

გიგა ზელანია

პოლიტიკური თეოლოგია და მოღერნულობის საკითხი

პოლიტიკური თეოლოგიის კვლევა დღეს მოდაშია. წიგნების ნაკადი, რომლებიც მას ეძღვნება, შთამბეჭდავია. შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ ჰუმანიტარულსა და სოციალურ მეცნიერებებში ის კონიუნქტურის ნაწილად იქცა. არადა, თუ ისტორიას შევხედავთ, ასეთ წარმატებას არაფერი მოასწავებდა.

ტერმინი „პოლიტიკური თეოლოგია“ ვარონმა ძველი წელთაღრიცხვით პირველ საუკუნეში შემოიტანა. ის ტრიქოტომიის ნაწილი იყო, რომლის გვერდზეც მითიური და კოსმოლოგიური თეოლოგიები მოიაზრებოდა. საინტერესო ისაა, რომ ამ სამ თეოლოგიას, ვარონის მიხედვით, ინტელექტუალთა სამი სოციალური ჯგუფი შესაბამებოდა: პოლიტიკური თეოლოგიას — ქურუმები, ხოლო დანარჩენს ორს, რიგის მიხედვით, პოეტები და ფილოსოფოსები. ამის შემდეგ ტერმინი ევროპული გონის ისტორიის მანძილზე რამდენჯერმე „ამოყვინთავს“ — ხან ავგუსტინესთან, ხანაც — ყველასათვის უცნობ დანიელ გეორგ მორჰოფთან მე-17 საუკუნეში.

მე-20 საუკუნეში მისი გაცოცხლება კარლ შმიტის სახელთან არის დაკავშირებული, რომელიც 1922 წელს თავის განთქმულ წიგნს აქვეყნებს სათაურით „პოლიტიკური თეოლოგია“. მაგრამ შმიტის აფილიაცია ნაცისტურ მოძრაობასთან კარგა ხნით შეაყო-

ნებს მისი კონცეფციის ფართო რეცეფციას. მიუხედავად ამისა, შმიტის გავლენა—სწორედ პოლიტიკურ თეოლოგიასთან დაკავშირებულ საკითხებში—ბევრ ავტორთან იგრძნობა, დაწყებული ვალტერ ბენიამინითა თუ ლეო სტრაუსით, დამთავრებული იაკობ ტაუბესით.

მაგრამ ნამდვილი რენესანსი ამ ცნებისა ბოლო თხუთმეტი წლის განმავლობაში ხდება. ეს რენესანსი მხოლოდ კარლ შმიტისადმი გაზრდილი ინტერესით ვერ აიხსნება—პოლიტიკური თეოლოგიის კვლევათა ველი ბევრად უფრო ფართოა, ვიდრე თუნდაც ისეთი მნიშვნელოვანი მოაზროვნის მემკვიდრეობა, როგორც შმიტია. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ტერმინისა და ცნების ეს უეცარი პოპულარობა პირდაპირ კავშირშია სეკულარიზაციის კონცეფციის კრიტიკასთან და, უფრო ზოგადად, იმასთან, რასაც ადამიანის შესახებ მეცნიერებებში „რელიგიის დაბრუნებას“ უწოდებენ ხოლმე. როდესაც პიტერ ბერგერი აცხადებს, რომ რელიგიის სოციოლოგიური ნაშრომების მთავარი თეზისი, რომელსაც ის თავად რამდენიმე ათწლეულის წინ დიდი დამაჯერებლობით წარმოადგენდა, მცდარია, და რომ დღეს მსოფლიო ისეთივე რელიგიურია, როგორც ოდესმე—ეს მხოლოდ ერთ ნიშანს წარმოადგენს ჰუმანიტარულსა და სოციალურ მეცნიერებებში საბაზისო დაშვებების გადასინჯვისა, რომლებიც სეკულარიზაციის კონცეფციაზე აგრესიული შეტევის ნიშნით მიმდინარეობს.

როგორც ტერმინი, პოლიტიკური თეოლოგია არაა თავისუფალი ორაზროვნებისგან. ზოგიერთი ავტორი მისი ხსენებისას ცდილობს პოლიტიკური თეოლოგიის შემოთავაზებას, ზოგიერთი კი—აღწერას.⁴ პირველის მაგალითებად შეიძლება კათოლიკე იოჰან მეტცი და პროტესტანტი იურგენ მოლტმანი მოვიყვანოთ, რომლებიც ცდილობდნენ ქრისტიანულ რელიგიაში არსებული პოლიტიკური იმპულსის აქტუალიზებას არსებული პრობლემების გადაჭრისათვის. ჩვენ დღეს, პირველ რიგში, ტერმინის მეორე სემანტიკა გვანტერესებს—მეცნიერული შესწავლა იმისა, თუ როგორ უკავშირდებოდა ისტორიის მანძილზე ერთმანეთს პოლიტიკური და თეოლოგიური დისკურსები, პოლიტიკური წესრიგი და რელიგიური საზოგადოებრივი ერთობა.

კარლ შმიტთან პოლიტიკური თეოლოგიის ამ ორივე გაგებას ვხვდებით. აღწერილი პოლიტიკური თეოლოგიის მთავარი დებულება იმაში მდგომარეობს, რომ, შმიტის მიხედვით, თანამედროვე პოლიტიკური მოძღვრების ყველა მნიშვნელოვანი ცნება სინამდვილეში თეოლოგიის სფეროდან არის აღებული (შმიტს მაგალითებად ყოვლისშემძლეობისა და სასწაულის ცნებები მოჰყავს). მაგრამ გერმანელი იურისტი მალევე გადადის პოლიტიკური თეოლოგიის აგებისა და შემოთავაზების მცდელობაზე, როდესაც ლიბერალიზმის პოლიტიკურ ფილოსოფიას პოლიტიკური სფეროს თეოლოგიური საფუძვლების სასარგებლოდ უარყოფს. ამ კონტექსტში აუცილებელია შმიტის თანამედროვე თეოლოგის ერიკ პეტერსონის ხსენება. პეტერსონმა 1935 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „მონოთეიზმი, როგორც პოლიტიკური პრობლემა“ — შმიტისაგან განსხვავებით და მის წინააღმდეგ — წარმოადგინა თეზისი, რომლის მიხედვითაც პოლიტიკური თეოლოგია ქრისტიანული თეოლოგიის წიაღში შეუძლებელია, რადგან სამების შესაბამისი პოლიტიკური ინსტანცია არ შეიძლება არსებობდეს. პეტერსონის მიხედვით, პოლიტიკური თეოლოგია შეიძლება მხოლოდ იუდაიზმისა და წარმართობის წიაღში არსებობდეს, მაგრამ არა — ქრისტიანობაში, რომელმაც ეს ორივე გადალახა. პეტერსონის ამ თეზისს წესით უნდა დაესრულებინა ქრისტიანობის კონტექსტში პოლიტიკური თეოლოგიის მართებულობის შესახებ დისკუსია, მაგრამ საქმე ისაა, რომ, როგორც არ უნდა იყოს პეტერსონის შეხედულების თეოლოგიური რელევანტობა — რისი შეფასებაც ჩემი კომპეტენციის ზღვარს სცილდება — ქრისტიანული თეოლოგია ისტორიულად ნამდვილად არ განვითარებულა პეტერსონის თეზისის შესაბამისად. ისტორიულად ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგია — უფრო სწორად კი, თეოლოგიები — არსებობდა და ისტორიკოსისათვის დაუშვებელი იქნებოდა მათი უგულებელყოფა თეოლოგიური არგუმენტაციის საფუძველზე.

ქრისტიანულ ტრადიციაში პირობითად პოლიტიკური თეოლოგიის სამი ფორმა შეიძლება გამოვყოთ. თითოეული მათგანი ერყდნობა ერთ ცენტრალურ მეტაფორას და წარმოადგენს პოლიტიკური და რელიგიური სფეროების დაკავშირების სპეციფიკურ მცდელობას:

1. ორი ქალაქის მეტაფორა: პირველი პოლიტიკურ-თეოლოგიური პოზიციის წარმომადგენლად, რომელმაც უაღრესად ღრმა გავლენა მოახდინა ევროპული აზროვნების განვითარებაზე, შეიძლება ავგუსტინე ჩავთვალოთ, მისი წიგნით „ღვთის ქალაქი“: ამ ორი ქალაქიდან ერთი ღვთის სიყვარულისათვის არის, ხოლო მეორე — საკუთარი თავის სიყვარულისთვის. ეს განსხვავება გულისხმობს ჭეშარიტის ქრისტიანის გარკვეულ დისტანციას პოლიტიკური სფეროსაგან;
2. ორი მახვილის მეტაფორის ირგვლივ შექმნილი პოლიტიკურ-თეოლოგიური სინთეზი, რომელიც ჯერ კიდევ პატრისტიკაში იღებს სათავეს და რომლის გაფურჩქვნაც მაღალ შუა საუკუნეებში ხდება. მისი წყარო სახარებაა (ლუკას სახარება, 22:38). ეს ტრადიცია, რომლის სინთეზიც შეიძლება თომა აკვინელის შრომებში დავინახოთ, ბევრად უფრო შემწყნარებლურია მიწიერი და პოლიტიკური საქმეების მიმართ, ცდილობს რა, მიწიერი და ზეციერი ერთმანეთს კი არ დაუპირისპიროს, არამედ ერთ მთლიან ხედვაში მოაქციოს.
3. ახალი ათასწლეულის ანუ მილენიუმის მეტაფორა, რომელიც საფუძვლად დაედო უტოპისტურ აზროვნებას რელიგიური და პოლიტიკური სფეროების შესახებ⁸. აქ მთავარ მიზანს წარმოადგენს საზოგადოების ტოტალური ტრანსფორმაცია რევოლუციური ქმედებით, რომლიც მიზანიცაა ღვთის მტრების განადგურება და სამართლიანობის დამყარება ამ ქვეყანაზე.

დასავლური შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეოლოგიები შედარებით საფუძვლიანადაა შესწავლილი სამეცნიერო ლიტერატურაში. რაც შეეხება აღმოსავლურ საქრისტიანოს, როგორც ცნობილია, პოლიტიკურ-თეოლოგიური სინთეზის ბიზანტიური მოდელი დიდი ხანია განიხილება „ცეზარო-პაპიზმის“ ტერმინის გამოყენებით. ცეზარო-პაპიზმი აღნიშნავს სახელმწიფოს, რომელსაც საერო და სასულიერო სფეროებზე სრული ბატონობა აქვს, რომელიც არც ცნობს განსხვავებას სპირიტუალურსა და ტემპორალურ სფეროებს

შორის ანდა, ყოველ შემთხვევაში, პირველს მეორეს უმორჩილებს. მისთვის — ასეთია, ჩვეულებრივ, ბრალდება — უცნობია ორი ძალაუფლების შესახებ მოძღვრება, რომელსაც ეყრდნობა დასავლური ქრისტიანული სამყარო. პრობლემა ისაა, რომ უკვე ამ ტერმინის წარმოშობა გვაიძულებს ეჭვი შევიტანოთ მის ადეკვატურობაში ბიზანტიური მასალის მიმართ. ცეზაროპაპიზმი, როგორც ცნება, მე-16 და მე-17 საუკუნეების მიჯნაზე მცხოვრებმა თეოლოგმა იუსტუს ჰენინგ ბიომერმა შემოიტანა და იგი პროტესტანტული აზროვნების იმავე ტრადიციას ეკუთვნის, რომელიც მოგვიანებით დაგვირგვინდება პეტერსონის უკვე ნახსენები ტრაქტატით და რომელიც გულისხმობს ყოველგვარი ძალაუფლებისა და რელიგიის მაქსიმალურ დაშორიშორებას. ეს იდეა ექცევა ბიზანტიზმის კრიტიკის კონტექსტში, რომელიც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო პროტესტანტი ავტორებისათვის; გარდა ამისა, შუა საუკუნეებზე ხდება პოლიტიკისა და რელიგიის მოდერნული გამიჯვნის პროცირება, რაც დაუშვებელია, რადგან ეს გამიჯვნა არც დასავლურ მედიევალურ ქრისტიანულ სამყაროში არსებულა და ნაივურია, ის მაინცდამაინც ბიზანტიისგან მოვითხოვოთ. არც ბიზანტიაში უთქვამთ უარი ტემპორალურისა და სპირიტუალური სფეროების შორის გაყოფაზე, არც ბიზანტიაში ყოფილა იმპერატორი გამოცხადებული მღვდლად, არც ბიზანტიაში ჰქონდა უფლება იმპერიას, ჩარეულიყო ეკლესიის ყველა საქმეში. მოკლედ, ბიზანტიაში პოლიტიკასა და თეოლოგიას შორის კავშირი ბევრად უფრო მრავალწახნაგოვან ანალიზს მოითხოვს, ვიდრე ამას ცეზაროპაპიზმის მარტივი ცნება გვაფიქრებინებს.

საყოველთაოდ გავრცელებული შეხედულების თანახმად, პოლიტიკისა და რელიგიის ურთიერთმიმართების საკითხი რადიკალურად იცვლება მოდერნულობის ეპოქაში. მაგრამ იმისათვის, რომ ეს ცვლილება ჯეროვნად შევაფასოთ, საჭიროა იმის ანალიზი, თუ რას წარმოაგენს მოდერნულობა, როგორც ასეთი. მე შევეცდები, ორ — პოლიტიკური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიური თეორიის — ტრადიციაზე დაყრდნობით, განვსაზღვრო მოდერნულობის ფენომენი. ამ ტრადიციების წარმომადგენლებად ავირჩევ, შესაბამისად, პიერ მანასა და ნიკლას ლუმანს.

გიგა ზელანია

პიერ მანა ჩამოთვლის რამდენიმე გამიჯვნას, რომელიც აბსოლუტურად საფუძვლადმდებარე ნიშანია თანამედროვე საზოგადოების. ესენია:

შრომის დანაწილება (პროფესიების გამიჯვნა);

ძალაუფლების შტოების გამიჯვნა;

ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნა;

სამოქალაქო საზოგადოებისა და სახელმწიფოს გამიჯვნა;

წარმომადგენლებისა და მათი გამიჯვნა, ვისაც ისინი წარმოადგენენ;

ფაქტებისა და ღირებულებების გამიჯვნა.

„მაშინ, როდესაც წინარე საზოგადოებები საკუთარ თავს ისეთ აორგანიზებდნენ, რომ წევრები ერთმანეთთან შეეკავშირებინათ; მაშინ, როდესაც ისინი თანხმობისა და ერთიანობის იდეას ემყარებოდნენ, ჩვენი დემოკრატიული საზოგადოება ისე აორგანიზებენ საკუთარ თავს, რომ მისი წევრები გაათავისუფლოს კავშირიდან, გამიჯნოს ერთმანეთისაგან, რათა გარანტირებულ იყოს მათი დამოუკიდებლობა და უფლებები. ამ აზრით, ჩვენი საზოგადოება გთავაზობს, განხორციელდეს როგორც დისოციაცია ... მაგრამ ხომ არ იქნება ასეთი დისოციირებული საზოგადოება უუნარო, შეინარჩუნოს საკუთარი თავი, არაფერი რომ ვთქვათ მის განვითარებაზე? ეს თანამედროვე საზოგადოების თანმდევი შიშია“ — წერს მანა

დისოციაციისა და ერთიანობის თემას ისევ დავუბრუნდები. საინტერესო ისაა, რომ მანას ეს კონცეფცია ძალზე ახლოს დგას ფუნქციონალური დიფერენციაციის კონცეფციასთან, რომელიც თანამედროვე სოციოლოგიური თეორიის ცენტრალური პარადიგმას წარმოადგენს. ფუნქციონალური დიფერენციაცია გულისხმობს სხვადასხვა სფეროების გამოყოფას „ერთიანი საზოგადოებისგან“, რომელიც თანაცხოვრების არქაულ თუ ტრადიციულ მოდელებს ახასიათებდათ და მათ ფუნქციონირებას საკუთარი ლოგიკის მიხედვით. ეს ქვე-სფეროები — თუ სისტემების თეორიის ენაზე ვილაპარაკებთ, ქვე-სისტემები არის: რელიგია, პოლიტიკა, ეკონომიკა, ხელოვნება, მეცნიერება, სამართალი, ოჯახი და ა. შ.

სულერთია, მანას კონცეფციის ენას გამოვიყენებთ და „გამიჯვნებზე“ ვილარაკებთ თუ სისტემების თეორიის ენას და ფუნქციონალურ დიფერენციაციზე ვისაუბრებთ—მოდერნულობა ორივე შემთხვევაში განისაზღვრება, როგორც განსხვავებული სფეროების გამოყოფა—პროცესი, რომელსაც უკვე მაქს ვებერი—ორივე ამ კონცეფციის ინსპირატორი თეორეტიკოსი—აღწერდა, როგორც ღირებულებათა სფეროების გამოცალკევებას. რელიგიისა და პოლიტიკის დიფერენციაცია-გამიჯვნის მომენტს ამ პროცესისათვის სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რადგან ის, გარკვეული აზრით, პარადიგმას წარმოადგენს, რომლის შემდეგაც და რომლის მიხედვითაც სხვა გამიჯვნები მოხდება.

როგორ და როდის ხდება დიფერენციაციის ამ სტრუქტურული პროცესის ასახვა სემანტიკის—ანუ საზოგადოების განკარგულებაში არსებული ცნებების მარაგის—დონეზე? ინტელექტუალურ ისტორიაში ამაზე პასუხი მე-17 საუკუნეში პოლიტიკური ფილოსოფიის განვითარებას უკავშირდება, რომელიც ანაცვლებს პოლიტიკურ თეოლოგიას. ეს ჩანაცვლება შეიძლება თომას ჰობსის საეტაპო ნაშრომის „ლევიათანის“ მაგალითზე იქნეს განხილული. ნაშრომის დასაწყისში ჰობსი გვთავაზობს რელიგიის ახალ თეორიას, რომელიც ეფუძნება ადამიანის ახალ გაგებას. ჰობსის ანთროპოლოგია რადიკალურად აყენებს კითხვის ქვეშ ადამიანის იმ ხატს, რომელიც ქრისტიანულ სწავლებას (ან სწავლებებს) ერყრდნობა. ჰობსის რევოლუციურობა იმაში მდგომარეობს, რომ, მისი აზრით, „ვხედავთ რა, რომ რელიგიის ნიშნები და ნაყოფი მხოლოდ ადამიანში არსებობს, არ არსებობს მიზეზი იმაში დასაეჭვებლად, რომ რელიგიის თესლიც მხოლოდ ადამიანშია“. ჰობსი რელიგიის წარმომშობს ორ ძალას ხედავს: ჯერ ერთი, ადამიანის სურვილს, მიაღწიოს სიამოვნებას და თავიდან აიცილოს ტკივილი; მეორეც, მის უმეცრებას. ეს ორი ძალა ხდის ადამიანს მოშიშარ არსებად, რომელიც სურვილებითაა შეპრყობილი, მაგრამ არ იცის, როგორ დაიკმაყოფილოს ისინი. მას ეშინია ბუნების, მას ეშინია ტკივილისა და სიკვდილის. ამ შიშიდან იზადებიან ღმერთები. ღმერთის იდეა ადამიანისთვის გარკვეული ნუგეშია, თანაც ეს იდეა ბუნებრივი ძალების დამორჩილებისას დამხმარე როლს თანამშობს. მაგრამ საბო-

ლოოდ, ადამიანს ახლა უკვე ღმერთის შიში უჩნდება. იმის მაგივრად, რომ საკუთარი ენერგია ბუნების რეალური მიზეზების შესწავლას მოახმაროს, ადამიანი წარმოსახვითი საგნების ხილვებით კმაყოფილდება.

ჰობსთან ეს ანთროპოლოგია საფუძვლად უდევს რელიგიის ახლებულ გაგებას, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ მითითებას ტრანსცენდენტურზე. სწორედ ამ საფუძველზე აიგება პოლიტიკის ახალი, კონტრაქტუალური ანუ ხელშეკრულების იდეაზე დაფუძნებული, თეორია, რომელიც ასევე მოკლებული იქნება ტრანსცენდენტურ მომენტს. საზოგადოება იწყებს საკუთარი თავის წარმოდგენას, როგორც რაღაც იმანენტური, რომელიც თვითონ, ავტონომიურად აძლევს საკუთარ თავს კანონს. აზროვნების ეს მიმართულება ჰობსიდან იწყება და ლოკთან, ჰიუმთან და რუსოსთან გაგრძელდება. ის პოლიტიკურ თეოლოგიას პოლიტიკური ფილოსოფიით ანაცვლებს.

საინტერესო ისაა, რომ, როგორც კი დიფერენციაციის ეს პროცესი საკმარისად განვითარდება იმისთვის, რომ ადეკვატური თეორიული გამოხატულება ჰპოვოს — მაგალითად, განმანათლებლობის ფილოსოფიის წარმომადგენლებთან — პარალელურად ჩნდება ფიგურაცია, რომლის ფუნქციაც დიფერენციაციის ამ პროცესის შეჩერებაა. ეს არაა პოლიტიკური თეოლოგია. ეს არის სამოქალაქო რელიგია.

სამოქალაქო რელიგიის ცნება ჟან-ჟაკ რუსოსთან ჩნდება. თავად რუსოს რელიგიის ყველაზე ცნობილი კონცეფცია „ემილში“ აქვს გადმოცემული, რის გამოც ეს წიგნი დიდი ხნის განმავლობაში იდევნებოდა სასულიერო თუ საერო ძალაუფლებების მიერ ევროპაში. ამ წიგნში რუსომ გარკვეულწილად გააგრძელა ჰობსის ხაზი, მაგრამ თავდაყირა დააყენა ის, რითაც კიდევ უფრო საშიში გახდა მის დროს არსებული რელიგიური ინსტიტუტებისათვის. თუ ჰობსისათვის რელიგია ადამიანის სისუსტის გამოხატულება იყო, რუსომ რელიგია დაინახა, როგორც ადამიანის სიკეთის გამოხატულება (და არა, როგორც ჰობსის შემდეგ იყო მიღებული, ადამიანის სიკეთე, როგორც რელიგიის კეთილისმყოფელი შედეგი).

მაგრამ პოლიტიკური თეოლოგიის კონტექსტში რუსოს სხვა ტექსტის განხილვაა საჭირო, კერძოდ კი „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების“ მე-4 თავისა. აქ რუსო გადმოსცემს რელიგიის კონცეფციას, რომელიც რთული შესარიგებელია „ემილის“ აზრებთან (მათი თავსებადობის შესახებ რუსოს მკვლევარები დღემდე დავობენ). სწორედ ეს წინააღმდეგობრიობა — როგორც უნდა იყოს მისი გადაჭრის გზა — არის ჩვენთვის საინტერესო. რუსო გვთავაზობს რელიგიის ჰობსისეული თეორიის კიდევ უფრო რადიკალურ გაგრძელებას — მაგრამ ამასთანავე, მას უხდება რელიგიის შემოტანა, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის აუცილებელი ფაქტორისა. და სწორედ ამ „შემოტანას“ ექნება მნიშვნელოვანი როლი პოლიტიკური თეოლოგიის განვითარების პროცესში.

„საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“ რუსო სამი სახის რელიგიურ რწმენას განასხვავებს ერთმანეთისგან. პირველს ის ადამიანის რელიგიას უწოდებს და ამ სახელის ქვეშ მოიაზრებს უმაღლესი არსებისა და მორალის ელემენტარულ თაყვანისცემას. სწორედ თაყვანისცემის ამ მარტივ გრძნობას აღწერდა რუსო „ემილში“, მაგრამ საზოგადოებრივი ინტეგრაციის განხილვის კონტექსტში ადამიანის რელიგია ხელისშემშლელ ფაქტორად წარმოჩინდება. ის მოქალაქეს არ უწყობს ხელს საკუთარი მოვალეობის შესრულების საქმეში, გადააქვს რა მისი ყურადღება სხვა სამყაროზე.

რელიგიის მეორე სახეს რუსო მოქალაქის რელიგიას უწოდებს. ეს წარმართული სამყაროს რელიგიაა, რომლის ცენტრშიც რიტუალები და დოგმებია. მართალია რელიგიის ეს ფორმა ინარჩუნებს ყველა მოქალაქისათვის საერთო ერთგულების ობიექტს, მაგრამ სამაგიეროდ ის აშკარა სიცრუესა და სიყალბეს ავრცელებს, რაც ასევე არაა კარგი საზოგადოებისათვის.

რელიგიის მესამე სახე, რუსოს მიხედვით, ქურუმთა რელიგიაა, რომელიც გამოყოფილია სახელმწიფოსაგან და მოითხოვს ერთგულების სხვა ინსტიტუტისა თუ ინსტიტუტების მიმართ, თუმცა, სწორედ ამის გამო, ის არც ადამიანის რელიგიაა. ქურუმთა (მღვდლების) რელიგიას მოქალაქეთა ენერგია სახელმწიფოდან სხვა სფეროში გადააქვს, რაც იმას იწვევს, რომ მოქალაქეები საკუთარ ინტერესებს სახელმწიფოსთან აღარ აიგივებენ.

გამოავლიანა რა რელიგიის ამ სამივე სახის არადადამაკმაყოფილებელი ხასიათი, რუსო გთვაზობს პრობლემის საკუთარ გადაწყვეტას — უნდა დაფუძნდეს სამოქალაქო რელიგია, რომელიც შედგენილი იქნება საბაზისო რწმენების მცირე რაოდენობისგან. ეს რწმენებია: ა) რომ არსებობს უმაღლესი არსება, ბ) რომ არსებობს მიღმური სამყარო, რომელშიც სიქველესა და დანაშაულს საკადრისი მიეზღვება; გ) რომ საზოგადოებრივი ხელშეკრულება და მისგან გამომდინარე კანონები წმინდაა და ხელშეუხებელი; დ) რომ შეუწყნარებლობა ნებისმიერი რელიგიისა, რომელიც არაა არათავსებადი ამ რწმენებთან, აკრძალულია.

ეს ვრცელი რეზიუმე რუსოს პოლიტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ნაწილისა არაა შემთხვევითი. სინამდვილეში რუსო აღწერს ისტორიულად არსებული რელიგიების რამდენიმე სახეს: წარმართულს, ქრისტიანულსა და თანამედროვეს, წინასწარ განსჭვრეტს რა მოდერნულობაში რელიგიის პრივატიზაციის შესაძლებლობას. მაგრამ საინტერესოა, რომ ამ ისტორიული შესაძლებლობების გვერდით ჩნდება რაღაც ახალი და აქამდე არარსებული — სამოქალაქო რელიგია. სამოქალაქო რელიგიის ფიგურის მოულოდნელი გაჩენა რუსოს აზროვნებაში შეიძლება შემთხვევითობად ჩაგვეთვალო, მაგრამ ეს არ იქნებოდა სწორი. ჯერ ერთი, ეს მოტივი უკვე ჰობსთან გვხვდება, რომელიც სახელმწიფოს „მოკვდავ ღმერთს“ უწოდებს და ამით მას საკრალურ ფასეულობას სძენს. მეორეც, სამოქალაქო რელიგიის ფენომენი აღმოჩნდა არსებითი მე-19 საუკუნის ნაციონალიზმის განვითარებისას; მესამეც, სამოქალაქო რელიგიის ცნება უაღრესად გავლენიანი გახდა უკვე მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრის სოციალურ თეორეტიკოსებთან, როგორებიცაა, მაგალითად, რობერტ ბელა, ჰერმან ლიუბე და ნიკლას ლუმანი. ასე რომ, სამოქალაქო რელიგია დანამდვილებით შეგვიძლია მივიჩნიოთ მოდერნულობის მახასიათებელ ფენომენად, რომელიც პოლიტიკური სფეროს მიერ რელიგიურის აპროპრიაციას გულისხმობს. ის წარმოადგენს ერთგვარ შეჩერებას ფუნქციონალური დიფერენციაციისა თუ სეპარაცია-გამიჯვნების პროცესისა — პოლიტიკური ანუ ავტონომიურ-იმანენტური პრინციპის დომინანტობის ქვეშ. შეიძლება ითქვას, რომ სამოქალაქო რელიგიის ცნებით ხდე-

ბა ჯერ კიდევ დიფერენციაციის პროცესში მყოფ ან უკვე დიფერენცირებულ საზოგადოებაში რეალური თუ წარმოსახვითი ერთიანობის პროდუცირება.

როგორია პოლიტიკური თეოლოგიის ფორმა მოდერნულობაში ანუ მოდერნულობის შემდეგ? როგორია პოლიტიკური თეოლოგიის პასუხი მოდერნულობის ფენომენზე? აქ ორი შესაძლებლობა არსებობს:

1. არსებობს პოზიცია, რომლის მიხედვითაც პოლიტიკური თეოლოგია გარკვეული მუდმივაა, რომლის აქტუალიზებაც ისტორიის ყოველ მონაკვეთზე შეიძლება მოხდეს. ის არის შესაძლებლობა, რომელიც მუდამ ჩვენთანაა. პოლიტიკისა და რელიგიის გამიჯვნის დასავლური გზა უნიკალურია, მაგრამ, სწორედ ამ უნიკალობის გამო, საკმაოდ ადვილად შეიძლება ემსხვერპლოს პოლიტიკური თეოლოგიის ლამის მარადიული ოპციას. თანამედროვე სამყარო, სადაც რელიგიური ფუნდამენტალიზმის აღორძინება არა მხოლოდ ისლამურ ქვეყნებში, არამედ ასევე, მაგალითად, აშშ-შიც შეინიშნება, ამის კარგი მაგალითია.
2. მაგრამ არსებობს მეორე პოზიციაც, რომლის მიხედვითაც მოდერნულობა არის არა რაღაც ერთჯერადი განვითარება, რომელიც მუდმივად შეიძლება უკან იქნეს დაბრუნებული, არამედ საზოგადოებრივი ევოლუციის რეზულტატი, რომელმაც შედეგად არა მხოლოდ ემპირიულად არსებული მსოფლიოს, არამედ, პირველ რიგში, ფენომენოლოგიური სამყაროს სრულიად სხვა სტრუქტურა დაამკვიდრა. ეს ახალი სტრუქტურა საკუთარ ანაბეჭდს ადებს ყველაფერს, მათ შორის—და, შესაძლოა, პირველ რიგში—რელიგიის სფეროსაც. იმავე ფუნდამენტალიზმის მაგალითზე რომ შევჩერდეთ, სწორედ რელიგიური ფუნდამენტალიზმი განიხილება დღევანდელ სოციალურ მეცნიერებებში როგორც მოდერნული ფენომენი და არა—როგორც არქაული რელიგიური აფექტების მოულოდნელი აღორძინება თანამედროვე საზოგადოებაში¹⁶.

შეიძლება თუ არა იგივე ვთქვათ პოლიტიკური თეოლოგიის შესახებ? შეიძლება თუ არა ვთქვათ, რომ მოდერნულ საზოგადოებაში გაჩენილი პოლიტიკური თეოლოგია განსხვავდება მოდერნულობამდელი პოლიტიკური თეოლოგიისგან? და რომ ეს განსხვავება სწორედ მოდერნულობის ფენომენს უკავშირდება?

ამ საკითხის გასაანალიზებლად მოვიყვან მოაზროვნის მაგალითს, რომელიც არაა ფართოდ ცნობილი, მაგრამ რომელიც, სწორედ ჩვენი პრობლემატიკიდან გამომდინარე, დიდი ინტერესის საგნად შეიძლება იქცეს. საქმე ეხება გაბრიელ ამბრუაზ დე ბონალდს, რომელიც მე-18 და მე-19 საუკუნეების მიჯნაზე ცხოვრობდა.¹⁷ ბონალდის მოღვაწეობა წარმოადგენდა რეაქციას განმანათლებლობის ფილოსოფიასა და საფრანგეთის რევოლუციის—მისი თვალსაზრისით, კატასტროფულ—ფაქტზე. ის თეოკრატიის მომხრე და თანამედროვე პოლიტიკური თეოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელია—ავტორი, რომელსაც კარლ შმიტი დე მესტრისა და დონოზო კორტესის გვერდზე ასახელებს. რაც არანაკლებ საინტერესოა, ბონალდის ნააზრევი სოციოლოგიის, როგორც დისციპლინის წარმოშობის ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენს, რაც, როგორც ვნახავთ, პირდაპირ კავშირშია პოლიტიკური თეოლოგიის პრობლემატიკასთან.

ბონალდისათვის საზოგადოება მთავარი და არსებითი კატეგორიაა. ეს, ერთი შეხედვით, საკვირველია, რადგან სწორედ კონცეფცია, რომლის მიხედვითაც ხალხი არის სუვერენულობის მატარებელი, აბსტოლუტურად მიუღებელი იყო პოლიტიკური თეოლოგიისთვის, რომელიც ტრანსცენდენტულ პრინციპს ეყრდნობა. მაგრამ ბონალდს თავად საზოგადოების ცნებაში შეაქვს ცვლილება. ის უკვე აღარ განიხილავს—განსხვავებით ჰობსისა და რუსოსაგან—საზოგადოებას, როგორც რაღაც კონვენციურსა და ხელშეკრულებაზე დაფუძნებულს. ის აკრიტიკებს საზოგადოების ისეთ გაგებას, რომელიც გავრცელებულია მის თანამედროვეებში და რომელიც საზოგადოებას ხელოვნური ხელსაწყოს მიხედვით წარმოიდგენს, რომლებიც ადამიანების ნება-სურვილზეა დამოკიდებული. თავად ბონალდი ამოდის ინდივიდზე საზოგადოების ონტოლოგიური პრიმატიდან და სწორედ ამ ჟესტივით წინასწარ განსჭვრეტს

სოციოლოგიის, როგორც დისციპლინის, დაფუძნებას. სწორედ ამ უესტიტ უპირისპირდება ის პოლიტიკური ფილოსოფიის მოდერნულ ტრადიციას, რომლის ყველაზე დიდი წარმომადგენლებს ჰობსის, ლოკისა და რუსოს ტრიადა შეადგენდა. ბონალდის მიხედვით, ადამიანი შეუძლებელია არსებობდეს საზოგადოების გარეშე, პოლიტიკური წესრიგის გარეშე, ამიტომ არ შეიძლება მისი განხილვა რალაც მითიურ ბუნებით მდგომარეობაში, სადაც ის, სხვა ადამიანებთან ერთად, საზოგადოებას აფუძნებს. ამ ფუნდამენტურ განსხვავებას მოჰყვება კიდევ ერთი გამიჯვნა — ბონალდისათვის რელიგიასა და საზოგადოებას შორის არსებითი კავშირია გაბმული, ერთი მეორის გარეშე ვერ იარსებებს. სწორედ ამიტომ, არანაირი ხელოვნური სამოქალაქო რელიგია არ არის საჭირო.

მოდერნულობის პირობებში პოლიტიკური თეოლოგია მძიმე სიტუაციაში აღმოჩნდა. ჯერ ერთი, მდგომარეობა განსხვავებული იყო, რადგან პოლიტიკური თეოლოგია უკვე აღარ წარმოდგენდა არსებული პოლიტიკური წესრიგის მალევეტიმირებელ დისკურსს. პირიქით მოხდა — თუ მე-17 და მე-18 საუკუნეში ჰობსისა და რუსოს მსგავსი ფილოსოფოსები პოლიტიკური თეოლოგიას ებრძოდნენ როგორც ძალაუფლების დისკურსს, საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ უკვე პოლიტიკური თეოლოგია იწყებს არსებული პოლიტიკურ-სოციალური წესრიგის კითხვის ქვეშ დაყენებას. იცვლება მისი ადგილი, იცვლება მისი ფუნქცია. მაგრამ ცვლილება კიდევ უფრო საფუძვლადმდებარე იყო, ვიდრე მხოლოდ მიმართება პოლიტიკური წესრიგის ლეგიტიმაციასთან. ღმერთის ცნება ახალი პოლიტიკური თეოლოგიის შიგნით უკვე სხვაგვარად ფუნქციონირებს — არა როგორც ტრანსცენდენტური პრინციპი, არამედ როგორც კონცეპტი, აუცილებლობით დაკავშირებული საზოგადოებასთან. ბონალდი საუბრობს „ღმერთის არსებობის დასაბუთების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სოციალურ საფუძველზე“. ღმერთი ხდება საზოგადოების ღმერთი. ბონალდი ამტკიცებს, რომ „ისეთივეა აბსურდულია, საზოგადოებიდან ამოგლეჯილ ადამიანს ჰკითხო, იცის თუ არა მან ღმერთი, როგორც აბსურდულია, ოჯახიდან ამოგლეჯილ ბავშვს ჰკითხო, იცნობს თუ არა ის საკუთარ მშობლებს“. მაგრამ ღვთაებრივისა და საზოგადოებრივის ეს გათანაბ-

რება არის სწორედ, რაც პრობლემას უქმნის ბონალდის პოლიტიკურ თეოლოგიას — რელიგიური შინაარსის საზოგადოებრივი კონსერვაცია ხდება თავად რელიგიის უკანასკნელი შინაარსი (რობერტ შპემანი), რაც მას ილუზორულად აქცევს.

ავილოთ მეორე — და, ერთი შეხედვით, სრულიად განსხვავებული — მაგალითი. საქმე ეხება თანამედროვე ბერძენ თეოლოგს ქრისტოს იანარასს და პოლიტიკური თეოლოგიის განვითარების მისეულ მცდელობას, რომლის მიზანია, ჩამოაყალიბოს „პოლიტიკის კონცეფცია, რომელიც რადიკალურად განსხვავებული იქნებოდა იმისგან, რომელიც არსებობს ევროპულ ცივილიზაციაში“: საინტერესო ისა, რომ როგორც კი იანარასი ცდილობს, ასეთი კონცეფციის კონტურები მოხაზოს, იმწამსვე ჩნდება ჰელენიზმი, სპეციფიკურად ბერძნული კულტურა, რომლის დაცემასაც იანარასი განიხილავს, როგორც დასავლეთის თეოლოგიური, კულტურული და პოლიტიკური გავლენებითი გამოწვეულს. თანამედროვე მართლმადიდებლური თეოლოგიის ყველა დეტალის განხილვის გარეშეც ნათელია, რომ ეს პოლიტიკური თეოლოგია საკუთარ თავს მოიაზრებს, როგორც პარტიკულარული კულტურული ერთობის გამონათქვამს.

მსგავს, თუმცა სოციალურად უფრო მნიშვნელოვანი მაგალითს წარმოადგენს მართლმადიდებელი ეკლესიის პოლიტიკური თეოლოგია თანამედროვე საქართველოში. მაშინ, როცა იანარასი ერთი კონკრეტული — თუმცა პოპულარული — მოაზროვნეა, საქართველოში არსებობს საკმაოდ ფართო კონსენსუსი გარკვეულ თეოლოგუმენტებზე, რომელთა საფუძველზეც არის აგებული ეკლესიის დისკურსი. რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში ჩამოყალიბებულ და მწყობრ პოლიტიკურ თეოლოგიაზე ლაპარაკი გადაჭარბებული იქნებოდა, მაგრამ ამ თეოლოგუმენტების არსებობს საკმარის საფუძველს იძლევა იმისთვის, რომ ეს დისკურსიც პოლიტიკურ თეოლოგიას მივათვალოთ. მთავარი აქ არის ფუნქცია, რომელიც ეკისრება რელიგიასა და ეკლესიას — ნაციის, ერის ფიზიკური გადარჩენა. რელიგიური პრაქტიკის მთავარ დანიშნულებად არა ინდივიდუალური სული ხსნა ისახება, არამედ ნაციის შენარჩუნება. ამის შედეგად ხდება რელიგიურისა და ნაციონალურის გათა-

ნაბრება და რელიგიური ნაციონალიზმის დაფუძნება. პოლიტიკური თეოლოგიის ეს ფორმა რასაკვირველია ვერ აღწევს ბონალდის არგუმენტაციის სიღრმესა და სუბტილურობას, მაგრამ სინამდვილეში — მიუხედავად იმისა, რომ რაიმე პირდაპირ გავლენაზე ლაპარაკიც ზედმეტია — სწორედ ბონალდის მიერ შემოტანილი სააზროვნო ფიგურის უხეშ აქტუალიზაციას წარმოადგენს, ფიგურისა, რომელიც ისე აახლოვებს სოციალურსა და რელიგიურს, რომ მათი ნათელი გამიჯვნა შეუძლებელი ხდება.

როგორც გამოჩნდა, არსებობს მნიშვნელოვანი განსხვავება ტრადიციულსა და პოსტ-მოდერნულ პოლიტიკურ თეოლოგიებს შორის („პოსტ-მოდერნული“ მოდერნულობის შემდგომი აზრით, არანირი ტექნიკური გაგება “პოსტ-მოდერნული მდგომარეობისა” აქ ნაგულისხმევი არაა). მაშინ, როდესაც ტრადიციული პოლიტიკური თეოლოგია ყოველთვის იწყებს რელიგიური პრინციპის უპირობო პირველადობით, მოდერნულობაში პოლიტიკურ თეოლოგიას მხოლოდ მაშინ აქვს შესაძლებლობა საკუთარი რელევანტობის ჩვენებისა, როდესაც ის ერთმანეთს უიგივებს რელიგიურსა და საზოგადოებრივ პრინციპებს. ამას სხვადასხვა შედეგები შეიძლება ჰქონდეს: თავდაპირველად ღმერთისა და საზოგადოების გაიგივებას შედეგად სოციოლოგიური ტრადიციის დაფუძნება მოყვა (სოციოლოგია, როგორც დისციპლინა, წარმოიშვა არა განმანათლებლობის ფილოსოფიიდან, არამედ ანტი-განმანათლებლური ამბოხიდან, რომელიც ექსპლიციტურად პოლიტიკური თეოლოგიის განვითარებას ცდილობდა). თანამედროვეობაში ეს გაიგივება სულ სხვა მიმართულებით მიდის — რელიგიური ნაციონალიზმის აღორძინების მიმართულებით. რელიგიური ნაციონალიზმი განსაზღვრავს ერისადმი მიკუთვნებულობას გარკვეული რელიგიური ერთობის წევრობის საფუძველზე. არის რა სრულიად მოდერნულ ფენომენი, რელიგიური ნაციონალიზმი მიმართულია სწორედ მოდერნულობის ზოგიერთი შედეგის — ხანდახან კი თავად მოდერნულობის — წინააღმდეგ. ის ქმნის ექსკლუზიის ახალ ფორმებს დისკურსიულ დონეზე და ცდილობს ეს ფორმები სტრუქტურულ დონეზეც გადაიტანოს.

მოდერნული პოლიტიკური თეოლოგია აღარ არის ტრანსცენდენტური პრინციპის გამტარი სამყაროში. ის უკვე იმანენტური ხდება და თანაც—იმანენტური საზოგადოებისათვის. თანამედროვე პოლიტიკური თეოლოგია არის რეაქცია დიფერენციაციაზე—საზოგადოებრის „დაშლაზე“ ავტონომიური ქვე-სფეროებად, რომელთაგან თითოეულს საკუთარი ლოგიკა აქვს. ისევე, როგორც სამოქალაქო რელიგია, პოლიტიკური თეოლოგიაც ცდილობს ერთობის, კომუნიტასის, შექმნასა და პროდუცირებას. მაგრამ, განსხვავებით სამოქალაქო რელიგიისგან, პოლიტიკური თეოლოგია აგებულია საკუთარი მამოძრავებელი პრინციპის დაფარვაზე. პოლიტიკური თეოლოგია არსებობს მხოლოდ იქამდე, სანამ არაა ნათელი, რომ ის საზოგადოების იმანენტურია, სანამ ის ამ იმანენტურობის დამალვას ცდილობს ტრანსცენტურზე მითითებით, რომელსაც უკვე დაკარგული აქვს მნიშვნელადობა. პოლიტიკური თეოლოგია არსებობს მხოლოდ იქამდე, სანამ ის უარყოფს მოდერნულობას და საკუთარ ტრადიციაზე მიუთითებს, რომელიც, პრეტენზიის მიხედვით, პირველად გადმოცემაში იღებს სათავეს. მაგრამ ეს უარყოფა სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ დღევანდელი პოლიტიკური თეოლოგია მოდერნულობის ეპოქას არ მიეკუთვნება.

შენიშვნები

1. ბოლო წლების მხოლოდ რამდენიმე ნაშრომი რომ დავასახელოთ: Assmann, J., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, 2000; Adam, A., *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*. 2006; de Vries, H., L. E. Sullivan, *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, 2006; Kirwan, M., *Political Theology. A New Introduction*, 2008.
2. Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2009.
3. Berger, P. L. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, 1999.
4. იხ. Assmann, 16.
5. Peterson, E. *Theologische Traktate*, Echter, 1994, 23-81.
6. იქვე, 59.

7. ამ ტრადიციის ანალიზისთვის იხ., მაგალითად, Caspary, G., *Politics and Exegesis. Origen and the Two Swords*, 1979.
8. Cohn, N. *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists in the Middle Ages*, 1970.
9. ასეთი ანალიზისათვის იხ. Dagron, G. *Empereur et prêtre*. 1996.
10. Manent, P. *Cours familier de philosophie politique*, Gallimard, 2004.
11. იქვე, 23.
12. ზედანია, გ., „ნიკლას ლუმანის დაკვირვებანი მოდერნულობაზე“, წიგნში: *მოდერნულობის თეორიები*, 2010.
13. Hobbes, T., *Leviathan*, ed. E. Curley, 1995, 16.
14. იხ., მაგ., Fetscher, I., *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, 1975, 184-195.
15. Bellah, R., *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, 1970, 168-192; Lübke, H., *Religion nach der Aufklärung*, 2004.
16. Eisenstadt, S. N., *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, 1999.
17. ბონალდის შესახებ იხ., მაგ., Spaemann, R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, 1959.
18. de Bonald, L., *Theorie du pouvoir politique et religieux*, I, 2010, 79.
19. იქვე, II, 30.
20. Yannaras, C., *Orthodoxy and the West. Hellenic Self-Identity in the Modern Age*, 2006.
21. Juergensmeyer, M., *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, 1993; სპეციალურად საქართველოს შესახებ იხ. Zedania, G., „Nationalismus und Religion in Georgien“, in: *Religion und Gesellschaft in Ost und West*, 6/2011, 16-20.

