთ სამყაროს დინამიური ცვლილებისათვის და შემოქმედებითი წვლილი შევიტანოთ თანამედროვე პოლიტიკურ, მეცნიერულ და ტექნოლოგიურ დისკუსიაში. მართლმადიდებლური თეოლოგია მიმართულია ადამიანის გადაუდებელ პრობლემებზე. ასე რომ, პატრისტიკული თეოლოგია გამოხატავს ადამიანის ბანალურ პრობლემებს, მაგრამ სწორედ ამის გამო არის კრეტის კონფერენცია ასე მნიშვნელოვანი.

აქედან გამომდინარე, იმედოვნებენ, რომ მართლმადიდებელი ქრისტიანები, რომლებიც ერთგულად ესწრებიან წირვას და ეკლესიის მამების აზრს იზიარებენ, ამასთან, მისდევენ თავიანთ ინდივიდუალურ საქმიანობას – მედიცინას, მეცნიერულ კვლევას, ფსიქიატრიას ან კვლევისა და განვითარების სხვა დარგებს, რაც განსაზღვრავს ჩვენს მომავალს, აღმოაჩენენ, რომ მათი შთაგონებაცა და ინიციატივებიც ჩაფესვებულია ქრისტიანული სარწმუნოების

ჭეშმარიტებაში. ინდივიდები ახდენენ გავლენას, ეს კი აჩქარებს ტემპს. ასე რომ, ეპისკოპოსთა შეხვედრები ამჟღავნებს გარკვეულ ინტერესსა და პასუხისმგებლობას. 2000 წელს მოსკოვში ჩატარებულმა რუს ეპისკოპოსთა კრებამ შეადგინა სოციალური სტრატეგიის დოკუმენტი, რომელიც ეხება სექსუალურსა და სამედიცინო ეთიკას და გლობალურ ეკონომიკურ პრობლემებს. დოკუმენტი მუშავდებოდა ექვს წელზე მეტია სათანადო სფეროებში სახელისუფლო პირებთან დისკუსიებისა და კონსულტაციების საფუძველზე. იგი წარმოადგენს სხვადასხვა მიდგომას: გმობს ჰომოსექსუალიზმს, როგორც ცოდვის ტენდენციას და ადამიანის ამპარტავნების მაგალითს. ის აღწერს შემთხვევებს, როცა ეკლესია განქორწინების ნებას იძლევა; უშვებს კონტრაცეპციის ზოგ ფორმას; არ უშვებს აბორტს და ევთანაზიას. დოკუმენტი არის ნარევი ტრადიციული მოძღვრებისა და ახალი საკითხებისა. დოკუმენტი ყველა საეკლესიო მრევლსა და სემინარიას გადაეგზავნა განსახილველად. დოკუმენტი გადაუდებელ საკითხებზე მორალური და ეთიკური პოზიციის გამოხატვის ერთობ მნიშვნელოვანი ნაბიჯია. დასავლური სტანდარტებით, დოკუმენტის პოზიცია სრულიად კონსერვატორულია, მაგრამ ზოგი მიმართებით, რომის კათოლიკურ მოძღვრებასთან შედარებით უფრო ლიბერალურია.

განათლება

თეოლოგიის აღორძინების გვერდით მიმდინარეობს განათლების განახლება. რუსეთში მთავარი პრიორიტეტი ეკლესიის თავისუფლების შემდეგ იყო ეკლესიების, მონასტრების და სემინარიების შენება და ხელახალი გახსნა. მაგრამ ახლა უპირატესობა განათლებას ენიჭება, უფრო სულიერ განახლებას, ვიდრე მატერიალურ მშენებლობას. ცდილობენ არ დაუშვან მღვდლებდ გაუნათლებელი პირები. საეკლესიო სემინარიების მდგომარეობა შეშფოთების საფუძველს იძლევა.

განათლებით დაინტერესება იმაშიც მყდავდება, რომ არსდება უმაღლესი განათლების დამოუკიდებელი სასწავ-

ლებლები. მოსკოველ ღვთისმსახურთა ჯგუფი, მათ შორის, ვსევოლოდ შპილერი და, განსაკუთრებით, ვლადიმირ ვორობიოვი, კომუნიზმის კრახამდე შეშფოთებას გამოთქვამდნენ განათლების მდგომარეობის გამო. როგორც კი საშუალება მიეცათ, მათ შექმნეს სწავლის პროგრამა, პირველად 1991 წელს დაახლოებით სამასი სტუდენტისათვის. ეს წამოწყება გადაიზარდა წმინდა ტიხონის ინსტიტუტში, რომელიც განაგრძობდა გაფართოებას და დღეს იქ სამი ათასი სტუდენტი სწავლობს. მისი სასწავლო კურსები დამტკიცებულია განათლების სამინისტროს მიერ; ასე რომ, ამ ინსტიტუტის კურსდამთავრებულებს შეუძლიათ ასწავლონ სახელმწიფო საგანმანათლებლო სისტემაშიც; ამასთან, ინსტიტუტი სამომავლოდ საკუთარ მასწავლებლებსაც ამზადებს. სულ უფრო და უფრო მიზანშეწონილად ითვლება ღვთისმსახურთა აქ მომზადება და არა სასულიერო სემინარიებში. ითვლება, რომ ინსტიტუტის თეოლოგიური პოზიცია კონსერვატორულია, თუმცა მასწავლებლებმა, რომელთაც მე შევხვდი, გამაკვირვეს თავიანთი განათლების დონით, ენთუზიაზმით და გარეშეთა მიმართ გახსნილობით. არის კიდევ განათლების სხვა წარმატებული ცენტრები: წმინდა იოანეს სახელობის თეოლოგიის მართლმადიდებლური უნივერსიტეტი, რომელიც დაარსებულია მოსკოვის საპატრიარქოს მიერ; ღია მართლმადიდებლური უნივერსიტეტი და წმინდა ანდრიას სახელობის ბიბლიური თეოლოგიის ინსტიტუტი; ორივე დაარსებულია გავლენიანი ლიბერალი მოქადაგისა და მოძღვრის მამა ალექსანდრ მენის მიმდევრების მიერ. მენი მოკლეს 1990 წელს.

ხშირად ერისკაცთა ხელმძღვანელობასაც გავუოცებოვარ. 2001 წელს სერბეთს რომ ვსტუმრობდი, ეპისკოპოს ნიკოლაის სულიერ ცენტრში (ატარებს ეპისკოპოს ნიკოლაი ველიმიროვიჩის სახელს) კრალევოში, ბელგრადის სამხრეთით, ლექციას დავესწარი. აქ საერო პირთა ჯგუფმა გადაწყვიტა, რომ ათწლიანი ომებისა და სანქციების შემდეგ სერბეთს სჭირდებოდა სულიერი განახლება. პროექტი ხორციელდება ქალაქის ცენტრში მდებარე შენობაში. მას მართავს და აფინანსებს დამფუძნებელ ერისკაცთა ჯგუფი. აქ ტარდება ლექციები (ლიტურგიის შესახებ ლექციამ, რომელსაც მე და-

ვესნარი, ზამთრის ცივ ღამეს დაახლოებით 450 მსმენელი მოიზიდა), ისმის საეკლესიო მუსიკა, გახსნილია ხატწერის სახელოსნოები და ბიბლიოთეკა. აქ აქვთ კავშირი ადგილობრივ სატელევიზიო სტუდიასთან, რომელიც ცენტრის მიერ მომზადებულ რელიგიურ გადაცემებს ეთერში უშვებს. ხშირად გაიგონებთ, რომ სერბეთში აქტიურია საერო და ახალგაზრდული მოძრაობები, მაგრამ ასეთ ინიციატივებს მთელ მართლმადიდებლურ სამყაროში აქვს ადგილი. ახალგაზრდებთან სამუშაოდ შექმნილია ორგანიზაცია *სინდესმოსი*, რომელიც დაარსებულია 1953 წელს. იგი თავს უყრის ახალგაზრდული ორგანიზაციების წევრებს ყველა მართლმადიდებელ ეკლესიიდან, მათ შორის, არაქალკედონურიდანაც. სინდესმოსი აწყობს კონფერენციებს, ტრენინგებს, სადისკუსიო ფორუმს, აქვეყნებს პუბლიკაციებს. მიუხედავად ზოგჯერ არამყარი და შეზღუდული ფინანსური მდგომარეობისა, იგი წაახალისებს მართლმადიდებელი ახალგაზრდობის აქტიურ და შემოქმედებით ცხოვრებას.

ქალები ეკლესიაში

მართლმადიდებელი ეკლესიის ცხოვრების მიმოხილვას შეუძლია შექმნას შთაბეჭდილება, რომ ეკლესია პატრიარქალური და მამაკაცთა მიერ დომინირებული ინსტიტუტია. ამ გვერდებზე თითო-ორჯერ თუ გვიხსენებია ქალები. ქალის როლი ეკლესიაში და, განსაკუთრებით, მისი მღვდლად ხელდასხმის საკითხი შედარებით ახალი მოვლენაა და ეს მიმოხილვა სწორედ ის ადგილია, სადაც ის უფრო ახლოდან შეიძლება განვიხილოთ. ეკლესიაში ქალის როლის გაგების საკითხმა წინ წამოიწია მას მერე, რაც მართლმადიდებლობა ეკუმენურ მოძრაობაში ჩაერთო და 1960-იან წლებში დასავლურ ეკლესიებთან ურთიერთობა დაიწყო. ეს საკითხი ბუნებრივად არ დგას მართლმადიდებელ ეკლესიებში და არც იმ საზოგადოებებში, რომლებშიც მართლმადიდებელთა უმეტესობა ცხოვრობს.

ადრეული არგუმენტები ალბათ ემყარებოდა მამაკაცებისადმი ქალების ტრადიციულ (პავლეს წერილები) დაქვემდებარებას და ქალის პერიოდულ რიტუალურ უწმიდურებას, რის გამოც ქალი ვერ მიეკარებოდა უსისხლო მსხვერპლშენიშვას (ლევიტელთა 12 და 15; აქვე უნდა დავსძინოთ, რომ ბევრგან კაცი, რომელსაც ჭრილობიდან სისხლი სდის, დროებით ტაძარში არ დაიშვება). თანამედროვე ავტორები პაველ ევდოკიმოვი და თომას ჰოპკო არჩევენ, არგუმენტი სამების წევრთა განსხვავებულობაზე დააფუძნონ და ასე ახსნან სქესთა როლების ურთიერთშემავსებლობა. ერთი მხრივ, გვაქვს ღვთის სიტყვის, ქრისტეს სახისა და მამაკაცის განუყოფლობა, მეორე მხრივ – სული წმიდის, მარიამ ღვთისმშობლისა და დედაკაცის განუყოფლობა. ამ გაგებით, დასავლეთმა გააბუნდოვნა სქესობრივი როლების განსხვავებულობა. ეს ხდება იმიტომ, რომ დასავლური ტრინიტარული თეოლოგია აქცენტს აკეთებს ერთარსობაზე და მხედველობიდან უშვებს განსხვავებას პიროვნებებს შორის.

1988 წელს კუნძულ როდოსზე შედგა შიდა მართლმადიდებლური კომისია რომელშიც მონაწილეობდა 60 თეოლოგი, აქედან 18 ქალი. მათ შემოიტანეს წინადადება, აღედგინათ დედათ დიაკონის ხარისხი, რაც შუასაუკუნეების ბიზანტიის და სირიული ეკლესიების ცხოვრების ნაწილი იყო. მწირი წყაროებით დასტურდება, რომ ქალები იყვნენ ღვთისმსახურთა შორის, მაგრამ გაურკვეველია, ზუსტად რა იყო მათი ფუნქცია. კომისიის მიერ შემოთავაზებულ იქნა „საეკლესიო აქტი“, რომელიც უზრუნველყოფდა ქალების ჩართულობას სწავლების პროცესში და პასტორალურ მზრუნველობაში (მონაფეების პირადი პრობლემების მოგვარებაში). ეს დარჩა წინადადების დონეზე და ვერ ვიტყვით, რომ ეს წინადადება გატარდება.

დედათ დიაკონის ხარისხის შემოღებას შეეცადნენ ეგვიპტეში. წმინდა მარიამის ქალიშვილთა (ბანატ მარიამ) ერთობა შეიქმნა 1965 წელს მონინავე ეპისკოპოსის ათანასეს ხელშეწყობით ბენი სუეფის ეპარქიაში. ესენი არიან აქტიური მონაზვნები, რომლებიც მუშაობენ განათლების

ხაზით, ენევიან სამედიცინო დახმარებას და ახორციელებენ თემის პროექტებს. ამ ინიციატივას მოჰყვა 'კურთხეულ ქალთა' პოზიციის აღიარება. ესენი არიან ქვრივები ან დაუქორწინებელი ქალები, რომლებმაც თავი მსახურებას უძღვნეს. ამ არაფორმალურმა პოზიციამ შეიძინა დიაკონის ხარისხი, როცა 1981 წელს 180 დედათ დიაკონი იქნა ხელდასხმული. ეკლესია აკონტროლებს და არეგულირებს ამ თემს. ის მოითხოვს, რომ ქალმა 18 წელი მორჩილობასა და იპოდიაკონობაში გაატაროს. დედათ დიაკონები ფართო საქმიანობაში ჩაერთნენ: სამედიცინო დახმარება, ნარკოტიკებზე დამოკიდებულებთან მუშაობა, მარტოხელა დედების დახმარება, სასოფლო რეგიონებში წერა-კითხვის კლასები და კიდევ ბევრი სხვა რამ. მათი საქმიანობა ვითარდება, თუმცა დიაკონის ნაცვლად არჩევენ მათ 'კურთხეული ქალები' უწოდონ.

სხვა ეკლესიებში ქალების ხელდასხმას უფრო ეკლესიოლოგიურ პრობლემად მიიჩნევენ, ვიდრე მწვალებლობად. ამ საკითხმა ახალი სიძნელეები წარმოშვა ეკუმენურ ურთიერთობაში – თუმცა როგორც შენიშნავდით, ეს არ არის ერთადერთი სიძნელე.

დაბოლოს

უნდა ველოდოთ, რომ ამჟამინდელი ტენდეციები გაგრძელდება. დარჩება ძლიერი და გამოკვეთილად კონსერვატორი და ტრადიციული უმრავლესობა და მასთან ერთად ღია და პროგრესული უმცირესობა, რომელთაც ფრთხილი ეპისკოპატი გაუძღვება. ორივე თვალსაზრისი, რომლებიც ღრმად არის ჩაფესვებული მართლმადიდებელ საეკლესიო ცხოვრებაში და განუყოფელია მისგან, გააგრძელებს ჩართულობას ეკუმენიზმში, მაგრამ ეკუმენური ორგანიზაციების საქმიანობასთან დაკავშირებით იკამათებს და შეეცდება მის სახეცვლილებას. ეკლესიების სპეციფიკური ამოცანები იქნება დასავლეთში ადგილობრივი მართლმად-

დიდებული ეკლესიების შენება, რანაირი ფორმა და განსაზღვრებაც არ უნდა მიეცეს მართლმადიდებლურ როლს ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოში. უფრო ზოგადი მიზნებია თეოლოგიური განათლების გაძლიერება და მონასტრული ცხოვრების გავლენის გავრცელება. მართლმადიდებელ ეკლესია ადვილად და ნარნარად არ დაჰყვება დასავლეთის მოლოდინებს. მაგრამ, თუ მართლმადიდებლობა განზე არ გადგა, ხოლო, თუ დასავლეთი დაყაბულდა, რომ მართლმადიდებლები დარჩნენ იმად, რაც არიან, და თუ ორივე მზად იქნა, პატივი სცენ და აღიარონ ერთმანეთი, მაშინ ისინი კიდევ ერთხელ ისწავლინ 'ორივე ფილტვით სუნთქვას' და შედეგად ექნებათ ყველა ნაწილის განახლებული ცხოვრება; ამით ქრისტიანული ეკლესია და მისი მსოფლიო საზოგადოება გამდიდრდება. ეს არის ეკლესიათა ამოცანა ახალი მილენიუმის დასაწყისში.

ბუდჰიზმი და თანამედროვეობა*

შესავალი: აუთენტურობა და წარმავლობა

ჩვენ, ვინც კავშირში ვართ დასავლურ ბუდჰიზმთან როგორც მასწავლებლები, მეცნიერები და მიმდევრები, გვინდა თუ არა, ორი კულტურის ინტერაქციის რთულ პროცესში ვართ ჩართული. როგორც დასავლეთში სოკრატე ამტკიცებდა, რომ ცხოვრებაში ჩვენი მთავარი ამოცანაა, შევიცნოთ საკუთარი თავი, სწორედ ისე ბუდჰისტურ ტრადიციაშიც გვარწმუნებენ, რომ ილუზიისგან გასათავისუფლებლად აუცილებელია ჩავწვდეთ ჩვენი გონების ბუნებას. ყოველ ბუდჰისტურ ტრადიციაში საკუთარი თვითობის და მისი მიზნების ბუნების შეცნობა უმთავრესი წინაპირობაა ციკლური არსებობის შესაწყვეტად.

მიუხედავად იმისა, რომ ყოფით და სეკულარულ ფენომენად შეიძლება მოგვეჩვენოს მცდელობა იმისა, რომ გავიგოთ დასავლეთში ბუდჰიზმის გავრცელების ისტორია და სოციოლოგია, მაინც ამის ცოდნა აუცილებელია საკუთარი თავის შესაცნობად. ეს ჩვენ შინაგანად გვეხება, რადგან განთავისუფლება საკუთარი თავის შეუცნობლად შეუძლებელია. ეს კიდევ ერთხელ აჩვენებს, რომ საჭიროა, ყურადღებით მოვეკიდოთ ყოფით, სეკულარულ ფენომენს ჩვენ გარშემო,

* სტატია წიგნიდან: *The Buddhist World*, ed. John Powers (New York, Routledge, 2016).

მაშინაც კი, როცა ჩვენი უპირველესი ინტერესი სოცეროლოგიური ხასიათისაა. რა თქმა უნდა, ვისაც უპირველესად თანამედროვე ბუდჰისტური მსოფლიო აინტერესებს, მისთვის ბუდჰიზმის და მოდერნულობის ურთიერთმიმართება განსჯის საკითხია. დიდი დაკვირვება გვმართებს ამ ურთიერთმიმართების კვლევისას: როგორ იმუშავენ ბუდჰიზმის გარდუვალი ტრანსფორმაციები თანამედროვე კულტურაზე და, ასევე, როგორ იმუშავენ თანამედროვეობის გარდუვალი ტრანსფორმაციები ბუდჰიზმზე. როცა ვმსჯელობთ ტრანსფორმაციების შესახებ, რაც ახასიათებს თანამედროვე კულტურას, რომელშიც დადგება ბუდჰიზმის იმპორტის საკითხი, უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს არის მისიონერული პროცესი, რომელშიც დასავლეთი არის მიმღები და არა აგენტი. როცა განვიხილავთ ბუდჰიზმის გარდუვალი მოდერნიზაციის გზებს, ფრთხილად უნდა მოვეკიდოთ აუთენტურობის რიტორიკას, რომლითაც მიმდევრებში რეაქციული თავდაცვა შეიძლება შეინიღბოს – თითქოს თანამედროვე მსოფლიო ბუდჰადჰარმას ნამდვილობას საფრთხეს უქმნიდეს.

ბუდჰიზმი თავიდანვე მისიონერული რელიგია იყო. ბუდჰიზმის მკვლევარებისთვის ეს სრულიად ბანალური ქეშმარიტებაა, მაგრამ დასავლელ ბუდჰისტებს, როცა ისინი პირველად ხვდებიან ბუდჰადჰარმას, ამის შესახებ ყოველთვის ნათელი წარმოდგენა არ აქვთ. მისიონერები სანჩიდან გამოვიდნენ, რათა ბუდჰიზმი მთელ ინდოეთში გაეფრცვლებინათ. მისიონერები ეწვივნენ შრი ლანკას, ჩინეთს, ინდონეზიას და, რა თქმა უნდა, რალაც ხანში – ტიბეტს, კორეას და იაპონიას. ბუდჰიზმი მთელ აზიას მოედო არა შემთხვევით, არა მაგიის ძალით, არც ცარიელი მიმზიდველობისა და ბუდჰადჰარმას ქეშმარიტების გამოცხადებით, არამედ გააზრებული მისიონერული აქტიურობის წყალობით.

თითოეული აზიური ტრანსმისიისას ბუდჰიზმი გარდაქმნიდა კულტურებს, რომლებთანაც შეხებაში მოდიოდა. ამავნაირად, ყოველი ტრანსმისიის დროს თავად ბუდჰიზმიც გარდაიქმნებოდა ხოლმე მისი მიმღები კულტურის მიერ. როდესაც ვაკვირდებით ჩინეთში ბუდჰიზმის გავრცელებას, ვხედავთ, რომ ჩინეთის საზოგადოება, ჩინური ფილოსოფია,

დაოიზმისა და კონფუციელობის ჩათვლით, ღრმად არის გამსჭვალული ბუდჰისტური იდეებით. ვხედავთ, რომ ბუდჰისტური მონასტრების მშენებლობა ცვლის ჩინეთის ეკონომიკისა და სოციალური ორგანიზაციების ასპექტებს. ვხედავთ, რომ დისკუსიები ბუდჰისტებს, დაოისტებს და კონფუციელებს შორის დაოიზმისა და კონფუციელობის ტრადიციას იმგვარად ავითარებს, როგორადაც ის დიალოგის გარეშე ვერ განვითარდებოდა. როცა ტიბეტში ბუდჰიზმი დამკვიდრდა, მან არნახულად შეცვალა ტიბეტის საზოგადოების წინარე-ბუდჰისტური ბუნება ბუდჰისტურად.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ეს გარდაქმნის პროცესი ორმხრივად მოძრაობს. ამიტომ კარგი იქნებოდა გამოგვეკვლია, რა გზით გამოიხატა და განვითარდა ბუდჰიზმი ჩინეთში და ეს შეგვედარებინა გზისთვის, რომლითაც გამოიხატა და განვითარდა იგი ტიბეტში. სკოლები, რომლებიც ჩამოყალიბდა ჩინეთში – ჰუა-იენის ტრადიცია, ჩანის ტრადიცია, თიენ ტაის ტრადიცია – ერთმანეთისგან განსხვავდება ტექსტობრივ, დოქტრინალურად და პრაქტიკის იმ ფორმების მიხედვით, რომლებიც განვითარდა ტიბეტში. ტიბეტში გავრცელებულ ინდურ სქოლასტიციზმს და ტანტრიზმს თითქმის ვერ ვხვდებით ჩინეთში. სუტრაზე ყურადღების გამახვილება, ინდურ ტრადიციათა სინკრეტიზმი, აპოკრიფულ სუტრათა შედგენა ახასიათებს ჩინეთს, მაგრამ არა ტიბეტს. მედიტაციური პრაქტიკები ძალიან განსხვავდება და, რაკი ვინაია-კოდექსებიც სხვადასხვაგვარია, მონასტრული ცხოვრებაც ტიბეტსა და ჩინეთში ძალიან განსხვავებულია. წინამდებარე წერილის თემის გათვალისწინებით, საკითხის დანვრილებით განხილვას აქ არ გამოვედევნებით. ეს საკითხები კარგად არის ცნობილი.

ბუდჰისტი მორწმუნეები და სწავლულები თითქმის ყოველ ტრადიციაში წინ აყენებენ მემკვიდრეობით ხაზს; ყოველი მათგანი საუკუნეთა მანძილზე უპირველეს საქმედ მიიჩნევს „აუთენტური“ ბუდჰისტური ტრადიციის შენახვას. თუმცა, ბუდჰისტური დოგმატის მთავარი დოქტრინა სწორედ ის არის, რომ წამიდან წამამდე არაფერი რჩება უცვლელი და შეურყვნელი. ასე რომ, აუთენტურობის რიტორიკა კრიტიკას საჭიროებს. ზოგჯერ, რაც ერესად ჩანს, არის აუთენტური

და ორთოდოქსული გზა. ჩემი პირადი ფიქრები დასავლეთში შესული ბუდჰიზმის შესახებ, ემყარება იმის რწმენას, რომ დასავლეთში ბუდჰიზმის გავრცელება სრულად ემთხვევა იმას, რაც ხდებოდა ბუდჰიზმის ისტორიაში: განსხვავებულ კულტურებში ბუდჰიზმის შელწევას მოჰყვებოდა იმ კულტურების და თავად ბუდჰიზმის გარდაქმნა.

როცა დასავლეთიდან განვიხილავთ, მაგალითად, აზიური ბუდჰიზმის მრავალ მემკვიდრეობით ხაზს, არც ერთი სერიოზული მეცნიერი არ დასვამს ვინრო, შეზღუდულ კითხვას: „რომელი მიმართულება არის აუთენტური ბუდჰიზმი?“ ვინც ამას იზამს, ჩაითვლება შეზღუდულ სექტანტად. იმედია, ვინც ბუდჰისტურად ცხოვრობს, ასე არ სვამს კითხვას. თუ დაინტერესბულები ვართ ტრადიციათა შეჯერებით, უმალ ის უნდა ვიკითხოთ, როგორ და რატომ განვითარდა ბუდჰიზმი ასე პროდუქტიულად ყველა ამ განსხვავებული მიმართულებით. განვითარების ხაზთა ნაირგვარობა და ზრდის უწყვეტობა მიანიშნებს ბუდჰისტური ტრადიციის ვიტალურობაზე და არა მის სისუსტეზე. ხეს მხოლოდ ფესვების სახით ხომ არ წარმოვიდგენთ, არა? ჩვენ ველით, რომ ყოველ ტოტზე ყვავილი გამოიკვირტება. ფორმათა მრავალფეროვნებას ორგანიზმსა თუ საზოგადოებაში ჩვენ განვიხილავთ არა როგორც ავადმყოფობის, არამედ როგორც კარგი ჯანმრთელობის ნიშანს.

არსებითად, ბანალურ რამეებზე ვჩერდები, მაგრამ ამას გარკვეული მოსაზრებით ვაკეთებ. ძალიან ხშირად ბუდჰიზმის და თანამედროვე მსოფლიოს შესახებ დისკუსიების კონტექსტში გამოითქმის აზრი, რომ ბუდჰიზმი ცვლის დასავლურ კულტურას. საზოგადოება ამას სიხარულით ეგებება და ამაში დასავლური კულტურის გაუმჯობესებას ხედავს; თუმცა, როცა ხედავენ, რა და რა კუთხით ხდება ბუდჰისტური პრაქტიკის ან ბუდჰისტური იდეების განვითარება, განტოტვა თუ ტრანსფორმაცია დასავლურ კულტურასთან ინტერაქციაში, მათ შიში იპყრობთ და შეძრწუნებულნი უკან იხევენ: ბუდჰადჰარმა აღარ არის აუთენტური! ის შებლაღულა! ის აღარ არის ნამდვილი ბუდჰიზმი! მას რაღაც დაემართა! – ასეთ რეაქციებს ნამდვილად მინდა გვერდი ავუარო,

რადგან ტრანსფორმაცია და განვითარება ახალ კულტურულ კონტექსტთან და იდეათა ახალ სისტემებთან შეხვედრისას ბუდჰიზმს ახასიათებდა იმ წუთიდან, როცა ბუდჰა ბოდჰიგაიას მინას შეეხო. ბუდჰიზმი განიცდის ტრანსფორმაციას იმიტომ, რომ ყველაფერი, რასაც სტრუქტურა აქვს, წარმავალია, ხოლო ბუდჰიზმი სტრუქტურული ფენომენია.

ისტორიული შედარება

მოდით, მივუბრუნდეთ ჩინეთსა და ტიბეტში ბუდჰიზმის ტრანსმისიებს შორის განსხვავებას. ეს შედარება დასავლეთში ბუდჰიზმის გავრცელების ზოგიერთი საინტერესო მხარის გასაგებად გამოგვადგება. ის აგრეთვე დაგვეხმარება დავინახოთ, რა არ იცვლება და რა იცვლება აზიური ბუდჰიზმის გავრცელების ისტორიაში. ჩემი მხრიდან, ნამდვილად, მცირეოდენ კარიკატურულობასა და გაზვიადებას ექნება ადგილი, მაგრამ ეს უსარგებლო არ იქნება.

ძალიან დიდია განსხვავება ბუდჰიზმის ორ ტრანსმისიას შორის: როცა ბუდჰიზმი შევიდა ტიბეტში, ტიბეტი იყო ერთობ სუსტი პოლიტიკური ერთიანობის ქვეყანა, რომელსაც არ ჰქონდა დამწერლობა. მისი რელიგიური ტრადიცია გამოიხატებოდა სრულიად კნინი უმცირესობის მიერ ღვთისმსახურებით; ქვეყანაში არ იყო წერილობითი ფილოსოფიური ტრადიცია. გაზვიადება იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ტიბეტი ბუდჰიზმისათვის იყო *tabula rasa*, მაგრამ არც ისე დიდი. ზოგჯერ მისი უწმინდესობა დალავი ლამა იტყვის ხოლმე: „როცა ჩვენ, ტიბეტელებმა, გადავწყვიტეთ, რომ ცივილიზაცია გვჭირდება, მივხვდით, რომ სამი რამ გვჭირდებოდა: ჩვენ გვჭირდებოდა რელიგია, ტანისამოსი და საჭმელი. ჩვენ გავხედეთ ჩინეთს: მათ ჰქონდათ საუკეთესო საჭმელი, ასე რომ, გადმოვიღეთ ის; შევხედეთ მონღოლეთს; მათ ჰქონდათ საუკეთესო ჩასაცმელი; ავიღეთ ისიც. შევხედეთ სამხრეთ ინდოეთს; მათ ჰქონდათ საუკეთესო რელიგია, ჩვენ გადმოვიღეთ ის.“

ტიბეტმა შეგნებულად აიღო ინდური ბუდჰიზმის მაღალი შუასაუკუნეების

ვერსია, კერძოდ, ნალანდას უნივერსიტეტში შემუშავებული ტრადიცია და შეგნებულად დაისახა მიზნად, სწორედ ეს ტრადიცია გაემეორებინათ, გაეგრძელებინათ და შეენახათ. ამ გზით ტიბეტმა შექმნა კულტურის უცნაურზე უცნაური მუზეუმი, რომელიც კი ოდესმე მსოფლიოს უნახავს, კულტურა, რომელმაც დააკონსერვა მეთექვსმეტე საუკუნეების ინდური კულტურა სამუდამოდ, მისი სამონასტრო სტრუქტურით, უნივერსიტეტის კურიკულუმით, დოქტრინის სკოლებით, მედიცინის, პოეზიის ტრადიციებით და ა.შ. ამ მხრივ, ტიბეტმა გამორჩეულად კარგი საქმე გააკეთა, რისთვის მის მიმართ მადლიერება მართებს არა მხოლოდ ბუდჰისტურ სამყაროს, მით უმეტეს, არა მხოლოდ ბუდჰისტურ ტიბეტს, არამედ მთელ მსოფლიოს. ამგვარი კონსერვაციის და შესანიშნავი, თუმც მთლად სრულყოფილი არა, ერთგულების გარეშე ინდური ცოდნა და კულტურა დაკარგული იქნებოდა, მათ შორის, მაჰაიანას ბუდჰისტური კულტურა.

ჩინეთში სრულიად განსხვავებული სიტუაცია იყო. ჩინეთი, იქ რომ ბუდჰიზმი შევიდა, ისედაც ძალიან ძველი ცივილიზაცია იყო. მას ჰქონდა დამწერლობა, მაღალი კულტურის ტრადიცია, კარგად ორგანიზებული მთავრობა და საგანმანათლებლო სისტემა და ორი მყარი ფილოსოფიური და რელიგიური ტრადიცია – კონფუციელობა და დაოიზმი, ასევე, დახვეწილი ლიტერატურა, პოეზია და ხელოვნება. ბუდჰიზმი შეიჭრა ამ მრავალმხრივ რაფინირებულ კულტურაში გარედან მისიონერთა მეოხებით. ბუდჰიზმის გამორჩენისას განათლებულ და დახელოვნებულ ადამიანთა უმეტესობა ფიქრობდა, რომ ბუდჰიზმი შერეკილ-ახირებული რამ იყო და ვინძლო სახიფათოც ყოფილიყო მათი სოციალური და პოლიტიკური წესრიგისათვის. სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, ის იყო ბარბაროსული მოვლენა. ჩინური კულტურის პერსპექტივიდან თუ შევხედავთ, უნდა ვთქვათ, რომ ისინი არც ერთ პუნქტში არ ცდებოდნენ.

ამ მიზეზით ბუდჰიზმი ჩინეთში ვრცელდებოდა აუჩქარებლად და გამოზომილად. თავდაპირველად ბუდჰიზმი მიიღო

მოსახლეობის იმ ნაწილმა, რომელსაც შეიძლება საშუალო კლასი ვუნდოდოთ. ეს იყო განათლებულთა ელიტა, რომელთა ყურადღებას იზიდავდა უჩვეულო ენა, რომელთაც აინტერესებდათ ფილოლოგია, ტექსტები. ისინი თანდათანობით ჩაუღრმავდნენ ბუდჰისტურ დოქტრინასა და პრაქტიკას. რა თქმა უნდა, ბუდჰიზმი ჩინეთში დიდი ხნის მანძილზე ვრცელდებოდა. ეს იყო ხანგრძლივი და ნაწილობრივი გავრცელება: ჩინეთი არასოდეს გამხდარა მთლიანად ბუდჰისტური. ბუდჰიზმი თანაარსებობდა კონფუციურ და დაოისტურ ტრადიციასთან გვერდიგვერდ და, მიუხედავად იმისა, რომ იგი განიტოტა მრავალ სხვადასხვა სკოლად, არც ერთი ამ სკოლათაგანი არ გამხდარა პოლიტიკურად დომინანტური ძალა ან რელიგიურ-ტრადიციული უმრავლესობა.

მეტიც, იმის გამო, რომ ჩინეთში ბუდჰიზმი ნელა, აქა-იქ, უსისტემოდ შერჩეული ტექსტებით მკვიდრდებოდა, განსხვავებით ტიბეტისა, სადაც მთელი კანონი თავისი ისტორიით და დოქსოგრაფიით, მეტ-ნაკლებად კომპლექსური სახით შევიდა ინდოეთიდან, ჩინეთში არასოდეს გადმონერგილა სრულად ინდური ტრადიცია. ტექსტურ ტრადიციაში ჩავარდნები ხშირად ისეთივე მნიშვნელოვანია ჩინური ბუდჰიზმის ისტორიის გასაგებად, როგორც შემოტანილი და თავად ჩინეთში შეთხზული ტექსტები.

არის კიდევ სხვა, საყურადღებო განსხვავებები: როცა ბუდჰიზმი შევიდა ტიბეტში, ტიბეტური ენა ძირეულად შეიცვალა და სანსკრიტზე აენყო. ის გახდა უაღრესად სანსკრიტიზირებული ენა – თარგმნის იარაღი. ეს მოხდა უბრალოდ იმის გამო, რომ ტიბეტში ბუდჰიზმის შესვლისას არ არსებობდა ფილოსოფიური ლექსიკა. როცა ბუდჰიზმი შევიდა ტიბეტში, გადანყვეტილება, ეთარგმნათ ბუდჰისტური კანონი ტიბეტურზე, ნიშნავდა შეექმნათ თარგმნის მონესრიგებული სისტემა. ამ სისტემის წყალობით დაიწყო არსებობა კლასიკურმა ტიბეტურმა ენამ, რომელიც ცხადად მიზანმიმართული იყო სანსკრიტიდან სათარგმნელად. თარგმანები სრულდებოდა ცნობილ სწავლულთა გუნდების მიერ, რომლებიც პასუხისმგებელნი იყვნენ უმაღლესი მთარგმნელობითი კომიტეტის წინაშე, რომელსაც უნდა

უზრუნველყო თარგმანის სტილისა და ტექნიკის ხარისხი და ადეკვატურობა.

სხვაგვარად იყო საქმე ჩინეთში. კლასიკური ჩინური უალრესად განვითარებული და დახვეწილი ფილოსოფიური ენა იყო, მას ჰქონდა არაჩვეულებრივი ლექსიკა ფილოსოფიური იდეების გადმოსაცემად, მდიდარი მეტაფორული სისტემა, ფართოდ გავრცელებული არგუმენტები და ცნებები. როცა ბუდჰიზმი შევიდა ჩინეთში, ყველას, ვისაც სურდა ეთარგმნა, შეეძლო აელო სანსკრიტის ტექსტი და ეთარგმნა თავის ნებაზე, გამოეყენებინა ის ლექსიკა და ტექსტური მიდგომა, რომელსაც სათანადოდ მიიჩნევდა. ბევრი იყენებდა დაოიზმის და კონფუციელობის ფილოსოფიურ ენას ბუდჰისტური სანსკრიტის ტექნიკური ტერმინების სათარგმნელად. მრავალი მთარგმნელის კომბინაცია, უკვე არსებული ფილოსოფიური ლექსიკონი ან ლექსიკონების წყება უფრო მოჩვენებითად, ვიდრე რეალურად ესადაგებოდა სანსკრიტის ლექსიკის სემანტიკას. უთავბოლოდ შემოსული ტექსტები, დროდადრო, ნაწყვეტ-ნაწყვეტ შემოსული ლიტერატურა და თარგმნის პროცესზე ცენტრალური კონტროლის უქონლობა გახდა იმის მიზეზი, რომ ჩინური ბუდჰისტური თარგმანები მკვეთრად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ჩინელი მთარგმნელები იყენებდნენ ენას, რომელშიც კოდირებული ფილოსოფიური მნიშვნელობა ძალიან განსხვავდება ინდური ბუდჰიზმის მიერ კოდირებული მნიშვნელობისგან.

ამჟამად ეს განსხვავება ჭკუისსასწავლებელი მგონია. როცა ჩვენ ვფიქრობთ დასავლეთში ბუდჰიზმის ტრანსმისიის ბუნების შესახებ და ვეძებთ წარსულის მოდელებს, რომელთა საფუძველზე გვინდა მისი გაგება, მაშინ ასეთ მოდელად ტიბეტი არ გამოგვადგება. ბუდჰიზმის დასავლეთში შემოსვლა ნიშნავს, რომ ის შემოვიდა კულტურაში, რომელსაც აქვს განათლება, აქვს პოლიტიკური, რელიგიური ინსტიტუციები, რთული და დახვეწილი ფილოსოფია, ხელოვნება, ლიტერატურა და იდეები. ის შემოვიდა უსისტემოდ, უთავბოლოდ, ტექსტების დიდი ხარვეზებით. არ შექმნილა არანაირი მთარგმნელობითი ინსტანცია. ბუდჰიზმი აქ გამოიყურება ძალიან უცნაურ, იმპორტულ სიახლედ. ზოგი მას დარეხვილობად

აღიქვამს, ზოგს სახიფათოდ მიაჩნია, ზოგი ბარბაროსობად თვლის! წარმოვიდგინოთ ჩვენი თავი იმ მდგომარეობაში, რომელშიც იყო ჩინეთი, როცა იქ პირველად შევიდა ბუდჰიზმი.

ჩვენ ვხედავთ, რომ ჩინეთში დიდი ოდენობით განვითარდა ბუდჰისტურ თარგმანთა განსხვავებული სისტემები, პრაქტიკის სისტემები, ფილოსოფიის სისტემები, რომელთაგან ყველა სახეცვლილია წინარე ჩინური იდეებით. სწორედ ამ გარემოების გათვალისწინებით უნდა შევხედოთ დასავლეთშიც ბუდჰიზმის განვითარებას; ის გავრცელდება ნელა, ნაირნაირი ფორმით, მრავალგვარი მთარგმნელობითი იდეით; განსხვავებულ დასავლურ იდეათა წყალობით ის შეიცვლება მრავალი მიმართებით. და სწორედ ისე, როგორც ბუდჰიზმი ცოცხლობს, სავსეობს და ხარობს ჩინეთში, კორეაში და იაპონიაში იმიტომ, რომ ის საზრდოობს არამარტო ინდური ფესვებით, არამედ აღმოსავლეთი აზიის წვიმითა და ნიადაგით, ის დიდხანს იცოცხლებს და იხარებს დასავლეთშიც იმიტომ, რომ ის საზრდოობს არამარტო ინდური ფესვებით, არამედ – დასავლური იდეების წვიმითა და ნაყოფიერებით. ის, რომ წინ მივდივართ, შფოთვის კი არა, მხოლოდ საზეიმო განწყობის მიზეზი შეიძლება იყოს.

თანამედროვე განსხვავებანი

ერთია მსგავსება, მაგრამ არის განსხვავებაც, რაც ახასიათებს დასავლეთში ბუდჰიზმის გავრცელებას და, რაც არ ახასიათებდა მის გავრცელებას აზიაში. აზიაში, როცა ბუდჰიზმი ინდოეთიდან სხვა კულტურებში ვრცელდებოდა, ამ კულტურათა უკუგავლენა ინდურ ბუდჰიზმზე იყო კნინი ან საერთოდ არც ყოფილა. იგივე ითქმის ბუდჰიზმის გავრცელების მთელ ჯაჭვზე; ჩინეთს არ მოუხდენია გავლენა ინდურ ბუდჰიზმზე, იაპონიას გავლენა არ მოუხდენია ჩინურ ან კორეულ ბუდჰიზმზე, არც შრი ლანკას ჰქონია უკუგავლენა ინდურ ბუდჰიზმზე და ასე შემდეგ: ბუდჰიზმის აზიაში გავრცელება შეიძლება ქუჩას შევადაროთ ცალმხრივი მოძ-

რაობით. მაგრამ თუ ბუდჰიზმის დასავლეთში გავრცელებას დავაკვირდებით, ვითარება აქ განსხვავებულად წარმოგვიდგება; ეს იმიტომ, რომ გავრცელება ხდება გლობალიზაციის კონტექსტში და დასავლეთში არსებულ მნიშვნელოვან აზიურ დიასპორათა კონტექსტში. შედეგად გვაქვს ერთობ ღირსსაცნობი განმასხვავებელი ფენომენი: ბუდჰიზმის მიერ მოდერნულობის გადაკვეთა ხდება დასავლეთში გავრცელების გზით, აქედან კი აზიას უბრუნდება დასავლური იდეები და დასავლური ბუდჰიზმი.

არის მეორე ძირეული განსხვავება აზიაში ბუდჰიზმის გავრცელებასა და დასავლეთში ბუდჰიზმის გავრცელებას შორის: აზიაში, როგორც წესი, ჩვენ ვხედავთ გავრცელების მხოლოდ ერთ ხაზს ან ერთდროულად ტრადიციის გადაცემას ერთი ადგილიდან მეორეში. ნალანდა გადავიდა ტიბეტში, ჩანის ტრადიცია ფეხს იკიდებს ცენტრალურ ჩინეთში, თიენ ტაის ტრადიცია – სამხრეთ ჩინეთში, თერავადა ტრადიცია კი – შრი ლანკაში და ტაილანდში. მაგრამ, როცა ვაკვირდებით დასავლეთში მის გავრცელებას, ჩვენ ვხედავთ, რომ სინქრონულად ვრცელდება თერავადას, ტიან ტაის, ძენის და ტიბეტური ბუდჰიზმის მრავალი ხაზი, ერთსა და იმავე დროს, ხშირად ერთსა და იმავე ადგილას! იმის გამო, რომ ისინი წარმოდგენილია ერთად, მიმდევრები მიჰყვებიან არა ერთ მიმართულებას, არამედ იზიარებენ მრავალ პრაქტიკას, იდეას და ტექსტს სხვადასხვა მიმდინარეობიდან. ჩვენ ვხედავთ იმასაც, რომ ბუდჰისტური სწავლების და დოქტრინის ევოლუცია ხდება არა მხოლოდ ტექსტური ან ზეპირი გავრცელების გზით, არამედ იმ იდეათა ინტეგრაციის საშუალებით, რომლებიც წარმოდგება მრავალი მიმართულებიდან და ჩვენამდე აღწევს მრავალი ენით. ამ მრავლობით სინქრონულ გავრცელებას ექნება უაღრესი ეფექტი დასავლური ბუდჰიზმის რაგვარობაზე და ამ გზით აზიური ბუდჰიზმის ფორმაზეც.

კომპლექსურობა ცხადი იყო დასავლეთში ბუდჰიზმის გავრცელების სულ დასაწყისში, როცა დასავლელი ორიენტალისტები, სულიერების მაძიებლები, ისტორიკოსები და ფილოლოგები შეხვდნენ აზიას. ეს შეხვედრა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა მე-19 საუკუნის გარიჟრაჟზე, წარმოგვიდგენს

ბუდჰიზმის თანამედროვე ავატარის მესამე განმასხვავებულ თავისებურებას: რაც ბუდჰიზმი გავრცელდა დასავლეთში, ლამის პარადოქსული სახით, იგი იყო და რჩება ასოცირებული მოდერნიზმის იდეასთან. ყოველივე ამის საძირკველჩამყრელი მომენტი იყო ის, რომ – ესეც ლამის კარიკატურის დონეზე – ერთი უცნაური ამერიკელი ჰენრი სტილ ოლკოტი ჩავიდა შრი ლანკაში და ‘აღმოაჩინა’, რომ შრი ლანკის ბუდჰიზმი იყო ყველაზე მოდერნული, ყველაზე ‘სეკულარული’ რელიგია. ოლკოტმა შეამჩნია, რომ ბუდჰიზმი არის ათეისტური, რომ ის აქცენტს აკეთებს გონებაზე; რომ ის წაახალისებს ტექსტებზე მუშაობას. აქ მან დაინახა ხორცშესხმა განმანათლებლობის ყველა იდეალისა, რომლებიც შეუთავსებელი იყო დასავლეთის რელიგიებთან.

მოსალოდნელი იყო, რომ ოლკოტი დაბრუნდებოდა ამერიკაში ბუდჰიზმის განსაზღვრულად. რა თქმა უნდა, ის ასეც მოიქცა, მაგრამ, სანამ დაბრუნდებოდა, მან გააკეთა ის, რაც ყველა ბუდჰისტ მოძღვარს უნდა გაეკეთებინა: მან იპოვა მონაფე. და ეს მონაფეა ანაგარიკა დჰარმაპალა. ოლკოტმა დაარწმუნა ანაგარიკა დჰარმაპალა, რომ (ა) რომ თანამედროვე მსოფლიოს ქვეშარითი რელიგია არის ბუდჰიზმი და ამიტომ ის არ უნდა გაქრისტიანებულიყო; (ბ) მისი მისია იყო აზიის მოდერნიზაცია ბუდჰიზმის გზით. ასე რომ, ანაგარიკა დჰარმაპალა იწყებს ბუდჰიზმის პრაქტიკის მოდერნიზაციას შრი ლანკაში და აზიაში და ამავე დროს აზიის მოდერნიზაციას ბუდჰიზმის გავრცელებით.

აზიაში ბუდჰიზმის მოდერნული სახეცვალება და იმის აღმოჩენა, რომ ბუდჰიზმი ძველი კი არა მოდერნულია, იწყება ზუსტად მაშინ, როცა ბუდჰიზმი ვრცელდება დასავლეთში. ბუდჰიზმს წარმოაჩენენ როგორც მოდერნულს, და ბოლო ხანებში მეტიც – წარმოაჩენენ როგორც *მეცნიერებას, ეკოცენტრიზმს, ადამიანის უფლებათა დაცვას*, და, ასე გასინჯეთ, *ფემინიზმს*; ასეთი წარმოჩენა მუდამ ახასიათებს ბუდჰიზმის განვითარებას დასავლეთსა და თანამედროვე აზიაში. თანამედროვე ბუდჰიზმის და დასავლურობით სახეცვლილი ბუდჰიზმის თანადამთხვევა იწყებს აზიური ბუდჰიზმის ისტორიას, რომელიც ითვისებდა დასავლურ იდეებს

მოდერნულობასთან დაპირისპირებისას; ხოლო ამავე დროს ბუდჰისტურ იდეებს ითვისებდა დასავლეთი. ეს არის მძაფრი დაძაბულობა დღევანდელ ბუდჰიზმში; ის თავს იჩენს აზიაშიც და დასავლეთშიც; დჰარმა-ცენტრშიც და აკადემიაშიც, როგორც ერთდროულად ერთი უცდომელი გზით მიმდინარე უძველესი სიბრძნეცა და სრულიად მოდერნული და კრიტიკული აზრიც. ეს დაძაბულობა განაპირობებს თანამედროვე ბუდჰიზმს.

რა თქმა უნდა, მე ერთობ მსხვილი ფუნჯით ვხატავ სურათს. დეტალებით შევსება მოითხოვს დასავლეთში ბუდჰიზმის მრავალი ტრანსმისიიდან თითოეულის შესახებ დისკუსიას, რაც წინამდებარე წერილის ჩარჩოს გარეთ გადის. მაგრამ დიდი სურათიც ღირებულია ბუდჰიზმის დასავლეთში ტრანსმისიისა და მისი თანმხლები – ბუდჰისტურ კულტურებში დასავლეთისა და დასავლური იდეების ტრანსმისიის გამო. ეს პროცესი აჩქარებულია მე-20 და 21-ე საუკუნეებში გლობალიზაციის ფენომენისა და დასავლეთში აზიური ბუდჰისტური დიასპორის წყალობით. ამ დიდი სურათის გაგება კი დღეს საკვანძო მნიშვნელობას იძენს ბუდჰიზმის მდგომარების გასაგებად.

ბუდჰიზმის თანამედროვე დასავლური სახეცვლილება

მოდით, ახლა განვიხილოთ ზოგიერთი მნიშვნელოვანი გზა, რომელთა მეოხებით დასავლურმა იდეებმა სახე უცვალა ბუდჰიზმს არამარტო დასავლეთში, არამედ აზიურ კულტურებშიც და რომელთა მეოხებით დღესაც გრძელდება ეს პროცესი. მე ვამტკიცებ, რომ ამას ჩვენ არ მივიჩნევთ უზადო ტრანსმისიის შებღალვად, არამედ როგორც ბუდჰიზმის განვითარებას და აყვავებას, რამაც ბუდჰიზმი აქცია ცოცხალ ტრადიციად ორნახევარი ათასწლეულის მანძილზე. ეს არ იქნება ამომწურავი მიმოხილვა, მაგრამ საკმარისი იქნება საიმისოდ, რომ ყამირი მინა მოინიშნოს.

გადავხედოთ სოციალურად ორიენტირებულ ბუდჰისტურ მოძრაობას, რომელიც თავიდან წარმოდგა სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში ისეთი ადამიანების შრომით, როგორიც იყო არამარტო თიკ ნატ ჰანჰი¹, არამედ აჯან სულაკ სივარაკსაც². ეს არის ძალიან ახალი ტრადიცია, სოციალური სერვისით დაკავებულ ბუდჰისტურ ორგანიზაციათა ტრადიცია; იგი მოიცავს სკოლათა, საავადმყოფოთა, სოციალური კეთილდღეობის სააგენტოების, ჰოსპისების და ასე შემდეგ განვითარებას. დასავლეთში ფიქრობენ, რომ ამგვარი ბუდჰისტური აქტივობა ბუნებრივად გამომდინარეობს თანალმობის მოძღვრებიდან, რაც ახასიათებდა ბუდჰისტურ სწავლებას ჯერ კიდევ ბუდჰას დროიდან. მაგრამ ეს ცხადი ტრუიზმი ბადებს რთულ კითხვას: თუ სოციალურად ორიენტირებული ბუდჰიზმი, ანუ ეკო-ბუდჰიზმი არის ბუნებრივი ნაყოფი თანალმობის სწავლებისა, მაშინ რატომ დასჭირდა ორი ათას წელზე მეტი ამ საქმიანობის დაწყებას?

ეს არის ჩახლართული კითხვა ასევე ჩახლართული პასუხით, მაგრამ ამ მოძრაობათა ამჟამად გამოჩენის რეალურ ახსნას არაფერი ესაქმება ბუდჰისტური ტრადიციის შინაგან მოთხოვნასთან. სინამდვილე ის გახლავთ, რომ ამ თანამედროვე მოძრაობათა ლიდერები ურთიერთობდნენ ქრისტიანებთან და კათოლიკე მისიონერებთან და ბუდჰიზმით დაინტერესებულ საერო პირებთან. ქრისტიანული მაგალითი აჩვენებდა, რომ რელიგიურ ორგანიზაციას შეუძლია ჩაერთოს ყოველდღიურ სოციალურ აქტივობაში. ბუდჰისტმა აქტივისტებმა დასავლური სეკულარული მოძრაობების მიბაძვით ეს საკითხები წინა პლანზე დააყენეს ბუდჰისტურ თემებში. დასავლეთის სეკულარული და რელიგიური ტრადიციებით სახეცვლილმა ბუდჰიზმმა განაპირობა სოციალურად ორიენტირებული ბუდჰისტური მოძრაობა. ეს ცუდი არაა არც დასავლეთისთვის, არც ბუდჰიზმისათვის. მაგრამ ეს არის

¹ თიკ ნატ ჰანჰი – ვიეტნამელი ბერი და მშვიდობის აქტივისტი. დაიბ. 1926 წელს (მთარ. შენ.).

² აჯან სულაკ სივარაკსი – ტაილანდელი სოციალური აქტივისტი. დაიბ. 1932 წელს (მთარ. შენ.).

მაგალითი იმისა, თუ როგორ გარდაქმნა მოდერნულობამ ბუდჰიზმი და გარდაქმნა – შეიძლება ბევრი არ დამეთანხმოს, მაგრამ – სასიკეთოდ.

ეკობუდჰიზმი კიდევ ერთი კარგი მაგალითია. წარმოიდგინეთ ტაილანდი, სადაც ხეთა ორდინაცია³ შეთავაზებულ იქნა როგორც ტყეების დაცვის საშუალება. ამას მოჰყვა შემდგომ წყლებისა და სხვა ბუნებრივ ფენომენტთა ორდინაცია. ეს არის ორდინაცია, რა თქმა უნდა, მეტაფორული აზრით. მაგრამ აზრი, რომ ბუდჰიზმი არის უშუალო ეკოლოგიური იდეა, ნახალისებულ და დაცულ იქნა მისი უწმინდესობა დალაი ლამას და მისი უწმინდესობა კარმაპას⁴ მიერ, როგორც თანაგრძნობის ურთიერთდამოკიდებულების და კულტივაციის დოქტრინის ბუნებრივი ნაყოფი, რომელიც სიტყვასიტყვით უნდა გავიგოთ. მაგრამ თუ ვიკითხავთ, სად არის ეს ეკოლოგიური სწავლება გაცხადებული, რომელ კლასიკურ ბუდჰისტურ ტრადიციაში, პასუხს ვერ მივიღებთ. მას ვერ ვნახავთ პალი-სუტრებში, ვერც მაჰაიანა-სუტრებში და ვერც რომელიმე კლასიკურ ბუდჰისტურ ან ჩინურ შასტრებში იგი მომდინარეობს დასავლური ეკოლოგიური მოძრაობიდან, ტრანსცენდალისტებიდან⁵ და მწვანეებიდან. ასე, რომ ეს არის კიდევ ერთი გარემოება, რომელშიც ბუდჰიზმი გამდიდრდა და სახე იცვალა დასავლური იდეების წყალობით, და კიდევ ერთხელ აღვნიშნავ – ეს არ არის ცუდი რამ.

ინსტიტუციურად, ფემინიზმმა დიდი სიკეთე მოუტანა ბუდჰიზმს. სწრაფვა იმისა, რომ აღედგინათ მონაზონთა სრული ორდინაციული ხაზი თერავადაში და ტიბეტურ ტრადიციებში ჩინური მემკვიდრეობითი ხაზის მიხედვით, თავდაპირველად აზიელი ბუდჰისტებისგან არ წამოსულა.

³ ხის ორდინაცია – ხისთვის სულიერების ხარისხის მინიჭება, რის საფუძველზეც იკრძალება მისი მოჭრა. ყოველი ხე პოტენციურად არის ბოდჰი – ხე, რომლის ტოტებქვეშ პრინც გაუტამას ეწვია განათება (მთარ. შენ.).

⁴ კარმაპა – ტიბეტელი ლამა (1924– 1981) (მთარ. შენ.).

⁵ ლიტერატურულ-ფილოსოფიურ-პოლიტიკური მიმდინარეობა მე-19 საუკუნის პირველი ნახევრის ამერიკაში. მისი ცნობილი წარმომადგენლები იყვნენ რალფ უალდო ემერსონი და ჰენრი დევიდ თორო (მთარ. შენ.).

იგი წარმოდგა საკიადჰიტადან⁶ და იმ საქმიანობიდან, რასაც ენეოდნენ დასავლელი მონაზონები, რომლებმაც შეიტანეს ფენიმინიზმი ბუდჰიზმში და უბიძგეს სრულ ორდინაციას. ცხადია, რომ ქალთა აქტიურ სამონაზვნო ცხოვრებას ტაივანში უკვე ხანგრძლივი ისტორია ჰქონდა, მაგრამ რელიგიურ ქალთა თემის ზრდა ნამდვილად დასავლური მოდერნიზმის შედეგი იყო, ისევე როგორც პანბუდჰისტური ცნობიერება, რომელიც ვრცელდებოდა ჩინეთიდან ტაილანდში და შრი ლანკაში, საიდანაც ის თავის დროზე ჩინეთში შევიდა, და ტიბეტურ დიასპორაში, რომელსაც გასაკვირად ევროპული სახე ჰქონდა. ისევე ვიმეორებ, ეს არის გზა, რომლის მიხედვით ბუდჰიზმმა შეითვისა მოდერნულობის იდეები. ფენიმიზმი მოდერნის იდეაა; ის არ არის ტრადიციულად აზიური ან ბუდჰისტური იდეა.

არის კიდევ სხვა ინტრაბუდჰისტური ფენომენი, რომელიც წარმოდგება დასავლური ტრანსმიისიიდან. ის ნაკლებად აღიარებულია, მაგრამ არანაკლებ საინტერესოა. იგი გვაბრუნებს ადრეულ ბუდჰისტ-მოდერნისტ ჰენრი სტილ ოლკოტთან. შეიძლება ყველაზე უცნაური რამ, რაც ჰენრი სტილ ოლკოტმა გააკეთა იყო ის, რომ, პირველი, გადანყვიტა – ბუდჰიზმს სჭირდებოდა დროშა, და მეორე, ის დროშა შექმნა. ახლა, რა თქმა უნდა, ბუდჰისტური დროშა ყველგანაა, ბუდისტურ ღონისძიებებსა და ბუდჰისტთა შეკრებების ადგილებზე. გავუმხიარულებივარ პასუხებს, რომლებიც ამა თუ იმ აზიელი ბუდჰისტისგან მიმიღია, როცა მათთვის დროშის წარმოშობის შესახებ კითხვა დამისვამს. ჩვეულებრივ, სრულიად გულწრფელად მეუბნებოდნენ, რომ დროშა ბუდჰას დროს შეიქმნა, ან უკიდურეს შემთხვევაში, აშოკას⁷ დროს მაინც. ცოტამ იცის, რომ ის ამერიკელმა სამხედრო ოფიცერმა გამოიგონა. რატომ არის ეს მნიშვნელოვანი? ოლკოტის იდეა ის იყო, რომ, როცა დროშა გაქვს, გაქვს ერთიანობა. ოლკოტი ნუხდა, რომ ერთმანეთისგან დიდად განსხვავდებოდა იაპონური, კო-

⁶ საკიადჰიტა – „ბუდჰას ქალიშვილები“ – ბუდჰისტ ქალთა საერთაშორისო ორგანიზაცია. დაარსებულია 1987 წელს კალიფორნიაში, აშშ (მთარ. შენ.).

⁷ აშოკა – ინდოეთის იმპერატორი ჩვ. წ.–მდე მესამე საუკუნეში (მთარ. შენ.).

რეული, ტიბეტური, შრი ლანკას ბუდჰიზმი, რაც საფრთხეს უქმნიდა ერთი რელიგიის მთლიანობას. ეს ერთიანობა იყო ნამდვილად მოდერნული. აი, თუ ერთი დროშა ექნებოდათ, მსჯელობდა ის, ხალხს ეცოდინებოდა, რომ ბუდჰიზმი უნიტარული ფენომენია.

შეიძლება დროშის როლი ბუდჰადჰარმას გაერთგვაროვნებაში დიდი არ იყო, მაგრამ ამ მიმართულებით წინსვლაში დაგვეხმარა ოლკოტის ენთუზიზმი, რომელმაც სტიმული მისცა დასავლეთში ბუდჰიზმის გავრცელებას, და მისი მოწაფის ანაგარიკა დჰარმაპალას მისიის მიერ ინდოეთში პანაზიურობის გაღვანისებას. ამჟამად აზიის ბუდჰისტური საზოგადოება აჩვენებს, რომ დასავლეთში ბუდჰისტური ტრადიციების მრავლობითი ერთდროული ტრანსმისიის შედეგად დასავლეთის ძენის მიმდევრებმა დაიწყეს საუბარი ტიბეტელ ლამებთან, ამათ გოენკას⁸ მედიტატორებთან, ამათ კიდევ კორეელ ძენის მიმდევრებთან. ზოგჯერ თერავადას⁹ ერთი-ორი ბერი შეუერთდება ხოლმე საუბარს და უცებ აღმოაჩენ, რომ დჰარმას ცენტრში ან სიდნეის, ჰამბურგის, ჩიკაგოს უნივერსიტეტებში მაგიდას შემოსხდომიან ბერები წითელ, რუხ, ყვითელ და ყავისფერ სამოსელებში და ერთად განიხილავენ იდეებს. თუ დავუბრუნდებით ინდოეთს, ვნახავთ, რომ ტიბეტელები სწვევიან გოენკას განმარტოების სახლებს ან სხედან ძენის მედიტაციაში. იაპონიაში ვხედავთ, რომ ტიბეტელი ლამები ძენდოებში – მედიტაციის დარბაზებში იძლევიან მაჰამედურას – ტიბეტურ სწავლებათა კორპუსის ინსტრუქციას. ნიუ-მექსიკოში შეიძლება გადაწყდეთ, თუ იაპონურ ძენდოში დასავლელი და ტიბეტელი ერთად როგორ ასწავლიან. დაბოლოს, სარნათში ვინაიას¹⁰ კონფერენციაზე, პირველად

⁸ გოენკა – ბირმელი მედიტაციის მასწავლებელი (1924–2013) (მთარ. შენ.).

⁹ თერავადა – ერთ-ერთი კონსერვატიული ბუდჰისტური მიმდინარეობა (მთარ. შენ.).

¹⁰ გაუტამა ბუდჰას მოძღვრება ზოგადად ორად იყოფა დჰარმას და ვინაიას სწავლებად. პირველის საგანია დოქტრინა, მეორესი – „დისციპლინა“ (მთარ. შენ.).

დიდი კრებების შემდეგ შეიძლება შეხვდეთ ყველა ბუდჰისტიური ტრადიციის ბერსა და მონაზონს ერთად. ასეთი რამ შეუძლებელი იქნებოდა დასავლური მოდერნულობის შუამავლობის გარეშე. ასე რომ, ბუდჰისტების დასავლეთში ინტერაქციის შედეგად ნაცვლად ამისა: „მე ვარ ამ მიმართულების მიმდევარი, ხოლო თქვენ რასაც აღირებთ, სინამდვილეში, ბუდჰიზმი არ არის“ – ბუდჰისტები ამბობენ: „ხედავთ ამ დროშას? ჩვენ ყველა დარაზმული ვართ ერთი და იმავე დროშის ქვეშ. რაგინდ, ზედაპირული განსხვავებები გვყოფდეს, ჩვენ ყველა ბუდჰადჰარმას მიმდევრები ვართ.“

მე მჯერა, რომ ეს არის დასავლეთში ბუდჰიზმის გავრცელების, მის მიერ მოდერნული იდეების, მათ შორის პროგრესულობისა და პლურალიზმის შეთვისების უაღრესი შედეგი. განსხვავებული ტრადიციების ბუდჰისტები ერთმანეთისგან სწავლობენ. ის სულიერი წვდომები, რაც ტიბეტური ტრადიციისათვის არის დამახასიათებელი, ხშირად ძენის ტრადიციის მიმდევართა და მოძღვართათვის ძალიან ღირებულია. ძენის ტრადიციის წვდომები ხშირად ერთნაირად ღირებულია ტიბეტური ტრადიციის მიმდევართა და სწავლულთათვის. საუკუნეთა მანძილზე თითოეულ ამ მიმართულებას დიდი ცოდნა და პრაქტიკა ჰქონდა. მაგრამ დროთა განმავლობაში ეს მიმართულებები ერთიმეორისთვის ჰერმეტიულად დაიხურა. ეს არის აუთენტურობის მემკვიდრეობა. ბუდჰიზმის დასავლურმა გააზრებამ თანამედროვე გლობალიზაციის კონტექსტში კედლები ყველა მონაწილის სასარგებლოდ დაანგრია.

ინტერაქცია მიმდინარეობდა სხვადასხვა ძალის მეშვეობით: იყო ეს იმიგრაცია, გადასახლება, მისიონერული აქტივობა, თუ აგრეთვე თანამედროვე ბუდჰისტური დასავლური, ისე აზიური სწავლებანი, ჩვეულებრივ, უნივერსიტეტებში და კოლეჯებში, ხოლო ზოგჯერ დამოუკიდებელ დჰარმაცენტრებში. აკადემიურ ბუდჰისტურ სწავლებებს ჰქონდა შემეცნებითი გავლენა ბუდჰისტურ პრაქტიკაზე, რადგან თანამედროვე სწავლულთა მიდგომა მასალის მიმართ განსხვავდება ბევრი ტრადიციული ბუდჰისტური კულტურის წარმომადგენლების მიდგომისაგან. დავიწყოთ იმით, რომ

თანამედროვე მეცნიერები ფოკუსირებულები არიან ფილოლოგიურ და ისტორიულ სისრულეზე. ჩვენ გვიყვარს როგორც ძირითადი ტექსტის, ისე კომენტარების კითხვა. ჩვენ ვმუშაობთ, რომ ტექსტები მივიპოვოთ; ჩვენ ვარედაქტირებთ მათ; ჩვენ ვკითხულობთ მათ; ჩვენ ვთარგმნით და განსხვავებული ტრადიციების ტექსტებს ერთმანეთთან ვადარებთ; ვავრცელებთ სხვადასხვა ენაზე.

ამის საპირისპიროდ, ბუდჰისტური სწავლების ბევრ ტრადიციულ აზიურ ცენტრს აქვს ნამდვილად მოუქნელი, შეზღუდული ისტორიული სასწავლო პროგრამები, რომელთა მიხედვით სტუდენტებს ხშირად უწევთ შეისწავლონ, უმეტესად, მეორადი ლიტერატურა, სამონასტრო სახელმძღვანელოები ან კომენტარები, მაგრამ არა პირველადი ტექსტები. მაშინაც კი, როცა ისინი სწავლობენ პირველად ტექსტებს, ისინი სწავლობენ მხოლოდ [რელიგიური] ტრადიციის ერთ ან ორ პირველად ტექსტს. კომენტარების შესწავლისას საჭიროდ არ მიაჩნიათ იკითხოთ სხვა სკოლების საწინააღმდეგო კომენტარები, მხოლოდ საკუთარი სკოლისას შეისწავლიან. მაგალითად, თუ თქვენ სწავლობდით ტიბეტის ან ინდოეთის კოლეჯში მადჰიამაკას¹¹, თქვენ არ წაიკითხავდით მულამადჰიამაკაკარიკას¹² ზედა კურსზე. თქვენ შეიძლება დაგეზუპირებინათ მადჰიამაკავატარა,¹³ მაგრამ სერიოზულად მხოლოდ ერთი კომენტარის მეოხებით მოგინევდათ მისი შესწავლა თქვენი საკუთარი ტრადიციის ფარგლებში, ან კიდევ სახელმძღვანელოს ან კრებულის მიხედვით. თქვენ არ მოგინევდათ გეკითხათ კომენტარები სხვა ტიბეტური ტრადიციებიდანაც კი, თავი რომ დავანებოთ სხვა, არატიბეტურ ენებზე შეთხზულ კომენტარებს.

მეორე მხრივ, თუ თქვენ დააპირებდით შეგესწავლათ მადჰიამაკა თანამედროვე კოლეჯებისა და უნივერსიტეტების

¹¹ მადჰიამაკა – მოძღვრება შუა გზის შესახებ (მთარ.შენ.)

¹² მულამადჰიამაკაკარიკა – მაჰაიანა ბუდჰისტი მოაზროვნის ნაგარჯუნას (150–250) მთავარი ნაშრომი შუა გზის შესახებ (მთარ. შენ.).

¹³ მადჰიამაკავატარა – ბუდისტის სწავლულის ჩანდრაკირტის [600–650] კომენტარები მულამადჰიამაკაკარიკაზე (მთარ. შენ.).

უმეტესობაში, თქვენ დაინყებდით მულამადჰიამაკაკარიკას კითხვით, თქვენ ნაიკითხავდით ნაგარჯუნას რამდენიმე სხვა ტექსტს; თქვენ ნაიკითხავდით რამდენიმე ინდურ კომენტარს, შეიძლება ერთ–ორ ჩინურ კომენტარსაც იმიტომ, რომ ეს მიჩნეულია ტექსტის შესწავლის სწორ გზად. რაც უფრო მეტი სწავლული და აქტიური მიმდევარი ისწავლის ან ასწავლის თანამედროვე უნივერსიტეტებში, მით მეტ ტრადიციულ ცენტრში შთაინერგება ბუდჰისტური პრაქტიკა. ამის მიზეზი იქნება ტექსტების შესწავლის მიმართ აღნიშნული დამოკიდებულება და ბუდჰისტური კანონის, როგორც კოპლექსური, დაპირისპირებული, ტრანსკულტურული, პროგრესული, მრავალენოვანი კანონის სტრუქტურის კონცეფტუალიზაცია.

კიდევ ერთი შედეგი ისაა, რომ უცნაური რამე ხდება ტრადიციული სწავლულებისა და სტუდენტების წიგნების თაროებზე პრაქტიკისა და სწავლის ბუდისტურ ცენტრებში. მაგალითად, თუ თქვენ შეხვალთ სარნათში ტიბეტურ სწავლებათა ცენტრალური უნივერსიტეტის სტუდენტთა ჰოსტელებში, სტუდენტთა სამუშაო მაგიდეებზე თქვენ ნახავთ ტექსტების არამარტო სანსკრიტულ ან ტიბეტურ გამოცემებს, არამედ ჯეფრი ჰოპკინსის, ბობ თერმანის ან დონ ლოპენის თარმანებსაც. როცა სტუდენტებს მიუთითებენ ხოლმე, რომ მათ რომელიღაც ტიბეტური ტექსტი ნაიკითხონ, ეს ტიბეტელი სტუდენტები ძალიან ხშირად ამ ტექსტის ინგლისურ თარგმანსა და კომენტარებს კითხულობენ, ნაწილობრივ, იმიტომ, რომ ინგლისური უფრო გასაგებია ვიდრე კლასიკური ტიბეტური, უმეტესწილად კი იმიტომ, რომ უფრო თანამედროვედ მიიჩნევენ იმ მეცნიერულ მიდგომას, რომელსაც ამჟღავნებენ ამ ტექსტების მთარგმნელები და რედაქტორები, რომლებიც ტექსტს უფრო ფართო კონტექსტში განიხილავენ და უკეთ აშუქებენ, ვიდრე კლასიკოსი სწავლულები; ეს უკანასკნელნი ხშირად სიტყვასიტყვითი თარგმანით კმაყოფილდებიან. ამის შედეგად, თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიური იდეებით გამდიდრებული საკითხავი ლიტერატურა ახლა ხშირად უკან უბრუნდება აზიას, სადაც ამ ტექსტების შემსწავლელი სტუდენტები ბუდჰიზმს თანამედროვე დონეზე სწავლობენ.

რა თქმა უნდა, ეს ფენომენი ბუდისტ სწავლულებს აცნობს დასავლურ რთულსა და დახვეწილ ფილოსოფიურ ტრადიციას, რომლითაც გამსჭვალულია თარგმანები, რომელთაც ისინი კითხულობენ. ამ გარემოების გამო ტიბეტელი, იაპონელი, ჩინელი ბუდისტები იწყებენ დასავლური ფილოსოფიის შესწავლას, როგორც ფილოსოფიის იდეებთან მიმსვლელ კიდეც ერთ გზას, ზოგჯერ როგორც პურვაპაკმას, ანუ ოპონენტის უარყოფას, მაგრამ ზოგჯერ განსხვავებულ გზას იმავე აზრთა დასადასტურებლად. ასე რომ, სწორედ ისე, როგორც ჩინეთში დაოიზმისა და კონფუციელობის გავლენით ბუდჰიზმმა სახეცვლილება განიცადა, დასავლეთშიც და აზიაშიც ბუდჰიზმი იცვლება დასავლური ფილოსოფიის ისტორიის გავლენით, იმ ფილოსოფიური ტრადიციით, რომელზეც დგას მოდერნი.

ჰენრი სტილ ოლკოტის მოდერნიზმი, რა თქმა უნდა, კიდეც ცოცხალია და ჯანზეა, რაც კარგად ჩანს ურთიერთობაში ბუდჰიზმსა და მეცნიერებათა შორის, განსაკუთრებით, როგორებიცაა: თეორიული ფიზიკა, ნეირობიოლოგია და კოგნიტიური მეცნიერება, რომელთა მიმართ უზომო ინტერესს ამჟღავნებს მისი უნმინდესობა დალაი ლამა და ბევრი სხვა ბუდჰისტი სწავლული. ბუდჰიზმი, როგორც ტექნიკათა რეზერვუარი, განსაკუთრებით იმ ადამიანებს იზიდავს, რომლებიც დაინტერესებულნი არიან თეორიით ტკივილის შემცირების, სტრესის მოხსნის და ა.შ. თეორიებით. პროგრამები *გონება და ცხოვრება*, *მეცნიერება ბერებისათვის*, ტენძინ გუაცოს სწავლულთა პროგრამა და სხვები ბუდჰიზმს თანამედროვე მეცნიერებასთან კავშირში განიხილავს კვლევის ან კურიკულუმის განვითარების გზით. ეს პროგრამები მოტივირებულია იმის რწმენით, რომ ბუდჰიზმი და მეცნიერება ჰარმონიაშია ერთმანეთთან; ისინი იზიარებენ ერთსა და იმავე მსოფლმხედველობას, ერთსა იმავე ემპირიულ ინტერესს და აქვთ თანხვედრი შედეგები. ზოგი ალბათ იტყვის, რომ ეს თანხვედრა გარდუვალია, რადგან ბუდჰიზმი ყოველთვის იყო მეცნიერება, ზოგისთვის თანხვედრა გარდუვალია იმიტომ, რომ ბოლო ხანებში ბუდჰიზმა გულში ჩაიკრა მეცნიერება,

რასაც, რაოდენ საკვირველიც არ უნდა იყოს, ორივე მხარე ესწრაფვოდა.

ბუდჰიზმისა და მეცნიერების ურთიერთგამამდიდრებელი გადაფსკვნილობა ასახავს და აძლიერებს ბუდჰისტურ მოდერნიზმს. მეცნიერთა მხრიდან ბუდჰიზმის ტექნიკებით და ანალიზით დაინტერესება კიდევ უფრო სარწმუნოს ხდის ბუდჰიზმის მოდერნულობას. ბუდჰისტ სწავლულთა და აღმსარებელთა ნამდვილი გახსნილობა ფიზიკისა და ფსიქოლოგიის მიმართ მიუთითებს ბუდჰიზმის მოდერნულობაზე და აჩვენებს, რომ ეს ტრადიცია ღიაა ემპირიული მეცნიერებისა და გონებისათვის. ამ ინტერაქციის მიხედვით არა მხოლოდ ბუდჰიზმს შეაქვს თავისი ნვლილი დასავლურ მეცნიერებაში, არამედ დასავლურ მეცნიერებასაც არანაკლები დამსახურება აქვს ბუდჰიზმის წინაშე. მაგალითად, როცა მისი უნმინდესობა დაღაი ლამა გვასწავლის სიცარიელის შესახებ, ძალიან ხშირად ის ახსენებს ფენომენებს ცნობიერების თეორიებში ან ნეირობიოლოგიაში. ეს იდეები და მაგალითები უშუალოდ მოდის თანამედროვე ლაბორატორიიდან და არის კიდევ ერთი ნიმუში იმისა, თუ როგორ სახეცვლილებას განიცდის ბუდჰიზმი მოდერნის გავლენით.

აუთენტურობის პრობლემა თანამედროვეობაში

ძველი ინტელექტუალური ან რელიგიური ტრადიციის გამზიარებელთ ძვალ-რბილში აქვთ გამჟღადარი ინტელექტუალური ჩვევა, ამოცანად დაისახონ იმ ტრადიციის მემკვიდრეობა, რომელიც უმნიკვლოდ და უცვლელად უნდა შენარჩუნდეს, როგორც ის ჩვენმა წინამორბედებმა და მასწავლებლებმა გადმოგვცეს. ტრადიციაში ტრანსფორმაციის ან ცვლილების შემჩნევისას ისინი მყისიერად გადაგვარებაზე იწყებენ ფიქრს, მაგრამ დჰარმას ასეთი გადახრის შესახებ საუბარი ყოველთვის იყო ბუდჰისტური რიტორიკის ნაწილი. ბუდჰისტური თვალთახედვით, ისტორია ხშირად გაიგება როგორც გადახრა

ყოველმცოდნე მასწავლებელის მოძღვრებიდან, რადგან ის გადაეცემა სულ უფრო და უფრო მეტ ადამიანს, რომლებიც დაზღვეული არ არიან ცდომილებისაგან, ისე რომ, დჰარმა თანდათანობით უჩინარდება. ასეთ ხედვას ცენტრალური ადგილი უჭირავს ბუდჰისტურ გააზრებაში.

დასავლურ კონტექსტში ისტორიას სხვაგვარად ვიაზრებთ. ჩვენ აღვიქვამთ მას როგორც პროგრესს პრიმიტიულიდან სულ უფრო და უფრო განვითარებული აზრისკენ. სხვათა შორის, კანტი განმანათლებლობის თაობაზე დისკუსიაში ადამიანის პროგრესს განიხილავდა როგორც სიბნელიდან სინათლისკენ სვლას. ეს ისტორიის ძალიან განსხვავებული გაგებაა. მოდერნის პერსპექტივიდან ბუდჰიზმის ტრადიციაშიც კი შეიმჩნევა პროგრესი, იმისდა მიუხედავად, რომ პროგრესი ტრადიციის შიგნით შეიძლება არც იყოს გაცნობიერებული. დასავლელი სწავლული ამჩნევს ბუდჰისტური ფილოსოფიური აზრის მზარდ განვითარებას, საკითხავი ლიტერატურის მატებას და სოციალური ინსტიტუტებისა და პრაქტიკის გაუმჯობესებას.

რაც უფრო მჭიდროდ ეფსკვნება ბუდჰიზმი მოდერნულობას, უნდა ველოდოთ, რომ ბუდჰიზმის მოდერნისტული კონცეფცია ჩაენაცვლება დაქვეითების ტერმინებით გამოხატულ თვითშეფასებას. მაგრამ ამას დასჭირდება დრო და ძალისხმევა. ამჟამად ბუდჰისტური ტრადიცია არის უაღრესად პროგრესული ტრადიცია, რომელსაც ახლავს შფოთვა სწორედ ამ პროგრესის გამო. ტიპური ბუდჰისტური კომენტარი იწყება ასე: „მე ახალს არაფერს ვამბობ. რასაც მე ვაკეთებ, არის ის, რომ ვიმეორებ, რაც უნინ იყო ნათქვამი.“ ასე რომ იყოს, არავინ წაიკითხავდა ამ კომენტარს. თუ ყველაფერი უკვე ითქვა უნინ, აზრი არ ექნებოდა პალმის ფურცლების ფლანგვას. მაგრამ თითოუფლ ტრადიცია იზიარებს თავდაპირველი მოძღვრების დაკნინების იდეას. მაგრამ, მეორე მხრივ, უცნაურად არ აღიქმება მოდერნული პერსპექტივის გამართლება – ისინი, რომელთა შრომები ყველაზე ღირებულად არის მიჩნეული ბუდჰისტურ ტრადიციაში, არიან და ყოველთვის იყვნენ თეორიულად ნოვატორი და შემოქმედებითი მასწავლებლები და მეცნიერები. ავტორები, რომელთა წიგნებს ჩვენ

ვკითხულობთ და ისევ და ისევ იკითხება ინდურ ტრადიციაში, თავის შრომებს აგებდნენ იმაზე, რაც მათ უნინ იყო. ამიტომ ისინი იყვნენ ნოვატორები, მიუხედავად იმისა, რომ საპირისპიროს ამტკიცებდნენ.

ასე რომ, ბუდჰიზმის ისტორიისათვის ინოვაცია და პროგრესი ახალი ხილი არ არის, აქ არაფერია სპეციფიკურად მოდერნული, გარდა ცოდნისა. მაგრამ ეს იმასაც ნიშნავს, როგორც უკვე აღვნიშნავდი, რომ დასავლურ და აზიურ ბუდჰისტურ ტრადიციაში შესული უამრავი ცვლილება, როგორც შედეგი ბუდჰიზმისა და მოდერნის ინტერაქციისა, არ უნდა გვაშფოთებდეს და არ უნდა ვწუხდეთ, რომ, არიქა, ბუდჰიზმი აღარ არის აუთენტური, რომ ის გამოიცვალა. ამგვარი რეაქცია ნიშნავს, რომ აღარ გვახსოვს, რის შესახებ არის ბუდჰიზმი და დავინყებულებული გვაქვს მისი ფუნდამენტური სწავლებანი. ბუდჰიზმი უმთავრესად არის პრობლემის გადანყვეტა და ეს პრობლემა არის ტანჯვა. ფუნდამენტალურად ის ეხება პრობლემის მიზეზის დიაგნოზს; ხოლო მიზეზი ამ პრობლემისა არის შფოთვაში ფესვგადგმული ლტოლვა და ზიზღი. ბუდჰისტური პრაქტიკა ამოდის დარწმუნებულობიდან, რომ შფოთვის მოხსნა არის პრობლემის გადანყვეტა და, რომ ბუდჰამ აჩვენა ამ გადანყვეტის გზა. მოდერნულ ბუდჰიზმს არც ერთი ამათგანი არ უარყვია, ისე როგორც არც ერთი ამათგანი არ ყოფილა უარყოფილი ბუდჰისტური დოქტრინის და პრაქტიკის ურიცხვი ტრანსფორმაციისას ბუდჰადან თანამედროვე პერიოდამდე. ეს ძირეული მცნებები არასოდეს შეცვლილა ფუნდამენტურად, მიუხედავად იმისა, რომ ათასწილირად გამოიხატებოდა.

დჰამმაჩაკავატტანანა სუტტა—ში (დჰარმის ბორბლის მოძრაობაში მოყვანის სუტრა), რომელიც განათების შემდეგ შაკიამუნი ბუდჰას პირველი სიტყვის ჩანანერია, შაკიამუნი ბუდჰა ამბობს, „მე გასწავლით შუა გზას. ეს არ არის გაქრობის გზა და არც მარადისობის გზა“. თუ რამ არის ცენტრალური ბუდჰიზმში, არის ეს დებულება. ანიჰილაციის ბილიკი პიროვნული უწყვეტობის შემთხვევაში არის უკიდურესი შეხედულება, რომლის მიხედვით კონტინიუმი წყდება; ადგილი არ აქვს იდენტობას და განგრძობადობას ინდივიდის

მიერ მიღწეულ საფეხურებს შორის. მუდმივობის გზა არის უკიდურესი შეხედულება, რომლის მიხედვით არის რალაც ისეთი, რაც უცვლელი რჩება ტრანსფორმაციისას, ანუ თვითობა, რაც საფუძვლად უდევს ამ ტრანსფორმაციას. შუაობის ბილიკი გვეუბნება, რომ, მიუხედავად კონტინიუმის მიწყევ ცვალებისა, უწყვეტობა არასოდეს ისპობა.

აი, ეს არის სულ, რაც ბუდჰისტურ სწავლებათა უწყვეტობის, ბუდჰისტურ ტრანსმისიათა და ბუდჰისტურ პრაქტიკათა შესახებ უნდა მეთქვა. ბუდჰისტურ ტრადიციაში ჩვენ გვაქვს სწავლების და პრაქტიკის უწყვეტობა, რომელიც მუდამ იცვლება და არასოდეს წყდება. ვიდრე კონტინიუმი განაგრძობს განვითარებას და უზრუნველყოფს ტანჯვის შემსუბუქების გზას, ჩვენ არ უნდა გვანადვლებდეს ის ფაქტი, რომ არაფერია მუდმივი ამ ცვლილებაში. ვერაფერი იქნება იმაზე ბუდჰისტური, ვიდრე წარმავალობა.

თანამედროვე კათოლიკური ეკლესია*

შესავალი

ოს, რაც მთელი წიგნის მანძილზე თავს იჩენს, ესაა და-
ძაბულობა კათოლიკობის წარსულსა და აწმყოს შორის.
მუდმივ გამონვევად რჩება რეფორმის ლეგიტიმური საჭი-
როება და ამ საჭიროების დაბალანსება წარსულისადმი ერთ-
გულებით. ეჭვგარეშეა, რომ კათოლიკური ეკლესია ცდილობს
არ უღალატოს საკუთარ ძველ ტრადიციას – სამოციქულო
მოძღვრებას, რომლის დამცველადაც მიაჩნია თავი, ისევე
როგორც ელოლიავენ საკუთარ შედარებით არაარსებით ტრა-
დიციებს, რომლებმაც ჩვენამდე მრავალი საუკუნის გავლით
მოაღწიეს. მუდმივი რისკი, რომელიც ახლავს ნებისმიერ ძველ,
ისტორიულ, რელიგიას, არის ის, რომ, ტრადიციის სახელით,
უმთავრესი ტრადიციისა და სხვა ტრადიციების მიმართ მოწი-
ნება აქციოს შეხედულებებისა და პრაქტიკების გაქვავებულ
კოდექსად, ან კიდევ პირიქით – წარსული უკანმოუხედავად
მოიშოროს მიმდინარე ცხოვრებისეულ საჭიროებათა მოჩვენე-
ბითი 'მნიშვნელოვნების' გამო. წინა ცდომილების შემთხვევაში
რელიგია რისკავს იქცეს მუზუმად, სადაც პრაქტიკა და იდეა

* თავი წიგნისა: Lawrence S. Cunningham, *An Introduction to Catholicism* (New York: Cambridge University Press, 2009).

ნოსტალგიის მიზეზით არის შენარჩუნებული. მეორე შემთხვევაში, ადგილი აქვს მოდურობის აყოლას იმის გაუთვალისწინებლად, რომ ის, რაც დღეს აქტუალური გვეჩვენება, ხვალ შეიძლება მოდიდან გამოვიდეს.

[...] კათოლიკური ეკლესია მუდამ აცნობიერებდა იმ ფაქტს, რომ დროის აღსასრულამდე ეკლესია ამ სამყაროში ვერასოდეს მიაღწევს სრულყოფის მდგომარეობას. ის განუწყვეტლივ ჩაბმულია ორმაგ პროცესში: იყურება უკან თავისი სათავეებისაკენ (ამას ფრანგულად ეწოდება **ressourcement**) და ანგარიშს უწევს თავის დროს (ამას იტალიურად უწოდებენ **aggiornamento**), ოღონდ ისე, რომ თავისი სარწმუნოების წესს, წმინდათა წმინდა მთლიანობას და სამოციქულო ერთიანობას არ ღალატობს და მოციქული პეტრეს მემკვიდრის – რომის ეპისკოპოსის ერთგული რჩება.

რადგან ეკლესია დროსა და ისტორიაში ცხოვრობს, ყოველი პერიოდი მის წინაშე გამოწვევას აყენებს. ეკლესიას უნდა ესწავლა, როგორ ეცხოვრა წინააღმდეგობრივ სამყაროში დევნილობის ხანაში, ასევე უნდა ესწავლა, როგორ გამკლავებოდა ადრე შუა საუკუნეებში ისლამის გამოწვევებს, ახალი სამყაროს აღმოჩენას მეთხუთმეტე საუკუნის ბოლოს, მეთვრამეტე საუკუნეში რევოლუციის პერიოდს, მოდერნის დაბადებას და დღეს პოსტმოდერნის ხანას. ისტორია აჩვენებს, რომ ყველა ამ გამოწვევას ეკლესია ერთნაირი წარმატებით არ პასუხობდა.

იმის გაცნობიერებით, რომ ყოველ პერიოდს თავისი გამოწვევა მოაქვს, ეკლესიამ უნდა იკითხოს, რა შესაძლო გამოწვევები შეიძლება ჰქონდეს დღეს მას ახალ მილენიუმში. სხვა სიტყვებით, ამ თავში შევეცდებით, მიახლოებით გავიაზროთ, თუ როგორი შეიძლება იყოს კათოლიკობის პერსპექტივა მომავალში. როცა კათოლიკეები ამ კითხვას სვამენ, მათ გაცნობიერებული აქვთ ჩვენი დროის თვალში საცემი საკითხები, რომლებიც არაპირდაპირ (კომუნიკაციათა რევოლუცია, მასობრივი ემიგრაციის ფენომენი, ხალხის მიგრაციები) ან პირდაპირ (ფუნდამენტალიზმის აღზევება როგორც ისლამში, ისე სხვა რელიგიებში, დასავლურ საზოგადოებაში სეკულარიზმისკენ სწრაფვა, მსოფლიო მასშტაბის ტერორიზმი და

სხვა) არის გამოწვევა ეკლესიისათვის. პრობლემები იმდენად კომპლექსურია და გამოწვევები იმდენად მრავალფეროვანი, რომ მოცემულ თავში მხოლოდ ზოგადად მოვხაზავთ ჩვენს აზრს კათოლიკობის შესახებ, რომელიც თავისი არსებობის მესამე ათასწლეულში შედის.

ახალი მილენიუმი

2000 წლის დადგომის აღსანიშნავად ჩატარებულ ღონისძიებათა დასკვნით ნაწილში ან განსვენებულმა პაპმა იოანე პავლე მეორემ სამოციქულო წერილით (*Nuvo millenio ineunte*) მთელ კათოლიკურ ეკლესიას მიმართა. წერილში მან ათასწლეულის წლის საზეიმო ღონისძიებათა განსაკუთრებით ღირსსაცნობი ხდომილებები გააშუქა. ეს მომენტები მან გამოიყენა როგორც საკუთარი ხედვის ამოსავალი წერტილი იმ მიმართულების თაობაზე, რომელსაც უნდა დაადგეს ეკლესია ახალი საუკუნისა და ახალი ათასწლეულის დასაწყისში. მიუხედავად იმისა, რომ დოკუმენტი მიმართული იყო კათოლიკე მორწმუნეებისადმი, ის გარკვეულწილად მაინც მიანიშნებდა, თუ პაპს რა მიმართულებით სურდა, ეკლესიას ეურთიერთა მსოფლიოსთან და იმ რეგიონებთან, რომელთა მიმართ ყურადღების გამახვილების აუცილებლობას გრძნობდა. გულის სიღრმეში, როგორც ყოველთვის, ამ შენიშვნებს საკუთარი გეგმის ნაწილად მიიჩნევდა; ეს კი გულისხმობდა რეფორმათა ბოლომდე გატარებას, რაც დადგენილი იყო ვატიკანის მეორე კრების მიერ, რომლის აქტიური მონაწილეც თავად იყო. ეს იყო სწორედ მისეული ხედვა; ასე რომ, დაველოდოთ და ვნახოთ, ახალ პაპ ბენედიქტე XVI–ს თუ ექნება იგივე პრიორიტეტები.

სხვა საკითხთა შორის პაპი აგულიანებდა ეკლესიას, გავგრძელებინა ის, რაც მას უკვე ჰქონდა დაწყებული თავისი პონტიფიკატობისას, სახელდობრ, ის, რომ ეკლესია ამონებებს თავის სინდისს, „წმენდს თავის მეხსიერებას“ (პაპის სიტყვებია) და ითხოვს პატიებას წარსულის ცოდვების გამო. მონანიებასთან ერთად მან გაიხსენა არაერთი ეკუმენური

ლიაობის პოზიტიური მომენტი, მაგალითად, ის, რომ პირველად რომის ეკლესიის ისტორიაში ანგლიკანური ეკლესიის პრიმასი და კონსტანტინეპოლის პატრიარქის მიტროპოლიტი პაპთან ერთად კედლების გარეთ დადგნენ წმინდა პავლეს ბაზილიკის კარის გაღებისას 2000 წლის 18 იანვარს. პაპმა იმედი გამოთქვა, რომ ასეთმა სიმბოლურმა შესტებმა შეიძლება ქრისტიანთა გაერთიანებას შეუწყოს ხელი. მან გაიხსენა თავისი მოგზაურობა წმინდა მინაზე და მოუწოდა შემდგომი სამშვიდობო ინიციატივებისაკენ შუა აღმოსავლეთში. მან მოუწოდა ეკლესიას, არ დაევიწყებინა მსოფლიოს უპოვარნი და სანუგეშოდ მიიჩნია ის გარემოება, რომ ბევრმა კრედიტორმა სახელმწიფომ უღარიბეს მოვალე სახელმწიფოებს საერთაშორისო ვალები შეუმცირა. თავისი წერილის პირველი ნაწილი პაპმა მკითხველებისთვის იმის შესხენებით დაამთავრა, რომ ამგვარი ინიციატივები თვითკმაყოფილების საფუძველი არ უნდა გამხდარიყო.

Nuvo millenio ineunte–ს დასარულს პაპმა ყურადღება გაამახვილა რამდენიმე სამომავლო გადაუდებელ ამოცანაზე, როგორცაა, მაგალითად, ახალი კრეატულობა საერთაშორისო ქველმოქმედებაში, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ქველმოქმედება ეფექტურად გამოიყენება, არამედ იმიტომაც, რომ „ის გვაახლოებს გაჭირვებულთან“. მან ცალკე აღნიშნა თავისი შემოფოთება ეკოლოგიური კრიზისის გამო, რომლის წინაშეც დგას მსოფლიო, გამოთქვა წუხილი იმის გამო, რომ იზრდება ადამიანთა ფუნდამენტური უფლებების დარღვევათა რიცხვი, იმის გამო, რომ თითოეული ადამიანის სიცოცხლის მიმართ პატივისცემა ქრება, აგრეთვე იმ გამონვევათა გამო, რომელთა წინაშე დგანან ბიომეცნიერებისა და ბიოტექნოლოგიების სფეროში მომუშავენი, რომლებიც პატივს არ სცემენ ფუნდამენტურ ეთიკურ ნორმებს და არად აგდებენ თითოეული ადამიანის ღირსებას. ცხადია, რომ პაპი რეაგირებდა იმ საკითხებზე, რომლებიც მსოფლიოს მოსახლეობის დიდი ნაწილის განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს.

შემდგომ ამისა, მან ყურადღება გაამახვილა სხვა აღმსარებლობის მიმდევრებთან ღიაობისა და დიალოგის აუცილებლობაზე, თუმცა იქვე დასძინა, რომ დიალოგი არ უნდა

ყოფილიყო დაყვანილი რელიგიურ ინდიფერენტიზმზე. ამ ბოლო მომენტთან დაკავშირებით პაპმა ისევ გაიმეორა, რომ კათოლიკობა არის მისიონერული რელიგია, რომელსაც აქვს უფლება და მოვალეობა, იქადაგოს სახარება, თუმცა ამავე დროულად მკვეთრად ხაზი გაუსვა იმას, რომ მისიონერულ აქტივობას თან უნდა ახლდეს დიალოგი „მოსმენის უალრესი სურვილით“. წერილი მან დაამთავრა იმის შეხსენებით, რომ ეკლესიის დიალოგი უნდა მოიცავდეს ღია დისკუსიებს სხვა ფილოსოფიებთან და კულტურებთან, რაც სრულიად ბუნებრივია პაპისთვის, რომელიც ერთ დროს თავად იყო ფილოსოფიის პროფესორი.

იოანე პავლეს წერილი იყო შედარებით მოკლე და, გაშუქების თვალსაზრისით, სქემატურიც. მაგრამ ამ ტექსტის დაკვირვებით წაკითხვა აჩვენებს, რომ იგი გამოკვეთს გარკვეულ თემებს, რომლებიც კრიტიკულია ცალკე ეკლესიის მიმართ (იმის გათვალისწინებით, რომ მხედველობიდან არ იქნეს გამორჩენილი შინაგანი განახლების საჭიროება) და ცალკე ეკლესიისა და ეკლესიის გარეთ მყოფთა (მსოფლიოს ტანჯულ უპოვარებთან) ურთიერთობის მიმართ. მოცემულ თავში მსჯელობისას ჩვენთვის ამოსავალი იქნება ეს ორი მიმართულება – საშინაო პრობლემები და უფრო ფართო სამყაროს პრობლემები – როგორც ამას პაპი 2000 წელს ხედავდა.

ყოველი კათოლიკური თემის წინაშე მისი საკუთარი გამოწვევა დგას, იქნება ეს სექსუალური ძალადობის სკანდალის შედეგები ჩრდილო ამერიკაში, ორმოცდაათიანელებისა და პროტესტანტი ფუნდამენტალისტების გამოწვევები ლათინურ ამერიკაში, ეკლესიის ჩართულობის დაკნინება დასავლეთი ევროპის ბევრ ქვეყანაში, თუ ისლამის დაპირისპირება აფრიკისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთის ეკლესიების მიმართ. ეს გამოწვევები და მათთან გამკლავების გზები განხვავებულია. ამას განაპირობებს ის პერსპექტივა, რომლიდანაც ხდება მათი დანახვა და ასევე ის კულტურული გარემო, რომელშიც ისინი წარმოდგება. ირლანდიის ეკლესიის პრობლემები შეიძლება განსხვავდებოდეს და, ნამდვილად კიდევ დიდად განსხვავდება, პაკისტანში არსებული ეკლესიის პრობლემებისგან. გლობალური მასშტაბით განხილვისას ეკლესიის,

როგორც მთლიანის, პრობლემები, რომელთაც გამოძახილი აქვთ ეკლესიის ცალკეულ ნაწილებში, რამდენიმე უმთავრეს პრობლემად შეიძლება დავალაგოთ შემდეგი რიგით.

რომაული კურიის რეფორმა

მიუხედავად იმისა, რომ მოხდა ვატიკანის ზოგიერთი ოფისის რეკონსტრუქცია, რეფორმის ძირეული საკითხი მაინც არ დამდგარა, თუმცა მის თაობაზე დისკუსია დიდ ხანს მიმდინარეობდა. სახელდობრ, საკითხი ეხება იმას, თუ როგორი უნდა იყოს სწორი ურთიერთობა ეპისკოპოსის დაქვემდებარებაში მყოფ ადგილობრივ ეკლესიასა და პაპობის ხელისუფლებასა და ძალაუფლებას შორის. როცა 1869 წელს, ვატიკანის პირველ კრებაზე პაპის უცოდველობა განიხილებოდა, კრება, ვიდრე პაპისა და ეპისკოპოსთა ხელისუფლებათა მიმართებას აღწერდა, საფრანგეთ-პრუსიის ომის საფრთხის გამო დაიშალა. შედეგად შეიქმნა ზოგადი აზრი (არასწორი, მაგრამ გავრცელებული), რომ ეპისკოპოსები ოდენ პაპის ნება-სურვილს გამოხატავდნენ და მის ჩანაფიქრს განახორციელებდნენ. ვატიკანის მეორე კრება შეეცადა, წონასწორობა დაემყარებინა იმის მტკიცებით, რომ ეპისკოპოსს, როგორც კათოლიკური რწმენის პასტორსა და ჭეშმარიტ მოძღვარს/დამცველს თავისი კომპეტენციის საზღვრებში კანონიერად აქვს მინიჭებული ხელისუფლება. თუმცა მისი ხელისუფლება ბევრად არის შეზღუდული რომში თავმოყრილი ხელისუფლებით. როცა რომში სინოდი იკრიბება, სწორედ რომი ასახელებს ახალ ეპისკოპოსებს (პაპის მიერ ეპისკოპოსთა დასახელება არის თანამედროვე ინოვაცია), აკონტროლებს ლიტურგიკულ პრაქტიკას, განსაზღვრავს, რა უნდა ან რა არ უნდა იქნეს განხილული; ის თავის თავზე იღებს იმ საკითხებსაც, რომელთა გადაწყვეტა შეუძლიათ ან უნდა შეეძლოთ ადგილობრივ დონეზე.

გარკვეულწილად, ცენტრალიზებულ ძალაუფლებას მოჰყვა ეკლესიაში ერთგვაროვნების დონე. ჯერ კიდევ ღიად რჩება კითხვა, არის კი ერთგვაროვნება სრულიად კარგი რამ, თუ სხვა მიმართებით, ეს ცენტრალიზებული ერთგვა-

როვნება ვნებს ადგილობრივ ეკლესიას, განსაკუთრებით, როცა გასარკვევია საჭირობოროტო საკითხები, რომლებიც სცდება რომის დეკრეტის საზღვრებს. ეკლესიის ერთი გამონწვევა არის ის, რომ განსაზღვროს გზები წონასწორობის მისაღწევად ისე, რომ ადგილობრივმა ეკლესიამ საკუთარ საჭიროებებს თვითონ მიხედოს და ამავე დროს ერთიანობა რომის ეპისკოპოსთან არ დაარღვიოს.

როცა ვატიკანის მეორე კრების შემდეგ 1917 წლის საეკლესიო სამართლის კოდექსი განახლების პროცესში იმყოფებოდა, ზოგადად შეთანხმდნენ, რომ სუბსიდიარობის პრინციპი, როგორც სოციალური სამართლის ფუნდამენტური პრინციპი კათოლიკურ აზროვნებაში, კიდევ უფრო ფართოდ დანერგილიყო თავად ეკლესიაში: „რადგან საეკლესიო სამართალი უნდა დარჩეს ერთიან სისტემად უნივერსალურ ეკლესიაში, მეტი წონა უნდა მიეცეს ცალკეულ კანონმდებლობას ეროვნულ და რეგიონულ დონეზეც კი ისე, რომ ინდივიდუალური ეკლესიის გამორჩეული თვისებები თვალსაჩინო იყოს.“¹ ეს სურვილი ასახავს სუბსიდიარობის ფუნდამენტურ სოციალურ პრინციპს, სახელდობრ იმას, რომ კონკრეტულ ამოცანაზე რეაგირებადი საუკეთესო ინსტიტუციები არიან ისინი, რომლებიც ახლოს არიან ამოცანასთან. მაგალითად: კათოლიკური სოციალური დოქტრინა ასწავლის, რომ ოჯახს სახელმწიფოსთან შედარებით უპირატესი უფლება აქვს აღზარდოს თავისი შვილები.

როცა 1983 წელს, პაპი იოანე პავლე მეორის თანხმობით, ლათინური ეკლესიისთვის ახალი საეკლესიო სამართლის კოდექსი გამოქვეყნდა, მის ერთ-ერთ საუკეთესო მახასიათებლად კომენტატორებმა ერთხმად აღიარეს „სუბსიდიარობის პრინციპის წინ წამოწევა იერარქიულ ერთმორწმუნეთა ჯგუფში და სტრუქტურული პლურალიზმის მიმღებლობა“,² მიუხედავად ამისა, ეკლესიაში სუფევს ზოგადი განწყობა იმისა, რომ მთელი ეკლესიის საზიანოდ რომში ზედმეტად ბევრი

¹ შესავალი წიგნისა *The Code of Canon Law: Text and Commentary* (New York, N.Y.: Paulist, 1986), გვ.6

² *The Code of Canon Law*, გვ. 21

გადაწყვეტილება მიიღება და ზედმეტად ბევრი სამეთვალყურეო სამსახური არსებობს. თუ როგორ უნდა დაინერგოს სრულად სუბსიდიარობის შეგნება და ბოლომდე იქნეს აღიარებული ადგილობრივ ეპისკოპოსთა კანონიერი ხელისუფლება – გამოხატონ ადგილობრივი ეკლესიის საჭიროებები, ჯერ კიდევ ბოლომდე გამოკვეთილი არ არის. ეს საკითხი სულ უფრო და უფრო საჭირობოროტო ხასიათს იძენს იმის გამო, რომ კათოლიკური სამყაროს დემოგრაფიული მაჩვენებელი თვალსაჩინოდ არაეფროპული სამყაროსკენ იხრება.

1965 წელს ვატიკანის მეორე კრების მიერ ჩატარებული სამუშაოს შედეგად ჩვენ აღმოვჩნდით, როგორც ეს ზოგმა შენიშნა, ტრანზიტულ სიტუაციაში, რომელშიც ეკლესია ქმნის მოდელს და ამ მოდელის მიხედვით ეკლესია არის ერთიანობა – (ყველა ეპისკოპოსისა და რომის ეპისკოპოსის ერთობა) და ამავე დროს იერარქიული პირამიდა, რომლის წვერზე პაპი იმყოფება. ეკლესიის შესახებ ამ ორი შეხედულების კომპრომისი არასოდეს განხორციელებულა სრულად ვატიკანის მეორე კრებისას. ამ კომპრომისის შედეგად გვაქვს ის, რასაც გერმანელმა თეოლოგმა (და კარდინალმა) ვალტერ კასპერმა ლათინურად *communio-hierarchy* უწოდა.³ ერთიანობა და იერარქია ერთმანეთს არ გამორიცხავს, მაგრამ ქმნის დაძაბულობის წერტილებს, ხოლო ეკლესიის ადმინისტრაციის პერსპექტივიდან იერარქია ხშირად ჩრდილავს ერთიანობას. ბოლოს საჭიროა აღინიშნოს, რომ კურიის რეფორმა, თუმცა კი მოიცავს ადმინისტრაციულ დანიშნულებას, ამავე დროს ჩაფესვებულა ეკლესიის თეოლოგიაში.

კ რ ი ზ ი ს ი ს ა მ ღ ვ დ ე ლ ო ე ბ ა შ ი

ვატიკანის მეორე კრებამ გამოსცა დეკრეტი კათოლიკურ ეკლესიაში საერო პირთა როლის შესახებ. თანამედროვე სამყაროში (*Gaudium et spes*) ეკლესიის პასტორალურ მონყობაზე კრებას ბევრი ჰქონდა სათქმელი. მთავარი დე-

³ Walter Kasper, *Theology and the Church* (New York, N.Y. and London: Crossroad, 1989).

ბულება იყო ის, რომ ნათლობის ძალით ყველას აქვს თავისი როლი ღვთის სამეფოს შენებასა და გაფართოებაში. მართალია ისიც, რომ იგივე კრება ასახავს კათოლიკობის ძალიან ძველ დოქტრინულ ჭეშმარიტებას, რომლის მიხედვით ეპისკოპოსის, მღვდლის და დიაკონის როლები, მათი წმინდა საიდუმლოებრივი კურთხევის გამო მკვეთრად განსხვავდება საერო პირთა მღვდლობისგან. როგორც იტყვიან, ძალიან დავმორდით იმ დღეს, როცა ერისკაცთა მოვალეობა, მეცხრამეტე საუკუნის სასულიერო პირის თქმით, იყო “გადასახადი, ლოცვა და მორჩილება“. კრებამ სრულიად ნათლად განსაზღვრა სფეროები, რომლებშიც საერო პირებს შეუძლიათ იმსახურონ ეკლესიის წიაღში და განახორციელონ მმართველობა საკუთარი კომპეტენციისა და საზოგადოებაში თავისი ადგილის მიხედვით.

ორივე სქესის საერო პირები აქტიურად მონაწილეობენ საეკლესიო სამსახურებში. მათი როლი ძალიან გაიზარდა მარტო იმის გამოც, რომ კათოლიკური ეკლესიის უმეტეს სფეროებში კრიზისია: მცირდება იმ კაცებისა და ქალების ოდენობა, რომლებიც რელიგიურ ცხოვრებას ირჩევენ, ასევე, სულ უფრო ნაკლები კანდიდატურა ჩნდება მღვდლის პოზიციაზე. მიუხედავად იმისა, რომ საერო პირებს შეუძლიათ იტვირთონ ბევრი ის როლი, რომლებიც უწინ რელიგიურ საზღვრებში სრულდებოდა (განათლება, ჯანდაცვის სამსახური, მრევლი, საეპისკოპო სამსახურებიც კი, მსხვილი საქველმოქმედო ისტიტუციები და სხვა), ეკლესიის ისტორიის მოცემულ მომენტში მათ არ შეუძლიათ მღვდლის პოზიცია დაიკავონ, განსაკუთრებით, ადგილობრივ ეკლესიებში და სხვა ადგილებში, სადაც რიგითი კათოლიკეებისათვის ლიტურგია აღესრულება.

გაჩნდა ისეთი ფენომენი, როგორიცაა „უმღვდლო მრევლი“. დიდ გეოგრაფიულ ტერიტორიებზე იშვიათად გადააწყდებით მღვდელს (ეს ჩვეულებრივი ამბავი გახდა სამხრეთ ამერიკაში, აფრიკის ზოგ ნაწილში და მსოფლიოს ბევრ სხვა კუთხეში). ეს ფენომენი არათუ სამღვდლო სამსახურის კრიზისზე მიანიშნებს, არამედ კიდევ უფრო მნიშვნელოვან საფრთხეზე, რომელიც ემუქრება კათოლიკურ ცხოვრებას.

ვიტყვი მარტივად: სადაც არ არის ევქარისტია, იქ არ არის კათოლიკური ეკლესია.

მღვდელთა ნაკლებობა იმდენად მწვავედ დგას, რომ კათოლიკური ეკლესიის სარიტუალო წიგნებში დღეს იმ ადგილებისთვის, სადაც მღვდელი არ ჰყავთ, შემოღებულია სპეციალური რიტუალი ევქარისტიისთვის. მას უბრალოდ ასე ეწოდება “საკვირაო ღვთისმსახურება მღვდლის გარეშე”. ბევრი დისკუსია მიმდინარეობს იმის შესახებ, შეიძლება თუ არა ასეთი ლიტურგია კვირის სადაგ დღეებში აღესრულოს. ამგვარ დისკუსიებს მუდამ ახლავს ჩუმი შიში იმისა, რომ კათოლიკეები მას სრულ ევქარისტიულ ლიტურგიად მიიჩნევენ და იფიქრებენ, რომ მას აღმსრულებელი მღვდელი არ სჭირდება.

კლერიკალობის და რელიგიის დეფიციტს სწორედ მაშინ აქვს ადგილი, როცა მსოფლიოს ბევრ კუთხეში კათოლიკური მოსახლეობა იზრდება: ერთი მხრივ, იმის გამო, რომ მოსახლეობის რიცხვი იზრდება და, მეორე მხრივ, იმიტომ, რომ მატულობს კათოლიკობაზე მოქცეულთა რაოდენობა, განსაკუთრებით, აფრიკაში. თუმცა ზოგან ხელდასხმათა რიცხვიც იზრდება, მაინც ცხადია, რომ მღვდელთა ხელდასხმასა და კათოლიკურ მოსახლეობას შორის მიმართება კარგად არ არის დაბალანსებული. ეს დემოგრაფიული ფაქტები თითქმის გარდუვალობით აყენებს უფრო დიდ პრობლემას, რომლის ირგვლივ დღეს ბევრს კამათობენ, კერძოდ, რა არის მღვდლად ხელდასხმის მოთხოვნები: ხომ არ უნდა შეიზღუდოს ცელიბატი? შეიძლება დაეუშვათ, რომ ქალმა შეასრულოს სამღვდლო რიტუალები? იმ მღვდლებს, რომლებმაც დაქორწინების გამო მოიხსნეს მღვდლის ვალდებულებები, შეუძლიათ თუ არა სამღვდლო მოვალეობებს ისევ დაუბრუნდნენ?

იმ მიზეზთა შორის, რომელთაც ასახელებენ მღვდლების სიმცირის ასახსნელად, არის დასავლური წესი, რაც ახასიათებდა ადრეულ ეკლესიას და სავალდებულო გახდა მეტორმეტე საუკუნიდან, რომ ყველა მღვდელი უნდა იცავდეს ცელიბატს. ნუ მოვყვებით ამ მსჯელობის შესახებ კამათს (სხვა უფრო დამაფიქრებელი მიზეზებიც შეიძლება არსებობ-

დეს, თუ რატომ არ უნდათ დღეს მღვდლობა); მთავარი ისაა, რომ საკითხი დგება ცელიბატის დაუცველად მამაკაცების მღვდლად ხელდასხმის შესახებ (ქალის მღვდლად კურთხევის საკითხი სრულიად სხვა და ძალიან საკამათო საკითხია⁴). აქ უნივერსალურის ლოკალურთან დაპირისპირების იმავეგვარ პრობლემას ვაწყდებით, როგორზეც ვსაუბრობდით სუბსიდიარობის პრინციპის განხილვისას. არაერთ ეპისკოპოსს, არაერთ ეპისკოპოსთა კრებას გამოუხატავს უკიდურესი საჭიროება იმისა, რომ ღირსეულ პირთა (*virii probati*) ხელდასხმის საკითხი, სულ მცირე, დისკუსიის საკითხი მაინც გამხდარიყო.⁵ ცელიბატის ზოგადი წესის ერთადერთი გამონაკლისი ძალიან პატარა ჯგუფზე ვრცელდება. მასში შედიან მღვდლად ხელდასხმული ქორწინებაში მყოფი პირები, რომლებიც სხვა ქრისტიანული დენომინაციებიდან კათოლიკურ ეკლესიაში გადმოვიდნენ. მღვდლად ხელდასხმის ასეთი მაგალითები ბადებს კითხვას: თუ კათოლიკედ მოქცეული ქორწინებაში მყოფი პირი შეიძლება კათოლიკე მღვდელი გახდეს, რატომ არ შეიძლება ბავშვობიდან კათოლიკედ მონათლული და მოზრდილობისას ქორწინებაში მყოფი პირი, მღვდლად ეკურთხოს?

მრავალი მიზეზის გამო აკრძალულია ფორმალური დისკუსიების გამართვა ცელიბატის წესის შესახებ არც რეგიონული, არც რომის სინოდების დონეზე. სინამდვილეში, საყოველთაოდ ცნობილია, მაგრამ იშვიათად ლაპარაკობენ ამაზე: თუკი რომელიმე მღვდელს საჯაროდ უთქვამს, რომ წინააღმდეგი არ იქნებოდა დაქორწინებული ან სულაც ქალი მღვდელმსახურისა, მას ვერასოდეს გაუვლია ეპისკოპოსად შერჩევის რომაული პროცესი. ასევე კარგად ცნობილია და ფართოდ გაშუქებული, რომ ბოლო ხანების პაპები, განსაკუთ-

⁴ ის, რომ საკითხი ღიად იყო განხილული, შეიძლება ვიმსჯელოთ იმ ფაქტითაც, რომ რომი ორჯერ ჩაერია ოფიციალური განცხადებებით, რომ ასეთი არჩევანი ეკლესიის კომპეტენციის მიღმაა: პავლე მეექვსეს დროს დეკლარაციით *Inter insigniores* (1976) და უფრო მკაცრად იოანე პავლე მეორე *Ordinatio sacerdotalis* (1994).

⁵ უფრო დანვრილებით: Thomas C. Fox, *Pentecost in Asia: A New Way of Being Church* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2002).

რებით, ან განსვენებული იოანე პავლე მეორე კატეგორიულად უარყოფდა ამ საკითხის ნებისმიერი სახით განხილვას.

ვატიკანის მეორე საბჭოს დასრულებიდან ორი თაობის მანძილზე კათოლიკური მსოფლიოს შიგნით ახალი საერო მოძრაობის ნამდვილი აფეთქება მოხდა, რაც იყო პროვინციული ნიშანი იმისა, რომ ეკლესიის შინაგანი ენერჯია შორსაა ამონურვისაგან. ზოგ ასეთ თემში დაქორწინებული მამაკაცები მღვდლად ეკურთხებიან, ზოგი დაქორწინებული მამაკაცი მსოფლიოს მრავალ კუთხეში მუდმივად დიაკონის სამსახურს ეწევა.⁶ მიუხედავად იმისა, რომ მსოფლიოს ზოგიერთ კუთხეში გახსნილია სემინარიები, არათანაბარი განაწილება და მღვდლების უეჭველი დეფიციტი თავიდან მოუცილებელი გამონვევაა, რაზეც ოდესმე ეკლესიამ რეაგირება უნდა მოახდინოს.

ს ე კ უ ლ ა რ ი ზ ა ც ი ა

თუმცა კი ტერმინი „სეკულარიზაცია“ მრავალსახაა, მისი ზოგადი ხასიათი კარგად გასაგებია. რამდენიმე თაობის წინ ფრანგმა სოციოლოგებმა ფრანგი გლეხების ფენომენი შეისწავლეს. ამ გლეხებმა მშობლიური ბრეტანი დატოვეს, რათა საფრანგეთის ურბანულ ადგილებში სამუშაო ეშოვათ. ქალაქში დასახლებამ მათი რწმენის პრაქტიკაზე გავლენა მოახდინა. ქალაქმა შეცვალა მათი ცხოვრების რიტმი, რომელიც მათ ტრადიციულ რწმენას ველარ ენყობოდა. მკვლევარებს შენიშნული აქვთ მსგავსი ფენომენი, როცა ადამიანები მაღალ ეკონომიკურ კლასში გადადიან, მეტ განათლებას იძენენ და ასე შემდეგ. ფაქტი ის არის, რომ სოფლის ხალხური კათოლიკობა აგრესიული ურბანული კულტურის წინაშე თავს ველარ იცავდა. ისტორიულად, კათოლიკურ ქვეყნებში ღვთისმსახურებაზე დასწრების მკვეთრად შემცირება ნაწილობრივ და მხოლოდ ნაწილობრივ ხსნის ამ რადიკალურ

⁶ ქალთა დიაკონად ხელდასმისა და იმის შესახებ, თუ რა კავშირშია ეს სამღვდლოებაში ქალის ადგილთან, იხილეთ John Wijngaards, *Women Deacons in the Early Church: Historical Texts and Contemporary Debates* (New York, N.Y. Crossroad, 2006).

სოციალურ ტრანსფორმაციას. ევროპაში ამ პრობლემას შობადობის დონის დაცემა ამწვავებს. ამჟამინდელი სტატისტიკით, ისეთი სიტუაცია გვაქვს, როცა შობადობა ვეღარ უზრუნველყოფს ასაკოვანი მოსახლეობის ჩანაცვლებას. საინტერესოა, რომ ეს დისბალანსი ძალზედ თვალშისაცემია ისეთ ტრადიციულად კათოლიკურ ქვეყნებში, როგორებიცაა იტალია და ესპანეთი.

რა თქმა უნდა, ყველაფერს დემოგრაფიული ცვლილებებით ვერ ახსნი. განმანათლებლობის შემდგომმა კულტურამ, რომელიც წინ აყენებდა რაციონალობას, კოსმოსის მეცნიერულ მოდელებს, ძალაუფლებასთან მიმართებაში გაგების ახალ ფორმებს, დამანგრეველი გავლენა იქონია ადამიანებზე და მათ მოთხოვნაზე – ხშირად სანახევროდ გამოთქმულზე – ჰქონდეთ მეტი ავტონომია. სახელმწიფოც მეთვრამეტე საუკუნის შემდეგ მაინც თავის იურისდიქციაში აქცევდა ეკლესიის ბევრ აქტივობას. მან თავისი იურიდიული კონტროლი დაანესა ქორწინებაზეც. ევროპაში ბევრგან კიდევ არის რელიგიის სახლები, მონასტრები, ეკლესიები და სხვა ყოფილი ეკლესიის შენობები, რომლებსაც სახელმწიფო სეკულარული დანიშნულებისათვის იყენებს. ასეთ შენობათა კონფისკაციის ბევრი შემთხვევა იყო მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში (მაგალითად, გერმანიაში) და მეოცე საუკუნის დასაწყისში (საფრანგეთი).

ძნელი სათქმელია, რა ხარისხით მოიცავს სეკულარიზაცია თანამედროვე ცხოვრებას ან თუ შეაფერხებს ის რელიგიურ ცხოვრებას. ერთი რამ ცხადია: ეკლესიის ხმა საჯარო სივრცეში არის ერთადერთი ხმა, რომელიც ლაპარაკობს ცხოვრების დანიშნულებაზე და მიზნებზე. იყო დრო, როცა პიროვნების რელიგიურ და მორალურ ცხოვრებას განსაზღვრავდა ოჯახი, ეკლესია, ადგილობრივი წესჩვეულებები და შეზღუდული სასკოლო განათლება. დღეს თითქმის ყოველ ერთ საათში ერთხელ ვუსმენთ „ექსპერტებს“ ან „პანდიტებს“, რომლებიც გაუთავებლად ლაპარაკობენ მედია-სივრცეში მორალის, რწმენის და სხვათა შესახებ.

დღეს ეკლესიის ერთ-ერთი დიდი გამოწვევაა მას-მედიის გავლენა თანამედროვე ცნობიერებაზე. ისეთმა პაპმაც

კი, როგორც იყო ან განსვენებული იოანე პავლე მეორე, რომელმაც კარგად იცოდა მედიის ძალა და თავადაც იყენებდა მას, ვერ შეძლო იმ ძალის შეკავება, რომელიც მეტოქეობას უწევდა მედიაში. პაპი თავს ესხმოდა კონსუმერიზმს ყოვლისნამღეკავი რეკლამის პირობებში; ის უბინოებისკენ მოუწოდებდა ახალგაზრდებს, რომელთაც ცხოვრება უწევთ გარემოში, სადაც პორნოგრაფია კომპიუტერის ერთი დანკაპებით არის ხელმისაწვდომი, ხოლო ეროტიკული სურათები მასობრივი რეკლამის ძირითადი კაპიტალია; ის ხალხს მოუწოდებდა თავგანწირვისკენ, როცა მედია მოუწოდებდა თვითტკობისაკენ; ის დაჟინებით ლაპარაკობდა უპოვართა და განწირულთა სახელით, როცა ამ უკანასკნელთ ორიოდ ნუთსაც იშვიათად უთმობდნენ მედიაში.

არაერთგზის მიუთითებენ ხოლმე, რომ პროტესტანტიზმის ფართო წარმატების მიზეზი იოჰანეს გუტენბერგის მიერ მეთხუთმეტე საუკუნის შუა ხანებში საბეჭდი მანქანის გამოგონება იყო. ნაბეჭდი წიგნის წყალობით რეფორმატორთა სწავლებანი ბევრი ადამიანისთვის მყისიერად მისაწვდომი ხდებოდა. გაზვიადებული არ იქნება იმის თქმა, რომ ახალი ელექტრონული მედია ისეთივე რევოლუციური ხასიათისაა, როგორც იყო ბეჭდვითი საქმე. შეიძლება უფრო დიდძალად, რადგან ეს მედია შეჭრილია მთელ მსოფლიოში და ამ მსოფლიოს აქცევს – ვისესხებ გამოთქმას – „გლობალურ სოფლად“, ყოველ შემთხვევაში იქამდე, სადამდეც ეს ინფორმაცია აღწევს.

ამ რევოლუციის ქსელური შედეგი ვატიკანის მეორე კრებაზე ბუნდოვნად იკვეთებოდა და მათზე რეაგირება სუსტად არის ასახული საბჭოს დოკუმენტებში სოციალური კომუნიკაციების შესახებ. დღეს კათოლიკური ეკლესია უზარმაზარი გამონვევის წინაშე დგას: როგორ შეასრულოს მსოფლიოს გაქრისტიანების თავისი მისია და როგორ დამოძღვროს საკუთარი ხალხი თანამედროვე მსოფლიოს დღევანდელ მედიაში? ამ კითხვაზე პასუხის გაუცემლობა ან ზრდის სეკულარიზაციას, ანდაც სხვადასხვა სახის ფუნდამენტალიზმისკენ უბიძგებს ადამიანს, ან სულაც ინდფერენტულს ხდის ან, როგორც დასავლურ სამყაროში ხდება, საკუთარი

სარწმუნოების იდენტიფიკაციისკენ უბიძგებს, ოღონდ უფრო კულტურის და არა სიცოცხლსუნარიანი რწმენის თვალსაზრისით. კომუნიკაციათა რევოლუცია ეკლესიას აიძულებს, ძველნიგნიერ სწავლებას მიმართოს და მხედველობაში იქონიოს ახალი ფენომენი.

მოსაწყენი, მრავალფურცლიანი ენციკლიკები ან მრავალტომიანი და ათასობით პარაგრაფად დანომრილი კატეხიზმონები არ ეწერება აუდიო-კლიპების, მყისიერი შეტყობინების, ბლოგებისა და პოდკასტების თანამედროვე სამყაროში.

პოლარიზაცია

ისტორიული სიმართლეა, რომ ყველა პერიოდში, განსაკუთრებით, ენერგიული და ნაყოფიერი მსოფლიო კრების შემდეგ, დგება პერიოდი, როცა, ზოგადად, ეკლესიაში სიტუაცია დაულაგებელია. სწორედ ამ პერიოდში ეკლესიის მიერ მიიღება ან არ მიიღება კონკრეტული კრების სწავლებანი არა მხოლოდ დოქტრინის დებულებებთან თანხმიერებაში, არამედ მოცემული კრების საერთო სულის მიხედვით. ეს მიღების პროცესი⁷ წარწარად არასოდეს წარმართულა ეკლესიის ისტორიაში. გარკვეული არეულობა მოჰყვა მეთექვსმეტე საუკუნეში ტრენტის კრებას და ვატიკანის პირველ კრებას მეცხრამეტე საუკუნეში. მეოთხე საუკუნეში ნიკეის პირველი კრებაც კი, რომელიც თითქოს ხედავდა არიანული ერესის დასასრულს, უნდა დამდგარიყო იმ ფაქტის წინაშე, რომ არიანობა კრების შემდეგ უფრო გაძლიერდა, ვიდრე კრებამდე იყო, როცა არიანიზმს ცხარე და ხანმოკლე ბრძოლების შემდეგ საბოლოოდ დაკარგული ჰქონდა ეკლესიის ნდობა.

ორი თაობის განმავლობაში ვატიკანის მეორე კრების შემდეგ ეკლესიას არც ისე იოლი პერიოდი ჰქონდა, რაც

⁷ „მიღება“ (reception) გამოიყენება როგორც ტექნიკური ტერმინი თეოლოგიაში მთელი რიგი სიტუაციების გადასაფარად: Joseph A. Komonchak, M. Collins, and Dermot A. Lane (eds.), *The New Dictionary of Theology* (Wilmington, Del.: Glazier, 1987), გვ. 828-30. ეკუმენური აზრით, ის შეიძლება ნიშნავდეს ერთი ეკლესიის მიერ მეორე ეკლესიასთან თეოლოგიურ კონსენსუსს.

მკვეთრად აისახა გარკვეულ პოლარიზაციაში. ერთ პოლუსზე აღმოჩნდა პატარა, მაგრამ ხმაურიანი უმცირესობა, რომელიც არ ცნობდა კრების რეფორმებს. ზოგმა მათგანმა სქიზმით დაამთავრა. მათ თავში ჩაუდგა მარსელ ლეფევერი (1905–1991), ფრანგი ეპისკოპოსი, აფრიკის ყოფილი მისიონერი. ამ დისიდენტებმა სქიზმით დაამთავრეს, როცა მათმა არქიეპისკოპოსმა ოთხი კაცი ეპისკოპოსებად აკურთხა მთელი ეკლესიის გვერდის ავლით.⁸ ზოგი მათგანი დღემდე არ გაერთიანებულა ეკლესიასთან. თავად ლეფევერი პაპმა იოანე პავლე მეორემ ეკლესიიდან განკვეთა როგორც ნამდვილი სქიზმატიკოსი. ეს ექსტრემისტული ჯგუფი რაოდენობრივად მცირეა და მისი მნიშვნელობაც მარგინალურია, მაგრამ ის მაინც მიუთითებს ვატიკანის მეორე კრების შემდგომი ეკლესიის შიგნით უთანხმოებაზე.

მეორე პოლუსზე აღმოჩნდნენ ჯგუფები, რომელთა აზრით, რეფორმები სათანადოდ შორს არ წავიდა. მათ დაამთავრეს იმით, რომ აღმოჩნდნენ ეკლესიის პერიფერიაზე და იბრძვიან „ხალხის ეკლესიისათვის“, ამასთან, ისე შორს მიდიან, რომ უშვებენ, ქორწინებაში მყოფი მამაკაცის ან სულაც ქალის მღვდლად ხელდასხმას. უკვე რამდენიმე ათწლეულია, ამგვარი დისიდენტური მოძრაობები კათოლიკური ცხოვრების განაპირა ბევრ ქვეყანაში შეიმჩნევა.

ეკლესიის დიდ ორგანიზაციაში მემარჯვენე თუ მემარცხენე უკიდურესობა პერიფერიული მოვლენაა. უფრო მოდური იქნება, თუ მათ შესახებ ვილაპარაკებთ ტერმინებით 'ლიბერალები' და 'კონსერვატორები' ეკლესიის ორგანიზაციის შიგნით. ეს ტერმინები მედიის ლექსიკიდან არის. მედია ამ სიტყვებით განიხილავს ყოველი ეპისკოპოსის დანიშვნას და ყოველ არგუმენტს აღნიშნული მიმართულებით ეკლესიის პოლიტიკის მიმართ. ეს დესკრიფციული ნიშნები საშინლად მოუხელთებელია; საქმე ისაა, რომ ეკლესიის შიგნით არიან რადიკალური სოციალური იდეების მატარებელი ადამიანები,

⁸ მსგავსი სქიზმა მოხდა ვატიკანის პირველი კრების შემდეგ, როცა ზოგმა პაპის უტოდელობის დოქტრინა არ მიიღო, კათოლიკურ ეკლესიასთან კავშირი განწყვიტა და „ძველი კათოლიკური ეკლესია“ დააფუძნა.

რომლებიც რელიგიურად ძალიან ტრადიციულები არიან. ასე რომ, როცა ლიბერალებს და კონსერვატორებს ერთმანეთის საპირისპიროდ წარმოადგენენ, ყოველთვის გასაგები არ არის, სწორად მიეკერებათ ეს იარლიყები თუ არა. ასე, მაგალითად, ან განსვენებული იოანე პავლე მეორე სოციალურად და პოლიტიკურად ბევრ ჩრდილო ამერიკელზე უფრო მეტად მემარცხენე იყო (ის ენინაალმდეგებოდა სიკვდილით დასჯას, ემხრობოდა სახელმწიფოს სოციალურ ვალდებულებებს და მესამე მსოფლიოს ვალების შემცირებას, ასევე წინააღმდეგი იყო ერაყში ამერიკელთა შესვლისა და ა. შ.), მაგრამ, დოქტრინის და მორალის აზრით, ძალიან ტრადიციული იყო.

არაერთ სწავლულს გამოუთქვამს აზრი, რომ, რაც ეკლესიაში ლიბერალს კონსერვატორისგან მიჯნავს, არის ხელოვნური კონტრაცეპციის აკრძალვის საკითხი. ეს საკითხი პაპმა პავლე მეექვსემ წამოწია წინ 1968 წელს ენციკლიკაში *Humanae vitae*. ამას ყველა მომდევნო პაპი მგზნებარედ იცავდა.⁹ სრულიად ცხადია, რომ აკრძალვის საკითხს მხარი არ დაუჭირა კათოლიკე საერო პირთა უმრავლესობამ, მაგრამ მაინც უნდა ითქვას, რომ კონტრაცეპციის საკითხი ნიღბავს შიდა ნაპრალს, მკვეთრ პოლარობას, რომელსაც ზერელედ როგორც ლიბერალისა და კონსერვატორის დაპირისპირებას აღწერენ. შიდა ნაპრალი მოიცავს ფუნდამენტურ განსხვავებებს შემდეგ საკითხებზე: ეკლესიის სწავლებების უცოდველობა თუ ინდივიდუალური სინდისი; ისტორიული სინდისი თუ კლასიკური სინდისი; ხარისხი, რომლითაც ზოგიერთი ეთიკასთან დაკავშირებული საეკლესიო სწავლება ასახავს ან არ ასახავს კათოლიკურ ტრადიციას ამ ტერმინის ყველაზე ღრმა გაგებით; რიგითი მოწმის როლი დოქტრინული და ეთიკური გაგების განვითარებაში და ასე შემდეგ. ეს ძალიან ღრმა თეოლოგიური საკითხებია, რომლებიც მომთმენ და ღვთისმოსავ ყურადღებას მოითხოვს. საჭიროა იმის გაგება, რომ ისინი ქმნიან ღრმა საფუძველს, რომლიდანაც წარმოდ-

⁹ Leslie Tentler, *Catholics and Contraception: An American History* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2004). ეს არის შესანიშნავი ნაშრომი, რომელიც შუქს ფენს როგორც რეცეპციის თეორიას, ისე ლიბერალისა და კონსერვატორის დაპირისპირების საკითხს.

გება ბევრი, შედარებით ზედაპირული საკითხი, რომელთა შესახებ მიმდინარეობს კათოლიკურ სამყაროში კამათი.

გარდა კონტრაცეპციის საკითხისა, ცხადია, რომ ეკლესიის ისტორიის მიმდინარე საფეხურზე ეკლესიაში იმის შესახებაც კამათობენ, თუ როგორ გაიგონ საკუთარი ცხოვრება და როგორ გამოხატონ იგი; კამათი მიმდინარეობს წარსულთან ურთიერთობისა და მომავლის გამონვევების ირგვლივ. სამწუხაროზე უფრო მეტია, როცა ეს ბრძოლა დაჰყავთ სტერეოტიპულ პოლარულობაზე, როგორიცაა 'ორთოდოქსი **versus** დისიდენტი' და 'პროგრესული **versus** რეაქციონერი'. მართალია, ასეთი პოლარიზებული რიტორიკა – და ამის მოწმეა ისტორია – დიდად ჭკუის მასწავლებელი არ არის, მაგრამ ის თითქმის გარდუვალია. ეს არის სარკისებრი ანარეკლი როგორც დღევანდელ საჯარო დისკურსთა ვნებებისა, ისე იმ დისკურსისა, რომელიც წარმოდგება დაძაბულობიდან ორ მხარეს შორის: ერთი მხარე იერარქიას მალლა აყენებს შიდა საეკლესიო თანხმიერებაზე, მეორე კი პირიქით – თანხმიერებას იერარქიაზე.

ეკლესიის საგარეო პრობლემები

როცა ტრადიციისგან თვალსაჩინო გადახვევით ვატიკანის მეორე კრებამ პირველად კათოლიკობის ისტორიაში თავისი ერთ-ერთი დოკუმენტით (პასტორალური დეკრეტი **Gaudium et spes**) მიმართა კეთილი ნების ყველა ადამიანს, ნათელი შეიქნა, რომ კათოლიკური ეკლესია მიანიშნებდა მზად ყოფნას, საკუთარი სინამდვილიდან გამოსულიყო და დიალოგი ეწარმოებინა დიდ გარე სამყაროსთან. პირველად მოხდა კათოლიკური ეკლესიის ისტორიაში, რომ ეკუმენურმა საბჭომ თავისი ერთ-ერთი დოკუმენტის სახით გზავნილი გაუგზავნა იმ მსოფლიოს, რომელიც კათოლიკობის ხილული საზღვრების გარეთ მდებარეობდა. ცხადია, ეკლესიას ყოველთვის ჰქონდა ურთიერთობა გარე სამყაროსთან, მაგრამ პაპის სახელმწიფოს (**Papal States**) დაკარგვამ, მოდერნიზმის შიშმა და ორი ომის საშინელებამ კათოლიკობა მეოცე საუ-

კუნის პირველ ნახევარში თავის სულიერ ციხე-სიმაგრეში გამოკეტა. (გარკვეული მიზეზით, ჩემი ყმანვილობის ხანიდან მახსოვს კარიკატურა, რომელიც ხატავდა ეკლესიას როგორც აუღებელ ბასტიონს კუნძულზე და ამ კუნძულს გარს ერტყა ტალღები წარწერით: სეკულარიზმი, მარქსისტული იდეოლოგია და სხვა. ეს ტალღები უშედეგოდ ეხეთქებოდა ეკლესია – ციხე-სიმაგრის ფუნდამენტს.)

კრების მამები ასე თუ ისე აცნობიერებდნენ, რომ სულიერების ციხე-სიმაგრე თანამედროვე მსოფლიოში დიდხანს თავს ვეღარ გაიტადა და საკმარისი არ იყო, სამყარო მხოლოდ თეოლოგიური კუთხიდან დაენახათ. ბევრ ეპისკოპოსს ჯერ კიდევ ცინცხლად ახსოვდა მეორე მსოფლიო ომი და ეკლესიას განიხილავდნენ თვითშემოზღუდულ ორგანიზაციად, რომელმაც ვერ შეძლო, ქრისტიანული პრინციპები ნაციზმის და ფაშიზმის ფართოდ მოდებული ვირუსის წინააღმდეგ გამოეყენებინა და წუხდნენ, რომ ეკლესიამ წინააღმდეგობა ვერ გაუწია კომუნიზმს. ეკლესია, როგორც თავდაცვითი ნაგებობა, მეტაფორულადაც კი ვერ გამოხატავს თავის ფუნდამენტურ მნიშვნელობას. სწორედ ამ მიზეზით გახდა საჭირო, რომ ეკლესიას მის გარეთ არსებულ ბევრ მხარესთან ესაუბრა.

ჩვენ შეგვიძლია ეს საჭირო დიალოგები განვიხილოთ როგორც გაფართოებული წრე: პირველ რიგში, დიალოგი იმ სხვებთან, ვინც თავს ქრისტიანად აღიარებენ, შემდეგ ქრისტიანობის მშობელ იუდაიზმთან, შემდეგ სხვა დიდ ტრადიციასთან, როგორც არის ისლამი, შემდგომ ამისა, სხვა დიდ რელიგიურ ტრადიციებთან, რომლებიც უპირისპირდებიან ქრისტიანობას ან ამ უკანასკნელის მიმართ ცნობისმოყვარეობას იჩენენ ან სულაც ინდიფერენტულები არიან. თითოეულ მათგანი სათანადო განხილვას საჭიროებს.

ქ რ ი ს ტ ი ა ნ უ ლ ი ე კ უ მ ე ნ ი ზ მ ი

„ყველა ქრისტიანის ერთიანობის აღგენა არის ვატიკანის მეორე კრების ერთ-ერთი ძირეული პრობლემა.“ ამ თამამი განცხადებით იწყება ეკუმენიზმის დეკრეტი (*Unitatis redintegratio*), რომელიც მიღებულ იქნა 1964 წლის 21 ნოემბერს. ამ

დეკრეტის მომდევნო ნაწილი კათოლიკური პერსპექტივიდან შედგენილი საგზაო რუკაა, ანუ იმის ჩვენება, თუ როგორ შეიძლება ასეთი ერთიანობის მიღწევა. კრება სულაც არ ყოფილა ისეთი ოპტიმისტი, რომ ეფიქრა, ქრისტიანთა საყოველთაო ერთიანობა ადვილად გადასაწყეტი ამოცანაა ან კიდევ, რომ ეს შეიძლება სრულად განხორციელდეს ესქატოლოგიური პერიოდის მოცემულ მონაკვეთში. რასაც კრებამ მიაღწია, რა თქმა უნდა, იყო მთელი წყება ინიციატივებისა, რომელთაც შეეძლოთ აწმყო პროცესი დაეჩქარებინათ.

რა თქმა უნდა, ტერმინი “ქრისტიანი” აბსტრაქტული ცნებაა, უმეტესად იმიტომ, რომ ის არის გადამფარავი ტერმინი, რომლის ქვეშ თავს იყრის სხვადასხვა ქრისტიანულ ეკლესიას შიგნით არსებული დოქტრინების, ეთიკური და კულტურული განსხვავებების უაღრესად ფართო სპექტრი. ყველაზე ოპტიმისტი ეკუმენისტიც კი ვერ წარმოიდგენს ასეთ უშველებელ „ზეეკლესიას“. თანაც, თუ ისტორიული პერსპექტივიდან შევხედავთ, ქრისტიანთა გაყოფა არ მომხდარა წმინდად ინტელექტუალური არჩევანის საფუძველზე. კულტურის და იდეების მწვავე შეჯახებანი, ღრმად ფესვგადგმული გრძობები ადვილად არ ქრება ტრადიციების ისტორიული ცნობიერებიდან. ბოლოს, როგორც კრების, ისე რომის მაგისტერიუმის მოგვიანო დებულებებში დაბეჯითებით იყო ხაზგასმული, თუ ეს ნამდვილი დიალოგი შედგა, მხარეები უნდა იყვნენ უშელავათოდ პატიოსნები საკუთარი რწმენის თაობაზე, და კიდევ, როგორც პაპი იოანე პავლე მეორე მოითხოვდა თავის 1995 წლის ეკუმენურ ენციკლიკაში (*Ut unum sint*), საკუთარი სისუსტეების და ნაკლოვანებების მხილებაში. ჭეშმარიტი დიალოგი გულისხმობს სინდისის გამოცდასაც.

პრაქტიკულ დონეზე ეკუმენური ურთიერთობები სხვადასხვა გზით ხორციელდება. პირველი, არსებობს ორმხრივი გაცვლა კათოლიკეებსა და სხვა ქრისტიანული დენომინაციების წარმომადგენლებს შორის როგორც ეროვნული, ისე საერთაშორისო დიალოგების სახით. ეს ორმხრივი კონსულტაციები საკვანძო მნიშვნელობისაა, რადგან საკითხები რომელთა შესახებ საუბრობენ კათოლიკეები და მართლმადიდებლები, ძალიან განსხვავდება იმ საკითხებისგან, რომელთა ირგვლივ

საუბრობენ კათოლიკეები და რეფორმაციის სხვადასხვა ეკლესიის წევრები. მეორე, სადაც ეს შესაძლებელია, სრულდება საერთო ლოცვა, რომელიც იყო ეკუმენიზმის გამოვლინება უახლეს წარსულში, ასევე, ნახალისებულია პრაქტიკული, საერთო ბიბლიის თარგმანები. ბოლოს, ქველმოქმედებისა და სოციალური სამართლიანობის სფეროში კათოლიკეები და სხვა ქრისტიანები ერთიანდებიან, რათა დაამარცხონ შიმშილი და ბუნებრივი სტიქიებისა და ომების შედეგებს შეებრძოლონ.

ბევრი რამ აბრკოლებს ამგვარ კოოპერაციას, თუნდაც ანგლიკანური ეკლესიის გადანაცვეტილება, დაუშვას ქალების ხელდასხმა მღვდლებად და ეპისკოპოსებად, რაც უპირველესი მაგალითია, თუ როგორ ფერხდება თეოლოგიურ დონეზე ეკუმენური ურთიერთობა. მიუხედავად ამისა, რჩება უფრო ახლო კოოპერაციის სურვილი, სადაც და როცა ეს არის შესაძლებელი. კათოლიკური ეკლესიის შემოფოთების ერთი ნიშანი ეკუმენური ურთიერთობის გაგრძელების თაობაზე არის ის, რომ ვატიკანი ამგვარი აქტივობების სახელმძღვანელოდ თავის ოფიციალურ ორგანოს (პაპის საბჭო ქრისტიანთა ერთიანობის მისაღწევად) მიიჩნევს, რომელიც პაპის სრული მხარდაჭერით არსებობს. ამ დროს ადგილობრივ კათოლიკურ ეპარქიებს, დიდს თუ პატარას, ჰყავს ეკუმენური მოხელეები, რომლებიც როგორ ადგილობრივ, ისე ნაციონალურ დონეზე ურთიერთთავაცვლით დიალოგებს აწყობენ კათოლიკეებსა და სხვა ქრისტიან დენომინაციათა შორის.

ინტერრელიგიური დიალოგი

იუდაიზმი

ურთიერთობა კათოლიკობასა და იუდეველობას შორის სხვადასხვა მიზეზით კრიტიკულ ხასიათს ატარებს. პირველი, კათოლიკური ქრისტიანობა წარმოუდგენელია იუდეველობის ფონის გარეშე. იესო, მისი დედა, ყველა მოციქული და ყველა ადრეული მიმდევარი ებრაელები იყვნენ. პაპმა პიუ მეთერთმეტემ ერთხელ განაცხადა „სულიერად ჩვენ ყველა სემი-

ტები ვართ.“ მიუხედავად ამისა, ქრისტიანებს აუცილებლად თავი უნდა გამოერკვიათ მშობელი რელიგიისაგან. ბრძოლა, რომელიც ჩანს უკვე პავლეს ეპისტოლეებში (უწინარესად, რომაელთა და გალატელთა მიმართ), თანდათან უფრო გამ-წვავდა და ეკლესიის ისტორიის პერიოდებში ის გადაიზარდა დაკანონებულ ანტისემიტიზმში, სოციალურ ოსტრაკიზმში და იმის მტკიცებაში, რომ იუდეველობის ადგილზე მოვიდა ქრისტიანობა. კათოლიკობის ისტორიამ ბევრი ანტიიუდეველური ქმედება იცის, ზოგი მათგანი მახინჯი და ძალადობრივია, მათ შორისაა სოციალური დისკრიმინაციის ირგვლივ პოლემიკები, გადასახლება, გეტოების შექმნა და დროდადრო ანტიებრაუ-ლი ქადაგებებით ნაკვები ძალადობა. ანტიიუდეველობის ამ ბნელი მომენტების გამოძახილია თანამედროვე დარბევები ევროპაში, დისკრიმინაცია და, რა თქმა უნდა, ებრაელთა განადგურების მცდელობა ნაცინალ-სოციალიზმის დროს. 1960-იან წლებში კრების მიმდინარეობის დროს, ნაცისტური ჰოლოკოსტის საშინელება ყველას ახსოვდა.

კრების დეკლარაცია არაქრისტიანული რელიგიების შე-სახებ (*nostra aetate*) ეხება იუდაიზმთან დამოკიდებულებას. დოკუმენტის (N 4) საკვანძო პასაჟში მოცემულია რამდენიმე ერთობ ყურადსაღები დებულება, მათ შორის, ესენი:

- არც იესოს დროს და არც დღეს ებრაელებს განურჩევ-ლად არ ბრალდება იესოს სიკვდილი; ამით კათოლიკური ეკლესია გაემიჯნა ზოგად, წარსულ ისტორიაში გაბატო-ნებულ ბრალდებას, რომ ებრაელები იყვნენ დეიციდები, ანუ „ქრისტეს მკვლელები“.
- არ შეიძლება ებრაელთა შესახებ ითქვას, რომ წმინდა წიგნის მიხედვით ისინი ღვთის მიერ უარყოფილები ან დაწყევლილები არიან: ეკლესია აღარ იქნება ის ადგი-ლი, სადაც ანტისემიტურ ჭორებს გაავრცელებენ.
- კატეხიზმობები, ქადაგებანი ან სწავლებანი ანტიებრაუ-ლი მოტივებისგან უნდა გათავისუფლდეს.

დაბოლოს, კრება ცალსახად გმობს სიძულვილის, დევნის ან ანტისემიტიზმის გამოვლენის ყველა ფორმას ნებისმიერ დროს ან ნებისმიერ დოკუმენტში.

კრების დამთავრების შემდგომ ათწლეულებში ყველანაირი ძალისხმევით, ხელი ეწყობა იუდაიზმის სამყაროსთან შერიგებასა და თანამშრომლობას როგორც პაპის, ისე ადგილობრივ დონეზე. ეს არ გამოიხატება მხოლოდ სიმბოლური ჟესტებით. სიმბოლური ჟესტი იყო, მაგალითად, როცა იოანე პავლე მეორემ ილოცა იერუსალიმის დასავლეთის კედელთან, იად ვაშემში – ისრაელის ჰოლოკოსტის მუზეუმში. მიმდინარე პერიოდში დიპლომატიური ურთიერთობები დამყარებულია ვატიკანს და ისრაელს შორის. ეს ბოლო ინიციატივა განსაკუთრებულ გამბედაობას მოითხოვდა, რადგან კათოლიკური თემები, რომლებიც ცხოვრობენ შუა აღმოსავლეთის მუსლიმურ ქვეყნებში, ითხოვდნენ, მათი უსაფრთხოებისა და მშვიდობის მიზნით ასეთი ნაბიჯი არ გადაედგათ.

მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესიას უფლება აქვს, ყველა ხალხში განიოს მისიონერული საქმიანობა, ის აქტიურად არ ეწევა ებრაელთა ევანგელიზაციას, ასევე განსაკუთრებული სიფრთხილით ეკიდება ებრაელთა და ქრისტიანთა ქორწინებას, რაც ასე არის გავრცელებული დღეს მსოფლიოში. ის, რასაც ეკლესია აშკარად გმობს, არის ანტისემიტიზმის ამოფრქვევები, რომელთაც, სამწუხაროდ, იშვიათად არ ვაწყდებით, განსაკუთრებით, დასავლეთი ევროპის სხვადასხვა კუთხეში. ბოლოს, ძალზედ მნიშვნელოვანია კათოლიკეებსა და ებრაელებს შორის ურთიერთობაში ის, რომ ნებისმიერ დონეზე ხელი ეწყობა ძველი სტერეოტიპების ქრობასა და ურთიერთსასარგებლო თანამშრომლობისათვის ახალი გზების გამონახვას. ეს წინ გადაგმული მცირე ნაბიჯებია, მაგრამ მათი მნიშვნელობა არსებითია.

თეოლოგიის დონეზე იუდაიზმის უკეთ გასაგებად ჩატარებულია საგულდაგულო კვლევა ადრეული ქრისტიანობის ებრაული ძირების სრულად გამოსავლენად, სხვადასხვა საკითხის მიხედვით, როგორებიცაა: იესოს ებრაელობა, ქრისტიანული ლოცვის და საიდუმლოს ებრაული ძირები, ახალ აღთქმაზე ებრაული ეგზეგეტიკის გავლენა. უფრო პრაქტიკულ დონეზე მთელი ძალისხმევა მიმართულია იმაზე, რომ გაანალიზონ და ამის შედეგად ინტელექტუალური დისკურსიდან ამოიღონ ანტიებრაული იდეოლოგიები. ამასთან, ცდი-

ლობენ გაეცნონ ებრაელთა ინტელექტუალურ ცხოვრებას და მის საუკეთესო კომენტატორებს.

ცხადია, რომ ეკლესია ვერ შეძლებს საკუთარი წარსულიდან ამოშალოს ან არად ჩააგდოს საკუთარი ანტიებრაული ქმედებანი. რაც მას შეუძლია გააკეთოს და რასაც ის აკეთებს, არის ის, რომ არ დაუშვას დღეს წარსულის ამგვარ ქმედებათა განმეორება და ამასთან, ეკლესიისა და მისი მომავლის სახელით, თავიდან მოიცილოს ამ ქმედებათა განმაპირობებელი ნებისმიერი პრაქტიკა ან თეორია.

ი ს ლ ა მ ი

კათოლიკობასა და ისლამს შორის ურთიერთობა ისტორიულად დაძაბული იყო. ისლამმა გადაუარა ქრისტიანულ ჩრდილო აფრიკას, შეიჭრა იბერიის ნახევარკუნძულზე და რჩებოდა იქ მანამდე, ვიდრე მე-15 საუკუნის ბოლოს მუსლიმები ებრაელებთან ერთად **Reconquista** -ს მოძრაობის წყალობით გაძევებული არ იქნენ ესპანეთიდან. ქრისტიანებს მოუწიათ, არაერთი ბრძოლა გადაეტანათ ოტომანთა იმპერიის წინააღმდეგ, რომ აღარაფერი ვთქვათ, ჯვაროსნების მიერ წმინდა მიწის დაპყრობის მცდელობის შესახებ. ყველაფერი ეს, რა თქმა უნდა, ორ რწმენას შორის მეგობრული ურთიერთობის ჩამოყალიბებას ხელს არ უწყობდა. **Nostra aetate** ქებას ასხამს ისლამის მტკიცე მონოთეიზმს და ყურანის მიერ ქრისტეს, როგორც წინასწარმეტყველის, მაღალ შეფასებასა და მარიამის განდიდებას (მარიამი ყურანში უფრო ხშირად არის მოხსენებული, ვიდრე ახალ აღთქმაში). შემდგომ დოკუმენტში, ისევე, როგორც სხვა საარწმუნოებებთან დაკავშირებით, ნათქვამია, რომ კათოლიკური ეკლესია აღიარებს, რაც ჭეშმარიტად მიაჩნია ისლამის მოძღვრებაში. კათოლიკე ისტორიკოსები გამოყოფენ იმ საკითხებს, რომელთა ირგვლივ ისლამს და ქრისტიანობას ნაყოფიერი დიალოგები ჰქონიათ ისტორიის ამა თუ იმ პერიოდში.

დღეს ისლამი ქრისტიანულ სამყაროსთან უფრო ახლო კონტაქტშია ორი სრულიად განსხვავებული გარემოების წყალობით. ეკლესია შეშფოთებულია ისტორიულად ქრისტიანუ-

ლი უმცირესობების მდგომარეობით, რომლებიც ცხოვრობენ შუა აღმოსავლეთის ქვეყნებში და სამხედრო ისლამისტური ფუნდამენტალიზმის მხრიდან შევიწროებას განიცდიან. ევროპულ ქვეყნებში, როგორებიცაა ბელგია, ნიდერლანდები, საფრანგეთი, იტალია და გერმანია, მუსლიმთა რიცხვის განუხრელი ზრდა არაერთ პრობლემას ქმნის. მსოფლიოს სოციალურ-პოლიტიკურ სცენაზე ისლამის გაზრდილი როლის თაობაზე კათოლიკეთა რეაქციას განაპირობებს როგორც სურვილი, ჰქონდეთ უფრო ვრცელი დიალოგი მუსლიმურ სამყაროსთან და უკეთ იცოდნენ ეს სამყარო, ისე მცდელობა, შემრიგებლობისკენ მოუწოდონ ტრადიციულად ქრისტიანულ ქვეყნებს, რომლებიც ზოგჯერ მტრულად ეკიდებიან ემიგრანტთა მოზღვავეებს. განსაკუთრებით დიდი შეჯახება ხდება კათოლიკეებსა და მუსლიმებს შორის აფრიკაში, სადაც ორივე მხარე ნეოფიტთა გამო ერთმანეთს ექიშპება. კათოლიკურ სამყაროში იშვიათი არ არის მოწოდება, რომ მარტო ერთი მხრიდან მიმღებლობა არ კმარა. როგორც დასავლური სამყარო ანგარიშს უწევს მუსლიმთა რელიგიურ გრძნობებს ევროპაში, ისევე უნდა მოექცნენ ქრისტიანებს ისეთ რეგიონებში, როგორიცაა, მაგალითად, საუდის არაბეთი, სადაც ქრისტიანული პრაქტიკა კანონით აკრძალულია. დღეს დაძაბულობას დასავლეთსა და ისლამს შორის აღრმავებს როგორც პოლიტიკური რეალიები, ისე ისლამური ტერორიზმი. ასე რომ, ქრისტიანობასა და ისლამს შორის ურთიერთობა კიდევ უფრო საგანგაშოც არის და გაძნელებულიც; ეს მართლაც დღევანდელობის ერთ-ერთი საგანგაშო საკითხია.

ჰინდუიზმი და ბუდჰიზმი

ვატიკანის მეორე კრების *Nostra aetate* დადებითად ეხმაურება იმ დიდ ძველ ტრადიციებს, რომლებიც ჯერ კიდევ ქრისტიანობამდე იყო გავრცელებული ინდოეთის სუბკონტინენტზე. კათოლიკობა უმცირესობის სახით არის წარმოდგენილი ჰინდუისტურ ინდოეთში (თუმცა იქ კათოლიკობა დიდი ხანია არსებობს) და იმ ქვეყნებში (ტაილანდი, შრი ლანკა და სხვა), სადაც ბუდჰიზმის სხვადასხვა ფორმა ქარბობს.

ამ ორივე ტრადიციასთან კათოლიკეთა დიალოგი თეორიულ დონეზე ძალიან ნაყოფიერი აღმოჩნდა, რადგან ორივე ტრადიციას ახასიათებს ასკეტიზმისა და მონასტრული ცხოვრების გზა. მიუხედავად დაძაბულობისა, მაგალითად ინდოეთში, სადაც ქრისტიანულ მისიებს აგრესიულად და „არაინდურად“ აღიქვამენ, კათოლიკურ ეკლესიას აქვს ძლიერი ფესვები, ის მუდმივად ეძებს გზებს, რომ მოარგოს თავისი ღვთისმსახურება განსხვავებულ კულტურულ გარემოს. სერიოზულად ეცნობიან ბუდჰისტურ თემებს, ქრისტიან ბერებს ბევრი რამ აქვთ შესწავლილი ბუდჰისტი ბერების პრაქტიკის შესახებ. სამი თაობის მანძილზე კათოლიკე მოაზროვნეებს არაერთი სერიოზული მცდელობა ჰქონიათ, უფრო 'ღრმად' შესულიყვნენ დიალოგში ამ ძველ ტრადიციებთან (იხ. „კონტექსტუალური თეოლოგია“ ქვემოთ) გაცვლა-გამოცვლის და ერთობლივი სწავლის გზით. ბევრი სხვადასხვა რელიგიურ ტრადიციისთვის დამახასიათებელია, რომ მოცემული რელიგიური ტრადიციის იდენტობა გაიგივდეს ეროვნულ იდენტობასთან. აგრესიული პოლიტიკური პარტიები, რომლებიც ქადაგებენ ჰინდუ-ნაციონალიზმს, ამჟღავნებენ როგორც ანტიქრისტიანულ, ისე ანტიისლამურ ტენდენციებს ინდოეთში. იგივე ითქმის ბუდისტური ნაციონალიზმის გამტარებელი პარტიების შესახებ, მაგალითად, შრი ლანკაში. სამართლიანებისთვის უნდა ითქვას, რომ ამგვარი ტენდენციები წარმოდგება არასახრბიელო მოგონებებით ამ ქვეყნებში დასავლურ კოლონიურ მმართველობაზე.

კონტექსტუალური დიალოგი

არის მოსაზრება, რომ მთელი თეოლოგია კონტექსტუალურია იმ მხრივ, რომ თეოლოგები მიმართავენ განსაზღვრულ აუდიტორიებს განსაზღვრული მიზნებით. საამისოდ ცხად მაგალითს მოვიყვან. სემინარიის პროფესორები წერენ, ასწავლიან, არგებენ ლექციებს ეკლესიის მსახურთა აღზრდა-განათლებას. თუმცა, როცა დღეს თეოლოგიაზე

ვლაპარაკობთ, მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ თეოლოგია, რომელიც პასუხობს ახალ აუდიტორიებს, რომლებიც ვატიკანის მეორე კრების შემდგომი ცხოვრების წყალობით გახდა მისაწვდომი.

კათოლიკური ეკლესიის მზარდი ღიაობა, რომელიც აისახა ვატიკანის მეორე კრების დოკუმენტებში, უფრო და უფრო კარგად ათვალსაჩინოებდა, რომ კათოლიკურ თეოლოგიურ ტრადიციას სჭირდებოდა სათანადო ენა მსოფლიო რელიგიებთან დიალოგის წარსამართად, რომ აღარაფერი ვთქვათ ეკლესიის სურვილზე, ელაპარაკა დღევანდელი სეკულარული საზოგადოების არარელიგიურ მსოფლიოსთან. ეს ახალი პრობლემა არ არის. სინამდვილეში, ეს მუდმივი პრობლემაა. ადრეული ქრისტიანობის ავტორებსაც უნდა მოენახათ ენა, რომელიც გასაგები იქნებოდა გვიანი ანტიკურობის წარმართული სამყაროსთვის. შუა საუკუნეების ისეთმა დიდმა მოაზროვნემ, როგორიც იყო თომა აქვინელი, როცა თეოლოგებისთვის მისაწვდომი გახდა არისტოტელეს შრომები (მოგვიანებით პლატონისაც), შეიმუშავა მოდელები, რომლებიც ითვალისწინებდა დასავლეთში შემოჭრილ ახალ სწავლებას.

უფრო პრაქტიკულ დონეზე [...] ძალიან დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა იმას, რომ გამოენახათ ახლად გაქრისტიანებულ კულტურებთან საკომუნიკაციო ენა. ადრეულ შუა საუკუნეებში, მაგალითად, წმინდანებმა კირილემ და მეთოდემ ლათინურის ნაცვლად აღმოსავლეთ ევროპაში ლიტურგიის ენად სხვა ენა გამოიყენეს. ეკლესია აფართოებდა თავისი მისიონერული საქმიანობის საზღვრებს მსოფლიოს ისეთ მხარეებში, რომლებიც არ იყვნენ დაკავშირებული დასავლურ კულტურასთან არც წარსულში, არც აწმყოში. კულტურული შეთავსებადობის საკითხი მუდმივ გამონევეად რჩება ეკლესიისათვის.

წარსულში, ბოლო ნახევარ საუკუნემდე თეოლოგიის შესწავლა მთელ მსოფლიოში მეტ-ნაკლებად ერთგვარი იყო. თეოლოგია მუშავდებოდა ტრადიციული სქოლასტიკური მოდელის მიხედვით, რომელიც იყენებდა ადრეული შუა საუკუნეების ტრადიციულ ენას და სააზროვნო სტრუქტურებს. როგორც დოგმატის, ისე მორალის თეოლოგიაში მიღებული

იყო სქოლასტიკური აზრის წინასწარი სინთეზი წარმოდგენილი თეზისებსა და მათ მეტ-ნაკლებად არგუმენტირებულ მტკიცებებში. ამასთან, თეოლოგია თითქმის მთლიანად ორიენტირებული იყო მღვდლების მომზადებაზე. მათ ასწავლიდნენ იმ თეოლოგიური სახელმძღვანელოების მიხედვით, რომლებიც იყენებდნენ თეოლოგიურ მსჯელობათა დიალექტიკურ ფორმას. ეს მსჯელობები ეყრდნობოდა წმინდა წერილს, წარსულის მოაზროვნეებს და უცხო (მეტწილად, პროტესტანტულ) ოპონენტთა უარყოფას. მართალია, მოწოდებული იყო „რწმენით გაგების“ (თეოლოგიის ტრადიციული განსაზღვრება, რომელიც ეკუთვნის წმინდა ანსელმ კენტერბერიელს) მოკლე გზა, ის მაინც ნამდვილად გასაგები ვერ იქნებოდა იმათთვის, ვის კულტურასაც არ შეეძლო გაეგო არც ბერძენი მეტაფიზიკოსების ფილოსოფიური წანამძღვრები, არც ტრადიციული ენა, რომელიც ამოდიოდა წმინდა წერილის თარგმანების (კომენტირების) ხანგრძლივი ტრადიციიდან. რაც სახელმძღვანელოებში იქნა მიღწეული, იყო აზროვნების ინტელექტუალური მოდუსები, რომლებიც გაქრა მათი მკაცრი სიმშრალის გამო. სახელმძღვანელოები შედგენილი იყო მკაცრად სილოგისტური აზროვნების ფორმით და მოიცავდა წმინდა წერილის ფრაგმენტებს და თეოლოგთა გვიანი სქოლასტიკის ენაზე დაწერილ შრომებს.

ეს თეოლოგიური სტანდარტი დაირღვა¹⁰ კრების მოწვევის პერიოდში, როცა თეოლოგთა გარკვეულმა ნაწილმა თავად დაიწყო კათოლიკურ კონტექსტში მარტივი კითხვის დასმა: როგორ გამოიყურება უნივერსიტეტის ან სემინარიის სალექციო დარბაზიდან გატანილი თეოლოგია ცენტრალური და ლათინური ამერიკის ღარიბებით გაძევებულ უბნებში? რას ეუბნება თეოლოგია ამ აუდიტორიას? ეს იდეა კატეგორიულად წინ წამოწია პერუელმა მღვდელმა გუსტავო გუტიერესმა თავის წიგნში განთავისუფლების თეოლოგიის შესახებ. ეს იყო ერთ-ერთი პირველკვლევათაგანი. ამას მოჰყვა არამარ-

¹⁰ იყო ამ მოდელის გამონაკლისები სხვადასხვა შრომაში, მაგალითად, მეცხრამეტე საუკუნეში ჯონ ჰენრი ნიუმანთან, ასევე, მეოცე საუკუნის ავტორებთან, როგორებიც არიან რომანო გუარდინი, ერის პრზივარა და კიდევ სხვები, რომელთაც ტრადიციული გაგებით თეოლოგებს ვერ ვუწოდებთ.

ტო წიგნების დიდი ჯარი, არამედ მოძრაობაც, რომელსაც „განთავისუფლების თეოლოგიას“ უწოდებენ.¹¹

განთავისუფლების თეოლოგია არის კონტექსტუალური თეოლოგია შემდეგი აზრით: ნაცვლად იმისა, რომ დაიწყოს დედუქციურად – დოქტრინათა რიგით, ის იწყებს სპეციფიკური კულტურული პირობებით და ინდუქციური მეთოდით სვამს კითხვას: რას გვეუბნება ეს პირობები რწმენისა და ჩვენი პასუხისმგებლობის შესახებ პიროვნების, საზოგადოების და საბოლოოდ საგანთა ტრანსცენდენტური მოწყობის შესახებ. თუმცა ამგვარი თეოლოგიების მეთოდოლოგიები რთულია, ფუნდამენტური იდეა არის სრულიად მარტივი. მოვიტან კონკრეტულ მაგალითს უფლის ლოცვიდან: „მომეც პური ჩვენი არსობისა“. „რას ნიშნავს ეს ლოცვა დევნილთა ბანაკებში ან დიდი ქალაქების მიმდებარედ უნებართვოდ ჩასახლებულთა უბნებში და რა შეგვიძლია გავაკეთოთ, რომ მათი ლოცვაში იგრძნობოდეს რეალისტური იმედი, რომ ლოცვა შეისმინება?“ ძნელი არაა დაინახო, რომ, როცა ამგვარად ისმის კითხვები, თეოლოგია და მისი დისკურსი განიტოტება იმ ველებში, სადაც თეოლოგია ხვდება სოციოლოგიას, პოლიტიკას და სოციალური სამართლიანობის უღრმეს სივრცეს.

როგორც კი განთავისუფლების თეოლოგიებმა კათოლიკურ სამყაროში პირველი ნაპერწკალი დაანთეს, მაშინვე სხვებმაც დაინახეს, რომ თეოლოგიამ ყურადღება მიაქცია ცალკეულ ნიუანსებს და თან ითვალისწინებდა ცალკეულ გამოცდილებებს და ხალხის ცალკეულ კულტურულ სათავეებს. ასე რომ, ფემინისტური თეოლოგიის წარმოშობა ჯერ კიდევ შეჭიდებულია კითხვებთან: როგორ გამოიყურება თეოლოგია ქალთა პერსპექტივიდან, რომელთაც არ აქვთ იმის პრივილეგია, რომ ეკურთხონ მღვდლად, მაგრამ რომელთა

¹¹ განთავისუფლების თეოლოგიაზე არსებობს უამრავი ლიტერატურა. ზოგადი წარმოდგენისათვის იხილეთ: Ignacio Ellacuria and Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1988). საფუძველები მოცემულია წიგნში: Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973; განახლებული გამოცემა 1988).

როლი ან იდეალიზებული იყო (ღვთისმობლის კულტი) ან კიდევ მარგინალიზებული იმით, რომ მინიჭებული ჰქონდათ **Kuche, Kinder und Kirche**-ს (სამზარეულო, ბავშვები და ეკლესია) სტერეოტიპული როლები. მალე გაჩნდა კონტექსტუალური თეოლოგიის სხვა ფორმები, რომელთა ჩამოთვლაც გაჭირდება: განთავისუფლების აზიური, აფრიკული თეოლოგიები; აბორიგენი ხალხის პერსპექტივიდან შემუშავებული თეოლოგიები და ბოლოს ჰომოსექსუალთა პერსპექტივიდან შემუშავებული თეოლოგიები.

ასეთი მიდგომები მეინსტრიმული თეოლოგიის მხრიდან კრიტიკის გარეშე არ დარჩენილა, განსაკუთრებით, იმათ მხრიდან, ვინც ამგვარ ინტერპრეტირებას აღიქვამდა ან სპეციალურ, შეუზღუდავ კამათად, ან, როგორც ვატიკანის ოფიციალურმა შენიშნა, პოლიტიკურ დღის წესრიგად, რომელიც ოდნავ იყო შებურული თეოლოგიური რიდეთი. ძალიან ძნელია გაარკვიო, ასეთ ჩახლართულ სიტუაციაში ამ უამრავი თეოლოგიიდან რომელი იქნება სიცოცხლისუნარიანი, მაგრამ რაც სრულიად ნათელია, არის შემდეგი: ძველი სახელმძღვანელოების გაცილებით მკაცრი ფორმებისგან განსხვავებით, ეს თეოლოგიური შრომები სერიოზულად უდგება ადამიანთა რეალურ გამოცდილებას, და რაკი ერთხელ თეოლოგიურ დისკურსში გამოცდილება ხდება მთავარი ფაქტორი [...], თეოლოგიის მიმართულება რადიკალურად შეიცვლება.

კათოლიკეთა მთელი კონტექსტუალური თეოლოგიის უდიდესი გამონვევა, რა თქმა უნდა, არის ის, რომ შენარჩუნდეს ფაქიზი წონასწორობა რწმენასა და მის ისტორიულ გამოხატულებებს შორის, თან ისე, რომ შესაბამისობაში იყოს განსხვავებულ კულტურათა მოთხოვნებთან. წონასწორობის შესანარჩუნებლად საჭიროა, რომ რწმენის პრინციპები არ იქნეს დაყვანილი მინიმალურ კულტურულ გამოხატულებებზე. სრულიად მისაღებია იესოს გაგება, მაგალითად, როგორც გურუსი, როგორც ეს ტერმინი ესმით ინდოეთში, მაგრამ არ შეიძლება იესო გაგებულ იქნეს როგორც მხოლოდ რელიგიური სიბრძნის მასწავლებელი და ამ პროცესში იგნორირებული იყოს ქალკედონის კრების სწავლებანი ქრისტეს შესახებ, რომლის თანახმად მისი ორი ბუნება (ადამიანური

და ღვთაებრივი) ერთ პიროვნებაში არსებობს. ასე ისწავლება და ასე გამოიხატება ეს საეკლესიო ლიტურგიაში.

„ლიტანია მარიამ ნაზარეთელისა“, რომელიც შეთხზულია მშვიდობის ორგანიზაციის Pax Christi–ს მიერ, არის მარიამის მიმართ ტრადიციული პიეტურობის ნაზავი, ოღონდ თანამედროვე ცხოვრების კონტექსტში. ქვემოთ მაგალითად მოგვყავს მიმართვები, რომლებიც ამჟღავნებს როგორც ბიბლიური ძირებს, ისე თანამედროვე ნუხილებს:

დედაო მათავისუფლებელო, ილოცე ჩვენთვის.

დედაო უსახლკართა.

დედაო მომაკვდავთა.

დედაო არაძალადობისაო.

დედაო ქვრივთა.

დედაო დაუქორწინებელთა.

დედაო პოლიტიკურ პატიმართა.

დედაო შერისხულთა.

დედაო დასჯილი პატიმრისა.

დედაო ჩაგრულ ქალთა, წაგვიძეხ ცხოვრებისაკენ.

ჩაგრულთა მხსნელო.

ტანჯულთა მანუგეშებელო.

მიზეზო ჩვენი სიხრულისაგ.

დაპირისპირების ნიშანო.

არტახების ამხსნელო.

პოლიტიკურ დევნილთა დედავ.

ტაძრის მაძიებელო.

პირველო მონაფევ.

ქრისტეს ვნების გამზიარებელო.

ღვთის ნების მაძიებელო.

ქრისტეს აღდგომის მოწმევ.

რელიგიის თეოლოგიები

ჯერ კიდევ ადრეულ ქრისტიან მამებს სჩვეოდათ, შორეულ წარსულში ქრისტეს ბიბლიურ გამოცხადებაზე მინიშნებანი ამოეკითხათ და ნაწილობრივ გამოცხადებაც დაენახათ.

ზოგი ადრეული ხანის მწერალი, მაგალითად, კლიმენტი ალექსანდრიელი (150?- 215?) ამტკიცებდა, რომ ანტიკური სიბრძნის მარცვლები დათესილია, ოღონდ ისინი მხოლოდ სიტყვის მოსვლისას აღმოცენდება. მართლაც, ზოგი ადრეული აპოლოგეტი, მაგალითად, წმინდა მონამე იუსტინე მეორე საუკუნის შუა ხანებში წერდა, რომ ანტიკური ხანის ფილოსოფოსები, მათ შორის, პლატონი, ებრაელ პროფეტთა ცოდნის გავლენას განიცდიდნენ. შუა საუკუნეებში გავრცელებული იყო გადმოცემა, რომ რომაელი პოეტი ვირგილიუსი რაღაც ბუნდოვანი ინტუციით გრძნობდა, რომ მხსნელი უნდა მოსულიყო. აქედან მოდის მისი პარადიგმული როლი დანტეს ღვთაებრივ კომედიაში.

თანამედროვე სამყაროში ახლა, როცა სრულად გვაქვს გაცნობიერებული მსოფლიოს სიდიდე, ვხვდებით რაოდენ განსხვავებულია მსოფლიოს ხალხთა რწმენითი სისტემები და ამავე დროს რაოდენ კომპლექსურია მსოფლიო კულტურები. ეს არის ახალი პრობლემა, რომელიც სახიფათო სახეს იღებს. კათოლიკურ თეოლოგიურ აზროვნებაში მწვავე თანამედროვე კითხვა არის შემდეგი: თუ იესო ქრისტე სამყაროს ერთადერთი მხსნელია და, თუ მხოლოდ იესო ქრისტეს მეოხებით შეიძლება პიროვნების ხსნა, რა მოუვათ იმათ, ვინც არ იცნობს ქრისტეს? ეს კითხვა, რომელიც დიდი ხანია აინტერესებთ ქრისტიანებს, განსაკუთრებით, მე-15 საუკუნიდან, ახალი მსოფლიოს აღმოჩენის შემდეგ, დღეს განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს, როცა უკეთ ვხედავთ მილიონობით და მილიონობით ადამიანს, რომლებიც სხვა დიადი რელიგიების ტრადიციებს მიაკუთვნებენ თავს და ქრისტიანული სამწყსოს გარეთ იმყოფებიან.

რამდენიმე თაობის წინ იეზუიტმა თეოლოგმა კარლ რანერმა ტერმინი „ანონიმური ქრისტიანი“ პოპულარული გახადა. ის ამტკიცებდა, რომ პიროვნება, რომელიც პასუხობს ღვთის საყოველთაო ხსნის ნებას, რაც ჩანერგილია თითოეულ პიროვნებაში მისი კაცობრივი ბუნების ძალით, ასე თუ ისე პასუხობს ამ პირვანდელ მადლს შესაბამისად იმ ნათლისა, რომელსაც ის იღებს ცხოვრებაში. მისმა კიდევ უფრო გაბედულმა თანამედროვემ შვეიცარიელმა ჰანს ურს ბალთაზარმა ჰიპოთეზის სახით წამოაყენა ორიგენე ალექსანდრიელის მოსაზრება, რომ

ჩვენ შეიძლება ყველას გვქონდეს იმედი, რომ დასასრულს ყველას ექნება ხსნა, რადგან ღვთის ნყალობის ძალა უფრო მეტია, ვიდრე ეშმაკისა.¹² ორივე მწერალმა დიდი განაცხადები გააკეთეს (ეკლესიას არც ერთი მათგანი არ შეუჩვენებია), მაგრამ მხოლოდ თეოლოგთა მომდევნო თაობამ, რომელმაც კარგად იცოდა მსოფლიო რელიგიათა ტრადიციები, გაბედა ღრმა დიკუსიები ეწარმოებინა ამ უღრმეს თეოლოგიურ თავსატეხზე მსოფლიოს სხვა რელიგიათა პერსპექტივიდან.

ვატიკანის მეორე კრების მტკიცებით, იმას, რაც ობიექტურად არის ჭეშმარიტი მსოფლიოს ბევრ რელიგიაში, კათოლიკური ეკლესიაც აღიარებს ჭეშმარიტად. შეგვიძლია გავარჩიოთ სულ მცირე ოთხი განსხვავებული 'მოდელი', რომელიც თანხმობისაშია იესო ქრისტეს ცენტრალურ მნიშვნელობასთან სხვა რელიგიებთან მიმართებაში. ეს მოდელები აღწერა პაულ კნიტერმა. აქ ვსესხულობთ მისგან მის მოდელს და მის ტერმინოლოგიას:

1. ჩანაცვლებადი მოდელი. როცა იესო ქრისტეს მნიშვნელობა სრულად არის გაგებული და მისი მადლი გამოცდილია, მაშინ წინარე ვალდებულებები და საქმიანობა სახარების მოთხოვნებს უთმობს გზას. როგორც არ უნდა იყოს ძველი რელიგიური ტრადიცია, ის ჩანაცვლებადია იესო ქრისტეს რწმენით.

2. სრულქმნადი მოდელი. იესო ქრისტეს სახარება იმდენად ყოვლად ძლიერია, რომ იგი მოიცავს სხვა რელიგიის ღრმა და ნაღდ და გრძნობებს. ამ გაგებით, სახარება სრულყოფს ან აღრმავებს ან ამდიდრებს იმას, რაც აქამდე იყო აღიარებული როგორც კარგი.

3. ორმხრივი მოდელი. ამ მიდგომით, ქრისტიანი აღიარებს და შედის სხვასთან დიალოგში. საუბარი არ არის წარმოსახვითი და ორივე მხარე ერთმანეთს უზიარებს საკუთარ, ნაღდ, რელიგიურ 'მადლს'. ქრისტიანები ხდებიან უკეთესი ქრისტიანები (და *vice versa*), როცა საუბარში ერთმანეთს აზრს უზიარებენ.

4. მიმღებლობითი მოდელი. ეს არის მესამე მოდელის ვარიაცია. ეს მოდელი ღიად ამბობს, რომ მოყვასი შეიძლება

¹² Hans Urs Balthasar, *Dare We Hope?* (San Francisco, Calif.: Ignatius Press, 1988).

იყოს მისგან განსხვავებული და იღებს ამას, როგორც ფაქტს, და ამ განსხვავებულობას აღიარებს როგორც სამყაროს მონყობის შედეგს.¹³

არაერთი კათოლიკე თეოლოგი აკრიტიკებს მოდელების სხვადასხვა მხარეს, მაგრამ კომპარატიული თეოლოგები აცხადებენ, რომ ეს ინტერრელიგიური დიალოგი ნამდვილად სასიკეთოა. ის ნახალისებულია ეკლესიის მიერ და ალბათ საუკეთესო სტრატეგია ამ ინიციატივისა არის ის, რომ მყარად იდგე შენს რწმენაში, გამოხატო ის სინდისიერად და, რამდენაც შესაძლებელია, პოლემიკის გარეშე; ისწავლო ღიად და პატიოსნად სხვისი მოსმენა. მხოლოდ ასე შეიძლება მოსაუბრეები ჩანვდნენ ტრადიციათა შორის ძირეულ განსხვავებულობას.

ასეთი ინტერრელიგიური დიალოგები მხოლოდ თეოლოგიური დისკურსის დონეზე არ მიმდინარეობს. კათოლიკე ქრისტიანებს შეუძლიათ შეხვდნენ სხვებს, ეგრეთ ნოდებულ, 'ეთიკურ ხიდზე', სადაც ღიად შეუძლიათ გამოთქვან საერთო სურვილი, დაეხმარონ უმწეოთ და დაიცვან ადამიანთა უფლებები. ბევრი ქრისტიანი მისიონერი ცხოვრობს ქრისტეს გზით იმ ადგილებში, სადაც კანონით ან ტრადიციით აკრძალულია ნებისმიერ მისიონერული მოღვაწეობა (მაგალითად, მუსლიმურ ქვეყნებში). ისინი ეწევიან უბრალოდ მორწმუნის მარტივ, მჭვრეტელობით ცხოვრებას ან სთავაზობენ სკოლებში, სამედიცინო კლინიკებში დახმარებას, სადაც ეს ყველაზე საჭიროა, ოღონდ არანაირად არ მიმართავენ ქადაგებას, მხოლოდ ამჟღავნებენ ქრისტიანულ ქველმოქმედებას.

კათოლიკური ეკლესია და თანამედროვე სამყარო

განსვენებულ ნეტარ პაპს იოანე 23–ეს (1881–1963) უყვარდა, ეკლესია აღენერა, როგორც სოფლის მთავარ მოედანზე წყლის მოჩუხჩუხე შადრევანი, რომელიც გლეხებსაც

¹³ Paul F. Knitter, *Introducing Theologies of Religion* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2002).

და დიდებულებს ერთნაირად აძლევს საშუალებას, თავი გაიგრილონ. ეს სახე უეჭველად პაპის საკუთარი გამოცდილებიდან მოდის. იგი ჩრდილო იტალიაში ბერგამოს სიახლოვეს ცხოვრობდა და ჰქონდა ის განსაკუთრებული ხიბლი, რაც ხალხის საყვარელ პაპებს აქვთ ხოლმე.

ცხადია, ამ სურათ-ხატით ისაა ნათქვამი, რომ დღეს სოფელი იცლება არა მხოლოდ იტალიაში, არამედ მთელ მსოფლიოში. როგორც განვითარებულ სამყაროში, ისე სოფლის სილატაკესთან მებრძოლ ქვეყნებში ადამიანებს ურბანული სივრცე მაგნიტივით იზიდავს: ცდილობენ, ქალაქების ეკონომიკურ ცხოვრებაში ჩასართველად რამენაირი გზა მოძებნონ. ასე რომ, სულ უფრო და უფრო ცოტა ხალხი რჩება, ვინც სოფლის მოედანზე მშვიდ საღამოს გაატარებს. ისინი ალბათ ამ დროს სამუშაოდან შინ მიმავალნი მანქანებში და მეტროში იქნებიან. დემოგრაფიული ფაქტები ასეთია: განვითარებულ ქვეყნებში ქალაქის ცენტრი საცხოვრებლად მიმზიდველი აღარაა და ქალაქელები ცდილობენ, გარეუბნებში გადავიდნენ საცხოვრებლად, ქალაქის ცენტრი ახალგაზრდობით არის სავსე; მაგრამ ნაკლებ განვითარებულ ქვეყნებში გარეუბნები უფრო ხალხით გადავსებულ ქოხმახების დასახლებას, ჯურღმულებს წარმოადგენს, რასაც თან ახლავს ყველა ის პრობლემა, რომლებიც მიგრაციის პროცესებს ახასიათებს. ამ სოციალური გადაადგილების უმთავრესი მიზეზი არის მიგრანტების, დევნილების და სხვა გადაადგილებულ პირთა თითქმის ანალოგის არმქონე მოძრაობა, რაც შედეგად მოსდევს პოლიტიკურ არეულობას და ეკონომიკურ სიდუხჭირეს.

მოსახლეობის ასეთი დიდი მასშტაბით ადგილმონაცვლეობა კათოლიკურ ეკლესიას უდიდესი გამოწვევების წინაშე აყენებს. მრევლის ტრადიციულ მოდელში იგულისხმებოდა, რომ ის იყო ცხადად გამოკვეთილი გეოგრაფიული ადგილი – დიდი საეპისკოპოსკოს გეოგრაფიული ტერიტორიის ნაწილი. იგი ასახვდა იმ ძველ სიტუაციას, როცა სტაბილური იყო მოსახლეობის რაოდენობა ერთსა და იმავე ადგილზე. იგულისხმებოდა, რომ ადამიანები იბადებიან, იზრდებიან, მოწიფულობის ხანას გადიან და ბოლოს აღესრულებიან

ერთ განსაზღვრულ ადგილას. ასე ჯერ კიდევ ხდება, მაგრამ ხალხის ძალიან დიდ ნაწილს ეს აღარ ეხება. ქრისტიანული დასავლეთის დიდი ქალაქების ერთი მახასიათებელი ის არის, რომ ქალაქის ცენტრში მდებარე ბევრი ეკლესია აღარ ემსახურება იმ მოსახლეობას, რომლისთვისაც ისინი თავდაპირველად აიგო. აშშ-ში, არა ერთგან და ორგან ბევრი ეპისკოპოსის მტკივნეული ვალდებულება გამხდარა, ხალხის სიმწირის გამო გაეუქმებინა მრევლები. ქალაქში, რომელშიც ჩემი უნივერსიტეტი მდებარეობს, ერთ დროს აყვავებული მრევლები, რომლებიც უზრუნველყოფდნენ ღვთისმსახურებას გერმანელი, ირლანდიელი, უნგრელი და ლიტველი თემებისათვის, ამჟამად ან გაუქმებულია, ან გაერთიანებული არიან ემიგრანტების, განსაკუთრებით, მექსიკელთა ახალი ნაკდის დასახმარებლად.¹⁴ ასეთი გაუქმება-დახურვა კიდევ უფრო მტკივნეულია, როცა ეკლესიებს სამრევლო სკოლები აქვს. ეს სკოლები ემსახურება ადგილობრივ არაქრისტიან ღარიბებს, თუმცა [ეკლესიები] ფინანსურად ისე არიან შეჭირვებულინი, რომ ეკონომიკურად ვეღარ ახერხებენ მათ შენახვას.

ასეთ პირობებში შეიძლება ვიკითხოთ: რა ენაცვლება სოფლის შადრევანს მზარდი ურბანიზაციის სამყაროს ახალ რეალობაში? ამ კითხვაზე პასუხი სულ უფრო დამთრგუნველია, როცა მცირდება ხელდასხმულ ღვთისმსახურთა რიცხვი, როცა უსაშველოდ იკლებს წმინდა ღმრთისმოსაობა¹⁵ და კათოლიკურ მოსახლეობას მუდმივად უწევს გადაადგილება.

აღბათ ამაზე ცხადი პასუხი არავის აქვს. ერთი რამ უეჭველია: ეკლესიის ტრადიციული მსახურებანი ძველებურად

¹⁴ ცენტრალური და ლათინური ამერიკიდან ემიგრანტთა მოზღვაგებამ უაღრესი გავლენა იქონია თანამედროვე ჩრდილო ამერიკის კათოლიკურ ეკლესიაზე. David Badillo, *Latinos and the New Immigrant Church* (Baltimore, Md: John Hopkins University Press, 2006).

¹⁵ 1965 წელს აშშ-ში იყო 185 ათასი მონაზონი; 2005 წელს ეს რიცხვი ჩამოვიდა 70 ათასზე, აქდანაც 60% იყო სამოცდაათს გადაცილებული. ეს შემამფოთებელი რიცხვები მთელ კათოლიკურ სამყაროს არ ახასიათებს. ზოგ ქვეყანაში, მაგალითად, ინდოეთში, მონაზონ ქალთა რაოდენობა შთამბეჭდავად დიდია.

გაგრძელდება. საფრთხე ისაა, რომ შეიძლება ეკლესიას სრულად არ ჰქონდეს გაცნობიერებული გამონწვევები, რომლებიც ზემოთ მითითებულ გარემოებათაგან წარმოდგება. როგორ უნდა გაეცეს პასუხი ამ გამონწვევებს, მაშინ გამოჩნდება, როცა ეკლესია, როგორც ეს მას წარსულში უკეთებია, იპოვის მღვდელთმსახურების და ქრისტიანობის გავრცელების ახალ გზებს. ისტორია გვასწავლის ახალი სიტუაციებისათვის თვალის გასწორების უდიდეს გაკვეთილებს. სოფლის ცხოვრების ქალაქის ცხოვრებაზე გაცვლამ ადრეულ შუა საუკუნეებში მათხოვარი ორდენების გაჩენას შეუწყო ხელი. ეს ორდენები შეესაბამებოდა ახალი ურბანული ცხოვრების საჭიროებებს. მსგავსად ამისა, რეფორმაციის პერიოდში გამოთავისუფლებულმა ენერგიამ როგორც რელიგიური ცხოვრების, ისე სულიერების და თეოლოგიის ახალი ფორმები შეიძინა. როცა, მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო ხანებში ფიქრობდნენ, რომ პაპის სახელმწიფოს დაკარგვით ეკლესია არსებობას დაამთავრებდა, განვითარდა ახალი, პაპის მმართველობიდან გამოთავისუფლებული ენერგია.

ამ მომენტისთვის ეკლესია, რომელიც არაერთ ზიანს განიცდის – ღვთისმსახურთა შემცირება და რელიგიისადმი გაზრდილი ინდიფერენტიზმი, ეპისკოპოსთა ლიდერობისადმი ნდობის დაკარგვა ღვთისმსახურთა უგვან საქციელთან დაკავშირებული საკანდალების გამო, შიდა ჯგუფებს შორის უთანხმოება – მაინც იმედოვნებს სულიწმინდის მომდევნო გარდმოფენას. რა შეიძლება იყოს ასეთი ნიშნები? მსოფლიოს არადასავლურ ნაწილებში ეკლესიის აყვავება? საეკლესიო მოძრაობათა შთამბეჭდავი მოძრაობანი? კათოლიკე ერისკაცთა მზადყოფნა იმ გამონწვევებს უპასუხონ, რომლებიც ვატიკანის მეორე კრებაზე გამოიკვეთა? თუ იმ ფაქტის აღიარება, რომ ახალი რეალობა ნიშნავს ეკლესიას, როგორც ერთგულ კათოლიკეთა უმცირესობას სეკულარულ და ინდიფერენტულ საზოგადოებაში? თუ ეს უკანასკნელია ასეთი ნიშანი, მაშინ კათოლიკურ ეკლესიას ახალ მილენიუმში ახალი ტიპის მილიონერობა მოუწევს.

დანართი

დღეს რომაულ კათოლიკობას გამორჩეულად ახასიათებს მყარი მჭვრეტელობითი პრაქტიკა, რაც ჩვეულებრივ უფრო ფეხმოკიდებულია როგორც დედათა, ისე მამათა სხვადასხვა სახის მონასტრულ ცხოვრებაში. სამონასტრო ცხოვრების ისტორია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მესამე საუკუნიდან მაინც იღებს სათავეს. მართალია, ბევრი მონოდებული არაა იცხოვროს განდგომით ლოცვასა და შრომაში, მაგრამ კათოლიკური ეკლესია მუდამ აფასებდა ცხოვრების ამ წესს, როგორც ქრისტიანული ცხოვრების გზას.

ძნელი არაა მიხვედრა, რომ ახალი დროის გავლენით მჭვრეტელობითი ცხოვრება თანამედროვე სამყაროში შესუსტებულია. მაგრამ ფაქტია, რომ მჭვრეტელობითი ცხოვრებისადმი ინტერესს კათოლიკეები სამიდან ერთ-ერთი გზის არჩევით ამჟღავნებენ.

პირველი, კათოლიკე საერო პირები განსაკუთრებულ მიდრეკილებას იჩენენ იმ ლიტერატურისადმი, რომელიც თავიდანვე მჭვრეტელობითი ტრადიციის ნაწილი იყო. კათოლიკური სულიერების სერიოზული შესწავლა და სულიერი განმარტოების, ლოცვის ჯგუფებისა და სხვა მჭვრეტელობითი პრაქტიკების პოპულარობა თვალსაჩინოა დღეს იმ კათოლიკეთა შორის, რომლებიც ცდილობენ გააძლიერონ თავიანთი კათოლიკური ცხოვრება. ამ ინტერესზე მიაწინებს კათოლიკურ კოლეჯებსა და უნივერსიტეტებში მზარდი მოთხოვნა კათოლიკური სულიერების დარგის კურსებსა და ხარისხებზე.

მეორე, კაცთა თუ ქალთა ტრადიციულ რელიგიურ ორდენებს, რომლებიც აქცენტს უფრო მჭვრეტელობით, ვიდრე პრაქტიკულ ცხოვრებაზე აკეთებენ, აქვთ პრობლემები მათი რიგების შეთხელებასთან დაკავშირებით. მაგრამ ამავე დროს, როგორც კი იზრდება რელიგიური მონოდებულობა, იმატებს ბერ-მონაზონთა რიცხვი იმ ორდენებში, რომლებიც სწორედ მჭვრეტელობით ცხოვრებას ეწევიან. მათი განმარტოების სახლები და დახმარების პროგრამები უამრავი საერო პირის ყურადღებას იპყრობს, ისე, რომ, ზოგან ლოდინის გრძელი

სიები დგება იმ პირებისა, ვისაც განმარტოება ან გარკვეული დროით სიმშვიდეში ყოფნა სურს.

მესამე, მეოცე საუკუნის დასაწყისიდან არაერთი ახალი თემი დაფუძნებულა იმ მიზნით, რომ მჭვრეტელობითი ცხოვრების ალტერნატიული ფორმები მოესინჯა. ზოგი ამჯობინებდა ურბანულ გარემოში მონასტრულ ცხოვრებას (მაგალითად, *იერუსალიმის თემი პარიზში*), ზოგი უაღრეს გაჭირვებულებთან ერთად ცხოვრებას მჭვრეტელობით გარემოში (მაგალითად, *იესოს პატარა ძმები და დები*), ზოგიც მონასტრულ ცხოვრებას გაიაზრებდა როგორც უპირატესად საერო ძალისხმევას, როგორც არის, მაგალითად, ბოუზის თემი ჩრდილო იტალიაში. უფრო ძველი ორდენებიც შეეცადნენ, მონასტრული ტრადიციის რადიუსი გაეზარდათ და ქრისტიანობის გარეთაც გასულიყვნენ, ასე, მაგალითად, ცისტერციანელები და ბენედიქტელები ბუდჰისტური მონასტრული ცხოვრებით დაინტერესდნენ და მოინდომეს დაეარსებინათ მარტივი მონასტრული თემები არაქრისტიანთა მიწაზე. ეს არ იყო აქტიური მისიონერული მცდელობა, არამედ – სოლიდარობისა და 'უშუალო სიახლოვის' ნიშანი.

კათოლიკობაში სამონასტრო მჭვრეტელობითი თემები მუდამ უმცირესობას წარმოადგენდნენ, მაგრამ ამავე დროს ქმნიდნენ უფრო დიდი კათოლიკური სინამდვილის უმნიშვნელოვანეს ნაწილს. კათოლიკობის თანამედროვე ისტორიაში მჭვრეტელობითი ცხოვრების განახლება ასახავს მუდმივ რწმენას, რომ ზოგი კათოლიკე მუდამ გრძნობს განზე გასვლისა და ლოცვის აუცილებლობას.

ისლამი და სეკულარიზაცია*

თანამედროვე საფრანგეთში ტერმინ *ლაიციზმს* (laïcité) ზუსტი მნიშვნელობით არ იყენებენ, მაგრამ ეს არ გვათავისუფლებს იმის საჭიროებისაგან, რომ თვალი გავუსწოროთ კითხვას, რასაც ბადაებს ურთიერთობა დოგმას, რელიგიის ისტორიასა და სეკულარიზაციას შორის. დასავლეთში სახელმწიფოს და სეკულარიზაციის მშენებლობის ისტორიაში სპეფიციკური ქრისტიანული ელემენტი აშკარად იკვეთება. პრობლემაა გავარკვიოთ, არის თუ არა ეს მოდელი საყოველთაოდ მისაღები და შესაძლებელია თუ არა სეკულარიზაცია იქ, სადაც დასავლური ინსტიტუტების გამოცდილება არ აქვთ. მეორე პრობლემა ისაა ვიცოდეთ, სეკულარიზაციის რა ფორმების გამოცდილება არსებობს ისლამში. დაბოლოს, ჩვენ უნდა გავარკვიოთ, იქ, სადაც სეკულარიზაციის შიდა პროცესს ადგილი არ ჰქონია, შესაძლებელია თუ არა სხვაგან განვითარებული ფორმების შესწავლა, ან სეკულარიზაცია ხომ არ მოითხოვს ისლამის რეფორმირებას.

* თავი წიგნიდან: Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam* (New York: Columbia University Press 2007).

ქრისტიანულია ლაიციზმი?

რა არის ისლამისთვის სპეციფიკური და რა ახასიათებს ნებისმიერ რელიგიას მთავარ დასავლურ მონოთეისტურ რელიგიებში მაინც? ისლამის წინააღმდეგ მიმართული კრიტიკის დიდი ნაწილი, სინამდვილეში, მარტო მას არ ეხება. არ არსებობს ლაიცისტური რელიგიები, მთავარ გამოცხადებისმიერ მონოთეისტურ რელიგიებს შორის მაინც. თავისთავად, გამოცხადებისმიერ მონოთეისტურ რელიგიას ყოველ ადამიანურ მოქმედებაზე და საქციელზე რაღაც აქვს სათქმელი. კარდინალ რატცინგერს, როცა ის *რწმენის დოქტრინის კონგრეგაციის* ხელმძღვანელი იყო, უყვარდა იმის გამეორება, რომ, სინამდვილეში, მხოლოდ ერთი სიმართლე არსებობს.¹ ყველა მორწმუნე ფიქრობს, რომ ღვთის კანონი ადამიანურ კანონს აღემატება და საპარლამენტო უმრავლესობას არ შეუძლია გადანყვიტოს, რა არის ჭეშმარიტი: კათოლიკური ეკლესია არასოდეს შეჰგუებია კანონმდებლობას, რომელიც აბორტს უშვებდა. ამ აზრით, ლაიციზმი გულისხმობს არა საერთო ღირებულებებს, არამედ, როგორც აღვნიშნე, თამაშის საერთო წესების მიღებას, რაც ერთი და იგივე არ არის. ეს ნიშნავს, რომ ეკლესიამ უარი თქვა პროტესტის ძალადობრივი ან უკანონო ფორმების გამოყენებაზე იმ კანონმდებლობის წინააღმდეგ, რომელსაც ის მიუღებლად მიიჩნევს. მიუხედავად იმისა, რომ ლაიციზმი ახლა პოლიტიკურად მიღებულია, ბევრი ქრისტიანი და ებრაელი სასულიერო პირი მიუთითებს გარკვეული საზღვრების საჭიროებაზე: არქიეპისკოპოსი ლუსტიგერი, პასტორი დე კლერმონი და უფროსი რაბინი ჯოზეფ სიტრუკი აპროტესტებდნენ კანონს „ლაიციზმის შესახებ“ (ამ კანონით მოსწავლეებს ეკრძალებათ სკოლაში ჩადრის ტარება) და არ დაუმაღავთ უკმაყოფილება იმის გამო, რომ საჯარო სივრცეში რელიგიური ნიშნების გამოყენება კიდევ უფრო იზღუდება.² ყველა მთავარი რელიგია იზიარებს იდე-

¹ Cardinal Joseph Ratzinger, *Dominus Iesus*, Vatican, 2000 წლის სექტემბერი.

² რელიგიის კერძო სივრცით შემოფარგვლის წინააღმდეგ უკომპრომისო აზრის გამოხატვისთვის იხილეთ Monsignor Celestino Migliore, „Elimination of All Forms of Religious Intolerance“, *Le Jour du Seigneur*, France 2, 2004 წლის 7 ნოემბერი.

ას, რომ რელიგია არ შეიძლება მხოლოდ კერძო სივრცით შემოისაზღვროს.

თუმცა, როდესაც ისლამის სპეციფიკურობაზე მიუთითებენ, ყურადღებას იმაზე ამახვილებენ, რომ ქრისტიანობა იზიარებს ლაიციზმის პრინციპს (ქრისტე ამბობს სახარებაში: „მიეცით კეისრისა კეისარსა და ღმრთისა – ღმერთსა!“ [მათე 22:21]). მაგრამ ეს მეთოდოლოგიური შეცდომაა, რამაც დებატები არასწორი მიმართულებით წაიყვანა: ამგვარ მიდგომას დებატები თეოლოგიურიდან მუდმივად პოლიტიკურ ან რელიგიური პრაქტიკის დონეზე გადაჰყავს. სავსებით კათოლიკურია, როდესაც თეოლოგი ან პაპი ლაიციზმის გამართლებისას მათეს იმონებებს, მაგრამ ეს სიტყვები არასოდეს ყოფილა სეკულარული პრაქტიკის ან ლაიციზმის თეოლოგიის პირობა. პაპი პიუს IX მიერ 1864 წელს დანერგილი *სილაბუსი* სრულიად უარყოფს ლაიციზმს, როგორც ის ჩვენ დღეს გვემის (55-ე დებულება – „ეკლესია გაყოფილი უნდა იყოს სახელმწიფოსგან და სახელმწიფო ეკლესიისგან“ – პაპის მიერ მცდარად არის მიჩნეული). როდესაც ეკლესიამ ბოლოს და ბოლოს სეკულარული რესპუბლიკა აღიარა, ეს მოხდა არა იმიტომ, რომ თეოლოგების კომისიამ წლები და წლები ბიბლიის განმარტებაში გაატარა, არამედ იმიტომ, რომ ვატიკანმა გააცნობიერა რესპუბლიკის გარდუვალობიდან მიღებული პოლიტიკური გაკვეთილები და მოერგო მას (კომისიები მხოლოდ იმისთვის არსებობს, რომ პოლიტიკური მიზნებით მიღებული გადაწყვეტილებები საჭირო ფილოსოფიური არგუმენტებით უზრუნველყოს). კარდინალმა შარლ ლავიჟერიმ 1890 წელს ალჟირში, ბანკეტზე რესპუბლიკის სადღეგრძელო შესვა ნიშნად იმისა, რომ ვატიკანმა ალჟირის რესპუბლიკა ცნო. ეს იყო ნამდვილი პოლიტიკოსის საქციელი და არა თეოლოგის პოზიცია. ის, რომ ქრისტიანული დემოკრატიის დამყარებასთან ერთად კათოლიკე ამომრჩევლების და სამღვდელოების უმრავლესობამ ლაიციზმი მიიღო, არის დადებითი ფაქტი, რაც მის სოციალურ მიმდებლობას და მორწმუნეების პოლიტიკურ პრაქტიკას უფრო უკავშირდება, ვიდრე მათეს სახარებას. ლაიციზმის აღიარებამ

ზემოქმედება იქონია სხვადასხვა ასპექტზე: კათოლიკეების პოლიტიკურ მონაწილეობაზე (ქრისტიანული დემოკრატია), იმაზე, თუ როგორ არის მსოფლიოში ეკლესია წარმოდგენილი (კათოლიკური მოძრაობები, მაგალითად, **Jeunesse Ouvrière Chrétienne** – ახალგაზრდა ქრისტიანი მუშები), ეკლესიოლოგიაზე (მღვდლები მუშათა წრიდან, მღვდლობის არსზე, საერო პირების როლი), თეოლოგიაზე (გათავისუფლების თეოლოგია, ჰუმანიზმი და ა.შ.). ვატიკანის II კრება იყო შედეგი იმ ცვლილებებისა, რომლებიც მოიტანა სეკულარიზაციამ და ლაიციზმმა. კრება ცდილობდა პოზიტიურად, თანმიმდევრულად და გლობალურად გაეცა პასუხი, მაშინაც კი, როცა ის კონსერვატიულ რეაქციას ინვევდა. ამ რეაქციას, გარდა მონსინიორ ლეფევრის რეაქციონერი მხარდამჭერებისა, არ შეეძლო წასულის შემობრუნება – შეეძლო მხოლოდ მისი სხვა თვალთ დანახვა. ეკლესიაში შიდა ცვლილებები სეკულარიზმს ფაქტის შემდეგ დაუკავშირდა: თეოლოგიური რეფორმა ლაიციზმის აღიარების პირობა არ არის. რაც შეეხება სეკულარიზაციას, ის ხდება ნებისმიერ შემთხვევაში, მაშინაც კი, როცა ის შეიძლება გასაკიცხი იყოს.

მაგრამ ეს არგუმენტი საკმარისი არ არის საიმისოდ, რომ ისლამი და ქრისტიანობა ერთ ნაწილში მოვათავსოთ. ის აჩვენებს, რომ ლაიციზმს ხელი შეუწყო არა ეკლესიამ, არამედ პოლიტიკურ მოსაზრებებზე დამყარებულმა მისმა წინააღმდეგობამ იმ კონფლიქტში, სადაც ძალაუფლების ლეგიტიმაცია თეოლოგიური დამონებებით ხდებოდა. პრობლემაა დავადგინოთ შემდეგი რამ: ეკლესიასა და თანამედროვე მსოფლიოს შორის ღია ომში კონფლიქტი კათოლიკური აზრის დამარცხებით გადაიჭრებოდა, თუ იმით, რომ ქრისტიანობას არ ექნებოდა თეოლოგიის წანამძღვრები, რომლებიც ცნობს ორმაგ სამეფოს: მინიერ და ზეციურ სამეფოებს? ეს მიგვიყვანდა იმის თქმამდე, რომ პოლიტიკურმა ზეწოლამ დააბრუნა ეკლესია სახარების გზავნილთან, რომელიც ეკლესიას თვითაღფრთოვანებაში დაავინყდა, რომ არაფერი ვთქვათ თავად ეკლესიის მიერ სეკულარული ძალაუფლების გამოყენებაზე

ან, სულ მცირე, ამ ძალაუფლების კონტროლზე. განა ქრისტიანობამ, საკუთარი თავისა და ეკლესიის საზიანოდ, ხელი არ შეუწყო ჩვენთვის ნაცნობი სეკულარიზაციის და ლაიციზმის ჩამოყალიბებას?

მარსელ გოშე განსაზღვრავს ქრისტიანობას, როგორც „რელიგიიდან გასვლის რელიგიას“,“³ რაც ნიშნავს, რომ ეკლესიამ საზოგადოების სეკულარიზაცია კი არ მიიღო, ან თუნდაც მხარი დაუჭირა მას, არამედ ქრისტიანობის თეოლოგიურმა მატრიცამ დაუშვა ტრანსცენდენტული ძალის ცენტრი – სახელმწიფო, რომლის საფუძველზეც შესაძლებელია საზოგადოების არარელიგიური ტერმინებით განხილვა. სეკულარიზაცია ნიშნავს არა ტრანსცენდენტიზმის დასასრულს, არამედ არათეოლოგიური ტრანსცენდენტობის დაფუძნებას, სეკულარული რელიგიის აზრით. რა თქმა უნდა, სახელმწიფოს საკრალურობის წყალობით (ის სანქციონებული იყო ღმერთის მიერ), ქრისტიანობის გარკვეულმა ფორმამ ხელი შეუწყო პოლიტიკური სფეროს ავტონომიის ლეგიტიმაციას. შუა საუკუნეების ქრისტიანი ავტორები მსჯელობდნენ როგორც ეკლესიისა და სახელმწიფოს განცალკევების საკითხზე, ისე პოლიტიკის ავტონომიაზე და პოლიტიკის შესაძლო უფლებაზე, ეკონტროლებინა რელიგიური სფერო. როდესაც უილიამ ოკამმა (1285-1349) დაასაბუთა სახელმწიფოს კონტროლი ეკლესიაზე, მან ეს გააკეთა არა იმიტომ, რომ საერო პირი იყო (ის ბერი იყო), არამედ იმიტომ, რომ მან მონარქში უფლის ნება დაინახა. კანონი, უპირველეს ყოვლისა, ნების გამოხატვაა: პოზიტიური სამართალი, სახელმწიფო სამართალი არ საჭიროებს რომელიმე ბუნებრივი მორალის ასახვას; ის თავად არის ფუძემდებლური, სწორედ ისე, როგორც უფლის ნება არის კრეატიული. ამიტომ, არა მარტო ორი სამეფოს თეორიამ, არამედ ზეციურთან მიწიერი სამეფოს მიმსგავსებამაც შესაძლებელი გახადა რელიგიური სფეროს მარგინალიზაცია: რისი სეკულარიზაციაც მოხდა, სინამდვილეში, ღვთაებრივი

³ Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997). რომაული სამართლის და კანონიკური სამართლის მემკვიდრეობის შესახებ დამატებით იხილეთ Pierre Legendre-ს შრომები.

ბუნების იყო. დასავლური პოლიტიკური სივრცე წარმოდგა ქრისტიანული რელიგიური მატრიციდან, რომლის ახალი ავტონომია ეკლესიის, როგორც ინსტიტუციის, საპირისპიროდ გაიაზრებოდა იმ მოაზროვნეთა და მოღვაწეთა მიერ, რომლებიც თვითონაც ქრისტიანები იყვნენ, მაგალითად იურისტები, ვინც მოთმინებით განსაზღვრავდნენ სამართლებრივ სახელმწიფოს, იკვლევდნენ არსებულ მონარქიულ-მემკვიდრეობით სახელმწიფოს და ამავე დროს რომის სამართლის ტრადიციებს ჩაჰკირკიტებდნენ. ორ წესრიგს შორის დებატები ქრისტიანული აზროვნების ჩარჩოებში დაიწყო. თუმცა ლაიციზმი არ უშვებს დოგმაში სახელმწიფოს ჩარევას, კითხვა მაინც უნდა დავსვათ ლაიციზმის რელიგიური სათავეების შესახებ, რომლებიც ხშირად ხელახლა ჩნდება ხოლმე. შეგვიძლია კიდევ უფრო წინ წავიდეთ: საკრალურობამ სახელმწიფოს საშუალება მისცა, ეკლესია პოლიტიკური სივრციდან განედევნა. ამ თვალსაზრისით, სახელმწიფოს საკრალური სტატუსი და მისი სამართლებრივი წესრიგი გადაადგილებულია რელიგიის მიერ განსაზღვრულ ტრანსცენდენტობის დროით რეალობაში. აქედან გამომდინარეობს, რომ არ არსებობს ჭეშმარიტი ლაიციზმი ძლიერი სახელმწიფოს გარეშე: პოლიტიკური სფერო სეკულარიზაციის პროცესის ცენტრში მდებარეობს.

შეიძლება ითქვას, რომ ლაიციზმი წარმოდგა კათოლიკური ეკლესიის საპირისპიროდ (რაც უეჭველია ისტორიულად) და ის შესაძლებელი გახადა ქრისტიანობამ. ამ აზრით, შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ პროტესტანტიზმი უფრო თანამედროვეა, ვინაიდან მან ინსტიტუციური ეკლესიის კონცეფციის უარყოფით თავიდან აიცილა პოლიტიკური წინაღობა სეკულარიზაციის გზაზე.

მაშინაც კი, თუ თანამედროვე სახელმწიფოს საფუძვლად ქრისტიანობას ვაღიარებთ (და რომის სამართლის ტრადიციების ქვეყნებში ეს დადგენილ ფაქტად აღიქმება), რამდენიმე კითხვა იბადება: თანამედროვე, მაღალგანვითარებული სახელმწიფოს გზა აუცილებელი პირობაა ავტონომიური პოლიტიკური წყობის მისაღწევად? ის ფაქტი, რომ არსებული მოდელი კონკრეტულ, რელიგიურ და ისტორიულ კონტექსტში

გაჩნდა, ანიჭებს მას იმგვარ სპეციფიკას, რომლის გამო მისი ექსპორტირება სხვა კულტურულ გარემოში შეუძლებელია? როგორ მოქმედებს რელიგიურ და პოლიტიკურ წყობათა კავშირი?

აფერხებს თუ არა მუსლიმური დოგმა ლაიციზმს?

როცა ისლამს ან ნებისმიერ რელიგიას განსაზღვრავენ, როგორც დოგმათა მწყობრ სისტემას, გულისხმობენ როგორც ტექსტებს, ისე ინტერპრეტაციებს. ყურანის თეოლოგიის ნებისმიერი კრიტიკოსი თავს თეოლოგად მიიჩნევს და ამით საკუთარი კრიტიკის ველში ხვდება. მე ამ თეოლოგიურ დებატებში არ შევალ, მაგრამ ორ შენიშვნას გავაკეთებ. პირველი, ისლამის განსაზღვრა, როგორც ჩაკეტილი ნორმების სისტემისა, და მუსლიმების მიჩნევა თემად, რომელიც გამორიცხავს ნებისმიერი სხვა ჯგუფის წევრობას, არის სწორედ ისლამის ფუნდამენტალისტური განსაზღვრების მიღება. ეს არის წარმოსახვითი ისლამი და არა ნამდვილი მუსლიმური სამყარო. ამ წარმოსახვით ისლამში, სწორედ ფუნდამენტალისტები გამოდიან ისლამის ნამდვილი წარმომადგენლები, ხოლო სანყალ ლიბერალებს, რომელთაც უჭირთ საზოგადოებისთვის ხმის მიწვდენა, ქედმაღალი კეთილგანწყობით ვუყურებთ. ამგვარი მიდგომა თანამედროვე ფუნდამენტალისტებით აღშფოთების წყაროც არის; მაგალითად, ტარიქ რამადანს ორაზროვნებას მიაწერენ სწორედ იმიტომ, რომ ფუნდამენტალიზმი თანამედროვე დისკურსში გადაჰყავთ. თუმცა, რაკი დოგმა დებატების ნაწილიც არის, ჩვენ მისი გათვალისწინება გვმართებს.

ზოგადად რომ ვთქვათ, თანამედროვე პოლემიკაში მუსლიმური დოგმის თაობაზე ორი ურთიერთდაპირისპირებული სკოლა არსებობს. პირველს მიეკუთვნებიან ისინი, რომელთა აზრით, სეკულარიზაციის, ისევე როგორც ლაიციზმის დამკვიდრების ძირეული დაბრკოლება ისლამური დოგმაა. არგუმენტები მსგავსია და სამი პუნქტის ირგვლივ იგება:

1. ისლამში არ არის გამიჯნული რელიგია და სახელმწიფო (დინ ვა დავლათ).
2. შარიათი შეუთავსებელია ადამიანის უფლებებთან (განსაკუთრებით ქალთა უფლებებთან) და დემოკრატიასთან (ღმერთის კანონი განსაზღვრავს ადამიანის ქცევას).
3. მორწმუნე იდენტიფიკაციას ახდენს მხოლოდ მორწმუნეების თემთან (უმმა) და ამდენად არ იცნობს მოქალაქეების პოლიტიკურ საზოგადოებას (მან იცის, რომ არსებობენ სხვები – არამუსლიმები – დჰიმი ან პროტეჟე).⁴

ორი დასკვნის გამოტანა შეიძლება: ან თეოლოგიური რეფორმაა საჭირო, ან ისლამი არ ექვემდებარება რეფორმირებას და, შესაბამისად, მუსლიმები ცალკე დგანან თანამედროვეობისგან. მეორე შეხედულებას მხარს უჭერს ისლამური ფუნდამენტალისტური მოძრაობების უმეტესობა, რომელსაც სჯერა, რომ, ერთი მხრივ, ისლამი არის ტოტალური და ინკლუზიური სისტემა, და, მეორე მხრივ, ის ხელშეუხებელია არა მარტო დოგმასა და შარიათთან მიმართებაში (ესენი ძირითადი პრინციპებია), არამედ შარიათის კონკრეტული გამოყენებისასაც (ფიქჰ).

ორივეგან საქმე გვაქვს იმასთან, რასაც მე ესენციალისტურ პოზიციას ვუნოდებ; ამ პოზიციიდან ისლამი განიხილება როგორც აზრის ფიქსირებული და სამარადისო სისტემა. ისლამისა და მუსლიმური ფუნდამენტალიზმის კრიტიკოსები ერთმანეთის სარკეები არიან; ისინი ერთმანეთს განამტკიცებენ ისლამის მსგავს ხედვაში, ოღონდ გადაბრუნებული ნიშნებით.

⁴ ამ არგუმენტებით შემოვიფარგლები, თუმც ვიცი, რომ არსებობენ, ვინც ისლამს დასავლეთთან შეუთავსებლად თვლის ჯიჰადის, ანტისემიტიზმის, ყურანის ტექსტის მეცნიერული ანალიზის უარყოფის და სხვა მიზეზების გამო. მაგრამ ეს არგუმენტები არ არის ლოგიკური, რადგან არ გააჩნია მუსლიმებში ერთსულოვანი მხარდაჭერა და იმიტომ, რომ ქრისტიანობასაც აქვს ან ჰქონდა იგივე პრობლემები (გაიხსენეთ დარვინიზმის სანინააღმდეგო კამპანია, რომელსაც იზიარებენ ამერიკელი მემარჯვენე ქრისტიანები და ისლამისტი ნეოფუნდამენტალისტები).

ეს პოზიცია, რა თქმა უნდა, ეფუძნება ისლამში გამოცხადების პარადიგმას: გამოცხადება მოხდა დროის ერთეულის (ოცდასამი წელი – მუჰამედის ცხოვრების პერიოდი, როცა ხილვები ჰქონდა), ადგილის (მექა და მედინა) და შუამავლის (წინასწარმეტყველი მუჰამედი) ღირსსაცნობი გადაკვეთისას, რაც უცნობია დანარჩენი ორი აბრაამისეული რელიგიისთვის.

ამ მიდგომას ეწინააღმდეგებიან რეფორმისტები, ლიბერალები ან, უბრალოდ, ზომიერი მუსლიმი მოაზროვნეები და თეოლოგები, რომლებიც ეყრდნობიან თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ დებატებს ისლამში ომაიანების (661-750) და აბასიანების (750-1258) დინასტიების დროს, მაგალითად, რაციონალისტური მუთაზილური სკოლა (ამ სკოლის პერიოდში, ფუნდამენტალისტების აზრით, ისლამი გარყვნა ბერძნულმა ფილოსოფიამ). ეს არის მოაზროვნეთა ფართო სპექტრი, დაწყებული ზომიერი კონსერვატორებიდან, რომლებიც თეოლოგიურად მეტად ორთოდოქსები არიან, მაგრამ პოლიტიკაში, სოციალურ და კულტურულ სფეროებში დოგმის სავარაუდო შედეგების მიმართ მოქნილებას იჩენენ, და დამთავრებული ნამდვილი რეფორმატორებით, რომლებიც ფიქრობენ, რომ თეოლოგიური კითხვები გადასახედია.

ორთოდოქსი ლიბერალები ეგზეგეზის და იურისპრუდენციის (ტაფსირ და ჰადით – ტექსტის ინტერპრეტაცია და წინასწარმეტყველის გამონათქვამების და საქმეთა ციტირება) კლასიკურ ტექნიკას და ძირითადი სამართლებრივი სკოლების (ანალოგიების, მეცნიერთა კონსენსუსის, საზოგადოებრივი კეთილდღეობის მოშველიება, შეწინააღმდეგება ყველაფრის მიმართ, რამაც შეიძლება მუსლიმებს შორის განხეთქილება – ფიტნა – გამოიწვიოს) მიერ შემუშავებულ ინსტრუმენტებს იყენებენ. ისინი გაცილებით ბევრ წყაროს ეყრდნობიან, ვიდრე ფუნდამენტალისტები, რომლებიც ყურანის ან სუნას (ჰადით) ტექსტების იქით არ იყურებიან, მაგრამ მათ უეჭველობას უყოყმანოდ აღიარებენ. ერთი და იმავე ტექსტებიდან ლიბერალებს ფუნდამენტალისტებთან შედარებით განსხვავებული, აშკარად ღია დასკვნები გამოაქვთ. მაგალითად, მათ ეჭვქვეშ დააყენეს ჯიჰადის გაურკვეველი მოთხოვნა ან არსებული მთავრობის წინააღმდეგ აჯანყება, მაშინაც კი,

როცა მთავრობა ისლამური არ არის, მუსლიმურიც კი. ისინი უცილობლივ ე.წ. დასავლური ღირებულებების მიმდევრები არ არიან, თუმცა სისტემატურად არ აყენებენ საკითხს ამ ღირებულებათა ისლამური ბუნების შესახებ. ერთი სიტყვით, ყველაფერი, რაც აშკარად არ ეწინააღმდეგება ისლამს, მათთვის მისაღებია. თავისთავად იგულისხმება, რომ არ არსებობს განსაკუთრებულად ისლამური პოლიტიკური ფორმა.⁵

ეს სკოლა, რა თქმა უნდა, ძალიან დინამიკური არაა (თუმცა, ზოგიერთმა მწერალმა, მაგალითად, სირიელმა შეიხმა ბუტმა ისლამის შუქზე ორიგინალური მოსაზრება შეიმუშავა ბიოეთიკის შესახებ). ის პასიურად იღებს მოდერნულობას იმით, რომ არ ფიქრობს, თითქოს მოდერნულობა უპირისპირდებოდეს ისლამს, მაგრამ ამავე დროს არ თვლის, რომ მოდერნულობას ისლამური ხასიათი ან ღირებულებები აქვს. ეს სკოლა ფეხს უწყობს სეკულარიზაციას, ამართლებს ლაიციზმს, მაგრამ არ ავითარებს ახალ რელიგიურ მიდგომას. ამ კატეგორიაში არიან მოქცეულნი სასამართლოს კლერკები, რესპუბლიკის მუფთები და დიდი, ოფიციალური მეჩეთების იმამები თურქეთიდან მაროკომდე, პარიზიდან კაირომდე.

მეორე მიდგომა ეყრდნობა კაზუსტიკის გარკვეულ ფორმას, რომელიც *de facto* კომპრომისის საშუალებას იძლევა და ამავე დროს ინარჩუნებს პრინციპებს: ეს არის, მაგალითად *ფატვას ევროპის საბჭო* (Conseil Européen de la Fatwa-ს), რომელიც მსგავსად *საფრანგეთის ისლამისტთა ორგანიზაციათა კავშირისა* (Union des organisations islamiques de France), ეფუძნება ლონდონში *ბაზირებულ მუსლიმურ საძმოს*. ეს უკანასკნელი იცავს *უმცირესობების „ფიქს“*-ის კონცეფციას, რო-

⁵ ამდენად, ლაიციზმის აღიარების პირველი ფორმაა რელიგიის ნებისმიერი პოლიტიკური სისტემისგან გამიჯვნა; ეს გამიჯვნა ფონად გასდევს კარდინალ ლავიჟერის ინიციატივებს, რაც აისახა მაშინდელ დებატებში (კარდინალ რამპოლას წერილში სენ ფლუს ეპისკოპოსთან ნათქვამია, რომ „ეკლესიას არაფერი აქვს შეუთავსებელი მთავრობის ნებისმიერ ფორმასთან“ იმიტომ, რომ „ეს არის განზრახვა პირველ რიგში რელიგიის პროგრესის, შენარჩუნების და ზრდისა, რასაც მან უნდა მიუძღვნას მთელი თავისი ძალისხმევა“ [Xavier de Montclos, *Le Toast d'Alger: Documents, 1890-1891* [Paris: De Boccard, 1965], 101). ეს დღეს უთქმელადაც გასაგებია, მაგრამ მაშინ საჭირო იყო გამოთქმა. ეს პოზიცია დღეს ულემას შესაბამისი იქნებოდა.

მელიც წარმოადგენს იურისპრუდენციას იმ მუსლიმებისთვის, რომლებიც უმცირესობებად ცხოვრობენ. ეს კონცეფცია უშვებს წესებიდან გარკვეულ გამონაკლისებს (მაგალითად, სახლის საყიდლად საბანკო სესხის აღებას). სეკულარიზაციის სხვა, **de facto** და არა **de jure**, ფორმა არის შვეიცარიელი ისლამის მკვლევარის ტარიქ რამადანის პოზიცია მორატორიუმის შესახებ, რომელიც შეეხება ფიზიკურ სასჯელს: ნორმა არ არის გაუქმებული, მაგრამ არ გამოიყენება. ეს არ არის რეფორმა, არამედ პრაქტიკული ადაპტაცია, რაც უტოლდება **de facto** სეკულარიზაციას, და, ამდენად, რელიგიის, საზოგადოების და პოლიტიკის გამიჯვნას. ამგვარი მიდგომა ორთოდოქსულობას ინარჩუნებს და ამავე დროს მორწმუნეს საშუალებას აძლევს იცხოვროს სეკულარულ საზოგადოებაში. ეს არის პრაქტიკული მიდგომა, რაც იდეალურს რეალურისგან მიჯნავს. მაგრამ, თუ უკეთ დავაკვირდებით, ის აშკარად უარს ამბობს რეალობაში იდეალის განხორციელებაზე, თუმცა შეიძლება ზოგი კიდევ ოცნებობდეს, რომ ხალხის უმრავლესობამ ისლამი ერთ დღეს გამოსავლად მიიჩნიოს. ჩვენ მილენარიზმის სხვა ფორმებიც გადავიტანეთ.

რეფორმიზმი თეოლოგიაში

ამ ემპირიული იმპროვიზაციების პარალელურად წარმოიქმნა ახალი და ჭეშმარიტად რეფორმისტული სკოლა, რომელიც უარს ამბობს ისლამის ზომიერ თუ ფუნდამენტალისტ ადეპტთა (უღელმა) კაზუისტიკაში ჩართვაზე. ამ ახალმა თეოლოგებმა (*კალამ-ი ნო*, ანუ ახალი თეოლოგია) უარი თქვეს ტრადიციულ უღელმაზე და იშვიათად მოდიან მედრესეებიდან (ბევრს სეკულარული ან სულაც სამეცნიერო განათლება აქვს). რეფორმისტების საერთო აზრია, რომ ყურანის გზავნილი უნდა გამოცალკევდეს მისი კონკრეტულ ისტორიულ-სივრცითი მოცემულობისაგან. მათთვის იურისპრუდენცია (ფიქჰი) პატრიარქალური კულტურების ნაყოფია. მან განსაზღვრა შარიათის ფორმა, რომელიც თავდაპირველად უფრო ღია და მრავალფეროვანი იყო. ისლამი უნდა განცალკევდეს

კულტურისგან (ირანელები უყოყმანოდ თანხმდებიან „დე-არა-ბიზაციაზე“) და არ უნდა შეეთვისოს ახალს. ეს არის ახალი თეოლოგიების – არკუნი, სორუჩი, კადივარი, აბუ ფადლი და აბუ ზაიდი – პოზიცია.⁶ შარიათს წარმოაჩინენ მნიშვნელობის მატრიცად, რომელიც მოგვიანებით ტრადიციულმა ულემამ ხისტი, მყარ კანონად (ფიქჰი) აქცია. ამიტომ, მნიშვნელობის დიაპაზონი ხელახლა უნდა გაიხსნას და ჩვენ ფრთხილად უნდა მოვეყიდოთ როგორც კონკრეტულ კულტურებს, ისე არსებული ხელისუფლების მიერ რელიგიის დაქვემდებარებას. მთავრობის ძალაუფლება ისლამის დამცველი კი არ არის, პირიქით, მისი გაყინვის საშუალება. ხელისუფლება ისლამს არსებული წესრიგის გასამყარებლად იყენებს; ასე რომ, დემოკრატიზაცია უშუალო კავშირშია თეოლოგიურ გახსნილობასთან. რეფორმიზმი რელიგიისგან პოლიტიკის განცალკევებას გულისხმობს: ის ნაკლებად ფიქრობს, პოლიტიკა რელიგიისგან დაიცვას (როგორც ეს საფრანგეთშია), უფრო იმას ცდილობს, რელიგია დაიცვას პოლიტიკისგან და აღადგინოს თეოლოგიების და უბრალო მორწმუნეების თავისუფლება. ამ თვალსაზრისით, ლაიციზმი არც თეოლოგიური მსჯელობის შეჯამებაა და არც სეკულარული ხელისუფლების უპირატესობის დადასტურება, არამედ – რელიგიის ხელახალი გააზრების მეთოდოლოგიური პრინციპი. ისლამი უნდა განთავისუფლდეს პოლიტიკის ხლართებისაგან.

ამიტომ, ირანელი აბდულ კარიმ სორუჩი ლოგიკურად იცავს იმის საჭიროებას, რასაც „რელიგიის შეკვეცას“ (ქაბზ-ე დინ) უწოდებს, და რაც, სინამდვილეში, არის პოლიტიკის სფეროდან რელიგიის გასვლა, მაგრამ ამავე დროს ტრადიციული საზოგადოებიდან გასვლაც, სადაც რელიგია, ძირითადად, სოციალური კონსერვატიზმის დასაბუთებას ემსახურება. სახელმწიფო უნდა გაემიჯნოს რელიგიას: ეს, რა თქმა უნდა, პოლიტიკურად ლაიციზმური პოზიციაა. მაგრამ, ამ შემთხვევაში, ლაიციზმი სეკულარიზმის წინამორბედეა. ბევრი ამე-

⁶ ეს მოაზროვნეები თვალსაჩინოდ არიან წარმოდგენილნი წიგნში Rachid Benzine, *Les Nouveaux Penseurs de l'Islam* (Paris: Albin Michel, 2004). იხილეთ აგრეთვე Malek Chebel, *Manifeste pour un Islam des lumières: 27 propositions pour faire bouger l'Islam* (Paris: Hachette Littératures, 2004).

რიკელი პროტესტანტის არ იყოს, სორუჩი ეკლესიის სახელმწიფოსგან განცალკევებას იცავს, მაგრამ სურს, სამოქალაქო საზოგადოება რელიგიურ საზოგადოებად დარჩეს. ამიტომ, ის უხალისოდ იყენებს ტერმინს „სეკულარიზაცია“: ის თვლის, რომ რელიგიას კვლავ შეუძლია საზოგადოებაში როლი ითამაშოს, რომელსაც ის განსაზღვრავს, როგორც „რელიგიურ სამოქალაქო საზოგადოებას“. ეს უკანასკნელი სეკულარიზაციის გარეშე ლაიციზმის საინტერესო მაგალითია, რაც ამერიკელი პურიტანების პროგრამას გვახსენებს. რელიგია აქ ძალაუფლების ინსტიტუციონალიზაციის სანინააღმდეგო მხარეს გამოდის: სახელმწიფო კი არ ათავისუფლებს მოქალაქეებს რელიგიისგან, როგორც ეს ფრანგულ ლაიციზტურ ტრადიციაშია, არამედ რელიგია ათავისუფლებს მოქალაქეებს სახელმწიფოს სრული ძალაუფლებისგან.⁷ მაგრამ როგორ შეიძლება რელიგიური სამოქალაქო საზოგადოების და დემოკრატიის შერიგება, თუ მორწმუნე ღვთაებრივი ნორმებით მოქმედებს? უნდა ვივარაუდოთ, რომ მოქალაქის ქცევა იქნება მორწმუნის ქცევა, ოღონდ შინაგანი მონოდებით და არა სახელმწიფოს ან სასულიერო პირთა ძალდატანებით. ამავე დროს, არც ის მოახვევს სხვებს თავზე იმას, რასაც თვითონ ღვთაებრივ ნორმად მიიჩნევს: რწმენის აბსოლუტური ხასიათი არ გამორიცხავს მოსაზრებების პლურალიზმს; ეს კი ნიშნავს, რომ, თუ მოქალაქეების უმრავლესობა მორწმუნეებით აღარ მოიქცევა, მაშინ საზოგადოება ნამდვილად სეკულარიზირებული იქნება, იმიტომ, რომ არ არსებობს ძალაუფლება, რომელიც მოქალაქეებს თავზე რწმენას მოახვევს.

ეს მოსაზრება შეიძლება შევადაროთ პურიტანთა კალვინისტურ კონცეფციას, რომლის მიხედვით მმართველობა (ქალაქი-სახელმწიფოები ყენევა ან ბოსტონი), რეალურად, მოქალაქეების, როგორც ორგანოს, ხელშია, რომელსაც არ გააჩნია

⁷ სორუჩი აქ ისლამური რევოლუციის, ირანის შაჰის სანინააღმდეგო სულისკვეთების ერთგული რჩება, მიშელ ფუკო კი შენიშნავდა: რელიგიური რევოლუცია არ ნიშნავს უკეთესი წყობის დასაწყისს, რადგან შეუძლებელია დროებითმა ძალაუფლებამ სრული სიმართლის და ტრანსცენდენტობის მოთხოვნა წამოაყენოს. იხილეთ Olivier Roy, "L'Énigme du soulèvement: Michel Foucault et l'Iran," *Vacarmes*, no. 28 (2004).

სახელმწიფოს მაკონტროლებელი სპეციფიკურად რელიგიური ინსტიტუცია. ინსტიტუციონალიზაციის ნაკლებობა ნიშნავს, რომ, როდესაც ათასწლეულის ილუზიების, და არა რწმენის დაღმასვლის პროცესი მიმდინარეობს, ჩვენ აღმოვჩნდებით სეკულარიზირებულ დემოკრატიულ მსოფლიოში (სადაც ზოგიერთი კანონი, როგორც არის ღალატის აკრძალვა, შეიძლება კიდევ არსებობდეს). სორუჩი ძალიან ლოგიკურად იცავს სასულიერო პირთა ისლამური ირანის კონსტიტუციით გათვალისწინებული გარანტიების გაუქმებას (ვილაიათ-ი ფაქიჰ, ანუ სამართლის დოქტორის მმართველობა განსაზღვრავს როგორც რევოლუციის ხელმძღვანელობის, ისე მეურვეთა საბჭოს პოზიციებს; ამ უკანასკნელს ევალება შეამოწმოს, რამდენად შეესაბამება კანონები და საარჩევნო კანდიდატურა ისლამს, რაც ნიშნავს ხალხის ნების გაკონტროლებას). საინტერესოა, რომ ამგვარი მიდგომა ახასიათებს ქრისტიანულ მემარჯვენეობაში შემოკრებილ ჯგუფებს შეერთებულ შტატებში. ისინი, რაოდენ დოგმატიურიც არ უნდა იყოს, არჩევნებს პოლიტიკური ლეგიტიმაციის ერთადერთ წყაროდ განიხილავენ. ფაქტი, რომ ეს რელიგიური შეხედულება, რომელიც ირანში ლიბერალს და შეერთებულ შტატებში კონსერვატორს მიენერება, უდავოდ, ფრანგული ლაიციზმის ფილოსოფიის ანტითეზისია. იგი ასევე აჩვენებს, რომ დემოკრატიული სივრცის გავლენიან წრეებზე ფილოსოფიას მონოპოლია არ გააჩნია.

სხვა რეფორმატორებმა განსხვავებული გზები მონახეს, რაკი, ბუნებრივად, თეოლოგიური კრიტიკის თავისუფლება უშუალო კავშირშია პლურალიზმთან. მე აქ არ გავითვალისწინებ იმ ავტორთა მრავალფეროვან ანალიზს, რომლებიც, რაშიდ ბენზინის განმარტებით:

აჩვენებენ, რომ რელიგიური დისკურსის უკან ხშირად კულტურულ, ანთროპოლოგიურ და პოლიტიკურ ინტერესებთან დაკავშირებული საკითხები და სტრატეგიები დგას. ყველა ეს მოაზროვნე ემხრობა იმას, რომ შეწყდეს წმინდა ტექსტების იდეოლოგიური და პრაქტიკული გამოყენება. ყურანს არ შეუძლია ყველა თანამედროვე კითხვას უპასუხოს. ის არც საკანონმდებლო კოდექსია და არც პოლიტიკური მეცნიერების

ტრაქტატი. კითხვები დემოკრატიის, ლაიციზმის, ადამიანის უფლებების, მამაკაცებსა და ქალებს შორის თანასწორობის შესახებ უნდა განიხილებოდეს ყურანის ტექსტისგან დამოუკიდებლად.⁸

ეს კი ნიშნავს შემდეგს: ნინასწარმეტყველი წარმოდგება თავისი დროის ადამიანად (რაც, სინამდვილეში, შეესაბამება ისლამის მკაცრ მონოთეიზმს, რომლისთვისაც მხოლოდ ღმერთია აბსოლუტი); უარიყოფა ყურანის დოგმის ხელთუქმნელობა (აზრი ხელთუქმნელობის შესახებ მოგვიანებით გაჩნდა ისეთ მკაცრ სკოლებში, როგორიც იყო ჰანბალი); საჭირო ხდება თანამედროვე კრიტიკის კონცეფტუალური ინსტრუმენტების (ლინგვისტიკა, ისტორია, სოციოლოგია, კომპარატული სწავლებანი და ა.შ.) გამოყენება. ეს არგუმენტებს და პირად ინტერპრეტაციებს ერთმანეთის თანასწორი ადამიანების კრიტიკის საგნად ხდის.

ამ რეფორმიზმის ყოველ მაგალითში საკანონმდებლო ნორმა გადაქცეულია ეთიკურ ღირებულებად და აღარ ექვემდებარება ხისტ კოდიფიკაციას ან სახელმწიფოებრივ აღსრულებას. შარიათის თანამედროვე კანონთან შეთავსებადობა აღარ არის აქტუალური, იმიტომ, რომ შარიათი აღარ განისაზღვრება საკანონმდებლო კოდექსად (სინამდვილეში, ფიქჰის კონცეფციაც კი ქრება). ღირებულება იმარჯვებს ნორმაზე, მნიშვნელობა – სიტყვაზე, გონება – წერილზე.

ეს პროგრამა სრულიად ნათელია და ისიც ცხადია, რომ ამგვარი ისლამი არა თუ შეთავსებადია ლაიციზმთან და სეკულარიზაციასთან, არამედ იღწვის ამ უკანასკნელის მიმართულებით და ამართლებს პირველს.

გასაგები მიზეზების გამო მე არ განვიხილავ საკითხს იმის შესახებ, თუ რამდენად მისაღებია ისლამის ასეთი წაკითხვა. რეფორმისტული და ლიბერალური ისლამი არსებობს იმ მომენტიდან, როდესაც განსწავლულმა მუსლიმებმა ეს თავიანთი ნაწერებით წამოიწყეს. რა თქმა უნდა, მათ უპირისპირდებიან სხვა თეოლოგები, ინტელექტუალები ან აქტივისტები, მაგრამ გარედან კარგი ან ცუდი ნიშნებით შეფასება სასამართლოს,

⁸ Rachid Benzine, ინტერვიუ *La Croix*-ში, 2004 წლის 13 თებერვალი.

აკადემიის ან კოკტილის წვეულების ისლამის მცოდნეების საქმე არ არის. ჩვენ უბრალოდ აღვნიშნავთ, რომ ლიბერალური მუსლიმური თეოლოგია შეიძლება არსებობდეს.

მიუხედავად ამისა, თეოლოგიური რეფორმიზმის მიერ წამოწეული პრობლემები ორი რიგისაა: რა არის საჯარო? აუცილებელი პირობაა, რომ ისლამი ლაიციზმთან და დემოკრატიასთან თავსებადი იყოს?

ამ ტერმინებში წარმოდგენილი არგუმენტი ნიშნავს მთლიანი ფსონის დადებას იმაზე, რომ ლიბერალები ფუნდამენტალისტებზე იმარჯვებენ, ან იმაზე, რომ ლიბერალები, რაკი აუდიტორია არ ჰყავთ, სტრუქტურულ დამარცხებას განიცდიან. იმ მიზეზების გამო, რომლებიც მე განვიხილე გლობალიზებულ ისლამში, ამკარაა, რომ რელიგიურობის ფორმები, რომლებიც თანამედროვე რელიგიური აღმავლობის სტიმულს წარმოადგენს, ყველა რელიგიაში ლიბერალურისგან შორს არის.⁹ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ლაიციზმის გატარების ძალისმიერი პოლიტიკა რეფორმისტულ ისლამს წინ წაწევდა რელიგიის სხვა ფორმების (ფუნდამენტალისტური, კონსერვატორული, ტრადიციონალისტური) საზიანოდ. კიდევ ერთხელ, ლაიციზმის გამოუთქმელი აზრი ნამდვილად თეოლოგიაში შეჭრაა.

მაგრამ ამ მიდგომის მთავარი პრობლემა ისაა, რომ დოგმას პრივილეგირებული ადგილი ენიჭება იმის აუხსნელად, თუ რანაირად შეესაბამება რელიგიის დოგმა პოლიტიკურ სამყაროს და იმის უკითხავად, თუ როგორ ახერხებს დოგმა კონკრეტული ქცევის ჩამოყალიბებას. ურთიერთობები ფუნდამენტალიზმს, ლაიციზმსა და სეკულარიზაციას შორის უფრო მეტად კომპლექსურია (მაგალითად, ხშირად განხილული იჯტიჰადი [ინტერპრეტაციის უფლება] თავისთავად ლიბერალიზმის ნიშანი არ არის, ვინაიდან არაბი ვაჰაბიტებიცა და ირანელი აიათოლებიც ცნობენ მას, თუ მათი ზედამხედველობის არემია). დაბოლოს, არსებულ კონტექსტში, როცა მუსლიმურ იდენტობას ძლიერი ანტიიმპერიალისტური განწყობა კვებავს, რეფორმისტი მოაზროვნეების მიმართ ხელშეწყობის პოლიტიკის გატარება ხშირად მათი სასიკვდილოდ განწირვა

⁹ Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004).

შეიძლება იყოს. დასავლეთში კარგ ტონად ითვლება 'კარგი' მუსლიმების დაჯილდოება, დანიშვნა, დაფასება, თუმცა გაურკვეველია, ამ გზით მუსლიმურ ქვეყნებში მათი პრესტიჟის ამაღლებას ცდილობენ, თუ პირიქით, მათ იზოლაციას კიდევ უფრო ზრდიან, რითაც მუსლიმი საზოგადოების ფანატიზმის და ობსკურანტიზმის კიდევ მეტი სტიგმატიზაცია ხდება.

თეოლოგიურ რეფორმაციას აზრი მხოლოდ მაშინ აქვს, თუ ის ეხება იმ კულტურულ, სოციალურ და პოლიტიკურ საკითხებს, რომლებიც მასში მონაწილეების მიერ აღიქმება. მარტინ ლუთერის ყველა იდეა არ იყო ძალიან ახალი, მაგრამ მისი გენიალურობა ის იყო, რომ მან ეს იდეები საჯარო მანიფესტად აქცია (ოთხმოცდათხუთმეტი მკაფიო თეზისი), რაც შეიძლება გავრცელებულიყო საბეჭდი ტექნოლოგიების ნყალობით და რომლის პოლიტიკური და სოციალური მნიშვნელობაც იმთავითვე გასაგები იყო. ამ მხრივ, ლუთერი ხომენტან უფრო ახლოსაა, ვიდრე იოანე XXIII-სთან. ისლამისტები რეფორმისტებზე უკეთ ჩანვდნენ კავშირს რელიგიასა და პოლიტიკას შორის. ყველაფერი იმაზე მიანიშნებს, რომ რეფორმისტებს უკუგავლენა ექნებათ, ანუ, ისინი შემოიტანენ ენას, რომლის საშუალებითაც მოხდება უკვე სხვა მიზეზებით განპირობებულ ცვლილებებთა გააზრება.

ამიტომ ჩვენ სეკულარიზაციის ფესვები ისლამური საზოგადოებების ფუძემდებლურ ტენდენციებშიც უნდა ვეძიოთ. ისტორიკოსების და ანთროპოლოგების მიდგომას განაპირობებს იმ გზის გამოკვლევა, რომლის საშუალებითაც მუსლიმური საზოგადოებები კონკრეტულად სვამდნენ კითხვას რელიგიური გარემოს შესახებ, რომელშიც მათ არსებობა უნევთ.

ლაიციზმის *de facto* ფორმები: მუსლიმური სამყაროს ისტორია და საზოგადოებები

ისტორიკოსები და ანთროპოლოგები მიუთითებენ, რომ, სინამდვილეში, ისლამს გამოცდილი აქვს სეკულარიზაცია პოლიტიკური და სოციოლოგიური თვალსაზრისით. დოგმა საკმარისად მდიდარი და კომპლექსურია იმისთვის, რომ

სხვადასხვა მიმართულებით გაიაზრო; ის დიდოსტატურად ნაგები კონსტრუქციაც არის, რომელსაც ხშირად პოლიტიკური განზომილება აქვს (ისტორიის და მონარქების არჩევანის ფართო გავლენის გამო); მისმა მრავალმხრივმა განვითარებამ ბევრი ბილიკი გაკვალა და ურთიერთშეუთანხმებელ სკოლებს შორის დებატები წაახალისა, რამაც შესაძლებელი გახადა რაღაც არსებითის მონახვა. ყველა ხელისუფლება ისლამში სეკულარული იყო იმ აზრით, რომ ხელისუფლება რელიგიური კრიტიკიუმით არ განისაზღვრებოდა. გარდა წინასწარმეტყველის ეპოქისა, თეოკრატია არ არსებობდა. სულთნები, ემირები, გენერლები და პრეზიდენტები ძალაუფლებას იღებდნენ (და კვლავაც იღებენ) სრულიად მიმდინარე პროცესებში ჩართულობით (ძალა, დინასტიური მემკვიდრეობა, გადატრიალება, არჩევნებიც კი) და კმაყოფილები იყვნენ მეტ-ნაკლებად მოშინაურებულ ულემათა (ისლამის ადეპტთა) გაერთიანებასთან თავიანთი ლეგიტიმურობის თაობაზე შეთანხმებით. მათ გადასცემდნენ პირად სტატუსზე კონტროლს, თავად კი ინარჩუნებდნენ პოზიტიურ სახელმწიფო კანონს – ქანუნს (იგივე ბერძნული „კანონ“ ცხადად მიუთითებს, რომ ნასესხობა აღიარებულია). უფრო მეტიც, ულემამ განავითარა მთელი თეორია არსებული ხელისუფლების (მათ შორის, არამუსლიმის) პატივისცემის შესახებ, რომლის მიზანი იყო როგორც მუსლიმური საზოგადოების გადარჩენა, ისე ფიტნას – თემის მთლიანობის შენარჩუნება.¹⁰ გავრცელებული მოსაზრება, რომლის თანახმად ისლამი მუსლიმებს არამუსლიმური მთავრობის დაქვემდებარებაში ყოფნას უკრძალავს, მცდარია: ეს კვლავაც ინტერპრეტაციებზე არის დამოკიდებული. შემთხვევითი არაა, რომ, მკაცრი, ინტერპრეტაციები, მაგალითად, იბნ თაიმიასი (მეცამეტე საუკუნის მუსლიმი

¹⁰ Khaled Abu Fadi, "Striking a Balance: Islamic Legal Discourse on Muslim Minorities," ნიგნში Yvonne Yazbek Haddad and John Esposito, eds., *Muslims on the Americanization Path?* (Atlanta: Scholars Press, 1998). ის კონკრეტულად ციტირებს რაშიდ რიდჰას „ფატვას“, რამაც ბოსნია-ჰერცეგოვინის მუსლიმებს საშუალება მისცა დარჩენილიყვნენ ქვეყანაში 1908 წელს ავსტრიის ანექსიის შემდეგ. ბერნარდ ლუისმა გამოხატა განსხვავებული აზრი Bernard Lewis and Dominique Schnapper, eds., *Musulmans en Europe*-ში (Aix-en-Provence: Actes Sud, 1992).

სწავლული), მოდურია რადიკალურ მუსლიმურ წრეებში. მაგრამ, არსებობს სხვა, ასევე აღიარებული ინტერპრეტაციებიც – მაგალითად, ტარიქ რამადანის ფილოსოფიაში, რომელიც, მიუხედავად ეჭვებისა, რომელთაც ის შეიძლება ინვესტდეს, სინამდვილეში, არის ისლამის უმცირესობის ლეგიტიმაციის და პრაქტიკის თეორია. ის ფაქტი, რომ ბევრი ულემასთვის, ასეთი ნებადართულობა მიზანშეწონილია, ან ის, რომ ტარიქ რამადანისთვის იდეალის მიღწევა შესაძლებელია, როდესაც არამუსლიმები ისლამზე მოიქცევიან, არ არის სირთულე: ჭეშმარიტი რელიგიის გამარჯვების ესქატოლოგიური იმედი მონოთეიზმის გულისგულია, იქნება ეს ქრისტიანობა, თუ ისლამი. მთავარია, თანამედროვე სამყაროში თამაშის წესებს ყველამ პატივი სცეს. ყველას აქვს უფლება, იოცნებოს რევოლუციაზე, კაპიტალიზმის გაუქმებაზე, მაჰდის ან ქრისტეს მოსვლაზე. მნიშვნელობა არ აქვს, ცხოვრობთ როგორც სამყაროს მფლობელი, თუ მისი უბრალო მდგმური, საჭიროა პატივი სცეთ ხელშეკრულების პირობებს.

პოლიტიკური სეკულარობა მუსლიმი საზოგადოებების არარელიგიური სოციალური სტრუქტურების სიძლიერეშიც პოულობს გამოძახილს. ტრადიციული საზოგადოებები, იმისდა მიუხედავად, რამდენად ვალიდურია ეს ტერმინი, ორგანიზებულები არიან ანთროპოლოგიური პრინციპების (ტრაიბალიზმი [ასაბია] – ჯგუფური სოლიდარობის ესა თუ ის ფორმა, რომელიც ემყარება სისხლით ნათესაობას ან ქორწინებით კავშირებს), ქცევის კოდექსების და ჩვეულებითი სამართლის მიხედვით, რაშიც ისლამი მცირე როლს თამაშობს. სამხრეთ ეგვიპტეში, რომელიც რადიკალური *გამა ისლამიას* (ისლამისტური ჯგუფი) აკვანია, ტრადიციული ვენდეტას (თარ) მსხვერპლი გაცილებით მეტია, ვიდრე რელიგიური ძალადობისა. მას ერთნაირად მიმართავენ როგორც ქრისტიანი კოპტები, ისე მუსლიმები; შარიათი აქ არაფერ შუაშია. ავღანეთში თალიბანმა ვერ შეძლო პაშტუნის ტომების ადათები შარიათით ჩაენაცვლებინა, რომლის ღირებულებები ძალიან განსხვავებულია (საპირისპიროდ იმისა, რასაც ხშირად ამბობენ ხოლმე, ჯერ კიდევ გასარკვევია, ეს ტომობრივი ადათები ქალებისთვის უკეთესია თუ არა. ტომობრივი კოდექსით

იკრძალება ქალებისთვის მემკვიდრეობა; ის მოითხოვს, რომ უშვილო ქალი ცოლად გაჰყვეს გარდაცვლილი მეუღლის ძმას; შურისძიების დასასრულებლად ქალები გაცვლის სა-შუალებად გამოიყენება). კოლონიალური ძალები, დაწყებული ფრანგული მაროკოთი და დამთავრებული ბრიტანული ინდოეთით, აშკარად ხედავდნენ და სათავისოდ იყენებდნენ არაისლამურ ადათ-წესებს. დაბოლოს, ისლამი გავრცელდა ძალიან განსხვავებულ გეოგრაფიულ ადგილებში, რაც გულისხმობს მუსლიმური საზოგადოებების ძალიან ფართო დივერსიფიკაციას (ქალების სტატუსების ვარიაციების ჩათვლით); შესაძლებელია ვისაუბროთ კულტურული ისლამის ვარიაციებზე, რაც აჩვენებს სხვადასხვა კულტურასთან და პოლიტიკურ სისტემასთან ადაპტაციის დიდ შესაძლებლობას, მაგრამ იმასაც აჩვენებს, რომ ისლამი, თავისთავად, არ არის სოციალური რეალობის ახსნა.¹¹

შარიათის სრული გამოყენება, რომელიც მოქცეულია ჩვეულებით სამართალსა და პოზიტიურ სამართალს შორის, სხვა არაფერი იყო, თუ არა იდეალი, ან პოლიტიკური სლოგანიც კი, რაც, სხვათა შორის, ხსნის, თუ სხვადასხვა ფუნდამენტალისტური ჯგუფი რატომ წარმოდგებოდა, ძირითადად, ოპოზიციური მოძრაობიდან. მიუხედავად იმისა, რომ შარიათის გამოყენება, სინამდვილეში, შეზღუდულია, მისი წარმოშობის გზა, აჩვენებს, რომ შარიათი სწორედ პოლიტიკური ხელისუფლებისგან ემანსიპაციას ცდილობს: შარიათი სწავლულთა შექმნილია, მისი წესები სხვადასხვა სკოლის მიხედვით განსხვავდება ერთმანეთისგან, მაგრამ ყველა წესი ეფუძნება კაზუისტიკას, დედუქციას, ანალოგიას და ა.შ., მაგრამ არასოდეს ითვალისწინებს სუვერენის ნებას. პარადოქსულად, ავტონომიური სამართლებრივი სივრცის არსებობის აღიარებით, შარიათი აძლიერებს პოლიტიკური

¹¹ Olivier Carré, *L'Islam laïque; ou, Le retour à la grande tradition* (Paris: Armand Colin, 1993); Clifford Geertz, *Islam Observed* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968). პირიქით, ისეთი მწერალი, როგორც არის ბერნარდ ლუისი, ისლამის საფრთხის საჩვენებლად ეხება მხოლოდ არაბულ სამყაროს, როგორც ეს არის წიგნში *The Crisis of Islam* (New York: Modern Library, 2003).

სფეროს ავტონომიას. ულემას ტრადიცია უფრო ახლოს მიდის სამოქალაქო საზოგადოების, ვიდრე თეოკრატიის განსაზღვრებასთან, იმიტომ, რომ, თუ თავად არ ჩაერთა სახელმწიფოს უფლებებში, ის თავისუფალია ცენტრალური ხელისუფლების კონტროლისგან.

როგორც ოლივიე კარე მიუთითებს, ისლამს აინტერესებს თანამედროვე მსოფლიო იმიტომ, რომ მსოფლიოს აქვს მასზე გავლენა: მმართველი უფრო მეტად ერევა რელიგიაში, ვიდრე პირიქით: ულემებს ადვილად 'იშინაურებს', განათლებაში კორექტივები შეაქვს და ცენზურას აწესებს.¹² ურთიერთობა ორივე მხარეს შეეხება, როგორც ეს კვიეტისტმა ირანელმა რელიგიურმა პირებმა გაიგეს, როდესაც სახელმწიფოს და სასულიერო პირების გამიჯვნა მოითხოვეს: თუ არ არსებობს სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის განსხვავება, რელიგია უფრო სეკულარული ხდება, ვიდრე პოლიტიკა – რელიგიური.

თანამედროვე პერიოდამდე მუსლიმურ ქვეყნებში სეკულარიზაცია თავისი რიგით მიდიოდა, სეკულარულ და რელიგიურ მმართველობათა შორის დაძაბულობის გარეშე (გარდა მეოცე საუკუნის ირანისა; ესეც იმიტომ, რომ ირანში ადგილი აქვს მუსლიმურ კლერიკალიზმს, რაც სუნიტურ სამყაროში არ გვხვდება). დასავლეთ ევროპაში კი პირიქით, ძალაუფლების ხასიათი სწორედ დაძაბულობამ განსაზღვრა. ამ აზრით, ისლამს არასოდეს ჰქონია თეოკრატიული იდეალი არც ინსტიტუციების (ხომეინამდე სასულიერო პირები ძალაუფლებას არასოდეს მოითხოვდნენ) და არც კანონის მიხედვით: შარიათის, როგორც სახელმწიფო კანონის, შესაძლო ინსტიტუცია არ მოიაზრება ისლამურ სახელმწიფოდ, როგორც ამას პოლიტიკური ისლამის მომხრეები აცხადებდნენ, დაწყებული საიდ ქუთბით და დამთავრებული ხომეინით.

დე ფაქტო სეკულარიზაციამ გავლენა იქონია მუსლიმ მოსახლეობაზეც, მაგრამ რელიგიის სოციოლოგიამ, რომელიც სწავლობს მორწმუნის კონკრეტულ ქცევას, უარი თქვა, ისლამისთვის თავისი ძირითადი პრინციპები მიესადაგებინა.

¹² Carré, L'Islam laïque, 8.

რელიგიის სოციოლოგია ევროპაში ქრისტიანი მოსახლეობის შესწავლის საფუძველზე წარმოიქმნა; მან აჩვენა, რომ მორწმუნეების ქცევაში ცვლილებებს (მათ შორის, დე-ქრისტიანიზაციის ფენომენს) საერთო არაფერი ჰქონდა დოგმის ცვლილებასთან: მიზეზები, რის გამოც რელიგიურ რიტუალებს ნაკლებად მისდევდნენ სოფელ ბიუსში, მაგრამ მყარად ინარჩუნებდნენ სოფელ რუერგში, თეოლოგიური დებატებით ვერ აიხსნებოდა. იგივე ითქმის ისლამზეც: არსებობს სეკულარიზაციის სფერო და პროცესი, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო დოგმის ცვლილებასთან. რა თქმა უნდა, საინტერესო და კომპლექსური კითხვა კვლავაც თეოლოგიურ დებატებსა და სოციალურ აქტორთა სოციოლოგიას შორის ურთიერთობას შეეხება – მაგალითად, კაპიტალისტურ ეთიკასა და პროტესტანტიზმს შორის (მაქს ვებერი), ოჯახურ სტრუქტურასა და ბედისწერას (ემანუელ ტოდი) შორის.¹³ მაგრამ ერთი საკითხი უდავოა: მათ შორის არ არსებობს არანაირი მიზეზობრიობა (პროტესტანტიზმმა შექმნა კაპიტალიზმი, ან კაპიტალიზმმა განაპირობა რეფორმაცია).¹⁴

კიდევ ერთხელ უნდა აღინიშნოს, რომ ნამდვილი მუსლიმური საზოგადოებების მრავალფეროვნებასა და სეკულარიზაციაზე მითითება მთლიანად არ წყვეტს პრობლემას, მაშინაც კი, როცა ის ისლამს, სეკულარიზაციასა და ლაიციზმს შორის ფაქტობრივ შეთავსებადობას აჩვენებს. ამის მიზეზია ის, რომ პოლიტიკურმა ისლამიზმმა და ფუნდამენტალიზმის თანამედროვე ფორმებმა ეს მრავალფეროვნება და ისტორია ჩრდილში მოაქციეს. ისლამიზმი, რომელიც ისლამს პოლიტიკურ იდეოლოგიად აქცევს, ეჭვქვეშ აყენებს იმ ფაქტს, რომ ოდესღაც ჭეშმარიტი ისლამური სახელმწიფო არსებობდა. იგი სახელმწიფოს თანამედროვე ანალიზის საფუძველზე

¹³ Emmanuel Todd, *La Troisième Planète: Structures familiales et systèmes idéologiques* (Paris: Seuil, 1983).

¹⁴ ამის მიღებით მე ვითვალისწინებ, რომ ბედისწერას მიმართავენ ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მიდგომის: არაბული ფატალიზმის (მეკტუბ – რაც გინერია) და ე.წ. კალვინიზმის სამეწარმეო სულის ასახსნელად (ხსნისთვის ეკონომიკური წარმატებისკენ სწრაფვა, რაც ცნობილი გახდება მხოლოდ განკითხვის დღეს).

ცდილობს, კიდევ ერთხელ განიხილოს რელიგიასა და პოლიტიკას შორის განუყოფლობა იდეოლოგიური ფაქტორის საფუძველზე. ჩვენ ისევ უნდა მივუბრუნდეთ სახელმწიფოს საკითხს.

ლაიციზმი: ეკლესიის და სახელმწიფოს განქორწინების ნაყოფი

ლაიციზმი დასავლეთში, პირველ რიგში, წარმოიშვა იმპერატორსა და პაპს, მეფესა და რომს, რესპუბლიკასა და ეკლესიას, ანუ ორ ინსტიტუციას შორის კონფრონტაციის შედეგად. ამის საპირისპირო ამერიკული მაგალითი, სინამდვილეში, საპირისპირო სულაც არ არის: ის მიმართული იყო დამფუძნებელი მამების მიერ ინგლისის ეკლესიის დამკვიდრებული სტატუსის წინააღმდეგ, რასაც ისინი გამოექცნენ – მათ გამოაცხადეს ეკლესიის და სახელმწიფოს გამიჯვნა, რაც არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავდა რელიგიის პოლიტიკისგან გამიჯვნას (სამოქალაქო რელიგიის მნიშვნელობის გამო). ამიტომაც ევროპული კომპლექსური პრობლემების საპასუხოდ გამიჯვნის ამერიკული ფორმა იქნა გამოყენებული.

დასავლურ სამყაროში ლაიციზმის საკითხი ნაკლებ ეხება კავშირს საკრალურსა და პროფანულს შორის, იმიტომ, რომ საბოლოოდ ორივე სფეროს აქვს პრეტენზია საკრალურის ერთსა და იმავე გაგებაზე. ფრანგულმა ლაიციზმმა ფეხი ვერ მოიკიდა მუსლიმურ სამყაროში იმიტომ, რომ იქ არ არსებობდა მისი გამომწვევი ორი ფაქტორი: საკრალური სახელმწიფოს და სასულიერო ხასიათის ინსტიტუციები, რომლებიც შეეფჯიბრებოდნენ ერთმანეთს არა ამსოფლიური ძალაუფლებისათვის, არამედ ამსოფლიური ცხოვრების იერარქიული ორგანიზაციისათვის, ანუ საკრალური სინამდვილის შესაბამისად მისი მონყობისათვის. ამით აიხსნება, რომ, როდესაც მუსტაფა ქემალ ათათურქმა თურქეთში იაკობინური სახელმწიფოს მოდელი შემოიღო მთელი მისი ლეგიტიმობის აპარატით (ნაციონალიზმი, სკოლა, ერთიანი ერის მითი), არ

დასჭირვებია ღვთისმსახურთა ჩამოცილება, ვინაიდან ისინი არ წარმოადგენდნენ ლეგიტიმობის სხვა ცენტრს: მან ისინი, უბრალოდ, სახელმწიფო მოსამსახურეებად გადააქცია.

უფრო მეტიც, დასავლური სახელმწიფოს ინსტიტუცია და საკრალურობა როგორც უკვე ვთქვი, განუყოფელია სახელმწიფოს მიერ რელიგიური მატრიცის მიღებისაგან. კანონი ეფუძნება სურვილს: ადამიანებს სურთ ღმერთი, სუვერენი, პოლიტიკური მმართველობა. კერძო თუ ზოგადი, ეს სურვილი არის წმინდა. ამ შემთხვევაში სახელმწიფო არის ღირებულებების მატარებელი: რესპუბლიკური ღირებულებები არის პოზიტიური. ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ბრძოლა მით უფრო მწვავედება (მაშინაც კი, როდესაც ერთნაირი რწმენისანი არიან), რაც უფრო მეტად ეყრდნობიან ლეგიტიმაციის ერთსა და იმავე სახეს, საზოგადოების შექმნის იდენტურ სივრცეს. სინამდვილეში, არ არსებობს ლაიციზმი ძლიერი სახელმწიფოს გარეშე. როგორც აღვნიშნე, სახელმწიფოს საკრალურობამ შესაძლებელი გახადა სეკულარული სივრცის წარმოქმნა. რელიგია არის სეკულარიზმის პირობა, იმის გამო, რომ იგი იჭრება პოლიტიკის რეალობაში.

სუნიტურ ისლამში არც მუსლიმური კლერიკალიზმია, არც სახელმწიფოს საკრალურობა. ძალაუფლება ხელშეკრულებას ემყარება, არა ხალხის სურვილის გამო, არამედ შემთხვევითობის წყალობით: სულთანი ან ემირი იღებს ძალაუფლებას ძალით და ინარჩუნებს მას ულემასთან მეტ-ნაკლებად ცხადი ხელშეკრულების საფუძველზე (სანამ ის იცავს ისლამს საზღვარგარეთ და შარიათს ქვეყნის შიგნით, ის ლეგიტიმურია); გამარჯვება ან დამარცხება მხოლოდ ღვთაებრივი მოწონების ან ღვთაებრივი გულგრილობის ნიშანია. ძალაუფლება არასდროს არის ტრანსცენდენტური ან საკრალური. ის არ წარმოადგენს არც კანონის წყაროს. სახელმწიფო ისლამში ყოველთვის სუსტი იყო, არა მონტესკიეს მიერ აღწერილი მიზეზების (ერთი ადამიანის დესპოტიზმი) გამო, არამედ პირიქით – სამოქალაქო საზოგადოების მდგრადობის გამო, რასაც აძლიერებდა ორი ფენომენი: ასაბია (სოციალური სოლიდარობა) და შარიათი. ძლიერი ძალაუფლება არ ნიშნავს ძლიერ სახელმწიფოს.

მაგრამ, თუ სახელმწიფო და ლაიციზმი ასე მჭიდროდ არიან დაკავშირებული, ისლამს უნდა მიეღო თანამედროვე ძლიერი სახელმწიფოს და არა დესპოტის გამოცდილება. დემოკრატია შესაძლებელი იქნებოდა მხოლოდ თანამედროვე სახელმწიფოს ჩამოყალიბების შემდეგ. ამიტომ განიხილავენ მუდმივად თურქულ მოდელს. ამბობენ, რომ ისლამი ჩამორჩა ისტორიის მატარებელს და, ბევრის აზრით, მხოლოდ დიდი პედაგოგიური ძალისხმევით შეიძლება ყველა ეტაპის დაძლევა. ეს ამართლებს როგორც კოლონიალიზმის გარკვეულ ფორმებს (მაგალითად, პროტექტორატს), ისე სეკულარული ავტორიტარული რეჟიმების მხარდაჭერას (ტუნისის პრეზიდენტი ბენ ალი) და სამხედრო ჩარევებს, რასაც მოჰყვება ხოლმე მეტ-ნაკლებად ხანგრძლივი ზედამხედველობის პერიოდები (ერაყი 2003 წლის ამერიკის ინტერვენციის შემდეგ).¹⁵

ამის შემდეგ დისკუსია სეკულარიზაციიდან სახელმწიფოს საკითხზე გადადის. ეს არც არის გასაკვირი, ვინაიდან ვნახეთ, თუ რამდენად განუყოფელია ევროპაში და, განსაკუთრებით, ფრანგულ ტრადიციაში დემოკრატია და ლაიციზმი სახელმწიფოს საკითხისგან. ის, რომ პარადიგმა კონკრეტული ისტორიის ნაყოფია, ნიშნავს იმას, რომ მას უნივერსალური ღირებულება არ გააჩნია? იქნებ უნდა განმეორდეს პარადიგმის გამომწვევი ისტორიული პირობები (დაჩქარდეს და სადავე მიეშვეს ძალადობას და გაუგებრობას) იმისთვის, რომ ის წარმოდგეს?

ისლამის პოლიტიკური წარმოსახვა: არსებობს მუსლიმური პოლიტიკური კულტურა?

მიუხედავად იმისა, რომ ისლამის თოთხმეტსაუკუნოვანი ისტორია უწყვეტი არ ყოფილა, ის ძალიან მოქნილია, არ აფუძნებს *ex ante* (აპრიორი) მოდელს და ერგება გან-

¹⁵ შეერთებული შტატების მიერ ერაყის სამხედრო ოკუპაცია ემყარება მკაცრ პედაგოგიკას; კოალიციურმა დროებითმა ორგანომ ერაყში მოდელად გერმანიის 1945 წლის შემდგომი რეკონსტრუქცია შეარჩია. ამას დესპოტიზმის მიერ გონებადაბნელებული მოსახლეობისთვის დემოკრატის ღირსებები უნდა ესწავლებინა. შედეგები დამაჯერებელი არ ჩანს.

სხვაგვებულ პოლიტიკურ სისტემებს. თუმცა, მუსლიმური პოლიტიკური კულტურის ხშირი დამონება მიუთითებს, რომ არსებობს ძალაუფლების ინვარიანტი, წარმოსახვითი კონფიგურაცია, რომელიც ასტრუქტურებს მუსლიმობის პოლიტიკურ რეალობასთან ურთიერთობას და, რამაც თანამედროვე სახელმწიფოს და დემოკრატიის მოდელის ინტეგრაციის სირთულეში ხელახლა იჩინა თავი.

სხვანაირად როგორ უნდა ვიფიქროთ რელიგიურობის დაბრუნებაზე, თუ არა არქაიზმის ფორმით? არქაიზმი ნიშნავს იმგვარ აზროვნებას, რომელიც მომენტალურად ინიღბება თანამედროვეობით, მაგრამ რომელიც თავს იჩენს, როგორც დათრგუნვილი, მაგრამ განმსაზღვრელი ელემენტი, მსგავსი იმ სიმაღლისა, რომელსაც საკუთარი იდენტობის ძიებაში აღმოვაჩინებ ხოლმე. ყოველთვის არის იმის მცდელობა, რომ ამ ტერმინებით განისაზღვროს რელიგიური ინვარიანტი, დოგმა, მენტალობა ან კულტურა, რაც ახსნიდა იმ განსხვავებულ პასუხებს, რომლებსაც იძლევა თითოეული საზოგადოება სოციალური წესრიგის, პოლიტიკური ფორმების, ეკონომიკური პრაქტიკის, სივრცესთან ურთიერთობის და საკუთარი თავის განსაზღვრების შესახებ.

გამომწვევი პრობლემა იგივე რჩება: როგორ მოქმედებს რელიგია სოციალურ და პოლიტიკურ სფეროებში? როგორ განსაზღვრავს ის მორწმუნის ქცევას? ზოგი, რა თქმა უნდა, სულიერების ტერმინებით შეეცდება ამის ახსნას: მორწმუნემ ღრმად გაიშინაგანა ნორმა, რომლის თანახმად სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის არ არის განსხვავება, რის გამოც ის ვერ ეგუება ლაიციზმს. მაგრამ რატომ შეითავისა მორწმუნემ სწორედ ეს და არა სხვა ნორმა? რა კავშირია ნორმასა და პრაქტიკას შორის? ქრისტიანობაში ლალატის აკრძალვამ შეამცირა ქრისტიანულ სამყაროში მისი რაოდენობა? ნამდვილად არა, მაგრამ მან ხელი შეუწყო დამნაშავეობის გრძნობის გაჩენას, რასაც მოჰყვა მრავალნაირი გამოძახილი და გეგმა—საშუალების შემუშავება. ასე რომ, ნორმა არ არის უცოდველი, მაგრამ ის არასოდეს მოქმედებს პირდაპირ.

რელიგიური ნორმა ფუნქციობს როგორც სოციალური ან პოლიტიკური ნორმა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის არის მი-

ლებული, ხელმეორედ ფორმულირებული და გამოხატული იმ საშუალებებით, რომლებიც სხვა ძალების (და ნორმათა სხვა სისტემების) ჩარევას გულისხმობს: ესენია კანონი და პოლიტიკური წყობა, მაგრამ რელიგიურობის ფორმებიც, რომლებიც დროსა და სივრცეში ცვალებას განიცდის. დოგმა არსებობს მხოლოდ ხელახალი ნაკითხვის და ამოქმედების გზით – ანუ რელიგიურობის ფორმით. ამ წიგნში მე ვავითარებ იმ მოსაზრებას, რომ ლაიციზმის წარმოშობის უმთავრესი ფაქტორი იყო პოლიტიკური წყობა და არა დოგმა. ლაიციზმი პოლიტიკური საშუალებებით ჩამოყალიბდა და ეს ეხება ისლამსაც, მაშინ, როდესაც სეკულარიზაცია ხდებოდა იმ ცვლილებებით, რასაც განიცდიდა მორწმუნის რელიგიურობა.

ამიტომ ძალიან მნიშვნელოვანია გავიაზროთ რელიგიური კონცეფციები მსოფლიო ინტეგრაციასთან, სოციალურ პროგრამასთან, ასევე, საზოგადოების და ტერიტორიის კავშირთან მიმართებაში. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია არა თავისთავად დოგმის შინაარსი, არამედ ის, თუ როგორ არის იგი ფორმულირებული მორწმუნის მსოფლიოში ინტეგრაციასთან მიმართებით. ეს ინტეგრაცია აბსტრაქტული არ არის. მაშინაც კი, როდესაც მორწმუნე სარწმუნოების და ხსნის მცველად მიიჩნევს თავს, რაც მართლზომიერია ყველა დროსა და ყველა ადგილას, ის ამას კონკრეტულ კონტექსტში გამოხატავს. მაგალითად, შეუძლებელია ისტორიის კონკრეტულ მონაკვეთში თეოლოგიურ დავებში გავერკვეთ (მაგალითად, მეხუთე და მეთექვსმეტე საუკუნეების ქრისტიანობაში), თუ მათ დროის გარეთ განვიხილავთ.

რა თქმა უნდა, შეიძლება ვისაუბროთ ისლამის წარმოსახვით პოლიტიკურ სამყაროზე, ანუ ისლამის ადეპტებსა (უღლემასა) და მოაზროვნეებში მრავალგზის გადაამუშავებულ ძალაუფლების თეორიებზე, რომლებიც, რაოდენ გასაოცარიც უნდა იყოს, არასოდეს გამოიყენება პრაქტიკაში. მათ არასოდეს მიუღიათ მონაწილეობა პოლიტიკური სისტემის განსაზღვრაში, გარდა იმ შემთხვევისა, როდესაც მათ იურიდიული რეალობა დატოვეს და იდეოლოგიურში გადავიდნენ (ხომეინი), რაც თანამედროვე ფენომენია. დოგმა განსაზღვრავს

არა პოლიტიკურ სისტემას, არამედ პოლიტიკურ წარმოსახვით სინამდვილეს. ეს, რა თქმა უნდა, ინტერპრეტაციაზეა დამოკიდებული. ასეთი პოლიტიკურ-წარმოსახვითი ხედვა, რომელიც დღეს გაბატონებულია როგორც ისლამისტებში, ისე ნეოფუნდამენტალისტებში, წინასწარმეტყველის დროინდელია. მაგრამ ეს პოლიტიკური ხედვა არ არის წარსულის გადმოტანა (რატომ უნდა დასჭირებოდათ მუსლიმებს თოთხმეტი საუკუნე იმის გასააზრებლად, რომ მხოლოდ წინასწარმეტყველის სახელმწიფო მოდელია ლეგიტიმური?). ადრეული წარსულის დღევანდლობაში გადმოტანა, როგორც ეს ხშირად ხდება ხოლმე, არის წარსულისთვის თანამედროვეობის ფორმის მორგება.

მაგალითად, ავიღოთ ისლამისტების და ნეოფუნდამენტალისტების გაუთავებლად ერთმანეთში არევა.¹⁶ პირველთათვის რეისლამიზაცია სახელმწიფოს საშუალებით ხდება; მეორეთათვის პირადი ღვისმოსაობით. მიუხედავად ამისა, მათ აერთიანებთ საერთო პოლიტიკური ხედვა: იდეა, რომ იდეალური მუსლიმური საზოგადოება იყო ის, რომელიც არსებობდა წინასწარმეტყველის დროს. მაგრამ ეს პარადიგმა პირდაპირ არასოდეს მოქმედებს. ბევრ ულემას და კიდევ უფრო მეტ თანამედროვე ავტორს უძღვნია უამრავი გვერდი იმის დასადგენად, თუ რა არის საჭირო, ხალიფა რომ იყო, მაგრამ სერიოზულად არავის არასოდეს დაუნყია ხალიფის ძებნა: ეს თემა ამჟამად პოლიტიკურ სექტებს (როგორიც არის *ჰიზბ-უტ-ტაჰრირი*, ლონდონში დაფუძნებული ნახევრად საიდუმლო პარტია, რომელიც მეორე თაობის ახალგაზრდა მუსლიმებს იზიდავს) აქვთ წამოწეული. ისინი ისეთ ლოგიკას იყენებენ, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო ტრადიციულ ისლამურ სამართალთან (ჰიზბ-

¹⁶ ეს გაურკვეველობა აშკარაა კაროლინ ფურესტის წიგნში ტარიქ რამადანის შესახებ *Frère Tariq* (ძმა ტარიქი), სადაც აღწერს მას, როგორც მუსლიმ ძმას. რას ნიშნავს ტერმინი „მუსლიმი ძმა“? აზროვნების მიმართულების ერთგულებას, ორგანიზაციის წევრობას, გარკვეული სახელმწიფოს შექმნის სურვილს, აზროვნების სკოლას, სპეციფიკურ ინტელექტუალურ ტრენინგს, თუ იდეოლოგიურ რწმენას? მარქსისტად, ტროცკისტად ყოფნის ან *Action Française*-ს მიმდევრობის თუ ფაშისტად ყოფნის მრავალი გზა არსებობს და იგივე ეხება მუსლიმურ სამოსაც.

უტ-ტაჰირის ხალიფატი, რეალურად, განსახიერებელია თვითონ პარტიაში და არა ინდივიდში: პარტიის, როგორც პოლიტიკური მოთამაშის, კონცეფცია, თავისთავად, მაქრ-სიზმის მემკვიდრეობაა).¹⁷

სინამდვილეში, ვინმე თუ ჩამოთვლიდა, რა შეადგენს ისლამური პოლიტიკური ხედვის (ხალიფატი, რელიგიისა და პოლიტიკის განუყოფლობა) საფუძველს, ვნახავდით, რომ ეს პარადიგმები სამართლებრივი ან იდეოლოგიური დამუშავების გზით მოქმედებს. რელიგიური დოგმა არასოდეს ზემოქმედებს უშუალოდ პოლიტიკაზე. დოგმა მუშაობს მხოლოდ მაშინ, თუ ის მიღებულია, გამოსატულია და ხელახლა განსაზღვრულია პოლიტიკური იდეოლოგიის, სამართლებრივი განვრცობის ან ძალაუფლების მექანიზმის საშუალებით; ესენი კი დამოკიდებულია კონკრეტულ პოლიტიკურ სიტუაციაზე (ჩვენ ვნახავთ, რომ, სინამდვილეში, ისლამური სახელმწიფოს იდეოლოგია სპეციფიკურად მეოცე საუკუნისთვის არის დამახასიათებელი).

მაგრამ, ზოგიერთი ავტორი, მაგალითად, სამუელ ჰანტინგტონი (და გავრცელებული აზრი), ითვალისწინებს პირდაპირ კავშირს დოგმასა და პოლიტიკურ სისტემას შორის კავშირს, რომელიც, სავარაუდოდ, კულტურამ განაპირობა: მუსლიმურმა ან არაბულ-მუსლიმურმა კულტურამ. მოკლედ, მიუხედავად იმისა, რომ მუსლიმური საზოგადოებები სეკულარიზაციის პროცესს ექვემდებარება, ისლამი მაინც ტოვებს ინდივიდთა პოლიტიკურ კულტურაზე და ცნობიერების წყობაზე კვალს; მაგრამ ასე სეკულარიზირებული ევროპაც ხომ ღრმად ქრისტიანულია. ითვლება, რომ ისლამის პოლისტური ხედვა გადაურჩება ახლო აღმოსავლეთის პოლიტიკურ იდეოლოგიებს (პანარაბიზმი პანისლამიზმის სეკულარული ფორმაა მხოლოდ). ავტონომიური პოლიტიკური ინსტიტუციების გააზრების სიძნელე და მოქალაქის წარმოდგენა კლანური კავშირების ან თემთან ემოციური ერთობის გარეშე მიიჩნევა იმის ნიშნად, რომ არაბულ-მუსლიმური კულტურა ჯიუტად ენინააღმდეგება თანამედროვე სახელმწიფოს დაარსებას.

¹⁷ ჰიზბ – უტ-ტაჰირზე ინფორმაციისთვის ეწვიეთ ვებ-გვერდს www.hizb-ut-tahrir.org.

თავიდანვე ერთსა და იმავე კითხვას ვსვამდი: რა გვაძლევს იმის თქმის საფუძველს, რომ მორწმუნეების ქცევას დოგმა განსაზღვრავს? ფუნდამენტალისტებისთვის და ხელმეორედ დაბადებული ქრისტიანებისთვის პასუხი ცალსახაა: მორწმუნე თავად წყვეტს, რამდენად შეასრულოს ის, რასაც დოგმა გვავალდებულებს. როცა საქმე გვაქვს სოციოლოგიურად იდენტიფიცირებულ მუსლიმთან, რომელიც არ თვლის საჭიროდ, რწმენა ღიად გამოამხეუროს, ჩვენ ვიყენებთ კულტურის კონცეფციას, რომელმაც დამატებით უნდა ახსნას, რატომ განსაზღვრავს რელიგია საზოგადოებას, მიუხედავად იმისა, რომ ის არც კანონში და არც ინსტიტუციებში ამკარად არ ჩანს.

მოკლედ რომ ვთქვათ, კულტურა რელიგიას ანიჭებს იმის უნარს, რომ ფორმა მისცეს საზოგადოებას და მენტალიტეტსაც. ეს არის კონცეფცია, რომელიც „ცივილიზაციათა შეხლის“ იდეას უდევს საფუძვლად: სეკულარიზირებული ცივილიზაციებიც კი არსობრივად რელიგიურები არიან. რელიგიას თავს ვერ დავაღწევთ და კულტურა არის მედიატორი რელიგიასა და საზოგადოებას შორის: ეს არის ის, რაც რჩება, როცა რწმენა იკარგება. ამიტომ, სეკულარიზაცია არის რელიგიური ფენომენის მდგრადობა საკრალურობის გარეშე. ეს თანხმობაშია ანალიზთან, რომელიც ფრანგულ ლაიციზმს თავდაყირა რელიგიურ ტრანსცენდენტობად განიხილავს.

ასე რომ, გვაქვს ორი სცენარი, რომლებიც ისლამის იზოლაციას იწვევს: კულტურაში გამოხატული სეკულარიზირებული რელიგია და თეოკრატიის მოთხოვნაში პირდაპირ გამოხატული ფუნდამენტალისტური რელიგია. მაშინაც კი, როდესაც პიროვნებას აღარ სწამს, ის მაინც რჩება მუსლიმად. თემობრიობის შიში უფრო ადვილად გასაგებია, რადგან სოციოლოგიის მიერ ამგვარად გაგებულ მუსლიმი ადვილად აწყვეტა ხოლმე ნებისმიერ რელიგიურ გამოცოცხლებას რელიგიური წარმომავლობის კულტურაში, რომლის მატარებელიც თვითონ არის; ამის გამოა, რომ ფუნდამენტალიზმს საწყისი კულტურის გაგრძელებად განიხილავენ. ასეთ შემთხვევაში ჭეშმარიტმა ლაიციზმმა უარი უნდა თქვას იდენტობის ნებისმიერ განმსაზღვრელზე, გარდა პოლიტიკური მოქალაქეობისა.

იმ ანალიზის პრობლემა, რომელიც ცდილობს, კულტურა რელიგიის საშუალებით ახსნას, არის ის, რომ ვერასოდეს ხერხდება საფუძველმდებარე რელიგიური ელემენტის გამოცალკევება: ეგრეთ წოდებული, არაბულ-მუსლიმური კულტურის საფუძველი, რეალურად, უფრო არაბულ საზოგადოებათა ანთროპოლოგიაშია, ვიდრე თავად ისლამში. ის ქმნის განგრძობადობის ყალბ წარმოდგენას (პანისლამიზმიდან პანარაბიზმამდე) და არაფრად აგდებს ნასესხობებს (მაგალითად, პანარაბიზმი ეთნიკური ნაციონალიზმის ფორმაა, როგორც იყო, ვთქვათ პანგერმანიზმი, რომელსაც უფრო ადრე ჰქონდა ადგილი ევროპაში; მსგავსად ამისა, ისლამური სახელმწიფოც იდეოლოგიური სახელმწიფოს თანამედროვე ხედვიდან წარმოდგება). სინამდვილეში, მუსლიმური კულტურა არის წარმოსახვითი კონსტრუქცია, რომლის ელემენტებია დოგმის ელემენტები, ისტორიული პარადიგმა, სოციოლოგიური მახასიათებლები და აზროვნების მიმართულებები; და ეს ყველაფერი გაერთიანებულია კულტურის ქვეშ. ტერმინი „კულტურა“ მრავალშრიანია: ისლამური, ანუ მუსლიმური კულტურა, როგორც ინვარიანტი წარმოდგენილია მუსლიმური საზოგადოების ნებისმიერ, შესაძლო, ცვლად ვარიანტში. მასში პირველ რიგში იმას პოულობენ, რაც ჩადეს. გარდა ამისა, მაშინაც კი, თუ კულტურებს რელიგიური საფუძველი აქვთ (ამ საკითხს აქ არ შეეხები), ზოგიერთი პარადიგმა (როგორც არის სახელმწიფო ან დემოკრატია) შეიძლება იყოს ავტონომიური და ექსპორტირებული: ამის შემდეგ დგება კითხვა: შესაძლებელია, თუ არა პოლიტიკური მოდელის ახალ კონტექსტში გადატანა. აქ უნდა ითქვას, რომ შეუთავსებლობის საფუძველი არ არსებობს. მაგრამ, ჩვენ ჯერ კიდევ უნდა დავადგინოთ, ახალი მოდელის ათვისებას თუ სჭირდება იმავე ისტორიული თანმიმდევრობის გავლა, რაც მის შექმნას დასჭირდა. დეტერიტორიზაციის (მაგალითად, ემიგრაციის) კონტექსტი მიჯნავს პოლიტიკურ მოდელებს მათი წარმომშობი კულტურებისგან. დიდი შეცდომაა, რელიგიური საკითხების სოციალური ანალიზი კულტურაზე დააფუძნო. ასეთ შემთხვევაში ფუნდამენტალიზმი გამოიყურება როგორც ტრადიციული კულტურის რელიგიური გამოცოცხ-

ლება, მაშინ, როდესაც თანამედროვე ფუნდამენტალისტები, პირიქით, კულტურული იდენტობის დაკარგვის პროცესის მონაწილეები არიან. სწორედ რელიგიურობის დაბრუნებაა, რაც კულტურასა და რელიგიას შორის კავშირს კითხვის ქვეშ აყენებს; ასე რომ, შეიძლება ეს დაბრუნება უფრო რადიკალური იყოს, ვიდრე სეკულარიზაციის ნელი პროცესი.

მართლაც, გლობალიზაციის საკითხი ყველა შემთხვევაში პრობლემაა: სამართლებრივი და პოლიტიკური მოდელების უნივერსალიზაცია ან/და რელიგიურობის რეჟიმების უნივერსალიზაცია რელიგიის თეოლოგიურ შინაარსთან შედარებით დამოუკიდებელია. მე შევეხე კამათს პროტესტანტიზმის და კაპიტალიზმის თაობაზე: ჩვენ სრულიად ცხადად დავინახეთ, თუ როგორ შეიქმნა ახალი სამუშაო ეთიკა კაპიტალიზმის ჩარჩოებში, მაგრამ ასევე ცხადად ვნახეთ, როგორ მოხდა მისი გადატანა არა მარტო კათოლიკეებთან, არამედ მუსლიმებთანაც (მაგალითად, თურქული სინდიკატი, *მუსიადი*, რომელიც სამუშაო ეთიკით განმსჭვალულ მცირე სანარმოებს აერთიანებს).¹⁸

ამის შემდეგ დასადგენია, პოულობს გლობალიზაციის ეს ორი ფორმა საერთო ენას, თუ, ფრანგული უნივერსალიზმის საკმაოდ პროვინციული შეხედულების საწინააღმდეგოდ, სახელმწიფოს და საზოგადოების (კერძოდ, სამოქალაქო საზოგადოების) ახალი მოდელების განვითარება და ფუნდამენტალიზმის ინდივიდუალურად და კულტურულად დაუკავშირებელი ფორმების განვითარება ერთმანეთთან კავშირში არ არის? ერთი სიტყვით, გლობალიზაციამ შეიძლება რელიგიური ფუნდამენტალიზმის განვითარებას შეუწყოს ხელი და, ამავე დროს, დაასუსტოს სახელმწიფო, რომელმაც ლაიციზმი შესაძლებელი გახადა. და, ალბათ, ეს არის ის, რაც ხდება.

შემდგომ ამისა გასარკვევია, თუ რამდენად არის ეს სასურველი. ამაზე რომ ლაიციზტური იმედების გარეშე ვუპასუხოთ, საჭიროა, დინამიკური პროცესები მოქმედებაში შევისწავლოთ.

¹⁸ Burcu Gültekin, *Instrumentalisation de l'Islam par une stratégie de promotion sociale à travers le secteur privé: Le cas du Müsiad* (Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1999).

ისლამური სახელმწიფოს პარენტეზა და ლაიციზმისთვის სივრცის შექმნა

მუსლიმური სამყაროს მთელი ისტორია აჩვენებს, რომ ხელისუფლება, სინამდვილეში, იყო სეკულარული და არასოდეს ყოფილა საკრალური. სწორედ მეოცე საუკუნის რე-ისლამიზაციამ ეჭვქვეშ დააყენა პოლიტიკასა და რელიგიას შორის ბალანსი ისლამის ხელახალი ინტერპრეტაციის გზით (ისლამიზმი, ნეოფუნდამენტალიზმი), რომელიც, ბუნებრივია, წარმოაჩენს თავს, როგორც წყაროებთან დაბრუნებას, მაგრამ, სინამდვილეში, რელიგიის იდეოლოგიური ზემოქმედებაა. როცა წინასწარმეტყველის დროში დაბრუნებას მოითხოვენ, ისლამისტები და ნეოფუნდამენტალისტები ერთხმად აცხადებენ, რომ არც ერთი პოლიტიკური წყობა მუსლიმურ სამყაროში არასდროს ყოფილა შესაბამისობაში ქრემარიტ ისლამურ სახელმწიფოსთან. სახელმწიფოს საკითხი, რა თქმა უნდა, თანამედროვე საკითხია.

ის შეიქმნა ორი მოდელის საფუძველზე. პირველი იყო ევროპული ტიპის სეკულარული და ავტორიტარული სახელმწიფო აპარატი, მსგავსი მეცხრამეტე საუკუნის განათლებული დესპოტიზმის მოდელისა (მუჰამედ ალი ეგვიპტეში), შემდეგ იყო მეოცე საუკუნეში მუსტაფა ქემალ ათათურქის და რეზა შაჰის სოციალისტური ან ფაშისტური ტიპის რეჟიმები (ერთი პარტია, ქარიზმული ლიდერი, უსაფრთხოების სამსახურების და არმიის ფართო როლი), ნასერიზმი, ალჟირის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ფრონტი და არაბული ნაციონალური იდეოლოგია *ბაათიზმი* (ალორძინება). თურქეთის გარდა, ამ ავტორიტარული ლაიციზმის მოდელებმა, ვერსად შემოიღეს დემოკრატია. მეორე მოდელი არის ისლამური სახელმწიფო, რომელიც ისლამის ტრანსფორმაციისას პოლიტიკურ იდეოლოგიად იქცევა. ეს დიდწილად, შედეგია ევროპული პოლიტიკური ფილოსოფიების გავლენისა, რომელთა მიხედვით სახელმწიფო განსაზღვრავს საზოგადოებას.

ავტორიტარული სეკულარული სახელმწიფოების შემთხვევაში, ისლამური სახელმწიფოს სახალხო მოთხოვნა წმინ-

დად პროტესტს და საზოგადოების მხრიდან აუთენტურობის ძიებას გამოხატავს, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ამ სახელმწიფოებმა ანტიიმპერიალისტური და ნაციონალური ლეგიტიმაცია დაკარგეს (ეგვიპტე ნასერის შემდეგ და ალჟირი ბუმედინის შემდეგ). ლაიციზმზე უარი არის უარი რეჟიმზე იმ იმედით, რომ ნებისმიერი შემდეგი რეჟიმი კანონით და არა ადამიანების მიერ იქნება კონტროლირებული და, ამდენად, გამორიცხავს კორუფციას და პირად ძალაუფლებას. ეს არ არის ტრადიციული საზოგადოების პროტესტის თემა – სულაც პირიქით, იგი გამოხატავს სურვილს, სახელმწიფო დააკანონოს სახელმწიფოს გარდაქმნისას წარმომდგარმა ახალმა თაობამ – სტუდენტებმა, ქალაქის მოსახლეობამ, ტექნოკრატებმა.

მე შესწავლილი მაქვს უკვე ისლამური სახელმწიფოს აპორია.¹⁹ საკმარისია ითქვას, რომ აბულ ალა მაუდუდის, ხომეინის ან მუსლიმური საძმოს მიერ სახელმწიფოს განსაზღვრება არ ეფუძნება შარიათს ან მუსლიმური სამყაროს პოლიტიკურ ტრადიციებს; ის რეალურად წარმოადგენს თანამედროვე პოლიტიკური კონცეფციის ისლამისეულ განმარტებას (სახელმწიფო, რევოლუცია, იდეოლოგია, საზოგადოება) და პოლიტიკური სფეროს ავტონომიის და უპირატესობის გააზრებას, რისთვისაც იყენებს იდეოლოგიას, როგორც დამაკავშირებელ ცნებას: ისლამური სახელმწიფო არის არა მარტო სახელმწიფო, რომელიც აღიარებს შარიათს, როგორც სახელმწიფო კანონს, არამედ სახელმწიფო, რომელიც რელიგიას სახელმწიფო იდეოლოგიად იყენებს. ამ ტიპის სახელმწიფოში, მაგალითად, ისლამურ ირანში, რელიგია კი არ განსაზღვრავს პოლიტიკის ადგილს, არამედ – პირიქით. ერთადერთი ადგილი, სადაც დაფუძნებულია ისლამური სახელმწიფო, არის ირანი და ეს, ალბათ, არ არის შემთხვევითი, ვინაიდან ქვეყანას ორი ძალაუფლების ცენტრი აქვს: კლერიკალობა და სახელმწიფო. მეტიც, ნაჩვენებია, თუ როგორ შეუწყო ხელი ისლამურმა რევოლუციამ იმას, რომ საზოგადოება სახელმწიფო კონტ-

¹⁹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

როლის ქვეშ მოქცეულიყო.²⁰ მაგრამ, უფრო მნიშვნელოვანია, რომ, თუ ამ კონფიგურაციიდან დავიწყებთ, ლაიციზმის შესახებ საკითხის გადანწყვეტა შეიძლება რეალურად დაიწყოს იმის განხილვით, თუ როგორ ხდება ცოდნის და რელიგიურ ნორმათა შემმუშავებელთა და სახელმწიფოს მმართველთა ერთმანეთისგან გამიჯვნა.

იდეოლოგიის აღზევება არაფერია, თუ არა პოლიტიკის დაბრუნება, ტრადიციულ რელიგიურ კანონზე პოლიტიკის უზენაესობის განმტკიცება. მაგრამ ამგვარი ისლამური რეჟიმის შედეგი ყოველთვის საწინააღმდეგოა: ირანში დაჩქარებული სეკულარიზაცია რელიგიური მიმდევრობის შესუსტებით, ავღანეთში თალიბანის დამარცხების შემდეგ ისლამის დეპოლიტიზაცია. ირანში ტრადიციონალისტი სასულიერო პირები რეფორმატორებთან ერთად სეკულარიზაციას კი არ ითხოვენ (ისინი ამტკიცებენ, რომ სამოქალაქო საზოგადოება რელიგიური უნდა იყოს), არამედ კლერიკალობის და სახელმწიფო გამიჯვნას კლერიკალობის გადასარჩენად. აიათოლა ალ-სისტანის პოზიცია ირანში, მიუხედავად იმისა, რომ ის შეესაბამება მეოცე საუკუნეში უმაღლესი შიიტური სასულიერო პირების უცვლელ მიდგომას, ასევე უნდა განვიხილოთ ირანში ისლამური რევოლუციის მარცხის ფონზე: სისტანის არ უნდა ისლამური სახელმწიფო, რომელიც შეარყევდა რელიგიური ლეგიტიმაციის საფუძვლებს და ამიტომ ყოველდღიური პოლიტიკის დეტალებში ჩარევაზე უარს ამბობს.

ამდენად, კითხვა ეხება არა ისლამური კულტურის ურყეობას, არამედ იმას, რომ თანამედროვე ეროვნული სახელმწიფოს ფარგლებში გაჩნდა რელიგიის იდეოლოგიად ქცევის ახალი გზები და რელიგიურობის ახალი ფორმები.

ასე რომ, ისლამურმა რევოლუციებმა შექმნეს ფაქტობრივი ლაიციზმი, ვინაიდან, რელიგიის მეტისმეტი პოლიტიზირებით რელიგიას დააკარგინეს რესურსის როლი და სასულიერო პირები და მორწმუნეები აიძულეს, პოლიტიკის

²⁰ Farhad Khosrokhavar and Olivier Roy, *Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse* (Paris: Seuil, 1999).

გარეთ მოექცნათ სულიერი სივრცე. ამის შემდეგ რაც ხელისუფლებაში რჩება, არის არა რელიგია, არამედ პოლიტიკურ-კლერიკალური აპარატი, რომელიც მორალურ წესრიგს იყენებს ხელისუფლებაში საკუთარი ადგილის შესანარჩუნებლად. ასეთ შემთხვევაში რელიგიურ გრძნობებთან დაბრუნება პოლიტიკის გარეთ ხდება, ოფიციალური რელიგიის გარეთ, ანუ ორთოდოქსული შიიტური ისლამის გარეთ: ბრუნდება სუფიზმი, სინკრეტიზმი, ჩნდება ინტერესი ქრისტიანობის მიმართ, რომ არაფერი ვთქვათ ათეიზმზე. რელიგიის პოლიტიზაცია დამთავრდა რელიგიის პოლიტიკისგან გამიჯვნით. დემოკრატიის მოთხოვნა, ბოლოსდაბოლოს, შეიძლება ლაიციზმი იყოს.

ჰინდუიზმი დამოუკიდებელ ინდოეთში

ფუნდამენტალიზმი და სეკულარიზმი*

ძას მერე, რაც 1947 წელს ბრიტანეთმა ინდოეთი დატოვა, ორი ახალი ერი შეიქმნა. ინდოეთის სუბკონტინენტის დაყოფამ და ხალხის მიგრაციებმა ერთი ნაცია–სახელმწიფოდან მეორეში ორივე მხარეზე თავზარდამცემი ძალადობა გამოიწვია. მას შემდეგ პაკისტანი ისლამური რესპუბლიკის იდენტობისათვის იბრძვის, ინდოეთის არჩევანი კი სეკულარული რესპუბლიკაა. მაგრამ, როცა მოსახლეობის 80% ჰინდუ არის, ხოლო მეორე დიდი ნაწილი – მუსლიმი, რელიგიის როლი ინდოეთის პოლიტიკაში და საჯარო ცხოვრებაში ნამყვანი რჩება და რელიგიურ ჯგუფთა შორის კონფლიქტები ბევრგან გრძელდება.

არაერთი ინდოელი ლიდერი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს სეკულარული საზოგადოების შექმნას, რომელშიც დამოკიდებულება ყველა რელიგიის მიმართ ერთნაირი იქნება. სეკულარობის მხარდამჭერები მიუთითებენ ინდოეთში სხვადასხვა რელიგიის თანაარსებობის ხანგრძლივ ტრადიციაზე და, ასევე, ჰინდუიზმის ტოლერანტულ ბუნებაზე, როგორც ის მათ ესმით. მოაზროვნეთა ნაწილი ჰინდუ–ფუნდამენტალისტები არიან. მათი აზრით, რაკი ინდოეთში უმრავლეს-

* სტატია წიგნიდან: *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*, ed. Robin Rinehart (Santa Barbara, California, ABC-CLIO, 2004).

სობას ინდუისტები შეადგენენ, ინდოეთი უნდა იყოს ჰინდუ ნაცია—სახელმწიფო. ჰინდუიზმის და სხვა რელიგიების როლი ცენტრალურ საკითხად რჩება ინდოეთის საჯარო დისკურსში. კითხვაც კი, თუ როგორ უნდა ხდებოდეს რელიგიის როლის შესწავლა და გაგება ინდოეთში, კამათს იწვევს, რაზეც მიუთითებს ინდოელი მწერლის შაში თარურის ქვემოთ მოყვანილი ციტატა:

საკმარისი არ არის, მივესალმით რელიგიურობის ნაერთს, თავაზიანად ტაში დავუკრათ ჰინდუ—მუსლიმურ ურთიერთობათა სინკრეტიზმს. რა თქმა უნდა, ხალხს უნდა შევახსენოთ ხოლმე, რომ ტოლერანტობაც ტრადიციას ინდოეთში, რომ ჯგუფური გადაკვეთები ისევე საერთოა, როგორც ჯგუფური შეჯახებანი, მაგრამ ჩვენ რელიგიური კონფლიქტის ველი არ უნდა შევატოვოთ ორივე მხარის შოვინისტებს. რაც ჩვენ გვჭირდება . . . ეს არის სექტანტური ბრძოლის არასექტანტური ისტორიები.¹

თარური მოგვინოდებს „სექტანტური ბრძოლის არასექტანტული ისტორიისკენ“ ნაწილობრივ მაინც იმიტომ, რომ მან იცის, არა ყველა დაინტერესებულ მხარეს სჯერა, რომ ასეთი „არასექტანტური“ ისტორიის დანერა შესაძლებელია, განსაკუთრებით, როცა იგი ეხება ისეთ ღირებულებით კატეგორიებს, როგორებიცაა: „ფუნდამენტალიზმი“, „სეკულარიზმი“ ან „ჰინდუიზმი“. დიდი სიფრთხილით უნდა მოვეკიდოთ — მნიშვნელობა არ აქვს, ჩვენ ვიყენებთ, თუ სხვის შრომებში არის გამოყენებული — თვალსაზრისებს, დეფინიციებს, კატეგორიებს და ისტორიულ კონტექსტს, რადგან ყოველივე ეს მეცნიერის კვლევის აუცილებელი მხარეებია. შეფასებისას და მსჯელობისას ჩვენი საკუთარი დამოკიდებულება ფუნდამენტალიზმისა და სეკულარიზმის მიმართ უნდა იყოს მყარი და პირუთვნელი. მოცემულ თავში გამორჩეული ყურადღება დეფინიციის საკითხს დაეთმობა. ეს ერთობ მნიშვნელოვანია, რადგან, როცა განვიხილავთ ისეთ ტევად ცნებებს, როგორე-

¹ Shashi Tharoor, *Riot* (New York: Arcade Publishing, 2001).

ბიცაა „ფუნდამენტალიზმი“ და „სეკულარიზმი“, აღმოჩნდება, რომ უკვე არსებობს აუარება მათი მეტოქე და სშირად დაპირისპირებული დეფინიცია. ამ ტერმინთა სხვადასხვაგვარი გამოყენებისას (ან არასწორი გამოყენებისას) მნიშვნელობას რომ ჩავწვდეთ, სრულიად აუცილებელია კონტექსტის გათვალისწინება. ფუნდამენტალიზმის იარლიყი თითქმის ყოველთვის გულისხმობს კრიტიკულ კონოტაციას, ხოლო სეკულარიზმი – კონტექსტის მიხედვით – მოწონება–არმონონების კონოტაციას. ამ თავში „ჰინდუიზმის“ ტენდენციათა გასაგებად ფუნდამენტალიზმის და სეკულარიზმის ტერმინები დესკრიპტიულად იქნება გამოყენებული.

„ჰინდუიზმი“, „ფუნდამენტალიზმი“ და „სეკულარიზმი“ არც ისე დიდი ხნის წინ ჩამოყალიბებული კონცეფტუალური კატეგორიებია, რომლებიც თეორიულად გვეხმარება, ჰინდუიზმი თანამედროვეობაში გავიგოთ. მოდერნულობაზე რეაქციების – გარკვეული რწმენების და ქცევების კატეგორიზაციის საშუალებებს ჩვენ ვუნოდებთ „ფუნდამენტალიზმსა“ და „სეკულარიზმს“ იმ პირთა შორის, რომლებიც თავს ჰინდუდ მოიაზრებენ და სხვებიც მათ ასე მოიაზრებენ. ფუნდამენტალიზმი და სეკულარიზმი ფუნქციობს ეთნიკურ იდენტობათა და ნაცია–სახელმწიფოთა კონტექსტში. ეს კონტექსტი თანამედროვე სამყაროში სულ უფრო და უფრო ცენტრალური ხდება. ფუნდამენტალიზმი და სეკულარიზმი დამოუკიდებელ ინდოეთში სიმბოლურად გამოხატავს მოდერნულობაზე რეაქციას; ამიტომ საჭიროა ერთიცა და მეორეც გაზრდილი რელიგიური და ნაციონალური პრობლემების კონტექსტში შევისწავლოთ.

ფუნდამენტალისტები და სეკულარისტები მთელ მსოფლიოში ერთმანეთთან გარკვეულ მსგავსებას კი ამჟღავნებენ, მაგრამ სამხრეთაზიური ფუნდამენტალიზმი განუყოფელია ეთნიკური, სოციალურ–პოლიტიკური და ნაციონალური პრობლემებისგან. ეს არ ნიშნავს, რომ სამხრეთი აზიის ფუნდამენტალისტები მხოლოდ პოლიტიკოსები არიან (როგორც ამას ჰინდუ–ფუნდამენტალიზმის კრიტიკოსები აცხადებენ), რომლებიც რელიგიურ სახეებს იყენებენ თავიანთი საქმის წინ წასანევად და ხალხის მხარდაჭერის მოსაპოვებლად. უფრო სწორად, თუ რელიგიის კვლევას განსაზღვრავენ ხალხის

უპირატესი პრობლემის კვლევად ან იმის კვლევად, რაც ხალხს მიაჩნია უპირატესი მნიშვნელობისად, მაშინ უნდა ითქვას, რომ ინდოელი ფუნდამენტალისტების მიერ ნაციონალური და პოლიტიკური პრობლემები უმაღლეს საფეხურზე არის აყვანილი.

„ფუნდამენტალიზმი“ და „სეკულარიზმი“, დიდი ხანი არ არის, რაც პოპულარული კატეგორიები გახდა. ამ პოპულარობის შედეგი ისაა, რომ ხშირად მათ, როგორც ჭკუაში დაუჯდებათ, ისე იყენებენ. ამიტომ უნდა დავაკვირდეთ, ვინ იყენებს მათ: ის, ვინც სხვას აკერებს იარლიყს, თუ ის, ვისაც ასეთი იარლიყი მიაკერეს, ანუ ვინ იგებს და ვინ აგებს. ფუნდამენტალიზმისა და სეკულარიზმის გამოყენება ხშირად მეორეხარისხოვანია იმასთან შედარებით, თუ როდის და როგორ იყენებენ ამ სიტყვებს. მაგალითად, როდესაც პოლიტიკური თანამდებობის კანდიდატი ინდოეთში კონსტიტუციის სეკულარულ ღირსებებს აქებს, ამით შეიძლება ფუნდამენტურ უფლებას აქებს – „თავისუფლად აღიარებდე, აღასრულებდე და ავრცელებდე რელიგიას“ (მუხლი 25. (1)). ასევე, ის შეიძლება ხაზს უსვამდეს ჰინდუს ტოლერანტობას ყველა რელიგიის მიმართ, რომელიც, მრავალთა აზრით, ჩადებულა ინდოეთის კონსტიტუციაში. ალტერნატიულად, კანდიდატი შეიძლება უბრალოდ დადებითად აფასებდეს იმას, რაც მის წარმოდგენაში სახელმწიფოს მიერ რელიგიათა მიმართ თანაბარი მიდგომაა ანდა სახელმწიფოს მიერ რელიგიათა საქმეში ჩაურევლობა. ამის საპირისპიროდ, კანდიდატის მიერ მოწონებული სეკულარული სიტყველები შეიძლება მიანიშნებდეს იმაზე, რომ სახელმწიფო უშუალოდ ერევა რელიგიურ საკითხებში, როცა საქმე ეხება სპეციალურად გამოყოფილ ადგილებს და „საკომპენსაციო დისკრიმინაციის“ საფუძველზე კვოტებს საგანმანათლებლო და პოლიტიკურ ინსტიტუტებში კასტის სტატუსის და რელიგიური მიკუთვნებულობის მიხედვით. მოკლედ რომ ვთქვათ, „სეკულარიზმი ინდოეთში მრავალმნიშვნელოვანი სიტყვაა: ეს ნიშნავს, რომ იგი დამოკიდებულია იმაზე, თუ ვინ და რა კონტექსტში იყენებს ამ სიტყვას.“²

² T. N. Madan, *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India* (Delhi: Oxford University Press, 1997), 235.

ფუნდამენტალისტებიდან „ფუნდამენტალიზმებამდე“

„ფუნდამენტალიზმი“, როგორც სოციალური ფენომენის მახასიათებელი კატეგორია, ბოლო დეკადების განმავლობაში თვალში საცემად გავრცელდა როგორც აკადემიურ, ისე პოპულარულ ლიტერატურაში. თავდაპირველად ეს ტერმინი გამოიყენებოდა მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს ამერიკის შეერთებულ შტატებში გავრცელებული პროტესტანტ-ევანგელისტების თავისებური მოძრაობის აღსანიშნავად. ამჟამად ეს ტერმინი აღარ გამოიყენება მხოლოდ გარკვეულ ქრისტიან ჯგუფებზე მისანიშნებლად. პირველ ფუნდამენტალისტებს მოიხმობენ ხოლმე როგორც მხოლოდ სიმბოლურ ამოსავალ წერტილს ახალი სემანტიკური კლასიფიკაციის დროს, კერძოდ, „ფუნდამენტალიზმის“ კატეგორიის განხილვისას.³

როგორ მოხდა, რომ „ფუნდამენტალიზმის“ თავდაპირველი მნიშვნელობა, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის ჩრდილო ამერიკელ პროტესტანტთა მიერ ბიბლიის სიტყვასიტყვითი გაგებიდან წარმოდგა, გამოიყენება დისკუსიებში „ფუნდამენტალიზმის“ თაობაზე მუსლიმებს, ჰინდუისტებს და სიკჰებს შორის როგორც თანმედროვე ინდოეთში, ისე მსოფლიოს სხვა კუთხეებში. შეიძლება კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი იყოს: როგორ მიმართებაშია „ფუნდამენტალიზმის“ კატეგორია ჰინდუიზმის ჩვენეულ ცოდნასთან? ბრიუს ლორენსი ამ საკითხს განიხილავს თავის სტატიაში „ფუნდამენტალიზმიდან ფუნდამენტალიზმებამდე: რელიგიური იდეოლოგია მრავალფორმაში“. აქ იგი ეხმაურება იმ კრიტიკას, რომ ფუნდამენტალიზმის ცნება არის როგორც „მეტისმეტად მომცველობითი, ისე მეტისმეტად შეზღუდული“ და იმავდროულად ახდენს კრიტიკის ობიექტთა დემონიზაციას და ჰომოგენიზაციას.⁴ იმი-

³ Robert E. Frykenberg, „Fundamentalism and Revivalism in South Asia“ ნიგნში: J. W. Bjorkman (ed.), *Fundamentalism, Revivalists, and Violence in South Asia* (New Delhi: Manohar 1988), 22.

⁴ Bruce B. Lawrence, „From Fundamentalism to Fundamentalisms: A Religious Ideology in Multiple Forms“ ნიგნში: Paul Heelas (ed.), *Religion, Modernity, and Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1998), 89.

ტომ, „რომ არავის მოუგონია უკეთესი ტერმინი იმ ფენომენის აღსანიშნად, რომელიც, საყოველთაო აზრით, ქმნის მსოფლიო ისტორიის მიმდინარე პერიოდის ერთ ნაწილს“, ლორენსი უბოდიშოდ ინარჩუნებს ამ ტერმინს. დისკუსიაში მეტი სიცხადის შესატანად იგი გამოყოფს ფუნდამენტალიზმის სამ ძირითად ტიპს (მეოთხე შერეული კატეგორიაა): 1. სიტყვასიტყვითი, რომლის წარმომადგენლები არიან ჩრდილოამერიკელი პროტესტანტები, რომელთაც ბიბლია სიტყვასიტყვით ესმით; 2. ტერორისტული, რომლის წარმომადგენლები არიან მუსლიმი ფუნდამენტალისტები; 3. პოლიტიკური აქტივისტები, როგორებიც არიან არამოძალადე ებრაელი სიონისტები; 4. პოლიტიკური აქტივისტები/ტერორისტები, როგორებიც არიან სიკჰი ფუნდამენტალისტები, რომელთათვის სულ ერთია ძალადობრივი თუ არაძალადობრივი გზები. ლოურენსისეული დაყოფა აჩვენებს, რომ ტერმინები „ფუნდამენტალიზმი“ და „ტერორიზმი“ ერთმანეთს არ ფარავს. „ფუნდამენტალიზმი“ და „ტერორიზმი“ გათანაბრებულია მას-მედიის დისკუსიებში.

ჯ.ი. ლეველინი თავის ნიგნში „არია სამაჯი, როგორც ფუნდამენტალისტური მოძრაობა“ ამტკიცებს, რომ ფუნდამენტალიზმის დეფინიცია ნეიტრალურ-შეფასებითი უნდა იყოს, რომ მეცნიერები პასუხისმგებელნი არიან, ფუნდამენტალიზმი კროს-კულტურული პოზიციიდან შეისწავლონ და ხელი შეუშალონ მას-მედიაში ამ ტერმინის არაზუსტი მნიშვნელობით გამოყენებას. ლეველინის ნეიტრალურ-შეფასებითი დეფინიცია ეხმაურება უილიამ შეფარდის განცხადებას, რომ ტერმინი ფუნდამენტალიზმს „ჟურნალისტურ და აკადემიურ ნაწერებში იმდენად მკვეთრად გამოხატული დამაკნინებელი კონოტაცია აქვს, რომ მეცნიერებმა, რომლებიც ესწრაფვიან ობიექტურობას, არ უნდა გაავრცელონ ის სხვა კულტურებში“.⁵ თუ მეცნიერები გამოიყენებენ ნეიტრალურ-ღირებულებით დეფინიციებს, მაშინ დისკუსიები შეიძენს სიზუსტეს და მეტ სრულყოფას, რაც ზოგადად ასე აკლია ფუნდამენტალიზმის მიმართ პოპულარულ დამოკიდებულებას.

⁵ J. E. Llewellyn, *The Arya Samaj as a Fundamentalist Movement: A Study in Comparative Fundamentalism* (New Delhi: Manohar, 1993), 6.

თავიანთ მრავალტომიან ნაშრომში ფუნდამენტალიზმებთან დაკავშირებით, სკოტ ეპლბიმ და მარტინ მარტიმ წამოაყენეს „ფუნდამენტალიზმის“ შემდეგი სამუშაო დეფინიცია: ფუნდამენტალიზმები რეაქციულია; მათ მიერ რწმენის არსის ძიება შერჩევითია; თითოეული მათგანი არის ექსკლუზიური და სეპარატისტული; თითოეულმა სრული დარწმუნებით იცის, ვინ არის მტერი და, ამ აზრით, ავტორიტარულები არიან. მეტიც, ფუნდამენტალისტები საკუთარ თავს მებრძოლებად წარმოადგენენ. ისინი იბრძვიან იმის წინააღმდეგ, რაც, მათი აზრით, მათ იდენტობას პრობლემას ან საფრთხეს უქმნის; ისინი იბრძვიან მსოფლმხედველობის მუდმივად გაძლიერებისათვის; ისინი იბრძვიან მათ ხელთ არსებული რესურსებით, როგორებიცაა „რეალური ან სავარაუდო წარსული“, „თავდაპირველი პირობების ნამდვილი ან წარმოსახული იდეალი“ და შერჩევითი დოქტრინები. ისინი „იბრძვიან სხვების წინააღმდეგ“ როგორც საკუთარი თემის შიგნით (ხშირად საკუთარ თემელებს კიდევ უფრო სახიფათო მტრებად აღიქვამენ), ისე თემის გარეთ. ბოლოს ფუნდამენტალისტები იბრძვიან „ღმერთის ნებით“ ან „რაიმე ტრანსცენდენტური ავტორიტეტის“ სახელით – ისინი არიან სამართლიანობის ერთადერთი წარმომადგენლები.⁶

რობერტ ფრიკენბერგი განარჩევს სამხრეთ აზიის ფუნდამენტალიზმის ხუთ ძირეულ ნიშანს და სამ ფუნქციურ ნიშანს. გარდა ამისა, სამხრეთი აზიის ფუნდამენტალიზმი გაგებულ უნდა იქნეს, როგორც მოდერნიზმზე უკიდურესი რელიგიური რეაქცია, რომელსაც ახასიათებს კონსერვატიულობა, სეპარატულობა და რადიკალურობა. სამხრეთი აზიის ფუნდამენტალისტები ფლობენ „ჭეშმარიტებას“ ცენტრალური დოქტრინის ან დოქტრინათა ნაკრების ფორმით. ეს არის მეტაფიზიკური სისტემა, რომლის საფუძველია უმაღლესი რეალობა. ეს რეალობა კარნახობს მათ იდეოლოგიას ან მათ ტექსტს. ჭეშმარიტება შინაგანად დაკავშირებულია „მიკრიკთან“ ან იმასთან „ვისშიც განხორციელებულია ან პერსონი-

⁶ Martin E. Marty and R. Scott Appleby, (eds.), *The Fundamentalism Project*, 5 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1991-1995).

ფიცირებულია ჭეშმარიტება და, ვინც პირველმა განაცხადა ის“. ფუნდამენტალისტები სამყაროს განიხილავენ თემის შიდა ნევრების მიერ თემის გარეთ მყოფებისადმი დაპირისპირების ტერმინებით. ისინი იზიარებენ საერთო ბედისწერას ან უტოპიური მომავლის სახით ტელეოლოგიურ იმედს, რომელიც მხოლოდ თემის შიდა ნევრებს ეკუთვნით. ისინი უპირისპირდებიან სხვადასხვა სახით წარმოჩენილ ბოროტებას, იქნება ეს დაბინძურება, კორუფცია, ნორმიდან გადახვეული ქცევა ან კიდევ სოციალური და პოლიტიკური საფრთხე. საფრთხე კი შეიძლება მოდიოდეს თემის შიგნიდანაც და გარედანაც. ამ „ძირეული ნიშნების გარდა“ სამხრეთაზიელი ფუნდამენტალისტები ამჟღავნებენ „ფუნქციურ ნიშნებსაც“: ფუნდამენტალისტები ესწრაფვიან „რადიკალურ ცვლილებას“ ან სრულ და მკაცრ რეაქციას ბოროტების წინააღმდეგ. ჯგუფი მოქმედებს რელიგიური „აღორძინების“ მეთოდით ან „ძველისთვის ახალი სულის შთაბერვის სტრატეგიით“, ამასთან, სეპარატულობის ან გამორჩეულობის მკაცრი დაცვით.⁷

თუმცა აუცილებელი არაა, შევადაროთ და გამოვკვეთოთ განსხვავებანი ჩრდილოამერიკელ პროტესტანტ ფუნდამენტალისტებსა და სამხრეთაზიელ – უფრო ზუსტად, ჰინდუ–ფუნდამენტალისტებს შორის, მაგრამ შემდეგი მიმოხილვა შეიძლება მაინც სასარგებლო აღმოჩნდეს. ჩრდილო ამერიკელმა პროტესტანტმა ფუნდამენტალისტებმა ისტორიის გარკვეულ ეტაპზე გააცნობიერეს, რომ სახელმწიფო, რომელშიც ისინი ცხოვრობდნენ, მათი აზრით, დაშორდა თავის სულიერ საფუძველს. ისინი შეეცადნენ შეენარჩუნებინათ და მოეწყოთ ქრისტიანული სუბკულტურა სოციალური და რელიგიური რეფორმების სფეროში და არა პოლიტიკურ სივრცეში. ამჟამად ჰინდუ–ფუნდამენტალისტები, ამის საპირისპიროდ, თანამედროვე ინდოეთს აღიქვამენ როგორც მოქიშპე კულტურების, ეთნოსების და რელიგიების სახელმწიფოს. აქედან გამომდინარე, მათ არ აინტერესებთ შექმნან ფუნდამენტა-

⁷ Robert E. Frykenberg, “Accounting for Fundamentalisms in South Asia: Ideologies and Institutions in Historical Perspective” წიგნში: Martin E. Marty, and R. Scott Appleby, (eds.), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 596.

ლისტური ჰინდუ-სუბკულტურა. მათი მთავარი მიზანია მი-
აღწიონ საერთო ნაციონალურ იდენტობას მთელს ინდოეთში,
აქ და ახლა. მათთან ვერ ნახავთ პროტესტანტ ქრისტიანთა
მტკიცებას, რომელიც ბევრ ჰიმნში ჟღერს – „ეს სამყარო არ
არის ჩემი სახლი“. რეალობა იმაზე მიუთითებს, რომ ფუნდა-
მენტალიზმი ინდოეთში შინაგანად უკავშირდება ლტოლვას
პოლიტიკური ძალაუფლებისა და ავტონომიისათვის, რაც
ჩრდილო ამერიკელ პროტესტანტ ფუნდამენტალისტებს ის-
ტორიულად არ ახასიათებდათ, თუმცა შეიძლება ახლა ასეთი
რამ მათთვისაც არ იყოს გამორიცხული.

ადრეული ჰინდუ-ფუნდამენტალიზმი: არია სამაჯი

მიმოვიხილეთ რა ტერმინ „ფუნდამენტალიზმის“ სათავე-
ები და მისი გავრცელების გზები თანამედროვე სამეცნიერო
დისკურსში, ჩვენ მზად ვართ გადავიდეთ ფუნდამენტალისტუ-
რი რწმენებისა და ქცევების მაგალითებზე იმ პირთა შორის,
რომელთაც ჰინდუდ მიიჩნევენ. ბევრი მკვლევარი აღიარებს,
რომ ჰინდუ-ფუნდამენტალიზმის ისტორია 1875 წელს ბომ-
ბეიში არია სამაჯის ჩამოყალიბებით იწყება. არია სამაჯის
დამფუძნებელი იყო სვამი დაიანანდ სარასვატი, რომელმაც
პირველმა ღიად დაიცვა ჰინდუიზმი, როგორც ის მას ესმო-
და, მაშინდელი ქრისტიანი მისიონერების 'მოდერნისტული'
კრიტიკისაგან.

დაიანანდის და არია სამაჯის რეაქცია გვიანი მეცხრა-
მეტე საუკუნის ინდოეთის რელიგიურ პლურალიზმზე ჰგავს
სხვა ფუნდამენტალისტთა რეაქციას, როცა ისინი რელიგიუ-
რი ქიშპობის სიტუაციაში აღმოჩნდებიან ხოლმე. დაიანანდმა
არია სამაჯი ჩამოაყალიბა ისეთი საზოგადოების შექმნის
იმედით, რომელიც დაიცავდა და გაავრცელებდა ძველი ვედე-
ბის ღირებულებებს. მან სოციალური სამართლის ზოგიერთი
თანამედროვე შეფასება არიული წარსულის თავისუფლ რე-
კონსტრუქციას მიაწერა. შედეგად მივიღეთ, რომ „არია სა-

მაჯი იცავდა ნორმატული ვედური პერიოდის საფუძვლებს⁸. თავანკარა, მითიური წარსული არის ფუნდამენტალისტურ მოძრაობათა საერთო პროექტი. „ნორმატული ვედური პერიოდის საფუძვლების“ დაცვისას დაიანანდი მგზნებარედ იცავდა ტრადიციული კარმის თეორიის სამართლიანობას ქრისტიანებთან პოლემიკისას.⁹

სვამი დაიანანდ სარასვატი დაიბადა 1824 წელს ბრაჰმანთა ოჯახში, გუჯარატში¹⁰ მისმა ადრეულმა ცხოვრებამ, რომელიც დიდი მონივნებით აღადგინეს მისმა ბიოგრაფებმა, გაიარა სანსკრიტის გრამატიკის შესწავლაში და რელიგიურ ჰიმნთა და კომენტართა დაზეპირებაში. საყოველთაო აღიარებით, მკაცრი მამის კვალად ისიც შივას თაყვანისმცემლად იზრდებოდა. მანუხ კანონების თანახმად, რვა წლის ასაკში საკრალური სამოსით შეიმოსა; ამის მერე დაიწყო მისი, როგორც ბრაჰმინაჰარის, ცხოვრება, ანუ გახდა საკრალური ცოდნის შემსწავლელი. ამბობენ, რომ სწორედ ამ პერიოდში იგი შეესწო, თუ როგორ შებილწეს შივას ტაძარი საზიზღარმა მღრნელებმა. ის გაოგნებული იყო ღმერთის უძღურებით (ან უარის თქმით), დაეცვა მისი საკუთარი ტაძარი. ოცდაერთი თუ ოცდაორი წლისამ სახლი დატოვა, რათა თავიდან აეცილებინა არასასურველი ქორწინება და თანდათან შეიქმნა სანიასი, ანუ განდევილი და ეწოდა სახელად დაიანანდი.

რამდენიმე წელი ბრმა გურუ ვირაჯანანდასთან გაატარა, დაიანანდს აღელვებდა არამართო პიროვნული ხსნის პრობლემები, არამედ „ინდოეთში მომრავლებული უგვანი რელიგიების და სექტების“ რეფორმირების საკითხიც. სანსკრიტის გრამატიკის ცოდნის საფუძველზე დაიანანდი შეეცადა ოთხი ვედის მიხედვით ვედური მემკვიდრეობა აღედგინა. ამის ქვეტექსტი იყო ის, რომ ჭეშმარიტება არის ვედების ჭეშმარიტე-

⁸ J. E. Llewellyn, *The Arya Samaj as a Fundamentalist Movement: A Study in Comparative Fundamentalism* (New Delhi: Manohar, 1993), 94.

⁹ Harold G. Coward, "The Response of the Arya Samaj" წიგნში: Harold G. Coward (ed.), *Modern Indian Responses to Religious Pluralism* (Albany: State University of New York Press, 1987), 47.

¹⁰ Kenneth W. Jones, "The Arya Samaj in British India, 1875-1947, R. D. Baird (ed.), წიგნში *Religion in Modern India* (New Delhi: Manohar, 1995)

ბა. სხვაგვარად, რაც ჭეშმარიტია, გამოცხადებულია ვედებში. თავად ტერმინში იგულისხმება უკვე ჭეშმარიტი ცოდნა.

ამტკიცო, რომ დაიანანდმა რელიგიურ ცოდნასთან ერთად ვედებში მეცნიერული, პოლიტიკური და სოციალური ცოდნა ამოიკითხა, არის მისი პროგრამის ვერგაგება. დაიანანდისთვის ცოდნა არის მთლიანი, ერთსულოვანი და უნივერსალური. ვედებში აღმოჩენილი ცოდნა სხვადასხვა დისკურსის “ტიპი” კი არ არის, არამედ ცოდნა თავისთავად. ამიტომ, ყველას შეუძლია ეცადოს, „ვედას მნიშვნელობა შეიცნოს“. დაიანანდის შეხედულებათა ნებისმიერი რეკონსტრუქციისას მხედველობაში უნდა ჰქონდეთ ვედების ცოდნის მთლიანობის და უნივერსალობის დაიანანდისეული გაგება.¹¹

მეცხრამეტე საუკუნის მიწურულს პენჯაბში არია სამაჯის წარმოშობა ჰინდუ-ფუნდამენტალიზმის მოძრაობის ათვლის წერტილად მიიჩნევა. დაიანანდის საბრძოლო დაძახილი „უკან ვედასკენ“ ნიშნავს როგორც ტექსტის ჩაკირკიტებით შესწავლის ფუნდამენტალისტურ ტენდენციას, ისე შორეული წარსულის ეგრეთ წოდებულ ოქროს ხანაში დაბრუნებას. მოდერნულობაზე დაიანანდისა და არია სამაჯის დაუფარავი რეაქცია მათ მიერ ვედური სამართლიანობის „ჭეშმარიტების“ შეურყეველ დაცვაში გადაიზარდა. ამ დაცვითი სტრატეგიის მთავარი კომპონენტი მოიცავდა ფართომასშტაბიან „შუდდჰი“ („პურიფიკაცია“ განმეხდა) კამპანიების ჩამოყალიბებას, რაც, განსაკუთრებით, დაიანანდის სიკვდილს მოჰყვა. დაიანანდის მიერ წმინდა ტექსტის განდიდება ბიძგი მისცა მის მიერ ვედური კულტურის დაცვას და საბოლოოდ მიიყვანა შუდდჰი-მოძრაობასთან, რომელთაგან ზოგიერთი დღესაც აქტიურია.¹² შუდდჰის რიტუალები უშვებს, რომ ჰინდუისტურ თემში დაბრუნდნენ დაბალი კასტის ადამიანები, რომლებიც ადრე ქრისტიანები ან მუსლიმები იყვნენ. რელიგიური მოქცევის პრეცედენტებს ინდოეთის ისტორიაში უკვე ბუდჰას (დაახლოებით მეექვსე საუკუნე ქრისტეშობამდე) პერიოდ-

¹¹ T. N. Madan, *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India* (Delhi: Oxford University Press, 1997), 217.

¹² Romila Thapar, “Syndicated Hinduism”, წიგნში: G. D. Sontheimer and H Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered* (Delhi: Manohar, 1997).

ში ჰქონდა ადგილი, თუმცა უნინ არასოდეს მოუწოდებიათ ხელმეორედ მოქცევისაკენ. რჯულზე მოქცევის არია სამაჯის მოძრაობებმა გამოიწვია ჰინდუიზმის ახალი სახეობა – ერთადერთი, ახლად გამოკვეთილი რელიგია, რომელიც, მისი მიმდევრების თქმით, არის „ქრისტიანობისა და ისლამის აგრესიულ ფორმათა კონფლიქტის, მოგვიანებით კი სეკულარიზმისა და მოდერნიზმის რადიკალურ ფორმებთან დაპირისპირების“ შედეგი.¹³

თანამედროვე ჰინდუ–ფუნდამენტალიზმი: „ჰინდუტვა“ ოჯახი

პოლიტიკურად ორიენტირებული ორგანიზაციების (საიდუმლოსიც კი) გაჩენასთან ერთად ინდური, გნებავთ, ჰინდუ–კულტურების ცნებები გაცილებით მნიშვნელოვანი გახდა, ვიდრე ავტორიტეტული ჰინდუ–ტექსტებისადმი ინტერესი. ვინაიკ დამოძარ სავარკარმა, რომელიც ბრიტანეთის მმართველობის პერიოდში (**British Raj 1858 -1947**) იყო პოლიტიკური პატიმარი, **1923** წელს დაწერა „ჰინდუტვა: ვინ არის ჰინდუ?“ სავარკარი ნეოლოგიზმის – ჰინდუტვას (ბუკვალურად: ჰინდუობა) – შექმნით ნიღბავს სურვილს, ადამიანთა ამორფული ნარევიდან გამოყოს და გაამყაროს გარკვეული ჯგუფი, მსგავსად დაიხანანდის კეთილშობილი „არიელებისა“. ჰინდუტვას სავარკარისეული განსაზღვრება, ანუ რას ნიშნავს იყო ჰინდუ, მოითხოვს გრძლად ციტირებას:

ჰინდუ . . . არის ის, ვინც სინდჰუდან სინდჰუმდე – ინდიდან ზღვებამდე – გადაჭიმულ მიწას აღიქვამს როგორც მამაპაპეულ მიწას – მამულს (პიტრიბჰუ), ის, ვის ძარღვებშიც ჩქეფს იმ რასის სისხლი, რომელიც სათავეს იღებს ვედური საპტასინდჰუსიდან და,

¹³ Robert E. Frykenberg, “Accounting for Fundamentalisms in South Asia: Ideologies and Institutions in Historical Perspective” წიგნში: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, (eds.), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 601.

ვინც მიაბიჯებს წინ და ახდენს იმათ ასიმილაციას, ვინც იყო შემოერთებული და აკეთილშობილებს უკვე ასიმილირებულებს, ვინც იქცა იმ ხალხად, რომელიც ცნობილია როგორც ჰინდუ, რომელსაც მემკვიდრეობად ერგო და თავის კულტურად მიაჩნია ამ რასის კულტურა, რაც უმთავრესად გამჟღავნებულია მათ საერთო კლასიკურ ენა სანსკრიტში, წარმოჩენილია მათ საერთო ლიტერატურაში, ხელოვნებასა და არქიტექტურაში, კანონსა და იურისპრუდენციაში, წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში, ცერემონიებსა და მისტერიებში, ბაზრობებსა და ფესტივალებში, და ვისთვისაც, ეს მინა – სინდჰუსტანი – არის, უპირველეს ყოვლისა, წმინდა მინა (პუნიაბჰუ), მოქადაგეთა და წინასწარმეტყველთა მინა, ღვთისკაცების და გურუების მინა, პიეტიზმისა და მომლოცველობის მინა. ესაა ძირითადი მახასიათებლები ჰინდუტვასი – ერთი ნაციისა (რაშტრა), ერთი რასის (ჯატი) და ერთი ცივილიზაციისა (სანსკრიტი).¹⁴

სავარკარისთვის ჰინდუიზმის რელიგია ჰინდუტვას უფრო ფართო ცნების მხოლოდ ერთ მხარეს ნიშნავდა. ჰინდუტვას ქოლგის ქვეშ მას ჰქონდა ადგილი სხვა ადგილობრივი ჯგუფებისათვისაც, რომლებიც, გარკვეული აზრით, ინდოეთს აღიქვამენ როგორც წმინდა მიწას; ესენი არიან ჯაინები, ბუდჰისტები, სიკჰები და არც ისე შორეულ წარსულში წარმომდგარი არია-სამაჯისტები და სანატანა-დჰარმისტები. ებრაელები, ქრისტიანები, მუსლიმები და, რაღაც ზომით, სპარსელები (ზოროასტრის ირანელი მიმდევრები) უთუმცაოდ უნდა გამოერიცხათ ნაციიდან (შეიძლება ქვეყნიდანაც), სწორედ იმიტომ, რომ მათი „წმინდა მიწები“ მდებარეობდა სადღაც უცხო ნიადაგზე. „სავარკარის შთამბეჭდავმა დეკლარაციამ – ამ თანმიმდევრულმა და ძალმოსილმა ცნებითმა ნიმუშმა – ბოლო ხანებში, უდავოდ, ჰინდუ-ფუნდამენტალისტთა მანიფესტის სტატუსი მოიპოვა; იგი ტოტალიტარულია

¹⁴ V.D. Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu?* (New Delhi: Bharatiya Sahitya Sadan, 1989), 116.

იმათ მიმართ, ვინც იძულებით არის გაერთიანებული, როგორც 'ჩვენ ჰინდუები', ხოლო ვისაც სულიერად გაუცხოებულ 'სხვებად' განიხილავს, სულაც განკვეთილი ჰყავს".¹⁵ სახელმწიფოებრიობის, ენისა და ტერიტორიის ცნებების ერთმანეთში გადახლართვას შორისმიმავალი ზემოქმედება ჰქონდა ინდოეთის დამოუკიდებლობისკენ სწრაფვაზე.

მოხალისეთა ეროვნული ორგანიზაცია (რაშტრია სვამსევაკ სანგჰ)

სავარკარისეულ ჰინდუტვას ცნებასთან თანხმიერებაში კეშავ ბალირამ ჰედგევარმა დაარსა *მოხალისეთა ეროვნული ორგანიზაცია* (რაშტრია სვამსევაკ სანგჰ) ნაგპურში მაჰარაშტრელ ბრაჰმანებთან ერთად 1925 წელს რამას მიერ რავანას მოკვლის ხსენების დღეს.¹⁶ ამ *მოხალისეთა ეროვნული ორგანიზაციის* მიზანი იყო დაეცვა ეროვნული რელიგია და კულტურა. ამ ახალი მოძრაობის პირველი მიმდევრები იყვნენ ბრაჰმანები, რომლებიც შეშფოთებული იყვნენ ჰინდუ-ეროვნების (რაშტრია) სოციალური პრობლემებით მუსლიმი თემების პოლიტიკური მობილიზაციის ფონზე და, ასევე, ბრაჰმანებსა და არაბრაჰმან ჰინდუ-მოსახლეობას შორის კონფლიქტის ესკალაციით. დაარსების დღიდან მოხალისეთა ეროვნული ორგანიზაცია მიმართავდა იდეოლოგიურ დამოძღვრას და ფიზიკურ ვარჯიშებს, როგორც ხასათის ჩამოყალიბების მეთოდს.

თავიდან *მოხალისეთა ეროვნული ორგანიზაცია* აცხადებდა, რომ მისი მიზანი იყო მხოლოდ ეროვნული ჰინდუ-კულტურის განვითარება და ის პოლიტიკურად მოტივირებული არ

¹⁵ T. N. Madan, *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India* (Delhi: Oxford University Press, 1997), 220.

¹⁶ Philip Lutgendorf, „Interpreting Ramraj: Reflections on the Ramayana, Bhakti, and Hindu Nationalism” ნიგნში: D. N. Lorenzen (ed.), *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action* (Albany: State University of New York Press, 1995), 274.

იყო. მაგრამ რადგან მოხალისეთა ეროვნული ორგანიზაცია დაკავშირებული იყო მაჰატმა განდჰის მკვლევლობასთან 1948 წელს, ინდოეთის მთავრობამ ის აკრძალა, სანამ ამ ჯგუფმა 1949 წელს წერლობითი კონსტიტუცია არ გამოაქვეყნა. 1949 წლის კონსტიტუციაში ჩანერილია მოხალისეთა ეროვნული ორგანიზაციის შემდეგი ამოცანები: „ჰინდუებს შორის განხვავებულობის აღმოფხვრა; მათ მიერ საკუთარი დიადი წარსულის გაცნობიერება; მათში მსხვერპლის გაღების და მთელი ჰინდუ-საზოგადოებისათვის უანგარო თავშენიწიერების სულის გაღვივება; ორგანიზებული და კარგად დისციპლინირებული ერთობლივი ცხოვრება და ჰინდუ-საზოგადოების აღორძინება“.¹⁷

ჰედგევარმა გარდაცვალებამდე (1940) თავის შემცვლელად მ.ს. გოლვალკარი დაასახელა. მისი ხელმძღვანელობით მოხალისეთა ეროვნულმა ორგანიზაციამ თავისი გავლენა გაავრცელა ჩრდილოეთით და მაჰარაშტრას აღმოსავლეთით. მიუხედავად იმისა, რომ იგი აცხადებდა სტრატეგიულ ჩაურევლობას აშკარა პოლიტიკურ აქტივობაში, მისი ლიდერების ძალაუფლების ინტერესი კარგად იკვეთებოდა ძველი ჰინდუ-ნაციის მახასიათებელ ხუთ ერთეულში; ესენია: გეოგრაფია, რასა, რელიგია, კულტურა და ენა.

ორი წლით ადრე, ვიდრე ლიდერობას აიღებდა თავზე, გოლვალკარმა დაწერა:

არაჰინდუ ხალხმა ჰინდუსტანში ან უნდა შეითვისოს ჰინდუ-კულტურა და ენა, ისწავლოს მოწინება და პატივსცემა ჰინდუ-რელიგიისა და არა მარტო ანგარიში გაუწიოს ჰინდუ-ნაციის იდეას, არამედ განადიდოს ჰინდუ-ნაცია, ანუ ამ მიწის და მისი უძველესი ტრადიციების მიმართ მათ არა მარტო უნდა შეცვალონ შეუწყნარებლობის და უმადურობის პოზიცია, არამედ უნდა შეიმუშაონ სიყვარულის და ერთგულების დადებითი პოზიცია. ერთი სიტყვით, ისინი აღარ უნდა იყვნენ უცხოელები; თუ ქვეყანა-

¹⁷ ციტირებულია ნიგნში: T. N. Madan, *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India* (Delhi: Oxford University Press, 1997), 221.

ში დარჩებიან, უნდა სრულად დაემორჩილონ ჰინდუ-ნაციას, არაფერი მოითხოვონ, არ განაცხადონ არანაირ პრივილეგიაზე არანაირი პრეტენზია, და მეტიც, არ მოითხოვონ არავითარი შეღავათი, მოქალაქეობრივი უფლებებიც კი.¹⁸

აქაც ისევ ვხედავთ, ნაციონალიზმის (რამტრია) გაიგივებას ჰინდუტვასთან. თქვა ვინმეზე, რომ ის არ არის ჰინდუ, ნიშნავს, რომ თქვა, ის არ არის ინდოელი. ეს მიდგომა ახასიათებს იმ პოლიტიკურ პარტიებს და სოციალურ ორგანიზაციებს, რომლებიც გაერთიანებულია *მოხალისეთა ეროვნული ორგანიზაციის* იდეოლოგიის ირგვლივ. ამ ორგანიზაციის ლიტერატურაში პოლიტიკური პარტიები, როგორც იყო ჰინდუ მაჰასაბჰა (რომელიც აღარ არსებობს), *ჯანა სანგჰი* და *ბჰარატია ჯანატა პარტი* და არაპოლიტიკური, სამოქალაქო ორგანიზაციები, როგორებიცაა *ვიშვა ჰინდუ პარიშად* და *შივ სენა* (შივას არმია) ითვლება „ჰინდუტვა-ოჯახად“ (სანგჰ პარივარ). ამ ორგანიზაციათა ოჯახისათვის „ჰინდუ“ იგივეა, რაც სამშობლო ინდოეთის ჰინდუ-ნაციის ნევრობა. როგორც გოლვაკერი მიუთითებდა, ამ უცხოებს, ანუ არა-ჰინდუ ინდოელებს, რომლებიც ამ პროგრამას ვერ მიესადაგებიან, შეუძლიათ დარჩნენ ინდოეთში საკუთარი რისკის ფასად, ყოველგვარი შეღავათის გარეშე, მოქალაქეობრივი უფლებების გარეშეც კი.

გოლვაკარისეული ისტორია დაინყო მაშინ, როცა არ იყო გარჩევა ჰინდუობას და ინდოელობას შორის. მისთვის „ჰინდუ“ არის სახელი დედამიწაზე ოდესმე არსებული უდიდესი ცივილიზაციის სახელი:

ჩვენი ხალხის სათავე, რამდენი ხანიც ვცხოვრობთ აქ როგორც ცივილიზებული მთლიანობა, ისტორიის მკვლევართათვის უცნობია. . . ჩვენ ვარსებობდით ჯერ კიდევ მაშინ, როცა არ იყო სახელის დარქმევის აუცილებლობა. ჩვენ ვიყავით კარგი, განათლებული

¹⁸ ციტირებულია ნიგნში; T. N. Madan, *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India* (Delhi: Oxford University Press, 1997), 223

ხალხი. ჩვენ ვიყავით ის ხალხი, ვისაც გაეგებოდა როგორც ბუნების, ისე სულის კანონებისა, ჩვენ შევქმენით დიადი კულტურა და უნიკალური სოციალური წყობა. ჩვენ სული ჩავბერეთ თითქმის ყველაფერს, რაც სასიკეთო იყო ადამიანისათვის. მაშინ დანარჩენი კაცობრიობა იყო ოდენ ორფეხა არსებები და ამიტომ რამენაირი სახელი ეწოდებინა ჩვენთვის არ შეეძლო. . . . სახელი “ჰინდუ” წარმოდგება მდინარის სახელიდან „სინდჰუ“, რომელიც ასოცირებულია ჩვენთან ჩვენს ისტორიაში და ტრადიციაში, იმდენად დიდი ხანია, რომ იგი საყოველთაოდ აღიარებული და სათაყვანო სახელია.¹⁹

ჰინდუ მაჰასაბჰ არის *სანგჰ* პარტივარის ოჯახის ერთ-ერთი ყველზე ადრეული წევრი. იგი დაარსებულ იქნა 1913 წელს იმ მიზნით, რომ წინააღმდეგობა გაეწია მუსლიმთა ლიგისათვის. მაღალი კასტის ჰინდუ-წარმომადგენლების ჯგუფი *ჰინდუ მაჰასაბჰ* ყველა ღონით ცდილობდა პოლიტიკური გავლენა მოეპოვებინა მუსლიმთა ლიგის წინააღმდეგ ბრიტანელთა მმართველობის მზის ჩასვენების პერიოდში. *ჯანა სანგჰი*, აღნიშნული ოჯახის კიდევ ერთი წევრი, დაარსებულ იქნა დელიში 1951 წელს; 1977 წელს იგი გაერთიანდა *ჯანატა-პარტიასთან*, ხოლო 1980 წელს ჩამოყალიბდა როგორც დამოუკიდებელი პარტია – *ინდოელი ხალხის პარტია* (ბჰარატია ჯანატა პარტი). როგორც პოლიტიკური პარტიები, *ჯანა სანგჰი*ც და ინდოელი ხალხის პარტიაც, ხაზს უსვამდა ჰინდუ-ნაციონალურ იდენტობას. ისინი აშკარა უნდობლობას უცხადებდნენ დიდი ხნის მმართველ კონგრესის პარტიას და ბრალად სდებდნენ იმას, რომ ისინი განუხრელად ამჟღავნებდნენ „ფავორიტიზმს“ ქვეყნის დიდი უმცირესობის – მუსლიმების მიმართ (დაახლოებით ინდოეთის მოსახლეობის 12 %). ინდოელი ხალხის პარტიის ერთ-ერთი დამფუძნებელი იყო

¹⁹ Ainslie T. Embree, “The Function of the Rashtrya Swayamsevak Sangh: To Define the Hindu Nation”, წიგნში: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 630.

ატალ ბიჰარი ვაჯპაი, ამ წიგნის გამოცემის დროისთვის ინდოეთის პრემიერ-მინისტრი. ლ.კ. ადვანი, ინდოეთის საშინაო საქმეთა მინისტრი და ვიშვა ჰინდუ პარიშადის (მსოფლიო ჰინდუ-საბჭო) ყოფილი პრეზიდენტი, ახლახან ვაჯპაიმ ვიცე-პრემიერად დაასახელა. 1991 წელს მთელი ქვეყნის მასშტაბით მიმდინარე რელიგიურ პროცესიაში (რათ-იატრა) ადვანი განასახიერებდა თავად ღმერთ რამას. ამ 'დიდებულ პროცესიას' წინ უძღოდა ფოლკსვაგენის ფურგონი, რომელიც მორთული იყო ღმერთი რამას ეტიკით, როცა რამა გამარჯვებული ბრუნდება თავის დაბადების ქალაქ აიოდჰიაში. მილიონებს და მილიონებს ცინცხლად ახსოვდათ ეს სცენა დურდამანის სატელევიზიო სერიალიდან „რამაიანა“, რომელსაც 1987-88 წლებში აჩვენებდნენ.

მსოფლიო ჰინდუ-საბჭო (ვიშვა ჰინდუ პარიშად)

მიუხედავად იმისა, რომ *სანგჰ პარივარმა* შეასუსტა ჰედგევარის და გოლვალკერის დროინდელი გამორჩეულობითი რიტორიკა, შეიძლება სამი საკითხი მაინც გამოვყოთ, რომლებიც ჰინდუ-ფუნდამენტალისტებს მათ დღევანდელ გამგრძელებლებთან აკავშირებს. პირველი, სანგჰ პარივარის ფუნდამენტალისტები ეწინააღმდეგებიან სხვა, არაადგილობრივ რელიგიურ ტრადიციებზე გადასვლას. მეორე, ისინი ატარებენ კანონმდებლობას, რომელიც ძროხის დაკვლას კრძალავს. მესამე, ისინი ისევ წინ აყენებენ „ჰინდუ-კულტურას“, როგორც „ინდური კულტურის გადამფარავ კულტურას“ იმის საფუძველზე, რომ ჰინდი-ენა არის „წმინდა“, სანსკრიტული ენა, რომელიც უნდა იყოს სახელმწიფო, ეროვნული ენა.

მოხალისეთა ეროვნულმა ორგანიზაციამ, როგორც *სანგჰ პარივარის* „დამფუძნებელმა მამამ“, სპონსორობა გაუწია ნაციონალურ ორგანიზაციას, რათა ამ უკანასკნელმა პოპულარულ დონეზე გაავრცელოს მათი კულტურული პროგრამა-

მა. 1964 წელს ბომბეში ღმერთ კრიშნას დაბადების დღეს დაფუძნდა მსოფლიო ჰინდუ-საბჭო (ვიშვა ჰინდუ პარიშად), რათა მან „დაიცვას, განავითაროს და გაავრცელოს ჰინდუ-ღირებულებები“. მსოფლიო ჰინდუ-საბჭომ 1982 წელს გამოსცა ბროშურა გზავნილი და აქტივობები, რომელშიც ჩამოთვლილია შემდეგი ამოცანები:

1. გადაიდგეს ნაბიჯები საიმისოდ, რომ გამოიღვიძოს შეგნებამ, გაერთიანდეს და განმტკიცდეს ჰინდუ-საზოგადოება.
2. დაცულ იქნეს, განვითარდეს და გავრცელდეს ცხოვრების ეთიკური და სულიერი ჰინდუ-ღირებულებები.
3. ყველა, ჰინდუ-სამწყსოდან გასული და მერე უკან შემოქცეული, სიხარულით იქნეს მიღებული, როგორც ნაწილი უნივერსალური ჰინდუ-საზოგადოებისა.
4. [sic] მიეცეს სოციალური სერვისები მთელ კაცობრიობას. დაიწყოს სოციალური პროექტები 170 მილიონი ჩაგრული მოძმისთვის, რომლებიც იტანჯებიან საუკუნეთა მანძილზე. ეს პროექტები მოიცავს სკოლებს, საავადმყოფოებს, ბიბლიოთეკებს და ა.შ.
5. მსოფლიო ჰინდუ-საბჭო, რომელიც არის მსოფლიო ორგანიზაცია და აერთიანებს ექვსას მილიონ ადამიანს, რომლებიც 80 ქვეყანაში ცხოვრობენ, ესწრაფვის გამოაცოცხლოს მარადიული ჰინდუ-საზოგადოება იმით, რომ უძველესი დჰარმას ქცევის კოდექსი შეუსაბამოს შეცვლილი დროის საჭიროებებს.
6. აღმოფხვრას ჰინდუ-საზოგადოებიდან მიუკარებელთა ცნება.²⁰

მსოფლიო ჰინდუ-საბჭო დაარსებიდან ცდილობდა დაბალი კასტის და იმ მიუკარებელთა მდგომარეობის გაუმჯობესებას, რომლებიც 'არამამაჰაპურ' რელიგიებში იყვნენ გადასული. 1966 წელს მსოფლიო ჰინდუ-საბჭომ ალაჰაბადში

²⁰ Peter van der Veern, Hindu Nationalism and the Discourse of Modernity: The Vishva Hindu Parishad" წიგნში: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 653-668.

კრება მოიწვია, რომელიც მიეძღვნა „ჰინდუ–სამწყსოში იმათ დაბრუნებას, ვინც სხვა რჯულზე იყო გადასული, მნიშვნელობა არ ენიჭებოდა იმას, თუ რამდენი თაობის წინ მოხდა ეს.“ გამოყენებული იყო ჰინდის სიტყვა „პარავარტან“ (მოტრიალება, შინ დაბრუნება, მოქცევა), რაც ხაზს უსვამდა თავდაპირველ ან წინაპართა რწმენასთან დაბრუნებას. *მსოფლიო ჰინდუ–საბჭოს* წევრთა აზრით, „ყოველი ჭეშმარიტი ინდოელი თავის თავს აღიქვამს როგორც ჰინდუს“. ²¹ *მსოფლიო ჰინდუ–საბჭო* პირველი არ ყოფილა, ვინც ასეთ აქტივობებში ჩაერთო. ჰინდუ–სამწყსოში დაბრუნების რიტუალურ შემთხვევებს, რომლებიც განსხვავდებოდა კასტაში დაბრუნების რიტუალებისგან, ადგილი ჰქონდა ჯერ კიდევ მუსლიმურ პერიოდში, მით უფრო დაიანანდის დროს და პენჯაბი შუდდჰის ადრეულ კამპანიებში.

გარდა იმისა, რომ აქტიურად ეწინააღმდეგებოდა არა-ჰინდუ წარმოშობის პირთა ჰინდუთა რელიგიაზე მოქცევას, *მსოფლიო ჰინდუ–საბჭო* მოითხოვდა ძროხების დახოცვის აკრძალვასაც. ძროხის დაკვლის საკითხი განიხილებოდა როგორც „დამპყრობლის“, განსაკუთრებით, მუსლიმი თემის ინტერესი ინდოეთში. გოლვაკერის რიტორიკით, ძროხათა დაცვა უნდა განხილულიყო როგორც ჰინდუთა სათანადო პასუხისმგებლობა, გაეძლიერებინათ და გაეერთიანებინათ ჰინდუ–კულტურის დაცალკევებული ტენდენციები. ძროხის დაკვლის საკითხის შესახებ გოლვაკერი წერს: „ეს დაიწყო უცხოელ დამპყრობელთა გამოჩენით. მოსახლეობის დასამონებლად მათ საუკეთესო საშუალებად მიაჩნდათ ჰინდუში საკუთარი თავის პატივისცემის ყველა ნაკვალევის ნაშლა. ისინი საამისოდ ბარბაროსობის სხვადასხვა სახეს იყენებდნენ: თავიანთ რჯულზე გადაყვანას, ჩვენი ტაძრების განადგურებას და . . . ძროხის დაკვლას“. ²² ის, რომ ყურანი ურჩევს მუსლიმებს, ძროხის დაკვლას რამადანის მარხვის

²¹ Ainslie T. Embree, “The Function of the Rashtrya Swayamsevak Sangh: To Define the Hindu Nation”, ნიგნში: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, (eds.), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 638.

²² იქვე, 639.

შემდეგ, ბაკრ იდის (მსხვერპლშენირვის) დღესასწაულზე, გოლვაკარისთვის ისლამის ბარბაროსობის კიდევ ერთი საბუთი იყო.

ბოლოს, რჩება ჰინდი-ენის საკითხი. ინდოეთი ყოველთვის იყო განსხვავებულ ეთნიკურ და ენობრივ ჯგუფთა ქვეყანა. ინდოეთის კონსტიტუციის დამატება 8 ასახელებს 18 ოფიციალურად აღიარებულ რეგიონულ, ენობრივ ჯგუფს. კონსტიტუციაში მითითებულ მთავარ ენებთან ერთად ინდოეთში ითვლიან ათასზე მეტ დიალექტს. მაშინ როგორ უნდა იყოს ჩრდილო-ცენტრალური ინდოეთის ჰინდი-ენა ინდოეთის რესპუბლიკის ერთადერთი ოფიციალური ენა? მეთვრამეტე და მეცხრამეტე საუკუნეებში ჩრდილო-ცენტრალური ინდოეთის ბევრი ჰინდუსთვის ჰინდი-ენა იყო „სიმბოლური იარაღი კოლონიალიზმის და ინგლისის წინააღმდეგ“. ეროვნული თვითგამორკვევის ვითარებაში ენა ასრულებდა დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის გამაერთიანებელ როლს. „ჰინდის განვითარება, როგორც თანამედროვე განათლების მედიუმისა, იყო მთავარი ფუნქცია, რომელსაც ჰინდუ-ალორძინების ძალები თავის თავს ანიჭებდნენ“.²³ კოლონიურ პერიოდში ბრიტანეთის ადმინისტრაცია იყენებდა ურდუ ენას, როგორც ოფიციალურ, მმართველობის ენას. (ჰინდის და ურდუს საერთო აქვს გრამატიკული სტრუქტურა და საბაზო ლექსიკა, ოღონდ ურდუ იყენებს ბევრ სპარსულ და არაბულ სიტყვას, ჰინდი კი მეტ სანსკრიტიდან წარმომდგარ ლექსიკას). ურდუ ენას (იყენებს სპარსული დამწერლობის მოდიფიცირებულ ვერსიას) იყენებდნენ ბრიტანელები იმიტომ, რომ, როცა ისინი სუბკონტინენტზე მოვიდნენ, სწორედ ეს ენა იყო მიღებული მუსლიმი მმართველების კარზე. მეოცე საუკუნის დასაწყისამდე სასკოლო წიგნები ხშირად დაწერილი იყო ურდუზე ან ჰინდუსტანზე. ეს უკანასკნელი იყო ნარევი ჰინდი/ურდუსი და მისანვდომი იყო დევანიგირის ან სპარსული დამწერლობის სახით. ჰინდიზე მწერალი ჩრდილო ინდოელი (ჰინდუ) ლიტერატორთა აღზევება 1920-იან და 1930-იან წლებში შეგნებულად

²³ Krishna Kumar, "Hindu Revivalism and Education in North-Central India", წიგნში: Martin E. Marty and R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalism and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 537.

ამკვიდრებდა ტენდენციას, რომ ენიდან გაეძევებინათ ურდუსა და არაბულის სიტყვები, როგორც 'არაინდური'.

ჰინდიზე მწერალი ლიტერატორების პროგრამის წყალობით, სკოლებსა და უნივერსიტეტებში შეიქმნა ჰინდი-დეპარტამენტები, ჰინდი-სილაბუსები და ჰინდი-ანთოლოგიები, რომლებშიც ხშირად მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნის ურდუზე მწერალი დიდი პოეტები არ შეჰყავდათ. ჰინდიზე მოლაპარაკე ჰინდუ-ნაცია დანახული იყო როგორც „მოგოლთა (მუსლიმთა) წინანდელი რელიგიის, კულტურული ნორმების, ენის და ჩაცმულობის“ მატარებელი. ბავშვებს ასწავლიდნენ ლექსს: „მატრიბჰუმი“ („დედა სამშობლო“), რომელშიც პოეტი აცხადებს, რომ ის „ვისაც არ ანაღვლებს საკუთარი ენა, არაფერი იცის თავისი ქვეყნის და რელიგიის შესახებ; ვინც არ ამაცობს თავისი სამშობლოთი, ცოცხალიც კი ასეთი ადამიანი მკვდარია“.²⁴

1940-იან წლებში მაჰატმა განდჰი მოითხოვდა, რომ დაეტოვებინათ ოფიციალურ ენად ჰინდუსტანი, რომელიც იყო ჰინდისა და ურდუს ნარევი ენა, როგორც გამაერთიანებელი საშუალება იმ ქვეყნისა, რომელიც დაყოფის პირას იდგა. ის ცდილობდა ჰინდუებისა და მუსლიმების გაერთიანებას ერთ ინდოელ ნაციად, რომლის ოფიციალურად აღიარებული ენა ჰინდუსტანი იქნებოდა. დამფუძნებელი ასამბლეის წევრებმა, მათ შორის, ნეჰრუმ და მუსლიმთა ლიდერმა აზადმა, მხარი დაუჭირეს ჰინდუსტანს. მაგრამ კონგრესის პარტიამ ირჩია, როგორც ბევრი უნოდებდა, „ნმინდა“ (სანსკრიტიზირებული) ჰინდი. 1950 წელს მიღებული კონსტიტუციის 343-ე მუხლი ამბობს: „ჰინდი დევანაგარი დამწერლობით“ არის „კავშირის ოფიციალური ენა“. 1965 წელს ოფიციალურად უნდა გადასულიყვნენ ინგლისურიდან ჰინდიზე. ჰინდიზე არმოლაპარაკე მხარეებიდან ამას დიდი წინააღმდეგობა შეხვდა. 1963 წლის ოფიციალური ენის აქტი უფლებას იძლეოდა, გაურკვევლი პერიოდით ინგლისური გამოეყენებინათ ოფიციალურ ენად. მიუხედავად ამ დათმობისა, სამხრეთი ინდოეთი, რომლის

²⁴ Krishna Kumar, "Hindu Revivalism and Education in North-Central India", ნიგნზი: Martin E. Marty and R. S. Appleby, (eds.), *Fundamentalism and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 543.

ენები მომდინარობს უფრო დრავიდული ენების ოჯახიდან, ვიდრე, სანსკრიტიდან, საერთოდ დაუპირისპირდა (ზოგჯერ ძალის გამოყენებითაც) კავშირში ოფიციალურ ენად ჰინდის შემოღებას.

უთანხმოება რამას დაბადების ადგილისა (რამაჯანმა-ბჰუმი მანდირ) და ბაბარის მეჩეთის (ბაბრი მასჯიდ) გამო

სანგჰ პარივარის ორგანიზაციები გამოთქვამდნენ უკმაყოფილებას, რომ ადგილობრივსა და ნაციონალურ დონეებზე კონგრესის პარტიის მმართველობებმა ჰინდუ-კულტურის გავრცელების ხარჯზე მიაჩუმეს უმცირესობის თემები, მაგალითად, მუსლიმები. ამის კარგი მაგალითია ბაბარის მეჩეთთან (ბაბრი მასჯიდ) დაკავშირებული ამბები, რომლებიც განვითარდა ჩრდილო ინდოეთის ქალაქ აიოდჰიაში. ჰინდუ-ფუნდამენტალისტები ამტკიცებდნენ, რომ ბაბარის მეჩეთი მუსლიმებს აეშენებინათ იმ ტაძრის ნანგრევებზე, რომელიც თავის დროზე აეგოთ რამას დაბადების ადგილის პატივსაცემად (რამა-ჯანმა-ბჰუმი მანდირ). სანგჰ პარივარისთვის ეს კიდევ ერთი თვალსაჩინოება იყო იმისა, თუ როგორ იბღალღებოდა ჰინდუთა ღირსება მუსლიმ დამპყრობთა ხელში.

1992 წლის 6 დეკემბერს, რომელიც გადმოცემით სამართლიანი მეფე რამას დაბადების დღეა, 200 ათასი *დახმარების ხელის გამომღები* (კარა სევაკას), ანუ ჰინდუ-ფუნდამენტალისტების მობილიზებული მასა თავს დაესხა და დაანგრია ბაბარის მეჩეთი; ზოგი სათითაოდაც კი ეზიდებოდა აგურებს. ისინი აცხადებდნენ, რომ მეჩეთის ადგილას აპირებდნენ, რამას სახელზე გამორჩეული ტაძარი აეგოთ.

მუსლიმური მეჩეთისა და საგულგებელი ტაძრის ნანგრევები შესანიშნავი ნიმუში იყო იმისა, თუ როგორ დაირაზმნენ სანგჰ პარივარის მიმდევარი შეიარაღებული ჰინდუები. *მსოფლიო ჰინდუ-საბჭოსთვის* (ვიშვა ჰინდუ პარიშად) მეჩეთი ნიშნავდა იმას, რომ გათელილი იყო ჰინდუ-საზოგადოება,

რომელიც მომხდურმა მუსლიმებმა დააკინინ–დააძაბუნეს. მათ ვერ მოახერხეს, რომ სამართლიანად დაეცვათ ან უკან დაებრუნებინათ ნატადრალი. ის, რომ დაუშვეს, რამას ტადრის ადგილზე საუკუნეთა მანძილზე მეჩეთს ეარსება, მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ ინდოეთის მთავრობა ანებივრებდა უმცირესობებს. სანგჰ პარივარის ლიტერატურა ამას მარჯვედ აღწერდა როგორც ‘ფსევდო–სეკულარიზმის’ ფორმით მთავრობის ჩარევას. ჰინდუთა დაძაბუნების თემა *მსოფლიო ჰინდუ–საბჭოს* ჩართული ჰქონდა თავის საჯარო კამპანიებში მთელი ქვეყნის მასშტაბით.²⁵

მოხალისეთა ეროვნული ორგანიზაციისა და მისი მონათესავე ორგანიზაციებისათვის რელიგია არ არის ოდენ პიროვნული საკითხი, როგორც ამას სეკულარისტები ამტკიცებენ. მაგალითად, ტადრისა და მეჩეთის საკითხი არ იყო მხოლოდ ადგილობრივი, კერძო კონფლიქტის საკითხი: მან შეიძინა გაცილებით ფართო სოციალური მნიშვნელობა, რომელსაც აქვს შორს მიმავალი შედეგები. *სანგჰ პარივარი* უარყოფს რელიგიის განსაზღვრებას, რომელსაც მისდევს ინდოეთის სეკულარული სახელმწიფო; ეს უკანასკნელი აუცილებლობით გამოყოფს ცხოვრების ზოგ ისეთ ასპექტს, რომელიც რელიგიის გარეთ დგას. *სანგჰ პარივარისთვის* რელიგია თამამობს ყოვლისმოცველ როლს საჯარო ცხოვრებაში. მათი აზრით, მთავრობის მიერ იძულებით გატარებული ‘ფსევდო–სეკულარიზმი’ კერძო საკითხებშიც ჰყოფს ცხვირს. მაშ, ჰინდუ–კულტურამ და რელიგიამ რატომ უნდა შეიზღუდოს თავი, როცა ინდოეთის მთავრობა მხარს უჭერს უმცირესობებს, განსაკუთრებით, მუსლიმ მტრებს? ამ კონტექსტში რამას სახე მრავალი განზომილებით ჰინდუტვას ძლევამოსილი მეტაფორა ხდება. პირველი, რამას ტადარი გახდა ჰინდუთა თემის შევიწროების სიმბოლო. მეჩეთი ნიშნავდა ‘გაზულუქებული’ მუსლიმი უმცირესობის მიერ ჰინდუ–ერის დამცირებას. თავისი ‘ფსევდო–სეკულარული’ პოლიტიკით დაბრმავებული

²⁵ Philip Lutgendorf, „Interpreting Ramraj: Reflections on the Ramayana, Bhakti, and Hindu Nationalism” წიგნში: D. N. Lorenzen (ed.), *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action* (Albany: State University of New York Press, 1995), 276.

ინდოეთის მთავრობას არ ეყო ქკუა, რომ ადეკვატურად ეპასუხა ჰინდუთა შევიწროების გამო. ფუნდამენტალისტთა რიტორიკას მოჰყვა კვლევა, რომელსაც ერქვა „ჰინდუთა საღვთო ადგილების სისტემური ნგრევა“. ინდოელი ხალხის პარტიამ (ბჰარატია ჯანატა პარტი) მოუწოდა არქეოლოგებს დაემტკიცებინათ, რომ მუსლიმი მომხდურები სისტემატურად და მიზნობრივად ეძებდნენ უწმინდეს ჰინდუ-ტაძრებს, რათა დაენგრიათ და მათ ადგილას მუსლიმური მეჩეთები აეგოთ. მეორე მხარე შენიშნავდა, რომ სინამდვილეში არასოდეს ყოფილა რამას ტაძარი იქ, სადაც ბაბარის მეჩეთი იდგა.

თავად რამა გახდა ინდური კულტურის ჰინდუობის მეტაფორა.²⁶ რამას, უმაღლესი ღვთაების დიადი წარსული, ის როგორც ჰინდუთა ფალავანი, დრამატიზირებული იყო ფუნდამენტალისტურ რიტორიკაში. რამა შეიქნა ასევე მეტაფორა „ჰინდუთა მართლმორწმუნეობისა – თავდადების და პიეტიზმის ტრადიციული ფორმებისა“.²⁷ უწინ ჰინდუ-კულტურას შეიძლება არც ჰქონია ნათლად გამოკვეთილი ცენტრი და არც ერთიანობისა და დარაზმულობის ზოგადი ხედვა, მაგრამ ჰინდუტვას მომხრეებს ახლა ხელთ ჰქონდათ უნივერსალური სიმბოლო, რომლის ირგვლივ შეეძლოთ დარაზმულიყვნენ რამ ჯანმაბჰუმის (რამას დაბადების ადილი) მოძრაობაში. ბოლოს, რამას იყენებდნენ იმისათვის, რომ მუსლიმი, ანუ „სხვა“ დემონიზირებულად წარმოეჩინათ. რამას აღწერდნენ როგორც ჰინდუ-წესრიგის მფარველს, რომელსაც ქვეყანა უნდა დაეცვა ოდესლაც გეოგრაფიული და ამჟამად შიდა მტრისაგან. დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის პერიოდში ინდოელ მუსლიმებს მეტ ლოიალურობას მიაწერდნენ მუსლიმთა მსოფლიო საზოგადოების მიმართ, ვიდრე ინდოეთის სახელმწიფოს მიმართ.

აიოდჰიაში ბაბარის მეჩეთთან დაკავშირებულ თემთა ძალადობრივი კონფლიქტის ბოლო გამოძახილებს ადგილი კიდევ აქვს. აიოდჰია აჩვენებს ფუნდამენტალისტთა იდეო-

²⁶ Thomas B. Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 174.

²⁷ იქვე გვ. 176.

ლოგიის ერთ ტიპს მოქმედებაში, რასაც ბრიუს უილიამსი „პოლიტიკურ აქტივისტ/ტერორისტულ“ ფუნდამენტალიზმს“, უწოდებს. ინდოეთში აქტივობის ამ ტიპს ხშირად მოიხსენებენ როგორც „კომუნალიზმს“ ან „კომუნალურ ძალადობას“; ესაა „ეეფემიზმი, რომელიც ჩქმალავს იმ ფაქტს, რომ თითქმის ყველა მხეცურ ეპიზოდში მსხვერპლი იყო უდიდესწილად მუსლიმები“.²⁸ პოლიტიკურად აქტიური ფუნდამენტალისტები, ინდოეთსა თუ ისრაელში მთავარ საფრთხედ აღიქვამენ სეკულარისტთა მხრიდან მათი საყოველთაო რელიგიური მსოფლმხედველობის კრიტიკას. სეკულარიზმის იდეოლოგია რელიგიურ სინამდვილეს პოლიტიკის სინამდვილისგან მიჯნავს, რასაც აქ ქვემოთ შევეხებით.

სეკულარიზმი თანამედროვე ინდოეთში

ფუნდამენტალიზმი ძალიან საკამათო კატეგორიაა, მაგრამ ამ მხრივ სეკულარიზმიც არანაკლებ საკამათოა. ტერმინ „სეკულარიზმს“ იყენებდა სხვადასხვა ადამიანი სხვადასხვა აზრით და, „ფუნდამენტალიზმის“ კატეგორიისა არ იყოს, ისიც ახლად წარმომდგარი იდეოლოგიაა, რომლის ძირები თანამედროვე სამყაროშია. სეკულარული სახელმწიფო, როგორც ის გამოიყენება ინდურ იურიდიულ კონტექსტში, მინიმალურად შეიძლება განისაზღვროს როგორც არათეოკრატიული, არაკომუნური სახელმწიფო, რომელიც ყველა თავის მოქალაქეს, რელიგიური მიკუთვნებულობის მიუხედავად, როგორც თანასწორს განიხილავს.

მიუხედავად იმისა, რომ ტერმინი „სეკულარიზმი“ საკმაოდ გვიანდელი ტერმინია, სეკულარიზაციის პროცესს შეიძლება თვალი მივადევნოთ დასავლეთის უფრო შორეულ ისტორიაში. სეკულარიზაციის პროცესის პირველი ნიშნები ევროპაში პროტესტანტული რეფორმაციის სახით გაჩნდა და ცოტა

²⁸ Philip Lutgendorf, „Interpreting Ramraj: Reflections on the Ramayana, Bhakti, and Hindu Nationalism“ წიგნში: D. N. Lorenzen (ed.), *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, (Albany: State University of New York Press, 1995), 277.

მოგვიანებით ნაცია-სახელმწიფოების აღმოცენებით, რომლებიც რელიგიური ხელისუფლების იურისდიქციიდან გასვლით ცდილობდნენ მთავრობათა შექმნას. ტერმინი ხმარებაში შემოვიდა 1800-იან წლებში, როცა „ბრიტანელმა რეფორმატორმა, ჯორჯ ჯეკობ ჰოლიოუკმა (1817–1906) განსახილველად გამოიტანა სეკულარიზმის დოქტრინა, რომლის მიხედვით, მორალი უნდა ამოსულიყო კაცობრიობის კეთილმყოფობიდან მხოლოდ აწმყო ცხოვრებაში და არა ღმერთის რწმენის მოსაზრებებიდან ან მომავალი სახელმწიფოდან“.²⁹

პიტერ ბერგერი ლაკონიურად განსაზღვრავს იმ პროცესს, რომლის საშუალებით საზოგადოებები სულ უფრო და უფრო სეკულარული ხდება. „სეკულარიზაციაში ჩვენ ვგულისხმობთ პროცესს, რომლის წყალობითაც საზოგადოების და კულტურის სექტორები რელიგიური ორგანიზაციების და სიმბოლოებისაგან თავისუფლდება“.³⁰ ასევე, ბერგერი ჩამოთვლის სეკულარიზაციის პროცესის რამდენიმე „გადამტანს“; ესენია: დასავლური ცივილიზაციის გავრცელება, კომუნიზმის აღზევება, თანამედროვე ნაციონალიზმი და თანამედროვე ეკონომიკური პროცესი, ანუ ინდუსტრიული კაპიტალიზმის დინამიკა. სეკულარიზაციის ერთ-ერთი შედეგი თანამედროვე სამყაროში, ამბობს ბერგერი, არის ის, რომ „ვინძლო პირველად ისტორიის მანძილზე მსოფლიოში რელიგიურმა ლეგიტიმაციამ დაკარგა თავისი უტყუარობა არა მხოლოდ მცირერიცხოვან ინტელექტუალთა და სხვა მარგინალ ინდივიდთა შორის, არამედ მთელი საზოგადოებების ფართო მასებს შორის“.³¹ მაშ, როგორ დაუპირისპირდა სეკულარიზმი ტრადიციულ რელიგიურ ლეგიტიმაციას? შეესაბამება სეკულარიზმის დასავლური მოდელი ერთი ერთზე ინდური სეკულარიზმის მოდელს? ჯ.დ.მ. დერეტი

²⁹ Amalendu De, “Religious Fundamentalism and Secularism in Indian Historical Context” წიგნში: *Communalism in Contemporary India* (Calcutta: University of Burdwan, 1994), 11.

³⁰ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York, Anhor, 1967), 107.

³¹ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York, Anhor, 1967), 124-125.

ინდოეთში რელიგიისა და კანონის შესახებ თავისი შრომის შესავალში აცხადებს, რომ „სინამდვილეში ისეთი არაფერი წარმოდგება, რაც ძველ, ტრადიციულ ღირებულებებს არ შეესაბამება. ეს ღირებულებები თანხმიერებაშია სეკულარიზმთან, სრულიად განუმეორებელი ინდური გაგებით“.³² სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუ ეს მართლაც ასეა, მაშინ უნდა ველოდოთ, რომ ინდოეთში წარმომდგარი სეკულარიზმის სახეობა უნიკალური იქნება ინდური კონტექსტის გამო. სეკულარიზაციის დასავლური მოდელები ინდოეთს დაეხმარება მხოლოდ იმ ზომით, რამდენადაც თანხმიერებაში მოვა ტრადიციულ, მოსახლეობაში ფართოდ გავრცელებულ ინდურ ღირებულებებთან.

სიტყვა „სეკულარიზმი“ თანამედროვე ინდოეთის პოლიტიკის კონტექსტში თვალშისაცემად ხშირად იხმარება. დერეტი შენიშნავს, რომ ჰინდუ-წარსულში პრაქტიკულად ყველაფერი ინოვება როგორც „სეკულარული“: „როგორც ამბობენ მთელი ჰინდუ-კულტურა ვედების ჩათვლით არის სეკულარული“.³³ ასეთი ლალი დახასიათება ჩვენ დიდად არაფერში წაგვადგება. თუ შეიძლება ითქვას, რომ ჰინდუ-კულტურაში ყველაფერი სეკულარულია, მაშინ სათქმელი არც არაფერი რჩება, რადგან ის, როგორც კატეგორია, რამე ცალკეულის აღსაწერად აღარ გამოგვადგება.

ჩნდება აუცილებელი კითხვა: ესაბამება სეკულარობა ინდოეთის კონტექსტს ან, თუ ესაბამება, რა ზომით? მადანი ცალსახად პასუხობს, რომ ინდოეთში სეკულარიზმმა არ გაამართლა, რადგან ის უცხო იდეოლოგიაა.³⁴ სეკულარიზმის ნასესხები იდეა ინდოეთის ისტორიული გამოცდილებისათვის მნიშვნელობას მოკლებულია. მადანი ამტკიცებს, რომ „სეკულარიზმი სამხრეთ აზიაში, აღქმული როგორც ინტერრელიგიური გაგება, ჩვენთვის ნიშნავს იმას, რომ

³² J. D. M. Derrett, *Religion, Law, and State in India* (New York: Free Press, 1968), 31.

³³ იქვე გვ. 516.

³⁴ T. N. Madan, "Secularism in Its Place", *Journal of Asian Studies*, 46, 4, November 1987.

რელიგიასაც და სეკულარიზმსაც სერიოზულად მივუდგეთ და არც რელიგია უარვყოთ როგორც ცრურწმენა და არც სეკულარიზმი დავიყვანოთ კომუნალიზმსა და სარგებლიანობაზე.³⁵

სეკულარიზმი და პიროვნული უფლებები

ინდოელი სეკულარისტების მთავარი პრობლემა არის ტრადიციული რელიგიური კანონები, რომლებიც დაფუძნებულია რელიგიურ თემზე (ასეთია ჰინდუ პიროვნული კანონი, მუსლიმური პიროვნული კანონი და სხვა ამის მსგავსი), რაც ეწინააღმდეგება კონსტიტუციის სახელმძღვანელო პრინციპს – შეიქმნეს საყოველთაო სამოქალაქო კოდექსი, რომელიც თანაბრად მიეყენება ყველას, მიუხედავად რელიგიური მიკუთვნებულობისა. განზრახული აქვთ, სხვადასხვა რელიგიური თემის პიროვნული უფლებები საყოველთაო სამოქალაქო კოდექსით (ქორწინება, განქორწინება, აღიმენტი და საკუთრების უფლებები) ჩაანაცვლონ. ინდოეთის სხვადასხვა თემში პიროვნული, რელიგიური კანონების რეფორმამ დააყენა საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ შეიძლება იმუშაოს კროს-კულტურულმა მიდგომამ ისეთი პარადიგმის მიმართ, როგორიც არის სეკულარულისა და რელიგიურის დაპირისპირება. დერეტი წერს: „სეკულარულისა და რელიგიურის დაპირისპირების კონცეფცია შეიძლება ამართლებდეს დასავლეთში, მაგრამ ინდოეთში ის მოულოდნელ სირთულეებს აწყდება, რაც გამოიხატება იმით, რომ ორი მთავარი რელიგიური საზოგადოება აღიარებს – თუ საერთოდ აღიარებს – რელიგიას, რომელსაც არ იცნობენ, არ აღიარებენ მსოფლიოს სხვა ქვეყნებში და, რომელიც საერო და პრაქტიკულ პრაქტიკულ საკითხებს ვერ მიჯნავს რელიგიისგან“.³⁶ ამ საკითხის გასაგებად სხვა გზა კიდევ ის არის,

³⁵ T. N. Madan, “Secularism in Its Place”, *Journal of Asian Studies*, 46, 4, November 1987.

³⁶ J. D. M. Derrett, *Religion, Law, and State in India* (New York: Free Press, 1968), 31.

რომ ვიკითხოთ: შეგვიძლია ნათლად განვასხვაოთ, კანონმდებლობის მიზნით, სეკულარული საკითხები რელიგიური საკითხებისგან ჰინდუიზმისა და ისლამის რელიგიურ-კულტურულ ტრადიციებში აღზრდილი მორწმუნეების თვალში, როცა მათი რელიგიების ღრმა მსოფლმხედველობებში რელიგია და კანონი განუყოფელია?

საჭიროა უკან ისტორიაში ჩაღრმავება, რომ სეკულარიზმის უნიკალურ სიტუაციას ჩავწვდეთ ინდოეთის ისტორიაში. ინდოეთის კლასიკური კანონის ანუ დჰარმას ტექსტებში, როგორცაა, მაგალითად, *მანუს კანონები*, ნათქვამია, რომ სამართლიანი მეფე ის არის, ვინც მართავს დჰარმას მიხედვით, ანუ ჰინდუ-მორალით. მოგოლთა იმპერიის მუსლიმი მმართველებიც ცდილობდნენ, თავიანთი მუსლიმი ქვეშევრდომები შარიათის წესით (შარი'აჰ – ისლამის კანონი, ანუ აღიარებული ისლამური პრეცედენტები) ემართათ, თუმცა ხშირად, როცა საქმე მათ ჰინდუ-ქვეშევრდომებს ეხებოდა, ადგილობრივ დჰარმას იყენებდნენ.³⁷ სეკულარიზმის დასავლური ცნება, თომას ჯეფერსონის თქმით – „გამყოფი კედელი“ ეკლესიას და სახელმწიფოს შორის, მიეყენება ინდოეთის მხოლოდ მცირე ნაწილს – დამოუკიდებლობის ხანის ურბანულ, დასავლურ ყაიდაზე განათლებულ ელიტებს.

დაპირისპირება, ერთი მხრივ, მმართველობის ტრადიციულ კონცეფციებს და კანონს და, მეორე მხრივ, თანამედროვე სეკულარულ მიდგომებს შორის ნათლად ჩანს თავად კონსტიტუციაში.³⁸ რობერტ ბაიარდმა აჩვენა, თუ როგორ მოდის ერთმანეთთან კონფლიქტში სეკულარული კონსტიტუციის სამთავრობო ღირებულებები და ტრადიციული ინდური „აქსიომური“ ღირებულებები. კონსტიტუციის მიხედვით, „სა-

³⁷ Ashgar A. Engineer, “Secularism in India –Theory and Practice” წიგნში Ashgar A. Engineer (ed.), *State Secularism and Religion – Western and Indian Experience* (Delhi:Ajanta, 1998), 189-190.

³⁸ Robert D. Baird, “Expansion and Constriction of Religion: The Paradox of the Indian Secular State” წიგნში John McLaren and Harold Coward (eds.), *Religious Conscience, the State, and the Law* (Albany: State University of New York Press, 1999), 189.

მართლი“ უნდა გატარდეს ანმყო ცხოვრებაში. სამართლის ტრადიციულ–ინდური ცნება კი, პირიქით, ხშირად გულისხმობს კარმის, ხელმეორედ დაბადების და კასტის როლებს მრავალგზის განმეორებად ცხოვრებაში. ასევე, ადამიანთა საყოველთაო თანასწორობის და თანაბარი უფლებების თანამედროვე, სეკულარული გაგება წინააღმდეგობაში მოდის სინმინდის, შებილნვის, კლასის და კასტის გაგებასთან.³⁹

სეკულარიზმი ნეჰრუს გაგებით

ჯავაჰარლალ ნეჰრუ, ინდოეთის პირველი პრემიერ-მინისტრი (1947–1964) მშვენიერი მაგალითია იმისა, თუ როგორ მუშაობს სეკულარიზმი ინდოეთში. ნეჰრუ ცდილობდა, რელიგიის როლი ინდოეთის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მინიმუმზე დაეყვანა. ნეჰრუ მაჰატმა განდჰის ახლო მოკავშირე იყო, მაგრამ სეკულარიზმის მისეული გაგება მკვეთრად განსხვავდებოდა უფროსი თანამედროვის გაგებისაგან. სეკულარიზმის განდჰისეული გაგება ეფუძნებოდა მის რელიგიურ დარწმუნებულობას, რომ ყველა რელიგია, გარკვეული აზრით, „ჭეშმარიტია“. განდჰი აცხადებდა, რომ ერთნაირად მიაგებდა პატივს ყველა რწმენას და აღმსარებლობას: „ჩემთვის ყველა ძირითადი რელიგია თანასწორია იმ აზრით, რომ ყველა ის ჭეშმარიტია“.⁴⁰ მას „წმინდა მოვალეობად“ მიაჩნდა სხვათა რელიგიურ შეხედულებათა გაცნობა: „თუ ჩვენ პატივს ვცემთ სხვების რელიგიებს, მოვახეხებთ, რომ სხვებმაც პატივი სცენ ჩვენს რელიგიას. კეთილმოსურნეობით მსოფლიოს რელიგიების შესწავლა წმინდა მოვალეობაა“.⁴¹ სეკულარული მთავრობის როლი ის იყო, რომ ყველა რელიგიას ერთნაირად

³⁹ Robert D. Baird, “Traditional Values, Governmental Values, and Religious Conflict in Contemporary India”, in *Brigham Young University Law Review* 2, 1998, 342.

⁴⁰ Mohandas K. Gandhi, *All Religions Aree True* (Bombay: Pearl Publications, 1962), 4.

⁴¹ Mohandas K. Gandhi, *All Religions Aree True* (Bombay: Pearl Publications, 1962), 15.

მოჰქცეოდა ან ერთნაირი პატივი მიეგო ყველა სარწმუნოებისათვის, რომლებიც მის იურისდიქციაში შედიოდა (სარვ დჰარმ სამბჰავ). განდჰის აზრით, ეს იყო სეკულარული სახელმწიფოს რელიგიური როლი.

ნეჰრუ ეთანხმებოდა განდჰის იმაში, რომ ყველა რელიგია იმსახურებდა თანაბარ მიდგომას, მაგრამ მისი მიზანი განსხვავებული იყო. ნეჰრუს მიაჩნდა, რომ ყველა მოქალაქეს უნდა მოჰქცეოდნენ ერთნაირად, მიუხედავად მათი რელიგიური მიკუთვნებულობისა, არა იმიტომ, რომ ყველა რელიგია ჭეშმარიტია, არამედ იმიტომ, რომ ასეთი მიდგომა ზრდის ადამიანის თავისუფლებას. 1948 წლის იანვარში, როცა ინდოეთის კონსტიტუცია იწერებოდა, ნეჰრუ ამბობდა: „ინდოეთი იქნება მრავალი რელიგიის ქვეყანა, სადაც რელიგიებს აღიარებენ და მიაგებენ პატივს, მაგრამ მხოლოდ ერთი ნაციონალური მსოფლმხედველობის საფუძველზე“.⁴² სეკულარიზმის ნეჰრუსეული გაგება იყო რაციონალური, მოდერნული და ინდოეთის სიტუაციაზე კარგად მორგებული.⁴³

განდჰის როლს დამოუკიდებლობისათვის მოძრაობაში ნეჰრუ აფასებს 1941 წელს დაწერილ თავის ავტობიოგრაფიაში – *თავის უფლებისაკენ*:

განდჰიჯი განუხრელად ხაზს უსვამდა მოძრაობის რელიგიურ და სულიერ მხარეს. მისი რელიგია არ იყო დოგმატური, მაგრამ მისი შეხედულება ცხოვრებაზე ნამდვილად რელიგიური იყო; ეს კი მთელ მოძრაობაზე დიდ გავლენას ახდენდა. ამის გამო მასებში ამ მოძრაობამ რელიგიური აღორძინების ხასიათი მიიღო. . . . ზოგჯერ განდჰიჯის ესა თუ ის გამოთქმა მალიზიანებდა, მაგალითად, ხშირი ხსენება რამას მმართველობის, როგორც ოქროს ხანისა, რომელსაც უნდა დავბრუნებოდით. მაგრამ უძლური ვიყავ ჩავ-

⁴² B. R. Nanda, *Jawaharlal Nehru: Rebel and Statesman* (Delhi: Oxford University Press, 1998), 108.

⁴³ Robert D. Baird, *Essays in the History of Religions* (New York: Peter Lang, 1991), 135.

რეულიყავ და თავს იმ ფიქრით ვიმშვიდებდი, რომ განდჰიჯი ასე იმიტომ ლაპარაკოდა, რომ მასებმა ეს სიტყვები იცოდნენ და ესმოდეთ. განმაცვიფრებელი იყო მისი უნარი, ხალხის გულს შეხებოდა.⁴⁴

აქ კარგად ჩანს, რომ ნეჰრუს სეკულარული ინდოეთისკენ დაბეჯითებითი სწრაფვა ერთნაირად პრაგმატული და იდეოლოგიურია. გარდა იმისა, რომ გარკვეულ საზღვრებში განდჰის მეთოდები ნაყოფიერი იყო, ისინი აუცილებელიც იყო. ერთხელ ნეჰრუმ ირონიულად შენიშნა, რომ მისთვის, როგორც დამოუკიდებელი ინდოეთის პრემიერ-მინისტრისათვის, დიდ სირთულეს წარმოადგენდა „სამართლიანი საშუალებებით სამართლიანი სახელმწიფოს შექმნა. . . . და შეიძლება კიდევ მეტ სირთულეს – რელიგიურ ქვეყანაში სეკულარული სახელმწიფოს შექმნა.“⁴⁵ მართალია, განდჰის რელიგიურ გზავნილს არ ემხრობოდა, მაგრამ ნეჰრუ მზად იყო გამოეყენებინა განდჰის მეთოდები თავისი უმაღლესი მიზნის – სახელმწიფოს ასაშენებლად.

რადჰაკრიშნანის შეხედულება სეკულარიზმის თაობაზე

სარვეპალი რადჰაკრიშნანი იყო ინდოეთის პრეზიდენტი ნეჰრუს პრემიერ-მინისტრობის ბოლო პერიოდში და მის შემდეგ (1962–1967). პრემიერ-მინისტრ ნეჰრუს კაბინეტში იგი ასრულებდა რაჯაგურუს (მეფის სულიერი მრჩეველი) როლს. რადჰაკრიშნანი ვინძლო უფრო ცნობილია როგორც გამორჩეული ფილოსოფოსი და თეოლოგი, ვიდრე პოლიტიკური ფიგურა ან სახელმწიფო მოხელე. განდჰის მსგავსად, მასაც სეკულარიზმი ესმოდა უფრო როგორც რელიგიის მიმ-

⁴⁴ Barbara Stoler-Miller, “Presidential Address: Contending Narratives – the Political Life of the Indian Epics”, *Journal of Asian Studies* 50, 4, November 1991.

⁴⁵ B. R. Nanda, *Jawaharlal Nehru: Rebel and Statesman* (Delhi: Oxford University Press, 1998), 113.

ლებლობა, ვიდრე მისი უარყოფა. დისკუსიაში სეკულარიზმის რადჰაკრიშნანისეული გაგების თაობაზე, რობერტ მაინორი მიუთითებს, რომ რადჰაკრიშნანის აზროვნებაში „სეკულარული“ და „რელიგიური“ ცალ-ცალკე კატეგორიებად არ განიხილება.⁴⁶ რადჰაკრიშნანისათვის ინდოეთის სეკულარული კონსტიტუცია არც არარელიგიურია, არც ანტირელიგიური, პირიქით, ის გამოხატავს „სულის რელიგიას“. რადჰაკრიშნანი უფრო შორს წავიდა, ვიდრე ტრადიციულად გაგებული სეკულარიზმი, რომლის მიხედვით, ყველა რელიგიას ერთი და იგივე ბუნება აქვს. მისთვის სახელმწიფოს ფუნქცია ის არის, რომ ყველა რელიგია დაიცვას. ეს კი მოითხოვდა, რომ სეკულარულ სახელმწიფოს შეეზღუდა სხვა რელიგიაში გადასვლის მისიონერული ტენდენციები. როგორც მაინორი აღნიშნავს, სეკულარიზმი, რომელიც ეწინააღმდეგება სარწმუნოების შეცვლას და ამავე დროს თანაბრად იცავს ყველა რელიგიას, ამჟღავნებს გარკვეულ პრობლემურობას.⁴⁷

რადჰაკრიშნანის პროტექციონისტული პოზიცია სარწმუნოების შეცვლასთან მიმართ არ ემთხვევა ინდოეთში არსებულ სეკულარიზმის ალტერნატიულ გაგებას. სახელმწიფოს მხრიდან რელიგიურ საკითხებში ჩაურევლობის საკითხი მოდის ბრიტანული პოლიტიკური ცნობიერებიდან, თუმცა ბრიტანეთი ძალიანაც ერეოდა თავისი კოლონიის რელიგიურ საქმეებში. ზოგი ამტკიცებს, რომ სეკულარიზმის გაგება, როგორც სახელმწიფოს მხრიდან რელიგიურ საკითხებში ჩაურევლობა, ძალიან ახლოს არის ინდივიდუალურ უფლებათა გაგებასთან, რაც ასახულია ინდოეთის კონსტიტუციის ფუნდამენტურ უფლებათა ნაწილში. სეკულარული სახელმწიფოს ცნება, როგორც ეს შეიძლება თავად კონსტიტუციაში ამოვიკითხოთ, ამტკიცებს სარალ ჯინგრანი, ნიშნავს იმას, რომ „მთავრობა უნდა ურთიერთობდეს თავის მოქალაქეებთან და სხვა მოსახლეებთან დამოუკიდებლად მათი რელიგიური იდენტობისა“. ინდოეთის სეკულარული სახელმწიფო გაბედულად

⁴⁶ Robert N. Minor, Radhakrishnan: *A Religious Biography* (Albany: State University of New York Press, 1987), 121.

⁴⁷ იქვე გვ. 122.

უნდა ემიჯნებოდეს თემობრიობას და იარლიყის მიკერებას. ჯინგრანისთვის ყურადსაღები „არის რელიგიური თემობის კატეგორიის ტოტალური, უპირობო უარყოფა სანაცვლოდ სოციალურ-პოლიტიკური დიალოგისა ან ქმედებისა. მიკერძობებით დამოკიდებულება ცალკეული თემების მიმართ არის უდიდესი დაბრკოლება ნაციონალური ინტეგრაციის და სეკულარიზმის განვითარების გზაზე“.⁴⁸ იმის გამო, რომ სახელმწიფო თეორიულ სიბრმავეს იჩენს მოქალაქის რელიგიური მიკუთვნებულობის მიმართ, მან შეიძლება რელიგიურ სფეროში ჩაურევლობა გამოაცხადოს.

სარწმუნოების შეცვლა და კონსტიტუციური რელიგიური მოდელი

დონალდ. ი. სმითი აცხადებს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ კონსტიტუცია უთუმცაოდ აღიარებს რელიგიის გავრცელების უფლებას, სწორედ სარწმუნოების შეცვლის საკითხის გამო აკრიტიკებენ სახელმწიფოს მხრიდან ჩაურევლობის პოლიტიკას. ინდოეთის მთავრობის როგორც საკანონმდებლო, ისე სასამართლო შტოებმა მკვეთრი ნაბიჯები გადადგეს საიმისოდ, რომ „ხელი შეეშალოს ჰინდუიზმიდან სხვა რჯულზე გადასვლას და შენარჩუნდეს რელიგიური *status quo*. სმითის აზრით, „არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ სიტყვის თავისუფლება ინდოეთში უფრო თანმიმდევრულად ექვემდებარება მოთხოვნას – შენარჩუნდეს საზოგადოებრივი წესრიგი“.⁴⁹ სახელმწიფოს კონსტიტუციური როლი „ჰინდუიზმის“ რეფორმაში ეჭვქვეშ აყენებს სახელმწიფოს ჩაურევლობას სეკულარიზმთან დაკავშირებით.

რობერტ ბერდი ამბობს, რომ „კონსტიტუციური რელიგიური მოდელი“ (იქნება ეს თანამედროვე, სეკულარული, კანონისადმი ეგალიტარული მიდგომა ანუ ის, რომ კანონის

⁴⁸ Saral Jhingran, *Secularism in India* (New Delhi: Har-Anand, 1995), 235.

⁴⁹ Donald E. Smith, *India as a Secular State* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 192.

„სამართლიანობის არსი ემყარება თანასწორობას) არის შედეგი ინდოეთის სწრაფვისა სეკულარიზმისაკენ. ეს მოდელი, ანუ შეხედულება რეალობაზე, რომელიც სამართლიანობის დადგენისას ანგარიშს უწევს მხოლოდ ანმყო ცხოვრებას, ჩაენაცვლა ტრადიციულ რელიგიურ შეხედულებს კანონისა და საზოგადოების შესახებ დამოუკიდებელი ინდოეთის გარკვეულ იურიდიულ და პოლიტიკურ ელიტებში. მაგრამ საჭიროა იმის აღიარება, რომ ეს მოდელი ასევე ეხმარება სახელმწიფოს მიზანს – ხელი შეუწყოს „პოზიტიურ“ რელიგიურ ცვლილებას იმით, რომ აღმოფხვრას ტრადიციული ჰინდუიზმიდან მომდინარე გარკვეული ელიტისტური პრაქტიკა. მაგალითად, კონსტიტუცია არაკანონიერად მიიჩნევს დისკრიმინაციას როგორც კასტობრივ, ისე რელიგიური მიკუთვნებულობის საფუძველზე, მიუხედავად იმისა, რომ კასტობრივი დისკრიმინაცია ჰინდუიზმის ტრადიციული მახასიათებელია. ეს მოდელი, რომელიც უპირატესობას ანიჭებს თანასწორობის ღირებულებაზე დამყარებულ სამართლიანობის ცნებას, და არა ტრადიციულ იერარქიულ შეხედულებას სამართლიანობის შესახებ, არსებითად იქვემდებარებს რელიგიურ თავისუფლებას სოციალური რეფორმის უფრო მაღალი მიზნის გამო.

კონსტიტუციური რელიგიური მოდელი თანმიმდევრულად უპირატესობას ანიჭებს სოციალურ რეფორმას ტრადიციულ რელიგიურ გამოხატულებებთან შედარებით. კონსტიტუციის მეშვიდე მუხლი აუქმებს ხელშეუხებლობას. მუხლი 16 (4) „იძლევა შესაძლებლობას ჩამორჩენილი კლასების წარმომადგენლებს პოზიციები დაეჯავშნოთ“. კატეგორია „ჩამორჩენილი კლასები“ კონსტიტუციას დაემატა 1951 წელს და აღნიშნავს ტრადიციულად სამოქალაქო უფლებების არმქონე და სოციალურად დაკნინებულ და გაუნათლებელ კასტობრივ ჯგუფებს და ტომებს. მუხლი 15 (4) კრძალავს დისკრიმინაციას კასტობრივი ნიშნით და აცხადებს, რომ „ვერაფერი დააბრკოლებს სახელმწიფოს, რომ მან სპეციალური წესები შემოიღოს სოციალურად ჩამორჩენილი და გაუნათლებელი მოქალაქეების ან დარეგისტრირებული კასტებისა და ტომების წინსვლა-განვითარებისათვის.“ ინდოეთის უზენაესმა სასამართლომ არა-

ერთხელ მიიღო კატეგორიული გადაწყვეტილება, რომ მოეხსნათ ტაძარში დაბალი კასტის და მიუკარებელთა შესვლის აკრძალვა. სასამართლომ იხელმძღვანელა კონსტიტუციაში ჩანერილი ყველა „პიროვნების თანასწორობის“ შესახებ და დაადგინა, „ტაძრები გაეღოთ ჰინდუთა ყველა კლასისთვის“ მათ შორის, დაბალი კასტის ადამიანებისათვის და ხელშეუბებელთათვის, ვისაც მათი „დამაბინძურებელი“ აურის გამო ადრე ტაძრის ღვთისმსახურებაზე დასწრება ეკრძალებოდა.

მიუხედავად ფუნდამენტალისტთა მხრიდან ბრალდებებისა, რომ მთავრობა ეწევა „ფსევდო-სეკულარიზმს“, ანუ „გადაბრუნებულ დისკრიმინაციას“ – სოციალური ნორმების განუწყვეტელ ლიბერალიზაციას, ინდოეთის სასამართლო ხელისუფლება, მაინც, არ ჩანს, რომ ამჟამად უკან დახევას აპირებდეს. ინდური სეკულარიზმის ამ ტიპის კრიტიკა ემყარება იმ ფაქტს, რომ რელიგიური თავისუფლება უარყოფილია კასტობრივი იერარქიის ტრადიციული მიმდევრების მიერ. ეს „ფსევდო-სეკულარიზმი“, მათი აზრით, მხარს უჭერს ახალ, თანამედროვე რელიგიურ მიზანს – სოციალურ თანასწორობას. აქ კრიტიკის სიმართლე უნდა ვაღიაროთ. მიუხედავად იმისა, რომ ინდოეთის სეკულარული სახლმწიფოსათვის თავისუფლებაც და თანასწორობაც ერთნაირად მნიშვნელოვანი მიზნებია, როდესაც ეს ორი რამ ერთმანეთთან კონფლიქტში მოდის, უპირატესობა ისევ და ისევ თანასწორობას ენიჭება.

დასკვნა

თანამედროვეობაზე ინდოეთი ორი მთავარი რეაქციით პასუხობს, ესენია ფუნდამენტალიზმი და სეკულარიზმი. ბევრს ბჭობენ იმის შესახებ, როგორი იქნება სამომავლოდ ფუნდამენტალიზმის და სეკულარიზმის ბედი ინდოეთში – წარმატებული თუ წარუმატებელი, მაგრამ ჯერ კიდევ გასარკვევია, „ჰინდუიზმის“ ინტერპრეტაციაზე რა გავლენას მოახდენს ფუნდამენტალისტურ და სეკულარულ მიდგომათა ახლანდელი ურთიერთობა. ხშირად გაისმის მონოდება, რომ ინდოეთში რელიგია უნდა ჩამოშორდეს პოლიტიკას, რაც გადაწყვეტს

სუბკონტინენტზე არსებულ სოციალურ პრობლემებს. დჰირენდრა ვაჯპეი წერს: „ღმერთი უნდა განთავისუფლდეს ბაბრი მასჯიდისგან, რამაჯანმაბჰუმისაგან და სამოთხის პოლიტიკოსები განზე უნდა გადგნენ, რათა გვექონდეს კულტურულად და ეთნიკურად მრავალფეროვანი, მაგრამ პოლიტიკურად ერთიანი, სეკულარული და მოდერნული ინდოეთი“.⁵⁰ ორმოცი წლის ნეჰრუს ნათქვამის გამოძახილით ვაჯპეის მოწოდება, გამოეყოთ რელიგიური სფერო სეკულარულისგან, თეორიულად შესაძლებელი ჩანს განათლებულ ელიტაში, მაგრამ არა ინდოეთის ნიადაგზე.

სხვა კუთხიდან ჯონ კაროლი შეგვახსენებს, რომ ინდოეთის „მიზანია სეკულარული სახელმწიფო და არა სეკულარული საზოგადოება“.⁵¹ დ. ი. სმითი თითქმის ორმოცი წლის წინ ამტკიცებდა, რომ რომ ინდოეთს აქვს არაჩვეულებრივი შესაძლებლობა, გახდეს სეკულარული სახელმწიფო, თუმცა არსად ამბობდა, რომ ხდება სეკულარული საზოგადოება. ეს განსხვავება ერთობ ღირსსაცნობი განსხვავებაა. ინდოეთის კონსტიტუციის პრეამბულის 1976 წლის დამატების მიხედვით ინდოეთი არის „სეკულარული სახელმწიფო“. როგორც ვნახეთ, სეკულარული სახელმწიფოს კონცეფცია რჩება მულტივალენტური და საკამათო. ცოტა ვინმე უარყოფს იმ აზრს, რომ ინდოეთის სეკულარული სახელმწიფოს მიზანია თავისი მოქალაქეების სეკულარიზაცია, მაგრამ როგორ მართავს სახელმწიფო და როგორ ურთიერთობს თავის მოქალაქეებთან, ის ამ მიზანს ვერ ამართლებს. ფუნდამენტალისტებიცა და სეკულარისტებიც ერთნაირი შეშფოთებით ესწრაფვიან უპირატესობას, მაშინ, როცა ინდოეთი ცდილობს ცხადად გაერკვეს, რა მოჰყვება სეკულარულ სახელმწიფოსა და მის მოსახლეობას შორის ურთიერთობას.

⁵⁰ Dhirendra K. Vajpeyi, 'The Politics of Paradise: Islam, Identity, and Politics in India' წიგნში: A. Sharma (ed.), *Hinduism and Secularism after Ayodhya* (New York: Palgrave, 2001), 7.

⁵¹ John J. Carroll, 'In the Shadow of the Arya Samaj' წიგნში: A. Sharma (ed.), *Hinduism and Secularism after Ayodhya* (New York: Palgrave, 2001), 28.

კლაიდ უილკოქსი
ტედ გ. ჯელენი

რელიგია და პოლიტიკა ღია ბაზრის პირობებში

რელიგიური მობილიზაცია ამერიკის
შეერთებულ შტატებში*

რელიგიის როლი ამერიკის პოლიტიკაში ბევრ ტრადიციულ გაგებას ეწინააღმდეგება. იმ პერიოდში, როცა სახელმწიფოები, რომელთა მოქალაქეების უმეტესობას ქრისტიანები შეადგენენ, განუხრელად სეკულარიზაციას განიცდიან, ამერიკელები თვალშისაცემად ღვთისმოსავეები რჩებიან. მაშინ, როცა მსოფლიოს ბევრ სახელმწიფოში რელიგიურ მონოპოლიას აქვს ადგილი, ხოლო ბევრ სხვა სახელმწიფოში რელიგიური ჯგუფები მწვავედ უპირსპირდებიან ერთმანეთს, ამერიკის შეერთებულ შტატებში რელიგიური ცხოვრება გამორჩეულად მრავალფეროვანია და, მიუხედავად რელიგიურ ჯგუფებს შორის ძლიერი მეტოქეობისა, რათა იყოლიონ მეტი მიმდევარი და მეტად ისმოდეს მათი ხმა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ზოგადად, ეს მეტოქეობა მაინც მშვიდობიანია და შეიძლება ითქვას, კეთილგანწყობილიც კი. ქვეყანაში, რომე-

* Ted Gerard Jelen and Clyde Wilcox (eds.), *Religion and Politics in Comparative Perspective – the One, the Few, the Many* (New York, Cambridge University Press, 2002).

ლიც, უპირველესად, ცნობილია “ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯნულობით”, რელიგია ფესვგადგმულია პოლიტიკასა და ხელისუფლებაში ურიცხვი, ჩახლართული გზით.

ამერიკის პოლიტიკური ინსტიტუტების და კულტურის გამორჩეული ხასიათი ხშირად კომპარატიული პოლიტიკის შემსწავლელებს იქით უბიძგებს, რომ ამერიკის შეერთებული შტატები სათვალავში არ ჩააგდონ ან გამონაკლისად მიიჩნიონ, რადგან ის არაფერს სძენს თეორიის აგების ფართო მცდელობას. ეს განსაკუთრებით რელიგიის და პოლიტიკის სფეროზე შეიძლება ითქვას, რადგან ამერიკის შეერთებული შტატები, მრავალი თვალსაზრისით, მართლაც უნიკალურია. და მაინც მისი მაგალითი შეიძლება მნიშვნელოვნად დაეხმაროს რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების შესწავლას. ამერიკის შეერთებულ შტატებში მიწყევ მზარდმა რელიგიურმა მრავალფეროვნებამ შეიძლება გავლენა იქონიოს სხვა სახელმწიფოებზეც, რომლებშიც უძველეს რელიგიურ მონოპოლიებს ახალი მეტოქეები უჩნდება. უფრო მეტიც, შეიძლება ამერიკაში ღვთისმოსაობა და მრავალფეროვნება ერთმანეთთან იყოს კავშირში და, თუ ეს ასეა, მაშინ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამერიკის შეერთებული შტატების მაგალითი დაგვეხმარება დავხვეწოთ ჩვენი თეორიები საზოგადოების რელიგიურობის შესახებ.

მიუხედავად იმისა, რომ ამერიკის შეერთებული შტატები კონსტიტუციურად უზრუნველყოფს ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯნულობას, რელიგიური ჯგუფები ძალიან აქტიურად მოქმედებენ ამერიკის პოლიტიკაში. 1988 წელს ორი ხელდასხმული საეკლესიო პირი იყო პრეზიდენტობის მაძიებელი. სხვები მსახურებდნენ კონგრესში, საკანონმდებლო ხელისუფლებაში და ქალაქის საბჭოებში, სადაც ორივე პარტიას წარმოადგენდნენ. გასულ ათწლეულში თეთრების ევანგელიკური ეკლესიები არიგებდნენ ქრისტიანული კოალიციის მიერ მომზადებულ ამომრჩევლის გზამკვლევებს, რომლებიც შეფარვით რესპუბლიკელ კანდიდატებს უჭერდა მხარს. ამასობაში აფრო-ამერიკული ეკლესიები ამომრჩევლებს ეკლესიის შენობაში არეგისტრირებდნენ, ინვესტდნენ დემოკრატი კანდიდატებს, რათა მათ სიტყვით მიემართათ

მრევლისთვის, საკამპანიო აქტივობებისათვის ეკლესიის შენობის ერთ ნაწილსაც კი უთმობდნენ. კათოლიკური ეკლესია ლობიერებდა კონგრესში აბორტისა და ჯანდაცვის საკითხებთან დაკავშირებით, ლიბერალ პროტესტანტულ დენომინაციათა ლობისტები კი მინიმალური ხელფასების გასაზრდელად და რასობრივი უსამართლობის წინააღმდეგ მუშაობდნენ; ამასობაში კონსერვატორი პროტესტანტები იბრძოდნენ აბორტის ასაკრძალად და საჯარო სკოლების სანავლო პროგრამებზე გავლენის მოსახდენად. რელიგიური ჯგუფები პეტიციებით მიმართავდნენ სასამართლოებს იმ საქმეებთან დაკავშირებით, რომლებიც ეხებოდა რელიგიურ თავისუფლებას ან კიდევ საჯაროდ ქრისტიანულ სიმბოლოთა წარმოჩენას, ისინი, როგორც „სასამართლოს მეგობრები“¹, მთელ რიგ საქმეებს მომჩივანთა მოთხოვნით ურთავდნენ დოკუმენტებს. რელიგიური ჯგუფები მარშირებდნენ ვაშინგტონში, ბლოკავდნენ კლინიკებს, სადაც აბორტს აკეთებდნენ, იფარებდნენ ლათინური ამერიკიდან გამოქცეულ არალეგალებს.

ამგვარი რელიგიური ჩართულობა გამოიჩინა თავისი ინტენსიურობით და მრავალფეროვნებით. რელიგიური მობილიზაცია ამერიკის შეერთებულ შტატებში განსაკუთრებით საინტერესოა იმით, რომ მთავარი რელიგიური ჯგუფები იშვიათად უჭერენ მხარს საკამათო პოლიტიკური საკითხის ერთსა და იმავე მხარეს. ვიდრე პოლიტიკაში რელიგიურ მობილიზაციას უფრო ახლოდან განვიხილავდეთ, კარგი იქნებოდა გაგვეგო, როგორია მისი რელიგიური, კონსტიტუციური და პოლიტიკური კონტექსტები.

რელიგიური კონტექსტი

მეთექვსმეტე და მეჩვიდმეტე საუკუნეებში ამერიკის შეერთებული შტატები იყო ევროპაში მიმდინარე რელიგიურ მღელვარებათა გადატანის ადგილი. ევროპის რელიგიური

¹ სასამართლოს მეგობარი – *amicus curie* – ის, ვინც არც ერთ მხარეს არ წარმოადგენს და არც დაქირავებული იურისტი, მაგრამ ფლობს საქმესთან დაკავშირებულ საჭირო ინფორმაციას (მთარ. შენ.)

უმცირესობის ჯგუფებს გაუჩნდათ მშვენიერი შესაძლებლობა, ახალ მიწაზე აეშენებინათ ზეციური სამოთხის პანია ნაწილი. თავიდან სანაპირო ზოლზე გაჩნდა სხვადასხვა რელიგიური ტრადიციის კოლონიები, რომლებიც ერთმანეთის მიმართ მაინცდამაინც ტოლერანტობით არ გამოირჩეოდნენ. მაგალითად, მასაჩუსეტისის პურიტანებს სულაც არ ეხატებოდათ გულზე პენსილვანიის კვაკერები ან მერილენდის კათოლიკეები. ნაწილობრივი შემწყნარებლობის კერები თანდისთანობით გაჩნდა. რევოლუციის დროისთვის კოლონიათა უმეტესობას ეკლესიები დაარსებული ჰქონდა, მაგრამ რელიგიათა ურთიერთობა ნარნარად არ მიმდინარეობდა. მიუხედავად რელიგიური მმართველი წრეებისა, კოლონიები დაარსებიდანვე შემწყნარებლობას იჩენდნენ განსხვავებულ რელიგიურ რწმენათა მიმართ. 1776 წლისათვის ამერიკის შეერთებული შტატებში ათ დენომინაციაზე მეტი არსებობდა, რომელთაც ბევრი მიმდევარი ჰყავდა.²

რევოლუციის შემდეგ დასავლეთისკენ გაფართოებამ ნიადაგი მოუმზადა რელიგიურ მეტოქობას. ზოგმა დენომინაციამ, მაგალითად, მეთოდისტებმა და ბაპტისტებმა მკვეთრად გაზარდეს მიმდევრათა რიცხვი. სხვა ეკლესიები ემსახურებოდნენ რელიგიური მოსახლეობის მცირე ნაწილს. ამ პერიოდში ეკლესიაში ღვთისმსახურებაზე დამსწრეთა რიცხვი იზრდებოდა. ის სარწმუნოებანი, რომლებმაც იმ ხანებში იხარეს, დაკავებულნი იყვნენ, არსებითად, ქრისტიანობის გავრცელებით; მეთოდისტები აგზავნიდნენ მოქადაგეებს, რომლებიც ცხენებით დაქროდნენ ეკლესიების შემოგარენში და ხშირად იმ ეკლესიაში, რომელშიც შევიდოდნენ, განახლებულ ღვთისმსახურებას ალავლენდნენ.

მეცხრამეტე საუკუნის შუა ხანებში მონობის საკითხის ირგვლივ დაძაბულობამ განხეთქილება შეიტანა ბევრ პროტესტანტულ დენომინაციაში. ამ განხეთქილების შედეგები დღესაც ატყვია სამხრეთის ბაპტისტებს. სხვა დენომინაციები, როგორცაა, მაგალითად, პრესვიტერიანობა, არც თუ დიდი ხნის წინ ხელახლა გაერთიანდნენ, მაგრამ ინარჩუნებენ საგრძნობ რეგიონულ განსხვავებას.

² Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-1990* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1992).

მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო დეკადებში და მეოცის დასაწყისში პროტესტანტიზმის ჰეგემონიას წყალი შეუდგა ევროპიდან კათოლიკეთა მიგრაციის რამდენიმე დიდი ტალღის გამო. 1850 წლიდან 1926 წლამდე კათოლიკე ამერიკელ მოქალაქეთა რაოდენობა 5-იდან 16 პროცენტამდე გაიზარდა.³ გაცილებით მცირე რაოდენობით ჩამოვიდნენ ებრაელები ევროპიდან და დასახლდნენ ურბანულ ადგილებში, განსაკუთრებით, ნიუ-იორკში.

1920-იან წლებში დოქტრინის საკითხებთან დაკავშირებით ამერიკული პროტესტანტიზმი დიდმა მღელვარებამ მოიცვა. აღმოსავლეთის სემინარიები სამეცნიერო სიახლეებს ჩაუღრმავდნენ, განსაკუთრებით, ევოლუციის თეორიას. ისინი ავითარებდნენ თანამედროვე თეოლოგიებს, რომლებიც ყურადღებას ამახვილებდნენ სოციალური პირობების გაუმჯობესებაზე. ორთოდოქსი პროტესტანტები ეწინააღმდეგებოდნენ მოდერნიზაციას. როცა ფუნდამენტალისტური მოძრაობა ჩამოყალიბდა, მას ბევრი დენომინაცია და ეკლესია გაემიჯნა. იმავე დროს, გარდუვალი სულიერი მსახურების მოძრაობამ არაერთი ორმოცდაათიანელთა ეკლესიის გაჩენას შეუწყო ხელი. 1960-იანი წლებისთვის თანამედროვე პროტესტანტული ეკლესიები, რომლებსაც ხშირად წამყვანად მიიჩნევენ, რაოდენობრივად მცირდებოდა; უფრო ორთოდოქს პროტესტანტებს კი – ფუნდამენტალისტებს, ორმოცდაათიანელებს, ნეოევანგელისტებს – ნევრები ემატებოდნენ.

ბოლო ორი დეკადის მანძილზე გაიზარდა რიცხვი იმ არა-იუდეო-ქრისტიანი ემიგრანტებისა, რომლებიც დასახლდნენ ამერიკის უდიდეს ქალაქებში, განსაკუთრებით, აღმოსავლეთის და დასავლეთის სანაპიროებზე. ამჟამად ამერიკის ქალაქებსა და გარეუბნებში პროტესტანტული ან კათოლიკური ეკლესიების გვერდით აღმართულია მეჩეთები, ბუდჰისტური ან ინდუისტური ტაძრები. ახალი რელიგიური ჯგუფები ჯერ-ჯერობით მოსახლეობის საგრძნობ ნაწილს არ წარმოადგენს, მაგრამ ისინი ამერიკის შეერთებული შტატებს საზოგადოების წინაშე ახალ გამოწვევებს აყენებენ. ემიგრაციამ დაიწყო

³ Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-1990* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1992).

ქრისტიანულ დენომინაციათა ბუნების შეცვლა. ამერიკულ კათოლიკეთა სულ უფრო და უფრო მეტ ნაწილს ლათინოსი ემიგრანტები შეადგენენ, ხოლო პრესვიტერიანთა შორის იზრდება კორეელ ემიგრანტთა რაოდენობა.

ამერიკის რელიგიათა ნებისმიერი აღწერა აუცილებლად წინააღმდეგობრივი იქნება. სოციალური დარგის მეცნიერებმა შექმნეს დიდი და სადავო ლიტერატურა, თუ როგორ გაიზომოს რელიგიური მიკუთვნებულობა. ერთი ასეთი უდიდესი გამოკვლევის თანახმად, რომელშიც გამოკითხული იყო ასი ათასი ამერიკელი, ამერიკელთა 86% ქრისტიანია. ოთხიდან ერთზე ოდნავ მეტი არის კათოლიკე, ხუთიდან თითქმის ერთი მიეკუთვნება მრავალ ბაბტისტურ დენომინაციათაგან ერთერთს. დანარჩენები სხვა დიდ პროტესტანტულ ჯგუფებში არიან გაბნეულები. ამერიკელთა რვა პროცენტზე მეტი არც ერთ რელიგიურ ინსტიტუციას არ მიეკუთვნება.⁴

ამ კვლევის თანახმად სამ პროცენტზე მეტი იყო არაქრისტიანი, მათგან თითქმის ორი პროცენტი – ებრაელი, სხვა რელიგიური ტრადიციები – ბუდჰისტები, მუსლიმები, ჰინდუები და სხვები – მოსახლეობის ერთ პროცენტზე ნაკლები. სავარაუდოა, რომ გასულ დეკადაში ეს რიცხვები გაიზარდა და უეჭველად უფრო მაღალია ურბანულ ცენტრებში, სადაც არაქრისტიანული სარწმუნოების სხვადასხვა სპეციფიკური რელიგიური სამოსი ჩვეულებრივი სანახავია.

ამერიკის შეერთებული შტატების მთავარი ქალაქების რელიგიური ცხოვრების მრავალფეროვნება კარგად ჩანს ათი მილის გაყოლებაზე ნიუჰემფშირის ავენიუზე, ვაშინგტონის გარეუბანში, მონტგომერის ოლქში. ამ პატარა ტერიტორიაზე თქვენ შეხვდებით სინაგოგას, მეჩეთს, კამბოჯიურ ბუდისტურ ტაძარს, ჰინდუისტურ ტაძარს, უნიტარულ ეკლესიას და 29 ქრისტიანულ ეკლესიას, რომელთაგან სამი კათოლიკურია (აქედან ერთი უკრაინული), ერთი – უკრაინული მართლმადიდებელი, ორი – მეშვიდე დღის ადვენტისტების, ორი – იელოვას მოწმეთა სამეფო დარბაზი და 21 – პროტესტანტული ეკლესია. აქ შედის პრესვიტერული, გაერთიანებული მეთო-

⁴ Barry A. Kosmin and Seymour P. Lachman, *One Nation under God; Religion in Contemporary American Society* (New York: Harmony Books, 1993).

დისტური, ლუთერული და ასევე დიდი და მზარდი არადენომინაციური ბიბლიის ეკლესია. ზოგი პროტესტანტული და კათოლიკური ეკლესია – ვაშინგტონის ჩონგ–მუს ევანგელური ეკლესია, სუნგ ჰუას პრესვიტერული ეკლესია, ქალწული მარიამის ვიეტნამური რომაულ–კათოლიკური ეკლესია – ემსახურება ცალკეულ ემიგრანტულ თემს. მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი მორწმუნე მოქალაქე და რეზიდენტი სხვადასხვა ღმერთის მიმართ და სხვადასხვა ენაზე ლოცულობს, ისინი გაერთიანდნენ, რომ მთავრობასთან მოეხდინათ ლობირება ზონებად დაყოფის თაობაზე და მეჩეთზე გრაფიტის მოსაცილებლად.⁵

დროდადრო აღწერებისას ეკლესიები მრავალფეროვნების რიცხობრივ მონაცემებს ამცირებენ. ერთი პატარა პრესვიტერული ეკლესია უიტონში, მერილენდში (ვაშინგტონის გარეუბანი) სამ განსხვავებულ ენაზე მოლაპარაკე ოთხ განსხვავებულ კონგრეგაციას ემსახურება. პრესვიტერიანთა შედარებით მშვიდი, ძველი კონგრეგაციის ღვთისმსახურების შემდეგ ტაივანელი მდიდარი პრესვიტერიანები იკრიბებიან და ჩინურ ენაზე ატარებენ ღვთისმსახურებას. მოგვიანებით *შესაქმის ბაპტისტური ახალი ეკლესია* – აფრიკულ–ამერიკული კონგრეგაცია, რომელსაც ენერგიული ქალი პასტორი უძღვება, იკრიბება ხალისიანი ღვთისმსახურების აღსავლენად. დღის ბოლოს კი *ქრისტე მეუფე ორმოცდაათიანელთა ეკლესიისა* ესპანურ ენაზე ატარებს სერვისს, რომელიც იზიდავს ემიგრანტებს ელ სალვადორიდან და გვატემალიდან. სერვისი გრძელდება ოთხ საათზე მეტ ხანს.⁶

ვაშინგტონის გარეუბნის რელიგიურ ხმათა კაკაფონიას გამოძახილი არ აქვს შტატ ვესტ–ვირჯინიის პატარა ქალაქ ფერმაუნტში, რომელიც მდებარეობს ვაშინგტონის დასავლეთით, 230 კილომეტრის დაშორებით. ფერმაუნტში ჯერ კიდევ 50 ქრისტიანული ეკლესიაა, რომლებიც დოქტრინისა და პრაქტიკის საგულისხმო სპექტრს აჩვენებს. მათში შედის

⁵ Susan Levine, "A Place for Those who Pray: Along Montgomery's 'Highway to Heaven', Diverse Acts of Faith", *The Washington Post*, August 3, 1997: B1.

⁶ Michael Ruane, "A Church with Four Faces", *The Washington Post*, February 21, 1999: A1.

რამდენიმე ეკლესია, რომლებიც არც ერთ დენომინაციას არ მიეკუთვნება. ყველა ეს ეკლესია იკრიბება თავ-თავიანთ შენობაში, მაგრამ ფერმაუნტის სხვა მოქალაქეები იკრიბებიან ქალაქგარეთ მდებარე შოპინგ-მოლში, მაღაზიათა პირველი სართულის თითქმის ცარიელ ლობში, რომელშიც ყოველთვიურად იხდიან ქირას, ან სულაც იკრიბებიან სასტუმრო ოთახებში. ასე რომ, იქ უფრო მეტი მრევლია, ვიდრე ეკლესია.

პოლიტიკის მეცნიერების წარმომადგენლები გაერთიანებული ძალისხმევით შეეცადნენ გაეუმჯობესებინათ რელიგიურ დენომინაციათა სტატისტიკის წარმოება. ამის შედეგად ეროვნულ საარჩევნო კვლევას, რომელიც იყო ამერიკის არჩევნების დიდი, ეროვნული გამოკითხვა, აქვს ასზე მეტი ქრისტიანული დენომინაციის სია, რომელშიც შედის ებრაული და არაიუდეო-ქრისტიანული კატეგორიებიც. 1996 წელს გამოკითხვაში მონაწილეობდა 1700 რესპონდენტი 50-ზე მეტი სხვადასხვა ქრისტიანული დენომინაციიდან, ოთხი განსხვავებული ებრაული ტრადიციიდან, ისლამური, ბუდჰისტური, ჰინდუ და ადგილობრივი ამერიკული რელიგიებიდან. დენომინაციათა მრავალფეროვნება მთლიან სურათს არ გვიხატავს, რადგან ამ უამრავ დენომინაციაში შემავალი ცალკეული კონგრეგაცია ქმნის ერთსულოვან ჯგუფს, რომელსაც შეიძლება ჰქონდეს განსხვავებული სოციალური, მორალური და პოლიტიკური გზავნილები.⁷

ამერიკის შეერთებულ შტატებში თვალსაჩინოდ მაღალია დონე როგორც რელიგიური რწმენისა, ისე რელიგიური კანონ-წესების დაცვისა, რაც, ზოგადად, არ ეწერება სოციო-ეკონომიკურ განვითარებასა და რელიგიურ პრაქტიკას შორის ჩამოყალიბებულ ურთიერთობაში. ამერიკის შეერთებული შტატების მოქალაქეებს ევროპელ მოქალაქეებზე მეტად სწამთ პიროვნული ღმერთის, სიკვდილის შემდეგ სიცოცხლისა, სამოთხისა და, განსაკუთრებით, სატანის და ჯოჯოხეთის არსებობისა. ისინი კვირაში ერთხელ და ზოგ-

⁷ Kenneth D. Wald, Dennis E. Owen, and Samuel S. Hill, "Churches as Political Communities", *American Political Science Review*, 1988, 82: 531-548; Ted G. Jelen, *The Political Mobilization of Religious Beliefs*, (New York: Praeger, 1991).

ჯერ უფრო ხშირად დადიან ეკლესიაში და რეგულარულად ლოცულობენ. 1996 წლის ეროვნული საარჩევნო კვლევის მონაცემებით, ამერიკელთა ნახევარზე მეტი ყოველდღე ლოცულობს; 30% დღეში რამდენჯერმე ლოცულობს; მეტიც, მესამედზე მეტი ამბობს, რომ რელიგია მათი ყოველდღიური ცხოვრების გზამკვლევაა.

ერთად რომ ავიღოთ, ამ მონაცემების მიხედვით ამერიკას ცოტა აქვს საერთო სხვა განვითარებულ ქვეყნებთან. ბოლო წლებია, მეცნიერები სულ უფრო და უფრო იხრებიან იმ აზრისაკენ, რომ ამერიკული რელიგიის ეს ორი განმასხვავებელი ნიშანი ურთიერთკავშირშია და, რომ ამერიკელთა რელიგიური მრავალფეროვნება გვეხმარება ავხსნათ ამერიკის მოქალაქეთა რელიგიურობის მაღალი დონე. ფინკე და სტარკი⁸ ამტკიცებენ, რომ ამერიკის შეერთებული შტატების მოქალაქეთა რელიგიურობა გაიზარდა მას მერე, რაც გაჩნდა ახალი, ენერგიული დენომინაციები, როგორც არსებული ეკლესიების გამოწვევა. ავტორები ამოდიან იმ თეორიული მოსაზრებიდან, რომელიც ფოკუსირებულია „საბაზრო წილზე“ და ახალი თეორიული პროდუქტის გამოჩენაზე; ისინი ამტკიცებენ, რომ რელიგიური მონოპოლიის ქვეყნებში რელიგიური ინდიფერენტიზმი ფართოდ არის გავრცელებული. პირველი, დომინანტ ეკლესიას არ შეუძლია დააკმაყოფილოს მოქალაქეთა განსხვავებული სულიერი მოთხოვნები. მეორე, მონოპოლიებს სჩვევია ‘გაზარმაცების’ ტენდენცია; კონკურენციის არარსებობის გამო ის ძალიან ცოტას აკეთებს ‘ბაზრის წილის’ შესანარჩუნებლად. ამის საპირისპიროდ, ამერიკის შეერთებულ შტატებში ძველი დენომინაციები ნევრობის მცირე ‘ხარჯებით’ (ღვთისმოსაობაზე ნაკლები მოთხოვნა, არცთუ ხშირი შეკრებები, მცირე ფინანსური შეწირულობა) მუდამ დგანან გამოწვევის წინაშე ახალი, უფრო სექტის მაგვარი ჯგუფების მხრიდან, რომელთაც დიდი ‘ხარჯები’ აქვთ, მაგრამ [ბაზარზე] მათ შემოაქვთ უფრო ენერგიული რელიგიური გამოცდილება. რელიგიის სოციოლოგიის ეს ‘ახალი პარადიგმა’ გვეუბნება, რომ ამერიკის შეერთებული

⁸ Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-1990* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1992).

შტატები უფრო რელიგიურია იმის გამო, რომ გაცილებით მრავალფეროვანია.⁹ ასე რომ, ამერიკის გამოცდილებამ შეიძლება გარკვეული გავლენა მოახდინოს იმ ქვეყნებზე, სადაც არსებულ რელიგიურ მონოპოლიებს ახალ კონკურენციაში უწევთ ჩართვა.

ერთი, ორი, ბევრი? მრავალფეროვანი მოსაზრებანი ამერიკის რელიგიური მრავალფეროვნების შესახებ

მიუხედავად საყოველთაო აღიარებისა, რომ ამერიკის შეერთებული შტატები თავისი რელიგიური მრავალფეროვნებით გამოირჩევა, ძნელად მიიღწევა კონსენსუსი იმის თაობაზე, თუ ზუსტად რას ნიშნავს ეს ამერიკული საზოგადოებისათვის და რა როლი აქვს რელიგიას პოლიტიკაში. ზოგი შენიშნავს, რომ, მიუხედავად მნიშვნელოვანი განსხვავებისა ღვთისმსახურებასა და რელიგიურ დოქტრინაში, მაინც ჭარბობს იუდეო-ქრისტიანული ეთოსი, რომელიც საფუძვლად უდევს კონსენსუსს ფუნდამენტური ღირებულებების თაობაზე. ამ შეხედულების ერთ-ერთი უადრესი გამოსატყულება ეკუთვნის ალექსის დე ტოკვილს, რომელიც წერდა:

ამერიკის შეერთებულ შტატებში რელიგიას მცირე გავლენა აქვს კანონებზე და საზოგადოებრივი აზრის მხარეებზე, მაგრამ იგი აყალიბებს თემის წეს-ჩვეულებებს; საოჯახო ცხოვრების რეგულირებით ის არეგულირებს სახელმწიფოს. ქრისტიანობა . . . მართავს დაუბრკოლებლივ საყოველთაო თანხმობით; ამის შედეგია ის, რომ . . . მორალური სამყაროს თითოეული პრინციპი არის მყარი და განსაზღვრული, თუმცა პოლიტიკური სამყარო მიტოვებულია ხალხის

⁹ Stephen R. Warner, "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion", *American Journal of Sociology*, 1993, 98: 1044-1093.

დებატების და ექსპერიმენტების ამარა. ასე რომ, ადამიანის გონებას არასოდეს უნევს მარტო ხეტიალი უკიდევანო ველ-მინდორზე.

ამ თვალსაზრისს დღეს ბევრი მეცნიერი იზიარებს. რეიჩლი¹⁰ ამტკიცებდა, რომ იუდეო-ქრისტიანული კონსენსუსი ამერიკაში დემოკრატიის ცხოველმყოფელი და უცვლელი საყრდენია. ის ამბობდა, რომ სისტემათა სეკულარული ღირებულება ვერ უზრუნველყოფს მორალურ ბაზისს საიმისოდ, რომ შენარჩუნდეს თავისუფალი საზოგადოების შედუღებულობა და ცხოველმყოფელობა. ამერიკის სტაბილურობისა და დინამიზმის წყარო, ამიტომ, უმეტესად, იუდაიზმისა და ქრისტიანობის თეისტურ-ჰუმანისტური ღირებულებებია. უოლდი კი აცხადებს, რომ „რელიგიური აზროვნების ზოგიერთმა სისტემამ, ღმერთისა და კაცობრიობის შესახებ მსჯელობებმა გაადვილა, რომ გარკვეულ იდეებს ფესვი გაედგა ამერიკის საზოგადოებაში“¹¹. ამ იდეებს შორის არის ხელშეკრულებითი, შეზღუდული მმართველობის იდეაც¹².

ამ საზოგადო რელიგიური კულტურის ერთ-ერთი მანიფესტაცია არის ‘სამოქალაქო რელიგია’ – კონცეფცია, რომელსაც ზოგჯერ საჯარო თეოლოგიად ან დემოკრატიის რელიგიად მიიჩნევენ. ნაციის ისტორიას ბევრი ამერიკელი რელიგიურ ტერმინებში განიხილავს და ამერიკის შეერთებულ შტატებს მიიჩნევს „ერთ ნაციად ღმერთის მფარველობის ქვეშ“¹³. ზოგი დარწმუნებულია, რომ ამერიკის შეერთებული შტატები ღმერთის თვალში გამორჩეულია, შეიძლება ახალი რჩეული ხალხიც კი. ეს იდეა პურიტანული შეხედულებიდან

¹⁰ James A. Reichley, *Religion in American Public Life* (Washington, D.C.: Brookings, 1985).

¹¹ Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, მეორე გამ. (Washington DC: CQ Press, 1992) გვ. 67.

¹² ამერიკის რელიგიის ‘კონსენსუსური’ ხასიათის კრიტიკისათვის იხ. Mary Segers and Ted G. Jelen, *A Wall of Separation: Debating the Public Role of Religion* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998).

¹³ Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial* (New York: Seabury, 1975).

მოდის: ახალ მინაზე ჩასვლა ახალი რელიგიური საზოგადოების დასაარსებლად ჰგავს ებრაელთა შესვლას აღთქმულ ქვეყანაში. იგი ნიშნავს ღმერთთან სპეციალურ ხელშეკრულებას.¹⁴

თუმცა უნდა ითქვას, რომ ყველა მეცნიერი არ მიიჩნევს სამოქალაქო რელიგიას სასარგებლო ცნებად, სხვები მიუთითებენ პრეზიდენტის ღვთისმსახურებრივ როლზე. ჩეულბრივ, სიტყვის დასრულებისას პრეზიდენტები ღმერთს სთხოვენ დალოცოს მისი სახელმწიფო და მოქალაქეები. ბევრი მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ფიგურა, მაგალითად, პრეზიდენტი აბრაჰამ ლინკოლნი მოუხმობდა ღვთის ნებას სამოქალაქო ომის გასამართლებად და ღმერთს შესთხოვდა, დაელოცა დაღუპული ჯარისკაცები. სხვა პრეზიდენტები აცხადებდნენ, რომ ამერიკას აქვს ღვთაებრივი დანიშნულება და ამ რიტორიკის გამოყენებით არწმუნებდნენ ხალხს, გაჰყოლოდნენ მათ მიერ შეთავაზებულ პოლიტიკას. სამოქალაქო რელიგია აკეთებს მეტს, ვიდრე ეს ამერიკელების გაერთიანებაა ომებისა და პოლიტიკის დროს. იგი ზრდის ზოგადად პოლიტიკური სისტემის მხარდაჭერას: ბავშვები, რომლებიც ნაციას ტრანსცენდენტურ ტერმინებში აღიქვამენ, უფრო პოზიტიურად უდგებიან პოლიტიკურ ხელისუფლებას.¹⁵ გარდა იმისა, რომ სამოქალაქო რელიგია აკეთებს უფრო მეტს, ვიდრე სახელმწიფოს შექმნაა, მას აქვს პროფეტული ელემენტებიც. და, მართლაც, ვინც ამერიკას აღიქვამს როგორც ღვთის რჩეულ ხალხს, ისინი განსაკუთრებული კრიტიკულობით უდგებიან მთავრობის პოლიტიკის იმ ნაწილს, რაც თითქოს შეუთავსებელია მათ მიერ ღვთის ნების ინტერპრეტაციასთან.

ზოგი მეცნიერი იუდეო-ქრისტიანულ ტრადიციას განიხილავს როგორც ღირებულებების და შეზღუდული მმართველობის შესახებ ამერიკული კონსენსუსის საფუძველს; სხვები მას ამერიკის მრავალფეროვნების ორ განტოტვილ ძალად აღიქვამენ, რომლებიც ჩართული არიან 'კულტურა-

¹⁴ Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, 2nd ed. (Washington DC: CQ Press, 1992).

¹⁵ Corwin E. Smidt, "Civil Religious Orientations and Children's Perception of Political Authority", *Political Behavior*, 1982, 4: 147-162.

თა ომში', რათა გავლენა მოიპოვონ ამერიკულ ღირებულებებსა და პოლიტიკაზე. ამ თეზისის თანახმად, კულტურის მოდერნიზაციები, მათ შორის, სეკულარული მოქალაქეები და მთავარი პროტესტანტული ეკლესიები ცდილობენ განავითარონ მრავალფეროვნების მიმართ შემწყნარებლობა და ინდივიდუალური ეთიკა. ამ დროს კულტურის კონსერვატორები ორთოდოქსი ევანგელიკური პროტესტანტული ეკლესიების ლიდერობით მხარს უჭერენ მორალურ შემგუებლობას, რაც კანონის ძალით არის გამყარებული.¹⁶

ამ კოალიციის პროგრესული ელემენტებია სეკულარული ამერიკელები და სოციალური მოძრაობა ფემინისტთა და ჰომოსექსუალთა მოძრაობის სახით, რომლებიც იბრძვიან სქესთა შორის თანასწორობისათვის და ჰომოსექსუალთა მიმართ დისკრიმინაციის აღმოსაფხვრელად. აქ შედიან ებრაელები და მთავარი პროტესტანტული დენომინაციების ხელმძღვანელობა და ბევრი მათი წევრი, რომლებმაც ბოლო წლებში ხშირად გაჭირვებით, მაგრამ მაინც აღიარეს აბორტის უფლება და ზოგჯერ 'დაუქორწინებიათ' კიდევ ჰომოსექსუალი წყვილი, ან მღვდლად ღიად ხელდაუსხამთ ჰომოსექსუალები. სამღვდელოების და აქტივისტი ელიტის ლიბერალიზმი არც თუ იშვიათად ამ ლიბერალურ პროტესტანტულ დენომინაციებში თავად ამ დენომინაციათა რიგით წევრთა ლიბერალიზმს აჭარბებს და ხშირად ცხარე დისპუტებიც იმართება აღნიშნულ საკითხებზე, განსაკუთრებით ჰომოსექსუალთა უფლებების თაობაზე. ეს ცხადი გახდა 1990-იან წლებში, როცა პრესვიტერიანებმა პირველად შემოიტანეს ენა, რომლითაც სექსუალური ურთიერთობები უნდა შეფასებულიყო არა ქორწინების და ჰეტეროსექსუალობის მიხედვით, არამედ იმის მიხედვით, თუ რამდენად არის ის დამყარებული ურთიერთპატივისცემასა და არაექსპლოატაციურ ურთიერთობაზე. დეკადის ბოლოს დენომინაციის მთავარმა ასამბლეამ მიიღო შესწორება, რომლის მიხედვით

¹⁶ James Davidson Hunter, *Culture Wars* (New York: Basic Books 1991). მეტი სიცხადისთვის იხილეთ John C. Green, James L. Guth, Corwin E. Smidt, and Kellstedt, *Religion and the Culture Wars: Dispatches from the Front* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996).

ინდივიდები, რომლებიც იმყოფებოდნენ ნებისმიერი სახის არაქორწინებით სქესობრივ ურთიერთობაში, არ გაემწესებინათ საერო აქტივისტებად. ეს დომინაცია მსგავსად უმეტესობა ლიბერალური პროტესტანტული ეკლესიებისა, იყოფა გეიების უფლებათა მიხედვით.

მიუხედავად იმისა, რომ საგრძნობი განსხვავებაა ამ მოდერნისტული კოალიციის წევრებს შორის, ბევრი წამყვანი პროტესტანტული ეკლესია გასული რამდენიმე დეკადის განმავლობაში მჭიდროდ თანამშრომლობდა ერთმანეთთან; ზოგი ახალი სახითაც მოგვევლინა, როგორებიცაა, მაგალითად, გაერთიანებული მეთოდისტები და ამერიკის ევანგელიკური ლუთერული ეკლესია. 1960–იან წლებში ეს ლიბერალური კოალიცია საკმაოდ აქტიურად იყო ჩართული პოლიტიკაში. ის იყო მორალური ძალა იმ მოძრაობისა, რომელიც რასიზმის და ვიეტნამის ომის წინააღმდეგ გამოდიოდა. დღეს წამყვანი ეკლესიები თავიანთი მრევლების აქტივობას მსოფლიოში სოციალური პირობების გაუმჯობესებაზე მიმართავენ, ცდილობენ შეამცირონ სიღარიბე, რასიზმი და დისკრიმინაცია, რაც, მათი აზრით ტანჯვისა და ცოდვის წყაროებია. ზემოთ ნახსენები უიგონის პრესვიტერულ ეკლესიას ჰყავს მრევლი, რომელიც გაჭირვებულებს საბნებს უკერავს და გადახვევებსაც უკეთებს. სხვებმა მოხალისეობრივად შექმნეს ქსელი, რომელშიც შედის ჰოსპისები შიდსის დაავადებულთათვის, თავშესაფრები ცენტრალური ამერიკიდან დევნილებისათვის. აქვე ემიგრანტებს ასწავლიან ინგლისურს, უზრუნველყოფენ საკვებითა და თავზე ჭერით, ნაცემ ქალებს თავშესაფარს აძლევენ და კონსულტაციებს უწევენ.

მეორე მხარეს არის ევანგელიისტთა, ფუნდამენტალისტთა და ორმოცდაათიანელთა პროტესტანტული ეკლესიები; იქვეა ზოგი კონსერვატორი კათოლიკე და ორთოდოქსი ებრაელი, რომელთა წინამძღოლები და რიგითი წევრები ემხრობიან ტრადიციულ მორალს, ტრადიციულ გენდერულ როლებს, აბორტის ყველა ან უმეტეს შემთხვევაში აკრძალვას, ჰომოსექსუალურ ურთიერთობათა გაკიცხვას. ეს მორალისტური ეკლესიები ალბათ ვერ გადაიზრდება დენომინაციებში, რადგან მათ შორის დოქტრინული განსხვავება

ძალიან თვალში საცემია. თუმცა ამ ეკლესიათა წევრებს შეუძლიათ კარგად ითანამშრომლონ პოლიტიკურ ორგანიზაციებში, რომლებიც იბრძვიან, ვთქვათ, აბორტის წინააღმდეგ ან იბრძვიან იმ პოლიტიკურ კანდიდატთა სახელით, რომლებიც წინ აყენებენ ტრადიციულ, ოჯახურ ღირებულებებს.

მიუხედავად იმისა, რომ ეს ორთოდოქსი ეკლესიები ერთ დროს ამერიკის პოლიტიკის მხარეზე იყო, ბოლო ხანებში სოციალურ მოძრაობას, რომელიც მიზნად ისახავდა კონსერვატორი ქრისტიანების მობილიზებას რესპუბლიკელთა პოლიტიკაში, ამ მიმართულებით აქვს წარმატება. ქრისტიანი მემარჯვენეები აქტივისტებს წაახალისებენ დარეგისტრირდნენ ამომრჩევლებად, იმუშაონ პარტიების შიგნით, რათა გავლენა იქონიონ ნომინირებაზე და თავადაც საკუთარი კანდიდატურა წამოაყენონ.¹⁷ ამჟამად ეს ორთოდოქსი ქრისტიანები რესპუბლიკური პარტიის აქტივისტთა ბაზას წარმოადგენენ და ბევრ შტატში პარტიის პოლიტიკაზე დომინირებენ.¹⁸

ბევრი მეცნიერის აზრით, ამერიკული რელიგია განუხრელად ამ ორ ბანაკად იყოფა და ასევე განუხრელად ასოცირდება ორ მთვარ პოლიტიკურ პარტიასთან.¹⁹ თუმცა არიან მეცნიერები, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ ამერიკული რელიგიის სცენა გაცილებით მრავალსახოვანია. ისინი შენიშნავენ, რომ კათოლიკეები ამ ორპარტიულ სისტემას ზუსტად არ ერგებიან, რადგან კათოლიკური რელიგიური ელიტები ზოგიერთი საკითხის თაობაზე ძალიან კონსერვატიულ პოზიციებზე დგანან, თუმცა მხარს უჭერენ ლიბერალურ, სოციალურ პროგრამებს, რომლებიც მიმართულია სიღარიბის

¹⁷ John C. Green, "The Christian Right in the 1996 Elections: An Overview" ნიგნში: Mark J. Rozell and Clyde Wilcox (eds.), *God at the Grassroots* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996).

¹⁸ Mark J. Rozell and Clyde Wilcox, *Second Coming: The New Christian Right in Virginia Politics* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1996.)

¹⁹ Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II* (Princeton: Princeton University Press, 1988); James L. Guth, Corwin E. Smidt, et al, *The Bully Pulpit: The Politics of the Protestant Clergy* (Lawrence, KS: University of Kansas Press, 1997).

და სოციალურ პრობლემებზე. ჩანს, რომ კათოლიკე საერო პირები ზედმინწევით არ ესადაგებიან კულტურათა ომებს.²⁰ ამ ომებს არც აფრიკული წარმოშობის ამერიკელები ესადაგებიან, რომელთა რელიგია უმთავრესად ევანგელიკურია. ბევრ მათგანს კონსერვატიული შეხედულებები აქვს სოციალურ და მორალურ საკითხებზე, მხარს უჭერენ პროგრესულ ეკონომიკურ და რასობრივ პოლიტიკას²¹. მეტიც, დომინანტურ რელიგიურ კოალიციებშიც არის დაყოფა. ფუნდამენტალისტი რელიგიური ლიდერები ერთობ კრიტიკულად განსჯიან ორმოცდათიანელთა რელიგიურ პრაქტიკებს – ფუნდამენტალისტმა ჯერი ფოლუელმა ერთხელ აღნიშნა, რომ გლოსოლალიით შეპყრობილებს ალბათ “წინა ღამეს ზედმეტი პიცა ექნებათო ნაჭამი”.

საკითხი მხოლოდ აკადემიური ხასიათის არ არის. ჰანტერი²² განჭვრეტდა, რომ კულტურულ ომთა ესკალაციას შეუძლია მიგვიყვანოს იმგვარსავე ძალადობასთან, როგორც ახასიათებს რელიგიურ ბრძოლებს მსოფლიოს სხვა ნაწილებში. მართლაც, აბორტის კლინიკებისთვის ხანძარგამჩენი ყუმბარების დაშენა და სამედიცინო პერსონალის მკვლელობა კულტურის კონფლიქტის ისეთ საფრთხეს წარმოქმნის, რომელიც კონტროლს აღარ ექვემდებარება. თუ პოზიციები ორზე მეტია, მაშინ მსგავსი ესკალაცია ნაკლებ სავარაუდოა.

კონსტიტუციური კონტექსტი

მიუხედავად იმისა, რომ დამფუძნებელ მამებს არ შეეძლოთ განეჭვრიტათ თანამედროვე ამერიკის რელიგიური ცხოვრე-

²⁰ Ted G. Jelen, “Religion and Public Opinion in the 1990s: An Empirical Overview” წიგნში: B. Norrander and C. Wilcox (eds), *Understanding Public Opinion* (Washington DC: CQ Press, 1997).

²¹ Allen Hertzke, *Echoes of Discontent* (Washington DC: CQ Press, 1993); Clyde Wilcox, “Blacks and the New Christian Right: Support for the Moral Majority and Rat Robertson among Washington, D. C. Blacks”, 1990, *Review of Religious Research* 32: 43-56.

²² James Davidson Hunter, *Culture Wars* (New York: Basic Books, 1991).

ბის უსაზღვრო მრავალფეროვნება, მათ აფიქრებდათ რელიგიური კონფლიქტის საფრთხეები. კონსტიტუციის პირველ შესწორებაში წერია: „კონგრესმა არ უნდა გამოსცეს რაიმე კანონი, რომელიც ეხება რელიგიის დაფუძნებას ან კრძალავს სინდისის თავისუფლებას.“ ეს ორი მოკლე კლაუზულა: „დაფუძნების კლაუზულა“ და „სინდისის თავისუფლების კლაუზულა“ არის უსამველო დავა–კამათის და სამეცნიერო ანალიზის საგანი. სამართალმცოდნეები უამრავ სტატიას უძღვნიან თითოეულ სიტყვას, მათ შორის, არტიკლ an–ს სიტყვათშეთანხმებაში – „an establishment of religion“.

დაფუძნების კლაუზულა ცხადად კრძალავს ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიას. რას ნიშნავს ეს, ამის შესახებ საერთო აზრი თითქმის არ არსებობს. ზოგი სამართალმცოდნე, რომელთაც ხშირად ‘შემგუებლებად’ მოიხსენებენ, ფიქრობს, რომ დაფუძნების კლაუზულა მთავრობას უფლებას აძლევს, ისეთი პოლიტიკა გაატაროს, რომელიც ხელს შეუწყობს ყველა რელიგიას, ან შესაძლოა, ზოგადად, ქრისტიანობას. ამ თვალსაზრისით, საჯარო სკოლაში უნდა აიკრძალოს ლოცვა, რომელიც იყენებს ერთი სპეციფიკური დენომინაციის მიერ ნახალისებულ ენას, მაგრამ დაშვებული იქნება უფრო ზოგადი ლოცვა. ‘გაყოფის მომხრეები’, პირიქით, იმ აზრის არიან, რომ დაფუძნების კლაუზულა უკრძალავს მთავრობას, მხარი დაუჭიროს, ზოგადად, რელიგიას. მთავრობა ნეიტრალური უნდა იყოს არამარტო რელიგიათა ერთმანეთთან მიმართებისას, არამედ რელიგიასა და არარელიგიას შორის ურთიერთობისას. გაყოფის მომხრეები ხშირად იმონებენ თომას ჯეფერსონის მოწოდებას, რომ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის „მაღალი გამყოფი კედელი უნდა იყოს აღმართული“. ამ მოწოდებას აქვს საზოგადოების მხარდაჭერა, მაგრამ, ისე ჩანს, რომ არ არის სრულად გაგებული²³.

განსხვავებები დაფუძნების კლაუზულას ‘სწორ’ ინტერპრეტაციათა შორის, დიდწილად, რელიგიის საზოგადოებრივი როლის შესახებ განსხვავებულ კონცეფციებს ემყარება. შემგუებლებს სჯერათ, რომ ამერიკის შეერთებულ შტატებში

²³ Ted G. Jelen and Clyde Wilcox, *Public Attitudes Toward Church and State* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1995).

მორალისა და ბევრი რელიგიური საკითხის შესახებ არსებობს კონსენსუსი და, რომ სწორედ ეს განაპირობებს, ზოგადად ნეიტრალურ, თუმცა კეთილგანწყობით ურთიერთობას ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის. რაკი რელიგიის პრაქტიკული გავლენა დადებითად მიიჩნევა, მთავრობას შეუძლია და კიდევ უნდა ნაახალისოს რელიგიის როლი საჯარო ცხოვრებაში. ამის საპირისპიროდ, გაყოფის მომხრეები იმისკენ იხრებიან, რომ რელიგია კონფლიქტისა და დაძაბულობის წყაროდ განიხილონ როგორც რელიგიებს შორის, ისე რელიგიურ და არარელიგიურ მოქალაქეთა შორის „კულტურის ომებში“; ასე რომ მათ ურჩევნიათ, რელიგია რაც შეიძლება ნაკლებად ჩანდეს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.²⁴

პრაქტიკაში ამ კლაუზულათა მნიშვნელობა უზენაესი სასამართლოს დოქტრინასა და გადაწყვეტილებებზე არის დამოკიდებული. საზოგადოდ, დაფუძნების კლაუზულასთან მიმართებაში სასამართლომ გაყოფის პოზიცია დაიჭირა. ამით უგულბელყო კანონები, რომელთაც რელიგიური მიზანი ჰქონდათ, შეეძლოთ გავლენა მოეხდინათ რელიგიის წინ წაწევისა ან შევიწროებაზე, ანდა გამოიწვიათ სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის „ზედმეტად ჩახლართულ ურთიერთობა“. დაფუძნების კლაუზულა გაგებულ იქნა როგორც რელიგიური სიმბოლოების აკრძალვა, მაგალითად, ჯვრების და შობის სცენების საჯარო გამოფენა სახელმწიფო საკუთრების სივრცეში, თუმცა გაცილებით ფართო საერო სივრცეში მათი წარმოჩენა შესაძლებელი უნდა ყოფილიყო. სხვა სიტყვებით, შობის სცენას ადგილი ვერ ექნებოდა ქალაქის საკუთრებაში არსებულ სივრცეში, თუ ის დამოუკიდებლად იქნებოდა წარმოდგენილი, მაგრამ საშობაო ნაძვის ხესა და სანტა კლაუსთან ერთად მისი წარმოდგენა დასაშვები იყო. ასეთი მიდგომის შედეგად მთელ რიგ ქალაქებში დეკემბერში გამოჩნდა მენორა. ებრაელთა თვალში ამგვარი პრაქტიკა – ქრისტიანულ სიმბოლოებთან მორგება – ამ დღესასწაულს აზრს უკარგავს. დაფუძნების კლაუზულა გაგებულ იქნა აგრეთვე როგორც საჯარო სკოლებში ლოცვისა და სიჩუმის

²⁴ Ted G. Jelen, *To Serve God and Mammon: Church-State Relations in the United States* (Boulder, CO: Westview, 2000).

ნუთების აკრძალვა, სკოლის დამთავრების ცერემონიაზეც კი; აგრეთვე, საზოგადოების მიერ საერო სკოლების დახმარების აკრძალვა. ბოლო წლებია, სასამართლო ოდნავ გადაიხარა შემგუებელთა პოზიციისკენ, მაგალითად, დასაშვებად იქნა მიჩნეული მოსწავლეთა რელიგიური ჯგუფების შეხვედრა საჯარო სკოლის საკუთრების პირობებში, თუ სხვა მოსწავლეთა ჯგუფები ამას დათახმდებიან.

გაყოფის “მაღალ კედელს” ბევრი ხვრელი აქვს. ამერიკის შეერთებული შტატების ფულს აწარია: „ჩვენ გვწამს ღმერთი“; 1950–იან წლებში ამერიკის დროშის საზეიმო ფიცის ტექსტს დაემატა სიტყვები „ერთი ერი, ღვთის მფარველობის ქვეშ“; კონგრესში ყოველი სამუშაო დღე ლოცვით იწყება; უზენაესი სასამართლოს შენობის ფრიზზე გამოსახულია მოსე; ჩვეულებრივ, პრეზიდენტები თავიან გამოსვლებს ამთავრებენ იმით, რომ ღმერთს თხოვენ ერის დალოცვას. ამერიკელთა უმეტესობა მხარს უჭერს დომინანტური იუდეო–ქრისტიანული კულტურის ამგვარ საზოგადოებრივ მხარდაჭერას.

არის გარკვეული უთანხმოება „სინდისის თავისუფლების კლაუზულას“ მნიშვნელობის თაობაზე. ყველა რელიგიური ქცევა არ არის შეწყნარებული – მაგალითად, იკრძალება ადამიანის მსხვერპლშენიშვნა, თუმცა ამერიკის შეერთებულ შტატებში არსებული უკიდველური რელიგიური მრავალფეროვნება იძლევა ათასგვარი ნიუანსის და სირთულის შემთხვევას. ზოგი სწავლული და სამართალმცოდნე გვთავაზობს კლაუზულას კომუნიტარულ გაგებას – იგულისხმება, რომ უპირატეს თემობრივ სტანდარტებს შეუძლია შეზღუდოს არასტანდარტული რელიგიური ქცევები, რომელთა გამო შეიძლება შეილახოს უმრავლესობის მორალური გრძნობები²⁵. სხვები უფრო ლიბერტარიანულ ხედვას გვთავაზობენ, რომლის თანახმად არც ერთი რელიგიური ქცევა უნდა იკრძალებოდეს, თუ საამისოდ დამაჯერებელი სახელმწიფო ინტერესი არ არსებობს. ასე რომ, სინდისის თავისუფლების კლაუზულას თემობრივი გაგებით, სატანისტური მსახურება ასაკრძალია, რადგან ის საზოგადოების უმრავლესობას შეურაცხყოფს, მაგრამ ლიბერტარიანული

²⁵ James A. Reichley, *Religion in American Public Life* (Washington, D.C.: Brookings, 1985).

შეხედულება უშვებს ასეთ მსახურებას.

კომუნიტარულ-ლიბერტარიანული დაპირისპირება ეფუძნება ამერიკის შეერთებულ შტატებში რელიგიური პლურალიზმის ბუნების ანალიზს. კომუნიტარიანების მტკიცებით, რადგან რელიგია სოციალური ურთიერთკავშირის და, ასევე, მთავრობის ლეგიტიმურობის წყაროა, რელიგიის თავისუფალი პრაქტიკა შეიძლება ნეიტრალურ რეჟიმში შეიზღუდოს. მთავრობას (და, უფრო ფართოდ, ხალხის უმრავლესობას) შეუძლია უკანონოდ გამოაცხადოს რელიგიური მსახურებანი, რომლებსაც უშვებს და მოითხოვს კონკრეტული რელიგიები, იმ პირობით, რომ ასეთი ნესები ერთნაირად მიეყენება როგორც რელიგიურ, ისე სეკულარულ ქცევას. ამის საპირისპიროდ, ლიბერტარიანები რელიგიურ ღირებულებებში ხედავენ ინდივიდუალური ძალმოსილების წყაროს, რომლის საშუალებითაც ხელისუფლების და საზოგადოებრივი აზრი შეიძლება შეიზღუდოს²⁶.

ამერიკის შეერთებული შტატების მთელი ისტორიის მანძილზე უზენაეს სასამართლოს უფრო ლიბერტარიანული პოზიცია ეჭირა, მიაჩნდა, რომ მთავრობას რელიგიური პრაქტიკის რეგულაცია მხოლოდ მაშინ შეუძლია, როცა არსებობს დამაჯერებელი სახელმწიფო ინტერესი, როცა მოცემული რელიგიისათვის რელიგიური პრაქტიკა არსებითი არაა, ან, როცა რეგულაცია ძირეულად არ არღვევს ამ რელიგიის პრაქტიკას.²⁷ სასამართლომ ძალაში დატოვა ამერიკელთა რელიგიური უფლება, არ მიესალმონ დროშას და უარი თქვან ომში მონაწილეობაზე. ამიშებს ნება მისცეს, შვილები საჯარო სკოლებიდან გამოეყვანათ, რათა მათ სოციალიზაცია თავიანთ რწმენაში გაეკლოთ.

თუმცა ბოლო წლებში უზენაესმა სასამართლომ გამოსცა წესების მთელი რიგი, რაც ზღუდავს რელიგიურ უმცირესობათა თავისუფალ გამონხატვას, მათ შორის, აბორიგენ ამერიკელთა უძველეს ჩვეულებას – პეიოტის (იგივე მესკალინი – კაკტუსისგან მიღებული ჰალუცინოგენური ნარკოტიკი)

²⁶ Ted G. Jelen, *To Serve God and Mammon: Church-State Relations in the United States* (Boulder, CO: Westview, 2000).

²⁷ Thomas Robbins, "The Intensification of Church-State Conflict in the United States", *Social Compass* 40: 505-527, 1993.

მოხმარებას რელიგიური ცერემონიების დროს და, ასევე, ორთოდოქს ებრაელთა უფლებას, ატარონ რელიგიური თავსაბური არმიის მუზარადის ქვეშ. ამის პასუხად, რელიგიურ ჯგუფთა დიდმა კოალიციამ წარმატებით განია ლობირება, რომ კონგრესს მიეღო რელიგიური თავისუფლების აღდგენის აქტი, მაგრამ სასამართლომ შემდგომ ამ აქტის მნიშვნელოვანი ნაწილები უკუაგდო.

რელიგიის მზარდი მრავალფეროვნება ამერიკაში ყოველდღიურად ბადებს თავისუფალი გამოხატვის ახალ პრობლემებს. სკოლის გამგეობები თავს იმტვრევენ ისეთ საკითხებზე, როგორებიცაა სიქჰი ბიჭებისა და მუსლიმი გოგონების ჩაცმულობა, დამქირავებლები და სკოლები ბჭობენ სადიეტო ნესებზე, სადღესასწაულო დღეებზე და კიდევ სხვა რელიგიურ მოთხოვნებზე, რომლებიც მათ დაქვემდებარებაში მყოფ სულ უფრო და უფრო მზარდ მრავალფეროვან შემადგენლობას აქვს. იქ, სადაც ქრისტიანული სიმბოლოები ჩართეს უფრო ფართო სეკულარულ სივრცეში, ახლა ბუდისტებიც ითხოვენ, რომ მათი ქანადაკებები გამოიფინოს სპეციალურ დღეებში. მართალია, ამერიკელები, ზოგადად, რელიგიურ უმცირესობათა რელიგიურ თავისუფლებას უჭერენ მხარს, მაგრამ მათ შემწყნარებლობასაც შეუდგება ხოლმე წყალი. ერთ-ერთი გამოკითხვის მიხედვით, ვაშინგტონის (D. C.) თითქმის ყველამ რეზიდენტმა განაცხადა, რომ ყველა ჯგუფის რელიგიურ თავისუფლებას შეინწყნარებდა, მაგრამ ხუთიდან ერთმა თქვა, რომ საჯარო სკოლებში აკრძალავდა რელიგიური ნიშნის თავსაბურავებს, ხოლო ოთხიდან ერთი დაუშვებდა ცხოველთა მსხვერპლად შეწირვის რიტუალს, რომელსაც, ფლორიდაში სანტერის ეკლესიის საქმის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, უზენაესი სასამართლო ამჟამად იცავს.²⁸

რა თქმა უნდა, ბევრი თემა მოიცავს როგორც დაფუძნების, ისე სინდისის თავისუფლების საკითხებს. უნდა მიეცეს თუ არა მოსწავლეთა მლოცველთა ჯგუფს უფლება, გაკვეთილების შემდეგ საჯარო სკოლის ტერიტორიაზე შეხვდნენ ერთმანეთს, სხვა მოსწავლეთა ჯგუფების მსგავსად? შეიძ-

²⁸ Ted G. Jelen and Clyde Wilcox, *Public Attitudes Toward Church and State* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1995).

ლება მოსწავლეებმა წარმოადგინონ მოხსენებები ბიბლიაზე ან სხვა რელიგიურ წიგნებზე დაყრდნობით? ბოლო წლებში შემგუებლები სულ უფრო ხშირად ანახლებენ თავიანთ არგუმენტებს სინდისის თავისუფლების ენაზე. ამით იმედოვნებენ, მეტი კეთილგანწყობა მოიპოვონ სასამართლოში და ფართო საზოგადოებაში.

დაბოლოს, უნდა შევნიშნოთ, რომ ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნა არასოდეს ყოფილა ისე გაგებული, თითქოს ეკლესიებს არ შესძლებოდათ, პროფეტული როლი აეღოთ სახელმწიფოს გასაკრიტიკებლად ან არ შესძლებოდათ ამა თუ იმ პოლიტიკური საკითხისა და პროცესისათვის მხარი დაეჭირათ. მართლაც, გამყოფი „მაღალი კედლის“ ბევრი მომხრე ამტკიცებს, რომ გაყოფა საშუალებას აძლევს რელიგიურ ორგანიზაციებს, უფრო კრიტიკულები იყვნენ მთავრობის მიმართ და უფრო აქტიურები – მორალურ განცხადებებში.

პოლიტიკური კონტექსტი

ამერიკის პოლიტიკურ სისტემას აქვს რამდენიმე უნიკალური მახასიათებელი, რაც უადვილებს ინტერესის ჯგუფებსა და სოციალურ მოძრაობებს მობილიზაციას და პოლიტიკაზე გავლენის მოხდენას. პირველ რიგში, ეს არის შეუკვრელობა – ამერიკული პარტიების უდისციპლინო ბუნება. დემოკრატიული და რესპუბლიკური პარტიების ნომინანტებს თანამდებობზე შეარჩევენ არა პარტის ლიდერები, არამედ მათ ირჩევენ ამომრჩევლები ან წინასწარ არჩევნებზე, ან პარტიულ-ფრაქციულ დახურულ სხდომაზე ან ყრილობაზე. პარტიის ნომინანტობისთვის კანდიდატები ერთმანეთს ებრძვიან ნაწილობრივ იმით, რომ სხვადასხვა მიდგომა აქვთ საკითხების მიმართ, რომელთა უმეტესობა რელიგიური ორგანიზაციების დიდ ინტერესს იწვევს. ამერიკულ პარტიებს არა აქვთ შემკრავი პარტიული პლატფორმა. დემოკრატებიც და რესპუბლიკელებიც შეიძლება ემხრობდნენ ან ეწინააღმდეგებოდნენ ლეგალურ ფეხმძიმობის შეწყვეტას, გეიებისა და ლესბოსელებისათვის სამოქალაქო უფლებების დაცვას,

ვაუჩრებების სისტემას, რომლის ფარგლებში სამთავრობო თანხები მიეცემათ მშობლებს, რომლებიც შვილებს რელიგიურ სკოლებში გზავნიან. სხვა ქვეყნების პარტიებისგან განსხვავებით, ნომინანტებზე საბოლოო კონტროლის უქონლობა ამერიკულ პოლიტიკურ პარტიების დისციპლინას ასუსტებს. ამის გამო, არჩეულ თანამდებობის პირებს, რომლებმაც პარტიის პოლიტიკური ხაზიდან გადაუხვიეს, მაინც შეუძლიათ შემდეგ არჩევნებში კენჭი იყარონ.

ამერიკული პარტიები არ არის წევრობაზე დაფუძნებული ორგანიზაციები. ეს ნიშნავს, რომ ნებისმიერ მოქალაქეს, რომელიც დარეგისტრირდება როგორც პარტიის მომხრე, შეუძლია მონაწილეობა მიიღოს წინასწარ არჩევნებში ანდაც პარტიულ-ფრაქციულ დახურულ სხდომაზე. მართლაც, ზოგიერთ შტატში პარტიული რეგისტრაცია სულაც არ ხდება და ნებისმიერ მოქალაქეს შეუძლია მონაწილეობა მიიღოს წინასწარ არჩევნებში და ხმა მისცეს გინდ ერთ, გინდ მეორე პარტიას, ოღონდ მხოლოდ ერთ პარტიას. ეს ხდის ამერიკის პოლიტიკურ პარტიებს განსაკუთრებით ღიას პოლიტიკური მოძრაობებისათვის. ჯგუფებს და მოძრაობებს შეუძლიათ გამოიყენონ პარტიები, რათა თავიანთი კანდიდატურები დაასახელონ და თავიანთი პოლიტიკური წინადადებები შეიტანონ პარტიულ პლატფორმაში, მათ შეუძლიათ პარტიულ ორგანიზაციებსაც კი უხელმძღვანელონ ადგილობრივ, შტატის და ნაციონალურ დონეზეც კი. 1960-იან წლებში სამოქალაქო უფლებებისა და სამშვიდობო მოძრაობებმა განსაკუთრებული გავლენა მოიპოვა დემოკრატიული პარტიის შიგნით. ორივე მოძრაობას მყარი საყრდენები ჰქონდა სხვადასხვა რელიგიურ თემში. 1980-იან და 1990-იან წლებში ქრისტიანმა მემარჯვენეებმა ბევრ ადგილობრივ თუ შტატის პარტიულ ორგანიზაციაზე კონტროლი მოიპოვეს; ისინი დომინირებდნენ კანდიდატთა დასახელების ეროვნულ ყრილობაზე და არსებით გავლენას ახდენდნენ პარტიულ

²⁹ Mark J. Rozell and Clyde Wilcox, *Second Coming: The New Christian Right in Virginia Politics* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1996); Mark J. Rozell and Clyde Wilcox (eds.), *God at the Grassroots* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997).

პლატფორმაზე.²⁹

იმიტომ რომ შეერთებულ შტატებს ჰყავს მხოლოდ ორი დიდი პოლიტიკური პარტია, რომლებიც გამოსხატავენ კოალიციათა ინტერესებს, ისინი დამოკიდებული არიან ჯგუფებზე, რომელთა მეშვეობით პოტენციურ ამომრჩეველებს შეუძლიათ დაუკავშირდნენ და რომელთა ინფრასტრუქტურაც პოლიტიკური კამპანიების სანარმოებლად შეუძლიათ გამოიყენონ; ასევე შეუძლიათ ისარგებლონ მათი რესურსებით პოლიტიკური აქტივობისათვის. მრავალი წელი დემოკრატიული პარტიების კანდიდატები დამოკიდებული იყვნენ შავკანიანთა ეკლესიებზე, რომელთა მეოხებით ამყარებდნენ ურთიერთობას აფრო-ამერიკელ ამომრჩეველთან. 'დიადი ძველი პარტიის'³⁰ კანდიდატები კი ემყარებოდნენ მემარჯვენე ქრისტიანებს, რომლებიც ეხმარებოდნენ თეთრკანიან პროტესტანტებთან დაკავშირებაში. ასე რომ, პარტიები და რელიგიური ჯგუფები სიმბიოზურად თანაარსებობენ. პარტიები ცდილობენ მოიზიდონ რელიგიური თემები პოლიტიკური და რელიგიური ჯგუფების მეოხებით. და მართლაც, 1990-იან წლებში დემოკრატიულმა პარტიამ თავისი რესურსებით დახმარება გაუნია შიდასარწმუნოებითი ალიანსის შექმნას. ეს ალიანსი წარმოადგენს ლიბერალურ რელიგიურ კოალიციას, რომელიც მემარჯვენე ქრისტიანებს უპირისპირდება.

პარტიული დისციპლინის უქონლობა ნიშნავს იმას, რომ ნაციონალური, შტატის ან ადგილობრივი საკანონმდებლო ხელისუფლების ნებისმიერი წევრი თავისუფალია ხმის მიცემისას ნებისმიერ საკითხზე. ამგვარად ის აძლევს შესაძლებლობას რელიგიურ და სხვა ჯგუფებს, შეეცადონ საკანონმდებლო ხელისუფლების მხარდაჭერის მოპოვებას. მაგრამ ამ შესაძლებლობას თავისი ფასი აქვს; საკანონმდებლო პალატის ჯგუფებში უმრავლესობა რომ შეიკრიბება, იმას არ უნდა მოელოდე, რომ პარტიული ლიდერი მათში დისციპლინას დაამყარებს. იმიტომ არის, რომ რელიგიური ჯგუფები ხშირად ერთმანეთთან, მაგრამ სხვა სეკულარულ ორგანიზაციებთან-

³⁰ GOP – Grand Old Party – დიადი ძველი პარტია – ხშირად ასე მოიხსენიებენ რესპუბლიკურ პარტიას – (მთარ. შენ.).

ნაც ქმნიან კოალიციებს.

ნაციონალურ, შტატის ან ადგილობრივ დონეზე ძალაუფლების დანაწილება რელიგიური მობილიზაციის მრავალ შესაძლებლობას აჩენს. ჯგუფებს შეუძლიათ ცადონ დახმარება პრეზიდენტის არჩევაში და პოლიტიკური მხარდაჭერის საფუძველზე აღმასრულებელ ხელისუფლებას დაუახლოვდნენ. დონალდ რეიგანი თავისი რიტორიკით მხარს უჭერდა კონსერვატორ ქრისტიანებს სკოლაში შიდა ლოცვისა და აბორტის საკითხში, მაგრამ ვერ გაიტანა მათი წინადადებები ვერც კონგრესში, ვერც სასამართლოს გზით. ბილ კლინტონმა საჯაროდ გამოთქვა აზრი, რომ საჯარო სკოლებში მოსწავლეებს თავისუფლად შეძლებოდათ რიტუალის აღსრულება და მოსთხოვა სამართლის დეპარტამენტს, კარგად განემარტა კანონი სკოლის დირექტორებისათვის. პრეზიდენტებს შეუძლიათ რელიგიური ან კვაზირელიგიური ორგანიზაციების წევრები აღმასრულებელ თანამდებობებზე დანიშნონ. რეიგანმა განათლების დეპარტამენტში დანიშნა *მორალური უმრავლესობის (1980–იან წლებში ქრისტიანული მემარჯვენე ორგანიზაცია)* მაღალი ჩინოსანი, ხოლო საშინაო პოლიტიკის მრჩეველად აიყვანა კაცი, რომელიც შემდეგ ქრისტიან მემარჯვენეთა ჯგუფის ხელმძღვანელი გახდა. კონგრესს შეუძლია მიიღოს კანონი, რომელშიც უმცირეს ფრაზებს შეუძლია გავლენა მოახდინოს რელიგიური ჯგუფებისათვის უდიდესი მნიშვნელობის საკითხებზე. ხოლო სასამართლოებს შეუძლიათ ბათილად ცნონ კანონები ან რეგულაციები, რომლებიც გავლენას ახდენს ეკლესიებზე.

ამერიკული ფედერალიზმი ნიშნავს იმას, რომ ნაციონალური, შტატის ან ადგილობრივი მთავრობები ქმნიან პოლიტიკებს და ამდენად ისინი გავლენის სამიზნეებს წარმოადგენენ. ადგილობრივი მთავრობები იყენებენ ქრისტიანულ სიმბოლოებს, განსაზღვრავენ ადგილობრივი სკოლის სასწავლო პროგრამას და სახელმძღვანელოებს, ანაწილებენ საკუთრებას იმგვარად, რომ ეს ზემოქმედებს ეკლესიებზე, ასევე, არელიგულირებენ ბიზნესს. შტატის მთავრობები იღებენ კანონებს ფუნქციონირების ხელოვნურად შეწყვეტის, ჰომოსექსუალიზმის და ლარბთათვის სამედიცინო დახმარების შესახებ.

ამგვარად, ამერიკის პოლიტიკური სისტემა იძლევა მრავალ

ვალ შესაძლებლობას, რომ რელიგია პოლიტიკაში ჩაერთოს. პოლიტიკური პარტიები და სხვა ინტერესის ჯგუფები უბიძგებენ რელიგიურ ჯგუფებს მეტი მობილიზაციისკენ, რადგან მათ სჭირდებათ რელიგიური ჯგუფების მხარდაჭერა. ეს პოლიტიკური თავისებურებები განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამერიკის შეერთებული შტატების რელიგიური მრავალფეროვნების ასახსნელად. განსხვავებით იმ ქვეყნებისა, რომლებშიც რელიგიურ მონოპოლიებია, ამერიკის შეერთებული შტატების ღირებულებები და მორალური პოლიტიკა ხშირად განიცდის კონკურენციას, ხოლო რელიგიური ჯგუფები ხშირად სრულიად განსხვავებულ პოზიციებს იჭერენ მათ მიმართ. კათოლიკე ეპისკოპოსები გამობენ კაპიტალიზმს, ბაპტისტები კი არწმუნებენ ამ სისტემას, შექმნან უეთესი ცხოვრება ყველასთვის. საღვთო ასამბლეათა პასტორები გამობენ ფემინიზმის ხელოვნურ შეწყვეტას, მაგრამ რეპროდუქციული თავისუფლების რელიგიური კოალიცია ცდილობს გაატაროს არჩევანის თავისუფლების პოლიტიკა. ფუნდამენტალისტები შეაჩვენებენ ჰომოსექსუალიზმს, როგორც ცოდვას, მაგრამ ზოგი ლიბერალი პროტესტანტული ეკლესია ჰომოსექსუალურ წყვილებს აქორწინებს. ქვეყანაში, რომელიც რელიგიას სერიოზულად აღიქვამს, სადაც ბევრი სარწმუნოება ერთმანეთს ექიშება ერის მორალური სახის განსაზღვრაში და ღვთის კანონების თავიანთი ინტერპრეტაციების ნაციონალურ კანონებად განხორციელებაში, ბუნებრივია, რომ რელიგიური მოქალაქეები მუდამ მობილიზებულები არიან პოლიტიკური გამოსვლებისათვის.

რელიგიური მობილიზაცია პლურალისტურ ქვეყანაში: მოკლე ისტორია

მთელი ამერიკული ისტორიის მანძილზე რელიგიური თემები ჩართული იყვნენ პოლიტიკაში და განაპირობებდნენ ქვეყნის ისტორიაში არაერთ უმნიშვნელოვანეს პოლიტიკურ ცვლილებას. ამერიკული რელიგიის პლურალისტური ბუნების

გამო რელიგიური მოსაზრებები იყოფა უკიდურესად ურთიერთდაპირისპირებული სტრატეგიული საკითხების მიხედვით და ძირითადი რელიგიური ორგანიზაციები იშვიათად ერთიანდება ერთი პრობლემის ირგვლივ. ამ დისპუტების შედეგი დამოკიდებულია რელიგიური თემების ზომაზე და მათი მობილიზების ხარისხზე, რელიგიური ოპოზიციის დონეზე, სისტემის სხვა პოლიტიკური აქტორების ძალასა და ერთიანობაზე, ასევე, საზოგადოების განწყობებზე.

მონობის საკითხის თაობაზეც კი, რომლის ირგვლივ ისტორიულად ყველა რელიგიური ორგანიზაცია ერთიანდებოდა ამერიკაში, ყოფილა საგრძნობი რელიგიური დამორიშობება. ჩრდილოეთში რელიგიურმა ჯგუფებმა გამათავისუფლებელი მოძრაობის ბირთვი ჩამოაყალიბეს. მორწმუნე ქალები შეადგენდნენ მონობის წინააღმდეგ მოძრაობის ანგარიშგასანევ ნაწილს. ხშირად რელიგიურ რიტორიკას იმისთვის იყენებდნენ, რომ მორწმუნეს მოტივაცია გასჩენოდა. კვაკერები და სხვა ეკლესიები საჭირო ინფრასტრუქტურას ქმნიდნენ.

ბევრი რელიგიური ორგანიზაცია უაღრესად განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან, უმეტესად, რეგიონის მიხედვით. მეთოდისტურმა ეკლესიამ დაგმო მონობა, მაგრამ მერე მალევე შეწყვიტა ამ თემაზე ლაპარაკი. ჩრდილოეთში ცალკეული მეთოდისტური ეკლესია განაგრძობდა ბრძოლას მონობის წინააღმდეგ, მისგან განსხვავებით სამხრეთში და მოსაზღვრე შტატებში ეკლესია მონათა სულების ხსნაზე ზრუნავდა. სხვა ეკლესიებში, განსაკუთრებით, ბაპტიტებსა და პრესვიტერიანებში, ცხარე შიდა კონფლიქტს ჰქონდა ადგილი მონათმფლობელობის საკითხის თაობაზე. თანდათან ეს დომინაციები დაიყვნენ, ზოგ შემთხვევაში შექმნეს დენომინაციები, რომლებიც დღემდე არსებობენ. სამხრეთის რელიგიური ორგანიზაციები მხარს უჭერდნენ კონფედერაციას და მონათმფლობელობას, ჩრდილოეთის ორგანიზაციებმა კი კიდევ უფრო გააქტიურეს გამათავი-

³¹ Shelton H. Smith, *In His Image But...: Racism in Southern Religion, 1780-1910* (Durham, NC: Duke University Press, 1972); John Lee Eighmy, *Churches in Cultural Captivity: A History of the Social Attitudes of Southern Baptists* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1987).

სუფლებელი მოძრაობა.³¹

ბევრი მორწმუნე ქალი, რომელიც აქტიურ როლს თამაშობდა აბოლიციურ მოძრაობაში, აშკარა კავშირს ხედავდა მონათა განთავისუფლებასა და ქალთათვის მეტი თავისუფლების მინიჭებას შორის, განსაკუთრებით, არჩევნებში მონაწილეობის უფლების მოპოვებაში. ბევრი ქალი, რომელიც ქალაქ სენეკა-ფოლსის პატარა ეკლესიაში მოვიდა 1948 წელს, ღრმად მორწმუნე იყო. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ მათი მონაწილეობა პოლიტიკაში უნდა გაზრდილიყო, რადგან სწორედ მათ რელიგიურ ღირებულებებს შეეძლო საზოგადოების გაუმჯობესება. მიუხედავად იმისა, რომ მორწმუნე ქალებმა, რომლებიც ხშირად გაერთიანებულნი იყვნენ ჯგუფებში ადგილობრივ და შტატის დონეებზე, გადამწყვეტი როლი ითამაშეს ქალთა თანასწორობის საქმის წინ წასაწევად. ბევრი ეკლესია შეენიანა აღმდგა სუფრაჟიზმს და ქალთა თანასწორობას. ჩრდილოეთის ევანგელიკური ეკლესიები შეუერთდნენ ქალთა ამ კამპანიას, მაგრამ სამხრეთის ეკლესიები დარჩნენ ოპოზიციაში.

ზოგმა მორწმუნე ქალმა ქალთა სუფრაჟიზმს ალკოჰოლური სასმელის აკრძალვა მიამატა. *ქრისტიანული თავშეკავების* ქალთა კავშირმა, რომელიც 1874 წელს თექვსმეტი შტატის წარმომადგენელმა ქალებმა ჩამოაყალიბეს, წინ წამოწია სუფრაჟიზმი და ალკოჰოლის გაყიდვის აკრძალვა. *ქრისტიანული თავშეკავების* ქალთა კავშირი უშუალოდ მიმართავდა ორთოდოქსი პროტესტანტული ეკლესიების წევრ ქალებს. მათ გადამწყვეტი წვლილი შეიტანეს ფართო კოალიციის შექმნაში, რომელიც ქალთა უფლებების დაცვის სახელით გამოდიოდა. აღნიშნული კავშირის გამო ბევრი კონსერვატორი მორწმუნე ქალი, რომლებიც სხვა შემთხვევაში ქალთა თანასწორობას შეენიანა აღმდგებოდა, მოძრაობაში ჩაერთო. მათთვის მისაღები იყო სასმელის მოხმარების ბოროტების წინააღმდეგ გაერთიანებული ბრძოლის აუცილებლობა და ის აზრი, რომ ქალებს შეუძლიათ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშონ – პოლიტიკას და საზოგადოებას შესთავაზონ უკეთესი ღირებულებები.

თავშეკავების უფრო ფართო მოძრაობამ მოიცვა ევანგე-

ლიკური და ლიბერალური პროტესტანტები, როგორც ქვეყნის ჩრდილოეთში, ისე სამხრეთში და ასევე კათოლიკეები. მათმა მცდელობამ, შემოეღოთ როგორც ადგილობრივი, ისე შტატის მასშტაბით ალკოჰოლის გაყიდვაზე აკრძალვა, თანდათან კულმინაციას მიაღწია – კონსტიტუციურ შესწორებას, რომლის მიხედვით აკრძალვა მთელ ქვეყანაში ვრცელდებოდა. ბევრ დენომინაციას აქტიურად არ დაუჭერია მხარი აკრძალვისათვის, მაგრამ ცოტას თუ გამოუთქვამს ოპოზიციური მოსაზრება.

ეს ადრეული რელიგიური მობილიზაციის ტალღები დიდად ნარმატიული აღმოჩნდა: მონობა გაუქმდა, ქალებმა მიიღეს არჩევნებში მონაწილეობის უფლება, დროებით შეჩერდა ალკოჰოლის გაყიდვა. რელიგიური ორგანიზაციებისა და აქტივისტების გარეშე ამის მიღწევა შეუძლებელი იქნებოდა, თუმცა ყოველ საქმეში გადამწყვეტი მნიშვნელობა სეკულარული ინსტიტუტების მხარდაჭერას ჰქონდა. რელიგიურ ერთსულოვნებას მხოლოდ ერთხელ – აკძალვისას – ჰქონდა ადგილი და მაშინაც რელიგიური საზოგადოების ზოგმა ღირსსაცნობმა წევრმა დამკვირვებლის როლი აირჩია.

მეოცე საუკუნის დასაწყისში ამერიკული პროტესტანტიზმის შიგნით მოხდა დაპირისპირება იმ საკითხის თაობაზე, თუ როგორი დამოკიდებულება უნდა ჰქონოდათ თანამედროვე მეცნიერულ სწავლებათა, განსაკუთრებით, ევოლუციის თეორიის მიმართ. ეს იყო დიდი რელიგიური აღმავლობის დრო, როცა ორთოდოქსი ფუნდამენტალისტები თავიანთ მოდერნისტ მოძმეებს გაემიჯნენ, რათა საკუთარი ფუნდამენტალისტური დენომინაციები და კონგრეგაციები დაეარსებინათ. ფუნდამენტალისტები გაერთიანდნენ საჯარო სკოლებში ევოლუციის თეორიის სწავლების წინააღმდეგ. ფუნდამენტალისტური რელიგიური ორგანიზაციები, როგორებიც იყო, მაგალითად, მსოფლიო ქრისტიან ფუნდამენტალისტთა ასოციაცია და ბიბლიის ამერიკელი ჯვაროსნები (ბაპტიტები), ლობირებდნენ შტატის საკანონმდებლო ორგანოში, აწყობდნენ საჯარო მიტინგებს და მონაწილეობდნენ საჯარო დებატებში. ლიბერალი პროტესტანტები დარვისს დაუზავდნენ და ევოლუციის თეორია იმ თავიანთი დოქტრინისათვისაც

კი მოიშველიეს, რომელიც ორიენტირებულია დედამინაზე სოციალური პირობების გაუმჯობესებაზე, რითაც უნდა დაინყოს ქრისტეს მეორედ მოსვლა. მიუხედავად იმისა, რომ ლიბერალური ეკლესიები აქტიურად არ დაპირისპირებიან ფუნდამენტალისტთა ძალისხმევებს, ისინი თავიანთი დენომინაციიდან არჩეულ თანამდებობის პირთა შეკრებას უხმაუროდ ატარებდნენ და ზოგჯერ ფუნდამენტალისტებთან საჯარო დებატებშიც მონაწილეობდნენ. ფუნდამენტალისტთა ანტიევოლუციური ჯვაროსნობა იყო მეოცე საუკუნეში ქრისტიან მემარჯვენეთა აქტივობის პირველი ტალღა.

1950-იან წლების ბოლოს და 60-იანების დასაწყისში განსაკუთრებულად ძლიერი იყო მოძრაობა რასობრივი სეგრეგაციის და დისკრიმინაციის საბოლოოდ დასამარცხებლად. ერთობ მნიშვნელოვანი იყო აფრიკულ-ამერიკული ეკლესიების როლი, განსაკუთრებით, სამხრეთით, რომელიც უზრუნველყოფდა მოძრაობის ინფრასტრუქტურას და ხელმძღვანელობას. სამხრეთის შტატების ეკლესიებში შავკანიანები ერთმანეთს ხვდებოდნენ თავიანთი კამპანიის დასაგეგმად. პასტორები და საერო ლიდერები უძღვებოდნენ კამპანიას, რომელშიც შედიოდა საპროტესტო მარშებიცა და მჯდომარე გაფიცვებიც. ჩრდილოეთში მთავარი პროტესტანტული ეკლესიები და ზოგიც კათოლიკური მრევლი თანაუგრძობდა მოძრაობას მხარდამჭერი აქციებით, ფულადი შეწირულობით და მოხალისეებით. სამხრეთში ცოტა იყო მოძრაობის მხარდამჭერი რელიგიური ლიდერი, სამაგიეროდ, ბევრი იყო, ვინც საჯაროდ უპირისპირდებოდა მოძრაობას. ჩრდილოელი რელიგიური ლიდერები შავკანიანებთან ერთად მიუძღვოდნენ საპროტესტო მარშებს, რასაც ზოგჯერ ხელისუფლებასთან კონფრონტაცია მოჰყვებოდა. ბევრი სამხრეთელი რელიგიური ლიდერი კიცხავდა რელიგიის აქტიურ ჩართულობას პოლიტიკაში. ზოგი ცნობილი ევანგელისტი, მაგალითად, ბილი გრემი ჩუმად მუშაობდა რელიგიური ძალების გასაერთიანებლად. მაგრამ ღირსმა ჯერი ფოლუელმა შავკანიანი მეპროტესტეები ეკლესიიდან გარიცხა და დააპატიმრა. ის, რომ სამხრეთის ევანგელისტები ეწინააღმდეგებოდნენ დესეგრეგაციას და აფრო-ამერიკელებისათვის სრული სამოქალაქო უფლებების

მინიჭებას, ამ რელიგიური ტრადიციის დღევანდელი აქტივისტებისთვის გაუგებრობას წარმოადგენს და ისინი, ამის გამო ინდივიდუალურადაც და კოლექტიურადაც ბოდიშს იხდიან ხოლმე.

რელიგიური მემარცხენეები 1970–იან წლებში ეწინააღმდეგებოდნენ ვიეტნამის ომს. ზოგჯერ მთელი დენომინაციები თითქმის ერთად გამოდიოდნენ: კვაკერებმა *ამერიკელ მეგობართა დახმარების კომიტეტის გზით* ახალგაზრდა მამკაცებს ურჩიეს არ დამორჩილებოდნენ განვევას; თვითონ საკვები და წამლები ჩაიტანეს ჩრდილო ვიეტნამში. ზოგი ბაპტისტური დენომინაცია ამართლებდა ომს, რომელშიც ხედავდა ათეისტური კომუნიზმის წინააღმდეგ ბრძოლას. კათოლიკური ეკლესია გაიყო, ნაწილობრივ, ეთნიკური ნიშნით. ზოგი ღვთისმსახური საპროტესტო და სამოქალაქო დაუმორჩილებლობის კამპანიებს ატარებდა, სხვები, რომელთა მრევლს უმეტესად შეადგენდნენ ის ადამიანები, რომლებიც ეთნიკურად კომუნისტების მართულ ქვეყნებს მიეკუთვნებოდნენ, მხარს უჭერდნენ ომს. წამყვან პროტესტანტულ ქვეყნებში ომის წინააღმდეგ პროტესტი იზრდებოდა და ბევრი სპეციფიკური კონგრეგაცია აქტიურად ჩაერთო ომის საწინააღმდეგო მოძრაობაში.

გვიან 1970–იან წლებში რელიგიური კონსერვატორები მობილიზდნენ სხვადასხვა საკითხის ირგვლივ: საჯარო სკოლების სეკულარიზაცია, ფემძიმობის ხელოვნული შეწყვეტა და იმგვარ ზომათა მიღება, რაც გაუადვილებდა ქალს გარეთ ემუშავა, და კიდევ ამერიკულ ჯარში სამსახურზე მზაობის შემცირება. საერო კონსერვატორების დახმარებით 1970–იანი წლების ქრისტიანმა მემარჯვენეებმა შემოიკრიბეს თავის გარშემო *მორალური უმრავლესობა*, ქრისტიანთა ხმა და რელიგიური მრგვალი მაგიდა. აქედან ყველაზე ცნობილი იყო მორალური უმრავლესობა, რომელიც თავმოყრილი იყო ჯერი ფოლუელის მიერ დაარსებულ დენომინაციაში – ბაპტისტთა ბიბლიური საზოგადოება. ეს საზოგადოებ იყო და არის ძალიან დეცენტრალიზებული დენომინაცია, რომელშიც ცალკეულმა რელიგიურმა ანტრეპრენიორებმა საკუთარი ეკლესიები აიშენეს. ფოლუელი იყო ჯგუფის უდიდესი წარ-

მატებულები ნევრი.

მორალურმა უმრავლესობამ დაარსა შტატის და ზოგიც საოლქო ორგანიზაციები და ამ ორგანიზაციათა წასაძლოად უმთავრესად ბაპტისტთა ბიბლიური საზოგადოების ნევრები მიიზიდა.³² ეს ორგანიზაციის ქალაქებზე დაარსების განსაკუთრებით ეფექტური გზა აღმოჩნდა, მაგრამ ის უკიდურესად ზღუდავდა ორგანიზაციის ზრდას რამდენიმე მიზეზის გამო. ბაპტისტთა ბიბლიური საზოგადოების ღვთისმსახურები დაკავებულნი იყვნენ ეკლესიებისა და საეკლესიო სკოლების შენებით და ვერ იცლიდნენ პოლიტიური აქტივობისთვის. უფრო მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ისინი საკმაოდ შეუწყნარებლობას იჩენდნენ სხვა რელიგიური ჯგუფების მიმართ. მათ თვალში არ მოსდიოდათ ორმოცდაათიანელები, კათოლიკეები და სხვა პროტესტანტური მოკავშირეები. შედეგად, როგორც ეს კვლევამ აჩვენა, გვაქვს ის, რომ ადგილობრივი *მორალური უმრავლესობის*³³ განშტოებათა უმეტესი ნევრები ბაპტისტები იყვნენ, განსაკუთრებით, ბაპტისტთა ბიბლიური საზოგადოების ნევრები.³⁴ *მორალური უმრავლესობა* დაარსებიდან ათი წლის შემდეგ დაიშალა, უპირატესად იმიტომ, რომ გაუჭირდათ ფინანსების მოზიდვა.

ბევრი წამყვანი პროტესტანტული ეკლესია დაუპირისპირდა *მორალურ უმრავლესობას* და სხვა ქრისტიანულ მემარჯვენე ჯგუფებს. მაშინ, როცა *მორალური უმრავლესობა* აქტიურად ემხრობოდა თავდაცვის ხარჯების გაზრდას, ლიბერალური რელიგიური ჯგუფები მოუწოდებდნენ, ხარჯები შეემცირებინათ და ფინანსები გადაემისამართებინათ შიმშილისა და სიღარიბის დაძლევის პროგრამებზე. მაშინ,

³² James L. Guth, "The politics of the New Christian Right", in A. Cigler and B. Iommis (eds.), *Interest Group Politics* (Washington D.C.: CQ Press, 1983); Robert Liebman, "Mobilizing the Moral Majority" in R. Liebman and R. Wuthnow (eds.), *The New Christian Right* (New York: Aldine, 1983)

³³ *მორალური უმრავლესობა* დაარსა ბაპტისტმა პასტორმა ლირსმა ჯერი ფოლუელმა 1979 წელს სამი კათოლიკეს – პოლ უერისის, ტერი დონალის, რიჩარდ ვიგერის – და ერთი იუდეველი ჰოვარდ ფილიპის თხოვნით, ინიციატივით და თანამოსაგრეობით (მთარ. შენ.).

³⁴ Clyde Wilcox, *God's Warriors: The Cristian Right in 20th Century America* (Baltimore: John Hopkins, 1992).

როცა მორალური უმრავლესობა საჭიროდ თვლიდა, ქალი ტრადიციულ, დიასახლისის როლს დაბრუნებოდა, ლიბერალური ეკლესიები სულ უფრო ხშირად ნიშნავდნენ ქალებს ღვთისმსახურებად. 1990-იან წლებში ლიბერალურმა რელიგიურმა ლიდერებმა ღიად დაიწყეს მემარჯვენე ქრისტიანებთან დაპირისპირება.

1980-იანი შუა ხანებში და ბოლოს ორი ბაპტიისტი ღვთისმსახურის მიერ ნაწარმოებმა საპრეზიდენტო კამპანიებმა მნიშვნელოვანი რელიგიური რესურსები მოახმარა საარჩევნო პოლიტიკას. 1984 წელს და ხელმეორედ 1988 წელს ღირსი ჯეს ჯეკსონი, აფრო-ამერიკელი სამოქალაქო უფლებების ლიდერი, ფინანსების მოსაპოვებლად შავკანიანთა რელიგიურ თემთა ინფრასტრუქტურას იყენებდა, იბირებდა მოხალისეებს, ხშირად გამოდიოდა სიტყვით, რაკი იბრძოდა დემოკრატთა მხრიდან პრეზიდენტად დასახელებისათვის. კამპანიების დროს ჯეკსონი სიტყვას წარმოთქვამდა შავკანიანთა დიდ ეკლესიებში. იგი მრევლის წევრებს წაახალისებდა დაერიგისტრირებინათ, ხმა მიეცათ და სხვებიც წახალისებინათ ამის გასაკეთებლად. მისი ხალხი ხშირად ჩამოატარებდა ხოლმე ლანგარს ფულის დასადებად, რომელიც მას შემდეგი ღონისძიებისათვის სჭირდებოდა.³⁵

1988 წელს პეტ რობერტსონი კოსერვატიული რელიგიური ტელევიზიის მთავრი ფიგურა, ცდილობდა დიადი ძველი პარტიის ნომინანტი გამხდარიყო. მართალია, რობერტსონი ბაპტიისტი იყო, მას ძლიერი კავშირები ჰქონდა ორმოცდაათიანელებთან, რომლებიც მას ძალიან ეხმარებოდნენ.³⁶ რობერტსონმა რამდენიმე დელეგატის ხმა მოიგო, მაგრამ მიიზიდა რეკორდულად დიდი თანხა იმათგან, ვინც რეგულარულად გაიღებდა შეწირულობას მისი სატელევიზიო პროგრამის – 700 კლუბისთვის. უფრო ღირსსაცნობი კიდევ ის არის, რომ

³⁵ Allen Hertzke, *Representing God in Washington* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1988)

³⁶ John C. Green and James L. Guth "The Christian Right in the Republican Party: The Case of Pat Robertson's Supporters" *Journal of Politics*, 1988, 50: 150-165; Clyde Wilcox, *God's Warriors: The Christian Right in 20th Century America* (Baltimore: John Hopkins, 1992).

ალიარებული წაგების შემდეგ მისი მხარდამჭერები აგრძელებდნენ მის პარტიაში მუშაობას და მიაღწიეს კონტროლს შტატისა და ადგილობრივი რესპუბლიკური პარტიის არაერთ ორგანიზაციაზე.³⁷

რელიგიური მობილიზაცია ახალ საუკუნეში

ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისში რელიგიური ჯგუფები ისევ აქტიურად აგრძელებენ თავიანთი წევრების პოლიტიკაში ჩართვას. მართალია, 1970-იანი წლების მემარჯვენე ჯგუფები გაქრნენ ან გაქრობის პირას არიან, მაგრამ გამოჩნდა ახალი, კიდევ უფრო საქმიანი ჯგუფები. ქრისტიანული კოალიცია, რომელიც რობერტსონის საპრეზიდენტო კამპანიის ბაზაზე ჩამოყალიბდა, არიგებს საარჩევნო გზამკვლევებს ეკლესიებში კვირას, არჩევნების წინ. მართალია, ეს გზამკვლევები ოფიციალურად მხარს არ უჭერს კანდიდატს, მაგრამ ცხადია, რომ კოალიცია რესპუბლიკურ პარტიას ემხრობა. ისინი ლობირებენ მთავრობას და აქვთ ვაშინგტონში კარგად მოწყობილი თანამედროვე ოფისი. ზოგადად, ორგანიზაცია პრაგმატულია; მისი წევრები კონსერვატორ ქრისტიანებს ურჩევენ, მნიშვნელოვან საკითხებთან დაკავშირებით კომპრომისზე წავიდნენ და გამუდმებით იმუშაონ ცვლილებისათვის.³⁸

როგორც ნებისმიერ სოციალურ მოძრაობაში, ქრისტიან მემარჯვენეებშიც ბევრია ერთმანეთის მეტოქე ლიდერები, რომელთაც ერთმანეთისგან განსხვავებული ხედვა აქვთ პოლიტიკის თაობაზე. *ოჯახის კვლევის საბჭო* სოციალურ საკითხებს უფრო პურისტულად უდგება და ბევრ საკითხთან

³⁷ Allen Hertzke, *Representing God in Washington* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1988); Mark J. Rozell and Clyde Wilcox, *Second Coming: The New Christian Right in Virginia Politics* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1996.); Mark J. Rozell and Clyde Wilcox (eds.), *God at the Grassroots* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997).

³⁸ Clyde Wilcox, *Onward Christian Soldiers: The Religious Right in American politics* (Boulder, Co: Westview, 1996).

დაკავშირებით კომპრომისს არ უშვებს. იგი სპეციალიზირებულია კვლევათა ნარმოებაზე, რასაც იყენებს კონგრესის და შტატის საკანონმდებლო ხელისუფლების ლობირებისათვის და ასევე ამომრჩეველთა მობილიზაციისათვის. ორგანიზაცია *ქალები ზრუნავენ ამერიკაზე* ჩამოყალიბდა 1970–იანებში; იგი მოუწოდებს ქალებს მორალის წმინდა ომისკენ ამერიკის დასაბრუნებლად. მის საქმიანობაში შედის ადგილობრივ დონეზე ლობირება, ამომრჩეველთა მობილიზაცია და სასამართლო დავები. ბევრი სხვა ჯგუფი სპეციფიკურ საკითხებზე არის ფოკუსირებული.

თანამედროვე *ქრისტიანული მემარჯვენეობა* ისე ღრმად არ არის ფესვგადგმული რამდენიმე სპეციფიკურ დენომინაციაში, როგორც ეს ადრე *მორალურ უმრავლესობას* ახასიათებდა. ფიქრობენ, რომ 1990–იანი წლების დასაწყისში *ქრისტიანული კოალიციის* ნახევარს ბაპტისტები შეადგენდნენ, მეოთხედს – *მთავარ პროტესტანტთა* ეკლესიები, 15%-ს – ორმოცდაათიანელები, დანარჩენს – სხვადასხვა დენომინაციის წარმომადგენლები, მათ შორის, კათოლიკეები.³⁹ ქრისტიანულმა კოალიციამ კათოლიკეები და აფრო–ამერიკელებიც კი მოიცვა იმით, რომ დაარსა სპეციალური ორგანიზაცია *კათოლიკური ალიანსი*. დაფარული არაა, რომ 1990–იანი წლების სხვა მემარჯვენე ორგანიზაციებსაც ჰქონდათ ეკუმენური საფუძველი.⁴⁰

ქრისტიანული მემარჯვენეობა მრავალ სხვადასხვა საკითხზე არის ფოკუსირებული; ასეთებია: განათლება, ფემინიზმის ხელოვნურად შეწყვეტა, ტრადიციული ოჯახის გამნტიკიცება, გეიებისა და ლესბოსელების სამოქალაქო უფლებების შეზღუდვა და რელიგიის საჯარო აღიარება. ყველა ამ საკითხთან მიმართებით ორგანიზაციებსა და აქტივისტებს სხვადასხვა პოზიცია უჭირავთ. ზოგს შედარებით მოკრძალებული მიზანი აქვს, ზოგი კი რადიკალური მოქმედების მომხრეა. მაგალითად, ზომიერი მემარჯვენე აქტივისტები მოითხოვენ, რომ მოსწავლეებს, თუ სურვილი ექნებათ, უფ-

39 Mark J. Rozell and Clyde Wilcox, *Second Coming: The New Christian Right* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1996).

40 Mark J. Rozell, Clyde Wilcox, and Roland Gunn, "Religious Coalitions in the New Christian Right", *Social Science Quarterly*, 1996, 77: 543-559.

ლება ჰქონდეთ სკოლაში ილოცონ ან ბიბლია იკითხონ; უფრო რადიკალურ აქტივისტებს სულაც გამოჰყავთ თავიანთი შვილები საჯარო სკოლებიდან, აშენებენ ქრისტიანულ სკოლებს, ან კიდევ შვილებს საშინაო განათლებას აძლევენ.

ჯერჯერობით *მემარჯვენე ქრისტიანები* არ ლაპარაკობენ არც ყველა მორწმუნის, არც ყველა ქრისტიანის სახელით. ლიბერალური ქრისტიანული კოალიცია ჩამოყალიბდა *სარწმუნოებათმორისი ალიანსის* სახელწოდებით, რომელიც ნაწილობრივ დემოკრატიულმა პარტიამ დააფინანსა. ალიანსის დირექტორთა გამგეობაში შედიან სხვადასხვა ქრისტიანული დენომინაციის ლიდერები, ასევე, იუდეველები და მუსლიმები. ალიანსი ცდილობს შეენიანააღმდეგოს ქრისტიანი მემარჯვენეების აქტიურობას საარჩევნო პოლიტიკაში და გამოსატოს ზომიერი ლიბერალური მიდგომა პოლიტიკური საკითხების მიმართ. აბორტთან დაკავშირებითაც კი ამერიკულ რელიგიას სხვადასხვა აზრი აქვს ოცდამეერთე საუკუნეში. *რეპროდუქტიული არჩევანის რელიგიურ კოალიციას* ჰყავს აქტივისტები *ნამყვან პროტესტანტულ* დენომინაციებში, ასევე, იუდეველთა და კათოლიკეთა რიგებში. ლიბერალური კოალიციის საქმე მართო ის არ არის, *ქრისტიანული მემარჯვენეობის* პროგრამას შეენიანააღმდეგოს; იგი უბიძგებს საზოგადოებას, რომ მეტი დაიხარჯოს ღარიბთა დახმარების სოციალურ პროგრამებზე, რასიზმის შედეგების აღმოფხვრის სტრატეგიებზე და სხვა სოციალურ რეფორმებზე და, ასევე, ეკლესიის და სახელმწიფოს გამიჯვნის პოლიტიკაზე.

ქრისტიანული მემარჯვენეობა მყარად არის ფესვგამდგარი რესპუბლიკურ პარტიაში, დემოკრატების დახმარებით კი შექმნილია *სარწმუნოებათმორისი ალიანსი*. რელიგიური ჯგუფების სულ უფრო თვალსაჩინო როლი საარჩევნო პოლიტიკაში და მათი აშკარა ალიანსი ორ უმთავრეს პოლიტიკურ პარტიასთან იძლევა ამერიკის რელიგიის ორპარტიულ სისტემად ქცევის შესაძლებლობას. როგორც გამამარტივებელი მეტაფორა, ორპარტიულობა კარგად აჩვენებს რელიგიური კოალიციების და პოლიტიკური პარტიების მზარდ ალიანსს. ამგვარმა ალიანსს გავლენა აქვს რელიგიურ შეჯიბრებითობის და დებატების ხასიათზე, რადგან პოლიტიკურ კამპანიებს

ამერიკის შეერთებულ შტატებში ხშირად ცეცხლოვანი რიტორიკა ახლავს, რაც პარტიის მომხრეებს ხმის მიცემისკენ უბიძგებს. ქრისტიანული მემარჯვენეობის 1992 წლის გზამკვლევი ამომრჩეველს აფრთხილებს: „ხმა მისცე ბილ კლინტონს, ნიშნავს ხმა მისცე ღმერთის წინააღმდეგ“

ჯერჯერობით კათოლიკური ეკლესია ზუსტად ვერ ესადაგება ამ ორ პარტიას, რადგან, ერთი მხრივ, აბორტის წინააღმდეგია, მეორე მხრივ, მომხრეა ზოგი იმ პროგრამის გაფართოებისა, რომლებიც ღარიბთა დახმარებას გულისხმობს, ასევე, ემხრობა სამხედრო ხარჯების შემცირებას და სიკვდილით დასჯის აკრძალვას. კათოლიკური ეკლესიის მოყოყმანე პოზიცია ამ ორპარტიულ რელიგიურ სისტემაში კარგად გამოჩნდა პრეზიდენტ ბილ კლინტონის ჯანდაცვის გეგმასთან დაკავშირებით 1993 წელს: ეკლესიამ მხარი დაუჭირა ჯანმრთელობის ეროვნულ დაზღვევას, ოღონდ აბორტის გაკეთების დაზღვევის გამოკლებით. კათოლიკური ეკლესიის ბევრი აქტივისტი მხარს უჭერს „კუართი უკერველის“⁴¹ პოლიტიკას, რაც ნიშნავს ფეხმძიმობის პერიოდში დახმარებას, საკვებით დახმარების პროგრამებს, სიკვდილით დასჯის აკრძალვას და ატომური იარაღის გამოყენების აკრძალვას. ეს პაკეტი მთლად ზუსტად არც ერთ პარტიას არ ესადაგება, შედარებით ახლოა დემოკრატიული პარტიის მიდგომებთან. თუმცა, მკვეთრად წინ წამოწეული აბორტის თემა ქმნის დაძაბულობას კათოლიკეებსა და დემოკრატებს შორის

ეს რელიგიური ჯგუფები ძალიან აქტიურობენ ამერიკულ პოლიტიკაში. ისინი ერთმანეთს ეჯიბრებიან ერის მორალური და პოლიტიკური ხასიათის განპირობებაში. ალბათ ამ შეჯიბრის გამო არის ასეთი თვალისმომჭრელი ნაირგვარობა

⁴¹ ქრისტეს უგვირისტო, მორწმუნეთა აზრით, ღვთისმშობლის მიერ მოქსოვილი, სამოსი ეცვა ჯვარცმისას. მისი გაყოფა არ მომხდარა. მონაფეებმა გაიყვეს, მანამდე რაც ეცვა. (იოანე 19:23.) ეს სინტაგმა გამოიყენა კათოლიკური ეკლესიის პაციფისტმა 1971 წელს აილინ ივანმა შემდეგი აზრით: ისეთი საკითხები, როგორებიცაა აბორტი, სიკვდილით დასჯა, ევთანაზია, მილიტარიზმი, ეკონომიკური და სოციალური უსამართლობა ყველა ერთად არის უგვირისტო სამოსი. არ შეიძლება, მაგალითად, ემხრობოდე ევთანაზიას და ამავე დროს ეწინააღმდეგებოდე ფეხმძიმობის ხელოვნურად შეწყვეტას (მთარ. შენ.).

ტაქტიკებისა, რომელთაც რელიგიური ჯგუფები პოლიტიკაზე გავლენის მოსახდენად იყენებენ. ბევრი დენომინაცია, დენომინაციათა კოალიციები, რელიგიის ირგვლივ ჩამოყალიბებული პოლიტიკური ჯგუფები და ზოგი კონგრეგაცია ცილობირებენ მთავრობებს პოლიტიკაზე გავლენის მოსახდენად.⁴² ისინი უჩუმრად ცდილობენ ზემოქმედებას კონგრესში კანონმდებლობაზე, ბიუროკრატის შიგნით წესების დანერგვაზე, ასევე, თეთრ სახლში პრეზიდენტის ინიციატივებზე, რიტორიკასა და აღმასრულებელ ბრძანებებზე. ისინი ერთვებიან სასამართლო პროცესებში, რათა გავლენა მოახდინონ ეკლესია-სახელმწიფოს გამიჯვნის პოლიტიკაზე, რელიგიური აღმასარებლობის თავისუფლებაზე; ისინი კრებენ საქმესთან დაკავშირებით „სასამართლოს მეგობრების“ ინფორმაციებს. რელიგიური ჯგუფები ნაციონალურ დონეზე მაინცდამაინც ვეღარ აქტიურობენ. ცალკეული კონგრეგაციები ხშირად ერთობ აქტიურობენ ადგილობრივ პოლიტიკაში.

რელიგიური ჯგუფები აქტიურობენ საარჩევნო პოლიტიკაშიც. ისინი იმხრობენ ხშირად მათივე რიგებიდან კანდიდატებს, მოიძიებენ ფულს და იყვანენ მოხალისეებს, რომლებიც მათ კანდიდატებს ემხრობოდნენ შიდაპარტიულ დისპუტებში. *ქრისტიანული მემარჯვენეობა* განსაკუთრებით აქტიურია შიდა პარტიულ პოლიტიკაში, მუშაობს რესპუბლიკელთა პლატფორმებზე, ნომინაციის პროცესზე და სტრატეგიებზე გავლენის მოსახდენად.⁴³ აფრო-ამერიკული ეკლესიებიც ძალიან აქტიურობენ დემოკრატიების შიდაპარტიულ პოლიტიკაში და ზოგი კანდიდატის, რომლებიც რელიგიური ლიდერები იყვნენ, მთავარ საყრდენ ძალას წარმოადგენენ. რელიგიური ჯგუფები ეხმარებიან კანდიდატებს ფინანსურად, უმთავრესად, ცალკეულ დონორთა ქსელის საშუალებით. და მართლაც, რაოდენობრივად მცირე ჯგუფებსაც კი, როგორებიც არიან ებრაელები და ბუდისტები, შეუძლიათ საგრძნობი ფინანსები

⁴² Allen Hertzke, *Representing God in Washington* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1988).

⁴³ Mark J. Rozell and Clyde Wilcox, *Second Coming: The New Christian Right in Virginia Politics* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1996); Mark J. Rozell and Clyde Wilcox (eds.), *God at the Grassroots* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997).

გაიღონ, როცა ამას თანხმიერად აკეთებენ.

მისდევნენ რა ამ ტაქტიკებს, ამერიკული რელიგიური ჯგუფები ხშირად ჩვეულებრივი ინტერესის ჯგუფებივით იქცევიან. ისინი ერთიანდებიან დიდ, მოცემული მომენტისთვის შექმნილ კოალიციებში; აქ შეიძლება შედიოდნენ სეკულარული ჯგუფები, რომელთა მიზნები შეუთავსებელია რელიგიური ჯგუფების მიზნებთან. მართლაც, 1990-იან წლებში *ქრისტიანული კოალიცია* გამოდიოდა თავის დაუძინებელ მტერ *სამოქალაქო თავისუფლებათა კავშირთან* ერთად ლობისტის რეგულაციების ზოგი ელემენტის გასაუქმებლად. ისინი სხდებიან სხვა ჯგუფებთან და პარტიულ ლიდერებთან ერთად კამპანიის სტრატეგიათა დასაგეგმად, რაშიც ფარულად შეიძლება შედიოდეს კადრების ფორმირების საკითხი. ისინი ურიგდებიან პარტიის ლიდერებს საკანონმდებლო პროგრამის შექმნაზე, თან ირწმუნებიან, რომ მათი მიმდევრები მხარს დაუჭერენ პოლიტიკას, რაც გამოკვეთილად მათ ინტერესებში არ შედის.

თუმცა ამერიკის რელიგიური თემები ზოგადად ერთმანეთთან მეტოქეობენ, ზოგ იშვიათ შემთხვევასთან დაკავშირებით ერთხმად გამოდიან ხოლმე. 1993 წელს ყველა ტიპის რელიგიურ აქტივისტთა უპრეცედენტო კოალიცია ცდილობდა, ზენოლა მოეხდინა კონგრესზე, რათა მას მიეღო *რელიგიური თავისუფლების აღორძინების აქტი*, კანონპროექტი, რომელსაც შეეძლო გაეზაბათილებინა იმჟამინდელი უზენაესი სასამართლოს გადაწყვეტილებები, რომლებიც ზოგიერთ ჯგუფს რელიგიური თავისუფლების შეზღუდვად მიაჩნდა. მცდელობა წარმატებული აღმოჩნდა, თუმცა ამერიკის შეერთებული შტატების უზენაესმა სასამართლომ შემდგომში კანონი გააბათილა. ეს ფართო მასშტაბის ძალისხმევა განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამონაკლისი იყო რელიგიური შეჯიბრებითობის საერთო წესიდან.

დასკვნა

ამერიკის შეერთებულ შტატებს ახასიათებს რელიგიური მრავალფეროვნებისა და მიმდევრობის თვალშისაცემი დონე.

რელიგიური ჯგუფები ეჯიბრებიან ერთმანეთს მიმდევართა მიზიდვაში, აგრეთვე ნაციის მორალური და პოლიტიკური ხასიათის დადგენაში. ამერიკის შეერთებულ შტატების მთელი ისტორიის მანძილზე რელიგიურ ჩართულობას ადგილი ჰქონდა როგორც დენომინაციათა საზღვართა შიგნით, ისე საზღვართა გასწვრივ. ის გავლენას ახდენდა მნიშვნელოვან სოციალურ ბრძოლებზე. მაგრამ თითქმის ყოველთვის რელიგიური ჯგუფები აწესრიგებენ ორივე მხარეზე ამერიკული პოლიტიკის მნიშვნელოვან საკითხებს.

„ნორმალური პოლიტიკის“ კეთებისას ამერიკულ რელიგიურ ჯგუფებს ხშირად აკრიტიკებენ იმის გამო, რომ ძალაუფლების მოსაპოვებლად ისინი არყევენ თავიანთ მთავარ პრინციპებს. დიდია დაძაბულობა, განსაკუთრებით, კონსერვატორ პროტესტანტებში, სურვილს, რომ პოლიტიკა იყოს რელიგიური ღირებულებების მატარებელი, და იმის სურვილს შორის, რომ პოლიტიკისგან განზე იდგეს და პროფეტულ კრიტიკას მიმართავდეს. ძალიან ძნელია რელიგიური ლიდერებისთვის, რომლებიც პოლიტიკოსებთან ახლოს ურთიერთობდნენ, შემდეგ იგივე პოლიტიკოსები გააკრიტიკონ. 1970-იან წლებში ეს აშკარად გამოჩნდა, როცა ევანგელისტი ბილი გრემი ზანტად და უხალისოდ აკრიტიკებდა პრეზიდენტ ნიქსონს უოტერგეიტის საკითხთან დაკავშირებით (და განსაკუთრებით, გასაჯაროებულ ფარულ ჩანაწერებთან დაკავშირებით, რომლებიც ღვთისმგამობ გამოთქმებს შეიცავდა).

ნორმალური პოლიტიკის კეთებისას ამერიკის რელიგიური ჯგუფები იხლიჩებიან ამერიკის შეერთებულ შტატების პოლიტიკასთან აუცილებელ კომპრომისსა და საკუთარი მორალური და რელიგიური ღირებულებების შენარჩუნების საჭიროებას შორის. იმის გამო, რომ ამერიკის შეერთებულ შტატებს სუსტი კოალიციური პარტიები ჰყავს, პოლიტიკის კეთება ხშირად მოითხოვს პარტიის კოალიციის სხვა წევრებთან გარიგებას შიდა პოლიტიკური გეგმის განსახორციელებლად. იმისათვის, რომ მიიღონ მორალური საკითხების აღიარება, იძულებული არიან, ბოლომდე დაუჭირონ მხარი კურსს, რომლებიც, სულ მცირე, მათი ინტერესების გარეთ იმყოფება. ასე, ქრისტიანული კოალიცია ითხოვდა, მხარი

დაეჭირათ რესპუბლიკური პარტიის დოკუმენტისთვის კონტრაქტი ამერიკასთან, თუმცა ეს დოკუმენტი შორეულად თუ ეხებოდა კოალიციის წევრთათვის საინტერესო საკითხებს. აფრო-ამერიკული რელიგიური ჯგუფები იძულებული იყვნენ, მიუხედავად ამორალური საქციელისა, დაეცვათ ბილ კლინტონი იმპიჩმენტის მოსმენებისას.

ამიტომ მუდმივი დაძაბულობა ამერიკის რელიგიაში – ან მძიმე მუშაობა, რაც აუცილებელია პოლიტიკურ დებატებში რელიგიური ღირებულებების შესატანად, და საკვანძო საკითხებთან დაკავშირებით კომპრომისებზე წასვლა ან კიდევ განზე გადგომა – უშუალოდ პოლიტიკაში ჩაურევლობა და სახელმწიფოს პროფეტული კრიტიკა. ჩანს, რომ ამერიკის შეერთებულ შტატებში რელიგიური საზოგადოებების მობილიზაციას ციკლურობა ახასიათებს: 1960–იან წლებში რელიგიური ლიბერალები წინა ხაზზე იდგნენ, ხოლო კონსერვატორები განზე იდგნენ. 21–ე საუკუნეში საწინააღმდეგო სურათი გვაქვს. მეოცე საუკუნის ბოლოს აქა-იქ ჩანდა იმის ნიშანი, რომ კონსერვატორი პროტესტანტები ისევ პოლიტიკის გარეთ აღმოჩნდებოდნენ. მნიშვნელოვანმა პოლიტიკურმა ლიდერებმა ეჭვი შეიტანეს პოლიტიკური მოქმედების სარგებლიანობაში და 1999 წელს გავლენიანმა სოციალ-კონსერვატორმა პოლ უეირისმა დაასკვნა, რომ პოლიტიკური ქმედება არ იყო ეფექტიანი და ამიტომ კონსერვატორი ქრისტიანები უნდა გასულიყვნენ და შეექმნათ თავიანთი ერთობები.

უნდა დაველოდოთ და ვნახოთ, 21–ე საუკუნის დასაწყისში პოლიტიკურ სფეროს დატოვებენ თუ არა ქრისტიანი მემარჯვენეები. ერთი რამ ცხადია – ამერიკულ რელიგიას აქვს ჩართულობისა და განზე გასვლის ხანგრძლივი ისტორია და, თუ ქრისტიანული მემარჯვენეობა განზე გავიდა, ეს ნიშნავს, რომ ის ისევ დაბრუნდება პოლიტიკაში. ეჭვი არაა, ამერიკის შეერთებულ შტატების რელიგიური ორგანიზაციები გააგრძელებენ შეჯიბრს მთავრობის წევრებისათვის და მთავრობის პოლიტიკის განსასაზღვრად.

დღეისათვის შეჯიბრი ცივილურსა და მეგობრულ ხასიათს ატარებს, ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ეს ხდება დომინანტური იუდეო-ქრისტიანული ღირებულებების საზღვრებში.

მიუხედავად იმისა, რომ ამერიკის შეერთებულ შტატებში დენომინაციური განსხვავებულობა ზოგჯერ ძალიან დიდია, პროტაგონისტები ბევრ რამეზე შეთანხმებას აღწევენ, გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა კონფლიქტი ხდება ორ ძალიან განსხვავებულ ჯგუფს შორის, როგორებიც არიან მუსლიმები და ჰინდუისტები. ასე რომ, 'ერთი' რელიგიური ჩარჩო, რომელიც დომინირებს ამერიკის პოლიტიკაში უზრუნველყოფს ღირებულებათა და შეფასებათა საერთო ბირთვს, რაც ზღუდავს კონფლიქტებს.

შეჯიბრი ინტენსიურია და კიდევ უფრო ინტენსიური ხდება ნაწილობრივ იმიტომ, ორი დომინანტი კოალიცია ქმნის ალიანსებს მთავარ პოლიტიკურ პარტიებთან. პარტიები აგულიანებენ მათ, მეტი რესურსი გამოიყენონ და მეტი პოლემიკური პოზიცია დაიკავონ. ორივე მხარე თავდაუზოგავად შრომობს თავიანთი მომხრეების საარჩევნო უბნებში მისაყვანად, რათა მეტი ზეგავლენა ჰქონდეთ ამერიკის ცუდად შეკრულ პოლიტიკურ პარტიებზე და ამ გზით მთავრობაზე. ბოლო ხანებში შეჯიბრის რიტორიკა საკმაოდ გამწვავდა, მაგრამ მაშინაც კი, თუ ორპარტიული სისტემა გამყარდება, სავარაუდოდ, შეჯიბრი წარმართება ნორმალური პოლიტიკური დისკურსის საზღვრებში. რელიგიურ კოალიციათა შიგნით დაყოფები, რომლებიც მსუბუქად შეიძლება გადაიხაროს პრობლემების და იმ ბრძოლის მიხედვით, რომელიც მიმდინარეობს თავიანთ რიგებში როგორც პროტესტანტული ჯგუფების, ისე დიდი კათოლიკური ბლოკის შემოსაერთებლად, გვაიმედებს, რომ დისკუსია დარჩება ცივილური.

საინტერესო იქნებოდა გადაგვეხედა არაიუდეო-ქრისტიანული რელიგიების ზრდისთვის ამერიკაში. ამჟამად ბევრი ძირეულად განსხვავდება სხვადასხვა ქრისტიანული დენომინაციისგან და იუდეური თეოლოგიური დაჯგუფებებისაგან. უმთავრეს ურბანულ ადგილებში არიან სხვადასხვა სარწმუნოების ჯგუფები, რომელთაც საკმარისი მიმდევრები ჰყავთ საიმისოდ, რომ მთავრობას საჯარო პოლიტიკის საკითხები წარუდგინონ. დარჩება შეჯიბრი ცივილური და წესრიგს დაქვემდებარებული, თუ დრამატულ ხასიათს შეიძენს, ეს კითხვა ოცდამეერთე საუკუნეს ეხება.