

რეიდ ბ. ლოქლინი

კედლის ბევრი ფანჯარა

ნამუშევარი დაიბეჭდა სამართლისა და რელიგიის შესახებ ჟურნალის თანხმობით, სადაც ის პირველად გამოქვეყნდა. 25 J. L. & Religion 541-66 (2009-10).

რეიდ ბ. ლოქლინი

ტორონტოს უნივერსიტეტის წმ. მიქაელის კოლეჯის და რელიგიის შესწავლის ცენტრის ასოცირებული პროფესორი, ტორონტო, ონტარიო, კანადა.

„მეშინოდა თუ არა, მტრის ხელში ჩავარდნილი კუნძულის სანაპიროზე, როცა პატარა ყვითელ რეზინის ნავზე ვტივტივებდი და თან, ალბათ, სწრაფად ნიჩბის მოსმაში მსოფლიო რეკორდს ვამყარებდი? რა თქმა უნდა მეშინოდა. რა გაძლებინებს მსგავს შემთხვევებში? ფუნდამენტური ღირებულებები მაგონდება. მე ვფიქრობდი დედაზე, მამაზე და იმ სიძლიერეზე, რომელიც მათგან გადმომეცა – ღმერთზე და რწმენაზე, ეკლესიასა და სახელმწიფოს გამიჯვნაზე“.

ჯორჯ ჰ. ვ. ბუში¹.

ქრისტიანობისთვის ფუნდამენტური არის ის ნიშანი, რითაც განსხვავებით, თუ რა ეკუთვნის ცეზარს და რა ღმერთს (cf. Mt 22:21), სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რა განსხვავებაა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის... სახელმწიფო შეიძლება რელიგიურ საქმეებში არ არევა, მაგრამ ის არის რელიგიური თავისუფლებისა და განსხვავებული რელიგიების მიმდევრებს შორის ჰარმონიის გარანტი. თავის მხრივ, ეკლესიას, როგორც ქრისტიანული რწმენის საზოგადოებრივ გამომხატველს, აქვს საკუთარი დამოუკიდებლობა და სტრუქტურირებულია მისი რწმენის საფუძველზე, როგორც თემი (community), რომელიც სახელმწიფომ უნდა აღიაროს. ასე რომ, ეს ორი მხარე, მართალია, განსხვავდება ერთმანეთისაგან, მაგრამ, ამავე დროს, ურთიერთდაკავშირებულია – პაპი ბენედიქტ XVI².

¹ კულენ მერფი, „ომი საშინელებაა,“ ვაშინგტონ პოსტი, 8 აპრილი. 1988 წ. (ციტირებულია კუმარ 47).

² პაპი ბენედიქტე XVI, უმაღლესი პონტიფიკოსის ბენედიქტე XVI ენციკლიკური ეპისტოლე ეპისკოპოსების, მღვდლების და დეკანების, მორწმუნე კაცების და ქალების და ქრისტიანობის მოსიყვარულე, ერთგული ყველა საერო პირის მიმართ, 25 დეკემბერი, 2005 წ., at N°28 (a), http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html (last visited May 12, 2010).

აღნიშნული ორი მტკიცება ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის სათანადო „გამიჯვნი-სა“ თუ „განსხვავების“ შესახებ მომდინარეობს ერთი შეხედვით მოულოდნელი წყაროები-დან: პირველი, შეერთებული შტატების პოლიტიკოსისგან, რომელიც მჭიდროდ იყო ასოცი-რებული რელიგიურ მემარჯვენეებთან 1988 წლის საპრეზიდენტო არჩევნების დროს და მეორე, რომის კათოლიკური ეკლესიის უმაღლესი რელიგიური ხელმძღვანელისგან 2005 წლის პაპის ენციკლიკაში რწმენის, პოლიტიკისა და სოციალური მომსახურებების შესახებ. განსაკუთრებით, ამერიკულ წარმოსახვაში. ორივე ეს გამონათქვამი, გვაგონებს ჯეფერ-სონისეულ გამყოფ „კედელს“, რომელიც ამ ორ სფეროს – პოლიტიკურსა და სოციალურ ცხოვრებას შორის დგას, „კედელს“ რომელიც განხილულია, დაცულია და გაკრიტიკებულია ამ ესეიში მიმოხილული რამდენიმე ავტორის მიერ წინამდებარე სტატიის მიზნებისთვის, მნიშვნელოვანია³, რომ ორივე, როგორც პოლიტიკოსი, ასევე რომის პაპი ლაპარაკობენ მხო-ლობითი: ერთი, სეკულარული სახელმწიფო, თავისი ერთი სეკულარული სამართლით და ერთი „ეკლესია“ საკუთარი განსხვავებული წესებით, კანონით და მორალით. ნამუშევრები, რომლებიც განხილული იქნება წინამდებარე სტატიაში, სხვადასხვა გზით ცდილობენ აღნიშ-ნული მხოლობითი ენა გადაიყვანონ მრავლობითში, რათა შეისწავლონ სეკულარულისა და რელიგიურის ურთიერთობა მსოფლიოში, რომელშიც არსებობს განსხვავებული რელიგიური ტრადიციები და განსხვავებული სოციალური თუ პოლიტიკური რეჟიმები.

ამ ესეიში მიმოხილული ნაშრომებიდან, მხოლოდ ერთი – „პლურალიზმის გამოწვევე-ბი“, პეპერაინის უნივერსიტეტის პოლიტიკის მეცნიერთა – სტეფან მონსმის და კრისტოფერ სოპერის მიერ დაწერილი სამეცნიერო მონოგრაფია ემყარება ახალ კვლევას 5 დემოკრა-ტიული ქვეყნის შესახებ. ავტორების მიზანს წარმოადგენდა განეახლებინათ და დაეხვეწათ მათი 1997 წლის კრიტიკული ნაშრომი აშშ-ის იდეალებზე – ეკლესიასა და სახელმწიფოს მკაცრ გამიჯვნაზე. მონსმისა და სოპერისგან განსხვავებით, რომლებსაც გააჩნიათ სრულიად მკაფიო კვლევის საკითხი, შტეფენ პროთერო და დ. ნარემ კუმარი თავიანთ განახლებულ გამოცემაში გვთავაზობენ სხვადასხვა, საკმაოდ განსხვავებული ესეიების კომპილაციას, რომლებიც შეკრებილია როგორც ინდივიდუალური ავტორებისგან (პროთერო), ასევე ხელ-მეორედ დაბეჭდილია სხვა გამოცემებიდან (კუმარი), რათა შევძლოთ პლურალიზმის გაგება რელიგიური ეთნოგრაფიის, სოციოლოგიისა და სამართლის გათვალისწინებით. დარჩენილ 2 ტომში თავმოყრილია ვინდზორის უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტის მიერ 2006 წელს წარმოდგენილი ყველა არსებული ნაშრომი (მუნი) და ნაწილი ლექციების სერიისა, რომელიც ჩატარდა კოპენჰაგენის უნივერსიტეტის პრიორიტეტული სფეროს „რელიგია 21-ე საუკუნეში“ ინიციატივით 2006 წელს (მეჰდი და სხვები). ერთად ეს 5 წიგნი წარმოადგენს თითქმის 50 სამართალმცოდნეობის, რელიგიისა და სოციალური მეცნიერებების მკვლევარე-ბის ერთობლივ ძალისხმევას, რათა გამოიკვლიონ გლობალიზაციის, იმიგრაციისა და რელი-გიური პლურალიზმის შედეგები სეკულარული დემოკრატიისთვის თანამედროვე სამყაროში.

წინამდებარე ესეიში, გამოვყავი სამი ძირითადი საკითხი, რომლებიც განხილულია ხსენე-ბულ ნაშრომებში: 1) სეკულარიზმისა და სეკულარული სახელმწიფოს მრავალგვარი გაგება;

³ ეს განსაკუთრებით ეხება რიჩარდ ვ.გარნეტს, რომელიც ბუშს და ბენედიქტს დიდ ადგილს უთმობს თავის საინტერესო ისტორიულ კვლევაში ამ ძლიერი მეტაფორისა და შესაძლო ალტერნატივების საშუალებით (კუმარი, თავი 3).

2) სხვადასხვა სასამართლო საქმეების მნიშვნელობა, რომელშიც განხილულ იქნა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის სათანადო ურთიერთობის საკითხი; 3) რელიგიური მრავალფეროვნებიდან გამომდინარე უფრო ზოგადი გამოწვევები დაკავშირებული ისეთი ცნებების ხელმეორედ განსაზღვრებასთან, როგორცაა მოქალაქეობა, შეთანხმებული საერთო ღირებულებები და მოქალაქეობრივი კუთვნილება.

I. სექულარიზმის სხვადასხვა სახე

2009 წლის აპრილში მომეცა შესაძლებლობა, მემოგზაურა ინდოეთში, კერძოდ კი ბანგალორში. ქვეყანაში, რომელიც არჩევნების დაარსების პირველივე დღიდანვე გამოირჩევა მსოფლიოში დემოკრატიის მაღალი დონით და სადაც შექმნილია მსოფლიოში ერთ-ერთი ყველაზე საუკეთესო გარემო რელიგიური პლურალიზმისათვის. ჩემი სასტუმროს ქუჩაზე იდგა უზარმაზარი სარეკლამო დაფა, რომელიც რელიგიური და საზოგადოებრივი კვლევის ქრისტიანული ინსტიტუტის CISRS-ის მიერ იყო აღმართული. იგი მოუწოდებდა ინდოელებს მონაწილეობა მიეღოთ არჩევნებში და თან ბევრ და საინტერესო დაპირებებს იძლეოდა, მაგ.: ბრძოლა კომუნალიზმის წინააღმდეგ, ქალებისა და ბავშვების უფლებების დაცვა, ეკონომიკური მდგომარეობის გაუმჯობესება და ზრუნვა „სექულარიზმისათვის“. ქრისტიან ლობისტების სექულარიზმის საჯარო მხარდაჭერამ (რაც ჩრდილოეთ ამერიკის უმეტეს ნაწილში სრულიად წარმოუდგენელია) მომაგონა საუბრები და კამათი ინდოეთის შტატ ტამილ ნადუდან ქრისტიან თეოლოგებთან და ქრისტიან აქტივისტებთან, რომლებსაც რამდენიმე წლის წინ კვლევებზე მუშაობის დროს შევხვდი. მათი მსჯელობიდან გამომდინარე ინდოეთში „სექულარიზმს“ სრულიად განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს დასავლურთან შედარებით. ინდურ კონტექსტში ის არ მოიაზრებს სოციალურ თუ პოლიტიკურ სფეროებს რელიგიისგან გამიჯნულად ან მასთან დაპირისპირებულად, არამედ მასში გამოიხატება სახელმწიფოს მნიშვნელოვანი როლი რელიგიის მხარდასაჭერად და საზოგადოებაში რელიგიური აღმსარებლობისა და რწმენის პლურალიზმის ჰარმონიული თანაარსებობის უზრუნველყოფაში.

შეიძლება ჩაითვალოს, რომ CISRS-ის რეკლამა ინდოელ ქრისტიანებს უმცირესობის სტატუსს ანიჭებს. სექულარიზმი ალბათ ყოველთვის წარმოადგენს მეტ პოზიტიურ ღირებულებას მათთვის, ვისაც ბევრი აქვს დასაკარგი არსებული უმრავლესობისგან. ჰინდუ ნაციონალიზმი ბოლო ორი დეკადის განმავლობაში ჩამოყალიბდა როგორც რეალური საფრთხე მუსულმანი და ქრისტიანი უმცირესობებისთვის ინდოეთში. თუმცა ის ასევე წარმოადგენს კარგ საწყის წერტილს იმ საკითხის განსახილველად, რომელიც მოცემულია წინამდებარე ესეიში მიმოხილულ ნამუშევრებში: კერძოდ, სხვადასხვა ისტორიული განსაზღვრებები სექულარული მთავრობისა და თავად ცნება „სექულარულ“-ის, სხვადასხვა სოციალურ და პოლიტიკურ კონტექსტში, ევროპიდან და მისი ყოფილი კოლონიებიდან დაწყებული, უფრო ფართო სივრცეში, რომელიც რეგულირდება საერთაშორისო სამართლით.

ხუთი დასავლური დემოკრატიული ქვეყნის კვლევაში, მონსმა და სოპერი ამტკიცებენ, რომ „ეკლესიასა და სახელმწიფოს ურთიერთობის სამი ძირითადი მოდელი არსებობს“: „მკაცრად გამიჯნული ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის მოდელი“, „დაფუძნებული (established) ეკლესიის მოდელი“ და „პლურალისტური ან სტრუქტურირებული პლურალისტური მოდელი“. (მონსმა და სოპერი 10-12). სავარაუდოდ, ამ მოდელებიდან პირველი ორი და მესამე მოდელი, წარმოიშვა როგორც რეაქცია მეორე მოდელისადმი, განსაკუთრებით ევროპაში. მიუხედავად ამისა, ამ ავტორების კვლევის ერთ-ერთ მიზანს წარმოადგენს წარმოაჩინონ ევროპულ ქვეყნებში გამოყენებული მოდელების დადებითი ელემენტები, რომლებსაც შენარჩუნებული აქვთ რელიგიის დაფუძნების ასპექტები. მაგალითად, ბრიტანეთის შემთხვევაში, მონსმა და სოპერი ამტკიცებენ, რომ ინგლისის ეკლესიის სახელმწიფო ეკლესიად დაფუძნებამ, ბრიტანულ საზოგადოებაში, ანგლიკანიზმის სუსტ პოზიციებთან ერთად, განაპირობა ამ ეკლესიის მიერ რელიგიის თავისუფლების ადვოკატირება და კათოლიკეების, მუსლიმებისა და სხვა რელიგიური ჯგუფების, ანგლიკანებთან ერთად, საჯარო საქმეებში უფრო ფართო მონაწილეობის მხარდაჭერა. ასეთმა მდგომარეობამ ეკლესიის „ნაწილობრივი დაფუძნების“ (partial establishment) სახე მიიღო.

ერთის მხრივ, აღნიშნული ნაწილობრივი დაფუძნება „ადვილად მოერგო სახელმწიფოს მიერ საერთო, კონსესუალური რელიგიური ღირებულებების წახალისებას“, თუმცა მონსმა და სოპერი ამას მთლიანად დადებითად არ უყურებენ. მეორე მხრივ, იგი ხელს უწყობს ბრიტანეთში იმ აზრს, რომ რელიგიურ ჯგუფებს გააჩნიათ მნიშვნელოვანი კულტურული და სოციალური ფუნქციები შესასრულებელი, რომლებიც სახელმწიფომ უნდა აღიაროს და მხარი დაუჭიროს,“ (მონსმა და სოპერი, 143), რასაც მონსმა და სოპერი მთლიანად ეთანხმებიან.

მსგავსად ამისა, გერმანიაში პოსტრეფორმატორული მიდგომის შედეგად – cuius regio, eius religio („წინამძღოლის რელიგია არის სახელმწიფოს რელიგია“) ჩამოყალიბდა აზრი, რომ „საზოგადოების კეთილდღეობა დამყარებულია ორ საფუძველზე – ეკლესიასა და სახელმწიფოზე, ან სხვაგვარად, როგორც ხშირად ამბობენ გვირგვინსა და საკურთხეველზე“ (მონსმა და სოპერი, 173). მიუხედავად იმისა, რომ მონსმა და სოპერი ასკვნიან, რომ გერმანიაში რელიგიური თავისუფლება კონსტიტუციურად ბევრად უფრო დაცულია, ვიდრე ბრიტანეთში, ისინი ამტკიცებენ, რომ ორივე ქვეყანამ შეძლო, შეექმნათ საკმარისი სივრცე რეალური პლურალიზმის განვითარებისათვის თავიანთ საზოგადოებებში, თანაც ისე, რომ არ მომხდარიყო სახელმწიფოსთვის რომელიმე რელიგიური ასოციაციების არც დახმარებისა და არც დაფუძნების აკრძალვა.

ვერნერ მენსკისა და პრაკაშ შაჰის ორი ესეი ტომში „კანონი და პლურალიზმი“ ასევე ეძღვნება ბრიტანულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მზარდი განვითარების პლურალიზმს (მეჰდი და სხვები, თავი 2-3). ორივე ესეი ნაკლებად ამახვილებს ყურადღებას რელიგიის დაფუძნებაზე, სხვადასხვა კულტურული ნორმებისა და მორალური სისტემის კომპლექსურ ურთიერთქმედებაზე სამართლებრივ სისტემასთან, რომელმაც გამოიწვია, შაჰის ტერმინებით, ბრიტანულ ლეგალურ სისტემაში „პარადიგმული ცვლილებები“ (მეჰდი და სხვები. 76). ასეთ სიტუაციაში არც რელიგია და არც სამართლის ან სახელმწიფოს „ოფიციალური სფეროები“ არ არიან საკმარისი „სამართლებრივად კომპლექსურ სუპერ მრავალფეროვან გარემოს“ ასახსენლად, რომელიც შექმნილია იმირაციითა და გლობალიზაციით (მეჰდი და სხვები. 76).

პირიქით, ბრიტანეთსა და მთელ ევროპაში სამართალმა უნდა „ალიაროს საკუთარი შეზღუდვები“, შექმნას სამართლებრივ სფეროში „რელიგიის განვითარებისათვის სივრცე“ და გააფართოოს კონსტრუქციული ურთიერთობები რაც შეიძლება მეტ სოციალურ სუბიექტებთან, მათ შორის, როგორც არიან რელიგიური სუბიექტები (მეჰდი და სხვები. 79).

თავის მხრივ, მონსმა და სოპერი, აღნიშნული სტრატეგიის კარგ მაგალითად თვლიან ჰოლანდიას, თავისი „პრინციპული პლურალიზმის“ მკაფიო მოდელით. ჰოლანდიის შემთხვევაში პლურალიზმისადმი ერთგულება არ წარმოშობილა ეკლესიის დაფუძნების პრივილეგიების განვრცობით უფრო ბევრ მოთამაშეზე, არამედ ის წარმოიშვა კათოლიკური და რეფორმატორული პარტიების ეგრეთ წოდებული „უზარმაზარი ალიანსის“ წინააღმდეგობით 1878 წლის კანონისადმი, რომელმაც შეამცირა სახელმწიფო სუბსიდიები რელიგიური სკოლებისთვის (მონსმა და სოპერი, 56–58). ეს კანონი შეიცვალა. მოძრაობის ინტელექტუალური ლიდერების მიერ გარკვევით განისაზღვრა „პარალელიზმისა“ და „პილარიზაციის“ ფილოსოფია, რომლებიც საზოგადოებისათვის სხვადასხვა რელიგიის მნიშვნელობასა და ფილოსოფიური ტრადიციების აუცილებლობას აღიარებენ. ამ განსხვავებული ჯგუფებისათვის სკოლების ქსელების, გაერთიანებების, პოლიტიკური პარტიებისა და სხვა ინსტიტუტების შექმნის კანონიერებას. ითვალისწინებენ სახელმწიფოს ახლო თანამშრომლობას ამ ჯგუფებთან (მონსმა და სოპერი, 59–60). ჰოლანდიურ მოდელში თავიდანვე შედიოდა 4 ძირითადი ჯგუფი – რეფორმატორული, კათოლიკური, სოციალისტური და ნეიტრალური, მაგრამ მონსმა და სოპერმა წარმოადგინეს მტკიცებულებები, რომ დამატებით ებრაელები, მუსულმანები და ინდუსებიც იქნენ ინტეგრირებულნი ხსენებულ სტრუქტურაში, მსავსად სხვებისა საკუთარი სტრუქტურითა და მხარდაჭერით. მთლიანობაში ავტორები ასკვნიან, რომ „ნიდერლანდებში გამოინახა ეკლესიასა და სახელმწიფოს ურთიერთობას შორის არსებული პრობლემების გადაჭრის ახალი გზა, რომლის საშუალებით მათ მიაღწიეს ტრადიციულ ლიბერალურ მიზანს – რელიგიურ საკითხებში სახელმწიფოებრივ ნეიტრალიტეტს (მონსმა და სოპერი, 84)“. ისინი უფრო შორს მიდიან და ანზოგადობენ:

მაშინვე, როგორც კი მივიღებთ ფაქტად იმას, რომ კონსენსუალური მორალურ–რელიგიური რწმენები, რომლებიც მიღებულია უმრავლესობის მიერ და არა მთლიანად მთელი მოსახლეობის მიერ, ის სახალხო ინსტიტუტები და პროგრამები, თუნდაც გაწმენდილი მთლიანად რელიგიური ელემენტებისაგან, რეალურად არ არის ნეიტრალური, არამედ ასახავს სხვადასხვა ფილოსოფიას ან მორალს, ძნელი იქნება არ დავეთანხმოთ ჰოლანდიის ძირითად არგუმენტს, რომ ნამდვილი სახელმწიფოებრივი ნეიტრალიტეტი შეიძლება მიღწეულ იქნეს მხოლოდ რელიგიური თუ არარელიგიური სახის ორგანიზაციებთან თუ ხალხთან თანასწორი ურთიერთობით და არა ერთისთვის უპირატესობის მინიჭებით (მონსმა და სოპერი, 84).

მონსმა და სოპერი ცალსახად აღიარებენ, რომ ეს უფრო სიღრმისეული პლურალისტური გაგება სეკულარული წყობისა არის შედეგი „განსაკუთრებული უნიკალური ჰოლანდიური პირობების“, რომელიც ხელს უწყობს სხვადასხვა ჯგუფებს შორის ინტეგრაციას და ახლო ურთიერთობის ჩამოყალიბებას. მიუხედავად ამისა, მონსმა და სოპერი ამტკიცებენ, რომ მათ, ვინც დაინტერესებულია რელიგიური თავისუფლებითა და პლურალიზმით შეერთებულ შტატებში და სხვაგან, შეიძლება ბევრი ჰქონდეთ სასწავლი ჰოლანდიური გამოცდილებიდან (მგს85).

თუ მონსმა და სოპერი ნიდერლანდებს განიხილავენ როგორც ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის რეალური პლურალიზმის მოდელს, 2006 წელს კოპენჰაგენის ლექციების სერიის ქსელის ორგანიზატორები უფრო შორს იყურებიან და გვთავაზობენ, რომ ასეთი მოდელები ასევე ნანახი უნდა იქნეს „შესადარებელ მაგალითებად, რამდენიმე პოსტკოლონიური, არადასავლური საზოგადოებებიდან, რომელთაც გააჩნიათ მულტიკულტურალიზმისა და რელიგიური პლურალიზმის ხანგრძლივი გამოცდილება (მეჰდი აბზაცი-15)“.

საინტერესოა მაროკოსა და პაკისტანის მაგალითი. ლოურენს როზენი თავის სტატიაში ყურადღებას ამახვილებს 2003 წელს განახლებულ მაროკოულ Mudawwana-ზე ანუ პირადობის სტატუსის კოდექსზე, როგორც კონტრარგუმენტზე იმ „ლიბერალურ დასავლურ დაშვებაზე“, რომ პროგრესული ცვლილება ზოგადად ხორციელდება ზემოდან ქვემოთ (მეჰდი და სხვები, თავები 7, 143).

ამ ინიციატივამდე, საფრანგეთის კოლონიური რეჟიმის დროსა და 1957–1993 წლებში იმდროინდელი სამეფო შესწორებების შეტანის შემდეგ, ორივე შემთხვევაში, სასამართლოები საოჯახო სამართლებრივი დავების გადაწყვეტისას ეყრდნობოდნენ ტრადიციულ ისლამურ სამართალს, რომელსაც „ჰქონდა სამართლებრივი გადაწყვეტილების მიღებაში კრეატიულობის მაღალი ხარისხი (მეჰდი და სხვები 135)“. ამ ახალი, თითქოსდა პროგრესული კოდექსის დანერგვით, როსენის მსჯელობის მიხედვით, სამართლებრივი დისკრეციის მასშტაბი ფაქტობრივად ფართოვდება, თუმცაღა მცირდება მოქალაქის მოლოდინი სახელმწიფოსაგან დახმარების მიღებისა და ეჭვის ქვეშ დგება ნდობა მის მიმართ (მეჰდი 144).

მსგავს თემაზე მ. აზამ ჩაუდჰარი, ცდილობს წარმოაჩინოს, ადგილობრივი საკანონმდებლო საკრებულოების (პანჩაიატ), ჩვეულებითი სამართალი (customary law) და მონათესავე ჯგუფები (ბადარი) თუ როგორ გავლენას ახდენენ, გვერდს უვლიან და ბოლოს იმარჯვებენ ისლამურ სამართალსა და სეკულარულ სასამართლოზე კოლონიურ და პოსტკოლონიურ პუნჯაბში (მეჰდი 9), ორივე ამ მაგალითში კოლონიური და პოსტკოლონიური რეჟიმების პოლიტიკური კურსი ეწინააღმდეგება ადგილობრივ გამოცდილებასა და მრავალი სახის რელიგიურ კულტურებს. თუმცაღა, ამ მხრივ, საფრთხე შტატის ცენტრალურ ხელისუფლებასა და სოციალურ გაერთიანებებს ემუქრებათ.

სახელმწიფოს პოლიტიკურ კურსში უფრო მეტი აუთენტური პლურალიზმის პოზიტიური მაგალითისათვის ვერნერ მენსკი გვთავაზობს, რომ ბრიტანეთმა და სხვა ევროპულმა სახელმწიფოებმა ნახონ ინდოეთის მაგალითი. „იდეა რა კონსტიტუციის 44-ე მუხლით განსაზღვრული დირექტივის შესაბამისად უნიფიცირებული სამოქალაქო კოდექსის შექმნის ამოცანის წინაშე“, წერს ის, „პოსტმოდერნისტულმა ინდოეთმა არ უარყო პერსონალური სამართლის სისტემა, მაგრამ შეიმუშავა კომპლექსური სტრატეგია სხვადასხვა პერსონალური კანონების ჰარმონიზაციისთვის და შესაბამისად, ახალი მნიშვნელობა მიანიჭა იდეას – „ერთიანობა მრავალფეროვნებაში“. „ლეგალური პლურალიზმის“ კომპილაციის შესავალში დ. ნარემ კუმარი ამ მოქნილობას ისტორიული პრეცედენტით ხსნის. რადგანაც ინდოეთი ყოველთვის აღიარებდა ინდუისტური და ბუდისტური სამართლის რამდენიმე წყაროს, ლოგიკურია, რომ ინდოეთმა საბოლოოდ სეკულარიზმი განმარტა არა როგორც „რელიგიის არარსებობა“ და არც „რელიგიის არსებობის არ ცნობა“, არამედ როგორც „სხვადასხვა რელიგიების მიმართ

თანასწორი მოპყრობა“. (კუმარი iii) ეს ზუსტად ის შედეგია, რასაც მონსმა და სოპერი უწოდებენ „ლიბერალურ მიზანს“ და ასეთივე წარმატებით გამოხატული და დამტკიცებული „პილარიზაციის“ ჰოლანდიური პოლიტიკური კურსის მაგალითებით, როგორც ზემოთ იყო განხილული.

ინდოეთის შემთხვევაში, ერიკ რინბერგ სანდი აკეთებს გამაფრთხილებელ შენიშვნას (მეჰდი და სხვები, თავი 5). ის აღიარებს რა რომ ინდოეთს აქვს რელიგიური და კულტურული პლურალიზმის პრობლემებთან გამკლავების არანაკლები 3 ათასი წლის გამოცდილება, (მეჰდი და სხვები, 95-96), ის ამას ხსნის არა ინდოელების მიერ პლურალიზმის დაფასებით, არამედ უფრო იმ ფაქტით, რომ 1206 წელს დელის სასულთნოს დაარსებამდე, „ძველი ინდოეთის სახელმწიფო არ იყო ცენტრალიზებული“ და „ის რასაც ჩვენ პოზიტიურ სამართალს ვუწოდებთ საერთოდ არ არსებობდა (მეჰდი და სხვები 97)“. ჯერ სასულთნოს, ხოლო შემდეგ ბრიტანული კოლონიალური მმართველობის პირობებში, „კოდიფიკაციის უწყვეტი პროცესის“ (მეჰდი და სხვები 98) პარალელურად ადგილი ჰქონდა კასტების და მცირე გაერთიანებების შიგნით ადგილობრივ რელიგიასა და წეს-ჩვეულებებზე დაფუძნებული კანონების აღიარების საკმაოდ ძლიერ ტენდენციას. ამ ორი მიმართულების განვითარების ლოგიკური შედეგი იყო 1948-49 წწ. ინდოეთის კონსტიტუციის კანონპროექტი, რომელიც უზრუნველყოფდა აღმსარებლობის თავისუფლებას და უნიფიცირებული სამოქალაქო კოდექსის აღიარებას. ეს უკანასკნელი კი იქნა მიღებული, მაგრამ მისი იმპლემენტაცია მხოლოდ ნაწილობრივ მოხერხდა და ეს პროცესი დღემდე მიმდინარეობს. იმას, რასაც მენსკი და კუმარი აღნიშნავენ როგორც სეკულურაზმისა და პლურალიზმისადმი მკაფიოდ ინდურ მიდგომას, სანდის ანალიზის მიხედვით არის კომპრომისი ან „განსხვავებული საზრისების დაპირისპირება საზღვრის გავლებასთან დაკავშირებით, როგორც რელიგიურსა და სეკულარულს, ასევე იდენტობის სხვადასხვა კონსტრუქციასა და ლოიალობას შორის, არა მარტო რელიგიური ჯგუფის, არამედ მთელ ინდურ ნაციასთან მიმართებაშიც (მეჰდი და სხვები, 105)“. იგი განიხილავს საპროექტო კომიტეტის წევრების: კ.მ. მუნშის, ალადი კრიშნასვამი აიარის და დოქ. ბ.რ. ამბედკარის მიერ უნიფიცირებული სამოქალაქო კოდექსის სასარგებლოდ გამოთქმულ არგუმენტებს და აკეთებს დასკვნას, რომ: როგორი მაცდურიც უნდა იყოს ეთნიკური უმცირესობებისთვის საკუთარი კანონების შემოღების უფლების მოთხოვნის მხარდაჭერა, ღრმად უნდა შევისუნთქოთ და გავიაზროთ ამასთან დაკავშირებული დანაკარგის რისკი. უნდა დაისვას შეკითხვა, გვინდა თუ არა დავთმოთ საუკუნოვანი ინდივიდუალური უფლებები, რომლებიც სახელმწიფოს მიმართ ერთგულებაზე არის დაფუძნებული მულტიკულტურული საზოგადოების სანაცვლოდ, სადაც უფრო ძლიერად არის გამოკვეთილი დიდი თუ მცირე ჯგუფებისადმი კუთვნილების პრიორიტეტი (მეჰდი და სხვები, 109). ასეთ შემთხვევაში, სეკულარული ნაკლებად გვევლინება როგორც ნეიტრალური ნიადაგი, რომელიც დაპირისპირებულია ან თანხმობაში იმყოფება რელიგიური და არარელიგიური შემადგენლების მიმართ, არამედ უფრო როგორც კონკურენციის ასპარეზი, სადაც ინდივიდუალის, სოციალური ჯგუფების და ასოციაციების უფლებები შესაძლოა, ძალიან ხშირად, კონფლიქტურ დაპირისპირებაში აღმოჩნდნენ.

რელიგიური თავისუფლებისა და კულტურული მრავალფეროვნების საკმაოდ განსხვავებული კოლონიური და პოსტკოლონიური გამოცდილებების განსახილველად უნდა დავუ-

ბრუნდეთ დასავლეთს – ავსტრალიას, კანადასა და აშშ-ს. მონსმა და სოპერი გამოყოფენ ავსტრალიას, როგორც მეორე მნიშვნელოვან „რელიგიური ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის პლურალისტური მოდელი“-ის მაგალითს. თუმცა მას არ აქვს მყარი კონსტიტუციური სტრუქტურა ან ცალსახად არტიკულირებული პრინციპები, რაც ასე მიმზიდველს ხდის ჰოლანდიურ მოდელს (მონსმა და სოპერი, 4). თუ ბრუნს რაიდერის მსჯელობას გავყვებით (მუნი, თავი 4) კანადაც შეესაბამება პლურალიზმის ფორმას. რაიდერი განასხვავებს ერთის მხრივ „საჯარო მოქალაქეობის სეკულარულ ხედვას“, რომელიც ტიპურია საფრანგეთისთვის, თურქეთისა და შეერთებული შტატების უზენაესი სასამართლოსთვის და მეორეს მხრივ „კანადის მიერ ვალდებულების აღებას თანასწორი რელიგიური მოქალაქეობისადმი, როგორც საჯარო, ასევე პირად სფეროში (Moon 88). რაიდერი, ისევე როგორც სხვა ბევრი „სამართლისა და რელიგიის პლურალიზმის“ კონტრიბუტორი კანადაში, აღნიშნულ თვალშისაცემ კანადურ ვალდებულებას, უკავშირებს 1982 წლის კანადის უფლებებისა და თავისუფლებების ქარტიას⁴, რომელიც განამტკიცებს „როგორც რელიგიური უფლებების მკაცრ დაცვას [ქარტიის] მე-2 სექციის (ა) პარაგრაფში და მე-15 სექციაში, ასევე პირველი სექციის მიხედვით შეზღუდვებს ამ უფლებებზე, კერძოდ, როდესაც ისინი ზიანს აყენებენ სხვათა უფლებებს ან შეიცავენ ზიანის საფრთხეს“.

რაიდერისათვის ასევე მნიშვნელოვანია, 1980-იანი შუა წლების სასამართლოს საქმეების სერიები, რომლებმაც აღნიშნული დაცვის გარანტიები გაავრცელეს არა მარტო პირად რელიგიურ მრწამსზე, არამედ, ასევე რელიგიური აღმსარებლობის უფლებაზე საჯარო სივრცეში. შედეგი კი არის სეკულარიზმის გარკვეული სახე, უნიკალური კანადური კონტექსტისათვის. „კანადურ კონსტიტუციაში რელიგიური თავისუფლების გარანტიებმა“, წერს რაიდერი, „გავლენა მოახდინა სახელმწიფოს სეკულარიზაციაზე, იმ გაგებით, რომ სახელმწიფომ თავი უნდა შეიკავოს ისეთი კანონების მიღებისგან, რომელთა მიზანი ან ეფექტი არის ერთი რელიგიისთვის მეორესთან შედარებით უპირატესობის მინიჭება (მუნი 94)“, თუმცა, ის ასევე ხსნის, რომ ამ შემთხვევაში „სეკულარიზმი“ არ მოთხოვს ნეიტრალურობას რელიგიის მიმართ როგორც ასეთის, განსხვავებით არარელიგიური მრწამსისა და ქმედებების მიმართ, არამედ მხოლოდ კონკრეტული ტრადიციების მრწამსისა და აღმსარებლობის მიმართ ერთმანეთს შორის და სახელმწიფოსთან ურთიერთობაში. როგორც ნიდერლანდებშია, ის მარტო მოითხოვს სახელმწიფო დახმარება გავრცელდეს „მიუკერძოებლად ყველა რელიგიური მრწამსზე“.

სტატიაში რაიდერი აღიარებს, რომ ეს იდეალური „რელიგიური მოქალაქეობრივი თანასწორობა“ წარმოადგენს სიახლეს კანადურ იურისპრუდენციაში. დღესდღეობით ის ჯერ კიდევ არ არის მდგრადი და ექვემდებარება კრიტიკას. ამის მაგალითად მას მოჰყავს მიმდინარე დებატები ერთსქესიანი ქორწინების რეგისტრაციაზე უარის უფლებაზე, ასევე, სიკვპისტელი სტუდენტებისათვის კირპანის ან ცერემონიალური ხანჯლის ტარების უფლებაზე სახელმწიფო სკოლებში, მუსულმანურ ქორწილში რელიგიური არბიტრების უფლებებზე და სხვა საკითხებზე, რომელსაც ქვემოთ განვიხილავთ.

⁴ შეგიძლიათ იხილოთ <http://laws.justice.gc.ca/en/charter/1.html>.

რაიდერის თანაავტორი რიჩარდ მუნი თითქმის სრულად ეთანხმება ამ მოსაზრებას. თუმცა მისი აზრით, ზემოთ ხსენებული არამდგრადობა, არა მარტო გარე ფაქტორებით არის გამოწვეული, არამედ, ასევე ქარტიის შიგნით არსებული დაძაბულობით: კერძოდ, „ნაწილობრივი და ბუნდოვანი გადასვლა ავტონომიიდან იდენტურობაზე, როგორც სინდისისა და რელიგიის თავისუფლების საფუძველზე (მუნი, თავი 9,218)“ ასევე ყურადღებას ამახვილებს იმ საქმეებზე, რომლებზეც აგნოსტიკოსები და ათეისტები წარმატებულად გამოდიან ნებისმიერი რელიგიური რწმენის სახელმწიფოებრივი დახმარების წინააღმდეგ. ის აღნიშნავს, რომ „სეკულარიზმი მოცემულ კონტექსტში თანდათან ნაკლებად ემსგავსება ნეიტრალურს ან უნივერსალურს, რომელიც დგას რელიგიური საკამათო საკითხების გარეთ და უფრო ემსგავსება განსაკუთრებულ მსოფლმხედველობას, რომელიც დომინირებს საზოგადოებაზე, მისი მიმდევრების პოლიტიკური ძალაუფლებიდან გამომდინარე (მუნი 231)“. თუ რელიგია ნამდვილად არის კულტურული იდენტურობის ასპექტი, ის არ შეიძლება გამოეყოს საზოგადოებრივ სფეროს რელიგიური ნიშნის მიხედვით, მოქალაქეობის მარგინალიზაციის გარეშე და ასევე კანონის თანასწორი მოპყრობის უფლების იგნორირების და „საზოგადოებრივი ცხოვრების სერიოზული გაუარესების“ გარეშე (მუნი 234).

რაიდერი, როგორც აღვნიშნეთ, ასხვავებს კანადურ მიდგომას სხვა რამდენიმე სეკულარულ-დემოკრატიული ქვეყნებისაგან, რომლებშიც საფრანგეთი, თურქეთი და, რა თქმა უნდა, აშშ-იც მოიაზრება. შეერთებული შტატების სამართალი წარმოადგენს „ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის მკაცრი გამიჯვნის მოდელს“ ერთადერთ მაგალითს მონსმისა და სოპერის კვლევაში (მონსმა და სოპერი, 2), მუნის მსგავსად, ორივე ეს ავტორი ამტკიცებს, რომ რელიგიური გამონატვისა და აღმსარებლობის განდევნა საზოგადოებრივი სფეროდან არ წარმოადგენს რელიგიური პირებისა და ასოციაციების კანონის წინაშე რეალურ ნეიტრალურობას.

უმაღლესი სასამართლოს მოსამართლის პოტერ სტიუარტის სიტყვებით, უარყოფა ნებადართულ რელიგიურ გამოვლინებებზე... არ გამოხატავს სახელმწიფო ნეიტრალიტეტის რეალიზაციას, ის უფრო რელიგიური სეკულარიზმის დაფუძნებაა, ან სახელმწიფოებრივი მხარდაჭერა მაინც, იმათ მიმართ, ვინც ფიქრობს, რომ რელიგიური გამონატვის უფლება უნდა იყოს მხოლოდ კერძო ადგილებში (მონსმა და სოპერი, 27), მათ ანალიზში ჩანს ცდა, დადგინდეს მკაცრი „გამყოფი კედელი“ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის, რომლის ფესვები მიდის პიროვნული ავტონომიის ლიბერალ-განმანათლებელთა ღირებულებებთან და რელიგიის გადატანა პირად სფეროში, რაც პარადოქსულად ამცირებს რელიგიური ნეიტრალიტეტის ლიბერალურ თვითმყოფადობას. მონსმა და სოპერი თავიანთ წიგნში ეხებიან ამ საკითხს და რამდენიმე არგუმენტით ამყარებენ მის პოზიციას. სეკულარიზმის მოდელი და სეკულარული სახელმწიფო აშშ-ში ადვილად ვერ ჩაჯდება ჯეფერსონისეული გამყოფი კედლის კონცეფციაში. გამიჯვნის მოდელი არის, უპირველეს ყოვლისა, ის, რაც აღმოცენდა ამერიკის ისტორიის ეტაპებზე, დაწყებული „პირველად ეკლესიის გამოყოფა სახელმწიფოდან“ ორგანიზებული ევანგელისტური პროტესტანტებისა და ლიბერალ-რაციონალისტების მიერ მე-18 საუკუნის შუა წლებში და „მეორე ეკლესიის გამოყოფა სახელმწიფოდან“ უზენაესი სასამართლოს მიერ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ. ეს განვითარება მოხდა ალტერნატიულ მოდელთან მათი შერწყმის საფუძველზე, მაგ., „პროტესტანტი ქრისტიანების არაოფიციალური ხელმეორედ დაფუძნება“ საშუალო სკოლების მოძრაობაში და „ნეი-

ტრალიტეტის პრინციპებისა ან თანასწორუფლებიანობის“ აღმოცენება 1980-იანი წლების დასაწყისში უმაღლეს სასამართლოში (მონსმა და სოპერი, 18-23).

მეორე, როგორც რაიდერი აღიარებს (Moon 95-98) მკაცრი გამიჯვნის მოდელი – პირველი შესწორების პრეცედენტული სამართალით დადგენილ წინააღმდეგობაში მოდის რელიგიური თავისუფლების აღდგენის 1993 წლის აქტში განმტკიცებული რელიგიის აკომოდაციისა და თანაბარი მოპყრობის ღირებულებებთან, აქტი, რომელიც 1997 წელს უზენაესი სასამართლოს მიერ იქნა გაუქმებული და რომელიც 2000 წელს ხელმეორედ იქნა სხვა სახით წარმოდგენილი (მონსმა და სოპერი, 25-26 და ასევე ბენდერი & სნოუ, პროთეროხში, 9, 184).

მესამე, რიჩარდ ვ. გარნეტი ამტკიცებს თავის ესეიში რებერ როდერის ნამუშევრის შესახებ, რომ აშშ-ის მოდელში შესაძლებელია ორი განსხვავებული პრინციპის გამოყოფა. თითოეული მათგანი ამყარებს ეკლესიისა და სახელმწიფოს ავტონომიურობის კანონიერებას. ორივე მათგანს აბსოლუტურად განსხვავებული ბაზისი გააჩნია: კერძოდ, შედარებით ზეგანვითარებული „ერასტიული პრინციპი“, რომელიც „მიმოიხილავს ინსტიტუციურ ეკლესიას, როგორც ერთ-ერთს მრავალი სხვა ინსტიტუციური ფორმებიდან, სადაც საზოგადოება ემორჩილება ღმერთის სურვილებს“ და შედარებით დაუხვეწელი „უმაღლესი ეკლესიის პრინციპი“, რომ „სახელმწიფო არ უნდა ეხებოდეს ეკლესიას იმიტომ, რომ ეკლესია წმინდაა“ მთლიანი და დამოუკიდებელია. (კუმერი თავი 3, 54-55). გარნეტი გვთავაზობს მსჯელობას, თუ სად იყო ეს ორი პრინციპი მოყვანილი შესაბამისობაში. აშშ-ის სეკულარული მოდელი უნდა შეიცვალოს მკაცრი გამიჯვნით როდესაც „პლურალისტური ქრისტიანობით“ (კუმარი 57-58), მოდელი, რომელსაც მონსმა „პოზიტიურ ნეიტრალიტეტს“ უწოდებს.

სტეფან პროტეროს შესწორებული კრებული „რელიგიების ეროვნებები“ ასევე აშშ-ზე ამახვილებს ყურადღებას, რომელიც ერთადერთია იმ 5 ტომიდან, რომელიც ფოკუსირებს მთლიანად აშშ-ის მაგალითებზე. უზენაესი სასამართლოს იურისპრუდენციასა და პირველი შესწორების დაცვის კითხვებზე მსჯელობა წიგნის ბოლო ორ თავში (პროტეროხს. 9-10). ძირითადი აქცენტი გადატანილია მუსულმანების, ბუდისტების, ინდუსების, სიკხებისა და ქრისტიანების რეალურ მონაწილეობაზე ამერიკული საზოგადოების ცხოვრებაში. პროტერო გვაცნობს აშშ-ში ემპირიულ და მითიურ ტრანსფორმაციას პროტესტანტიზმიდან „ებრაულ-ქრისტიანულ საზოგადოებამდე“, შედგენილს პროტესტანტების, კათოლიკეებისა და ებრაელების მიერ. შედეგად ჩამოყალიბდა ნამდვილი პლურალისტური საზოგადოება, რომელსაც ასევე აზიელი ემიგრანტებიც დაემატა 1965 წლის დასაწყისში (პროთერო 1-4). ამ ახალი სოციალური კონტექსტიდან გამომდინარე, მკვლევარებმა თავიდანვე უნდა დასვან კითხვა „აშშ ქრისტიანული ქვეყანაა თუ მრავალრელიგიური ნაცია“? პასუხი გარკვევით არის ნათქვამი: ორივე“. მაგრამ როგორ იცვლის რელიგიური მრავალფეროვნება ღირებულებებს, ჩვევებს, ნაციონალურ ინსტიტუტებს და როგორ ხდება ამ ღირებულებების, ჩვევების და ინსტიტუტების ამერიკულ რელიგიებად გადაქცევა (პროთერო 6)? ეს არის ის მთავარი კითხვა, რომლის პასუხს ეძებს ავტორი ამ ტომში. ეს ტომი მთლიანობაში წარმოადგენს შემსხენებელს, რომ მრავალფეროვნებისა და სეკულარიზმის შესახებ კითხვები არ არის მხოლოდ კითხვები იმის შესახებ, თუ რა უნდა იყოს, არამედ, ასევე – თუ რა არის არსებული რეალობა, რომელიც ასახავს ან არ ასახავს მთავრობის, სამართლის ან საჯარო პოლიტიკის იდეალებს.

როგორც მინიმუმ, ამ 5 წიგნში თავმოყრილი თავები და სტატიები, სერიოზული ეჭვის ქვეშ აყენებს აბსოლუტური სეკულარიზმის ცნებას. მსგავსი მოსაზრებები უფრო მძაფრდება, თუ გავითვალისწინებთ ევროგაერთიანების პოლიტიკურ კურსსა და საქმიანობას მატეჯ ავბეჯის (კუმარ თავი 8) და ლისბეტ კრისტოფრსონის (მეჰდი თავი 6) კრიტიკული შეფასებების მიხედვით ან უფრო მეტიც, როგორც პაულ შიფ ბერმანი იტყოდა – საერთაშორისო სამართლის „jurisgenerative“ სფეროს (კუმერი თავი 5). საკითხის სირთულის გამო, მკითხველს ხშირად უჩნდება შთაბეჭდილება, რომ უფრო მეტი შეიძლება თქმულიყო ან მეტი მაგალითები მოყვანილიყო. სანდის გაფრთხილებასთან ინდოეთის შესახებ, შეიძლება ვინმეს გასჩენოდა კითხვები, არსებობს თუ არა სხვა პლურალისტური მოდელები აზიაში, მაგალითად, ინდონეზიაში. უცნაურია, რომ საფრანგეთზე და თურქეთზე ძალიან მოკლე კომენტარებია გაკეთებული. ერთი მხრივ ეს გასაგებია: უმეტესი აქ განხილული ავტორებისა უფრო პლურალისტური სეკულარიზმისა და სეკულარული სახელმწიფოს მხარეზე არიან, ვიდრე სეპარატისტული მოდელისა. საფრანგეთის შემთხვევა განსაკუთრებულად განხილულია მონსმასა და სოპერის „პლურალიზმის გამოწვევებში“. ეს არ მოხდა მხოლოდ შემთხვევის სირთულიდან გამომდინარე, რადგან იგი შედგება როგორც laïcité–ს რადიკალური პოლიტიკისაგან და სახელმწიფოს განსაკუთრებული როლისაგან, რომელიც ხელს უწყობს ხალხის რწმენის გაძლიერებას, ამავე დროს, მან შეიძლება შექმნას არასწორი აზრი, თითქოს ამერიკა მართლმართლა მკაცრი გამიჯვნის მოდელით.

მიუხედავად ასეთი შეცდომებისა, ეს კრებული გამოდგება ჩემი ინდოელი კოლეგების არგუმენტის გასამყარებლად: „სეკულარიზმი“ არის ღირებულება, რომელიც იძენს მნიშვნელობას მხოლოდ იმ ისტორიულ და კულტურულ კონტექსტში, რომელშიც ის აღმოცენდება. ნათელია, რომ ის გულისხმობს სახელმწიფოსა და გარკვეულ რელიგიურ ჯგუფებს შორის განსხვავებას, სახელმწიფოს ნეიტრალურ დამოკიდებულებას ამ ჯგუფების მიმართ და რელიგიის თავისუფლების სამართლებრივ დაცვას. მართალია, მსგავსი ნეიტრალიტეტი, როგორც წესი, არ უშვებს სახელმწიფოს მხრიდან რომელიმე ცალკე აღებული რელიგიის მხარდაჭერას, მაინც არსებობს გამონაკლისები, რასაც უხვად ავლენს გერმანიისა და ბრიტანეთის მაგალითები. მართლაც, ჯენიფერ ნედელსკი და როჯერ ჰაჩისონი ვარაუდობენ, რომ „უფრო სწორი იქნებოდა სეკულარულის გააზრება, როგორც „დომინანტური რელიგიის არარსებობა“, ვიდრე, როგორც „რელიგიური დისკურსის არალეგიტიმურობა საჯარო სივრცეში (მუნი, თავი 2, 42)“. ყველაზე ხშირად, ალბათ სეკულარიზმი გულისხმობს იმას, რაც არის“. ანუ მისი მნიშვნელობა პირდაპირ გამომდინარეობს მისი კონკრეტული აპლიკაციის შემთხვევებიდან, როდესაც სახელმწიფოს და რელიგიური ჯგუფების ინტერესები ნაწილობრივ ან მთლიანად კონფლიქტშია ერთმანეთთან.

II. ეკლესია, სახელმწიფო და უმჯავო

2006 და 2007 წლები კანადურ პროვინცია ონტარიოსათვის პოლიტიკურად ძალიან დატვირთული იყო. 2006 წლის თებერვალში პროვინციის საკანონმდებლო ორგანოში მიღებულ იქნა შესწორება საოჯახო სამართლის კანონში, რომელიც ოფიციალურად კრძალავდა ონტარიოს სასამართლოებში რწმენაზე დაფუძნებული ოჯახური დავების, ისლამური შარიათის კანონის შესაბამისად გადაწყვეტას. 2007 წლის ოქტომბერში ამომრჩეველმა ხელმეორედ აირჩია ლიბერალური პარტიის მთავრობა, საარჩევნო კამპანიის შედეგად, რომელშიც რელიგიური განათლების განვითარებისათვის ცოცხალი დებატები დომინირებდა. პროგრესულ კოსერვატორთა ლიდერმა ჯონ ტორმა წარმოადგინა წინადადება, მრავალი ონტარიელისა და პროვინციის კათოლიკური მრევლის მხარდაჭერით, რომ სახელმწიფო დახმარებები, რომლებიც მხოლოდ კათოლიკური სკოლებისათვის იყო განკუთვნილი, გაეცრცლებინათ სხვა რელიგიური ჯგუფებისთვისაც (ფრანგი და ინგლისელი კონფედერაციის მემკვიდრეობითი უფლება კანადაში 1867 წლიდან). ამავდროულად, ცნობილი მკვლევარები, ჯერარდ ბუჩარდი და ჩარლს თეილორი ატარებდნენ მოქალაქეებთან შეხვედრებს ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობების „გონივრული აკომოდაციის“ საკითხებზე მეზობელ პროვინცია ქუებეკში. ეს ინიციატივა მოტივირებული იყო გახმაურებული სასამართლო საქმეებით, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა 2002- 2008 წლებში და ეხებოდა რელიგიურ ატრიბუტიკას, როგორცაა კირპანი, ჰალალი, აგრეთვე კომერული საკვების დამზადებას სახალხო დაწესებულებებში; მუსულმანი ქალებისა და ჰასიდისკელი ებრაელებისადმი განსაკუთრებულ მოპყრობას პროვინციის მომსახურების ადგილებში და ჯანმრთელობის დაცვის სექტორში⁵.

ამ პოლიტიკური მოვლენების ანალიზის შედეგად, უნდა ვაღიაროთ, რომ მოხდა კანადაში რელიგიური პლურალიზმის შეგნების საგრძნობლად ამაღლება ამ ბოლო წლებში. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დამატებით გამოიკვეთა ხალხის ტენდენციები პრივილეგირებული სოციალური წრის წინააღმდეგ. ზოგიერთი დამკვირვებლის აზრით, ახალმა პლურალიზმმა შეიძლება გამოიწვიოს არსებული სტაბილური მორალისა და სამართლებრივი სტრუქტურის ნგრევა. აქ მოყვანილი რამდენიმე ავტორის აზრით, მეორე მხრივ, ეს არის წარმოსახვითი სტატუსკვო, რომელიც უფრო გამონაკლისია, ვიდრე თვით კანონი და მათი არგუმენტები ამჟღავნებენ კომპლექსურ დინამიკას, რომელიც ზოგადად ახასიათებს სახელმწიფოსა და რელიგიურ ნორმებს შორის ურთიერთობებს.

აღმსარებლობის თავისუფლება არის ადამიანთა უფლებების ფუნდამენტი, რომელიც აშშ-ის კონსტიტუციის პირველი შესწორებით არის დაცული, ისევე როგორც სხვა ზემოთ განხილული უმეტესი დემოკრატიული ქვეყნების კონსტიტუციებით. მაგრამ აღმსარებლობის თავისუფლება შეიძლება გულისხმობდეს სხვადასხვა პოლიტიკასა თუ სამართლებრივ

⁵ კვლევებისა და კომისიის რეკომენდაციები აღწერილია საბოლოო ანგარიშში, რომელიც ხელმისაწვდომია ბეჭდური სახით და ასევე pdf –ის ფაილით შემდეგ ვებგვერდზე: Gérard Bouchard & Charles Taylor, Building the Future: A Time for Reconciliation, Abridged Report (Gouvernement du Québec 2008), შეგიძლიათ იხილოთ [http:// www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-en.pdf](http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-en.pdf) (სრული ანგარიში).

პოზიციას, რაც დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ არის ეს უფლება ფორმულირებული და განხორციელებული. აშშ-ში, მაგალითად, როგორც კ.ბენდერი და ჯ. სნოუ ამტკიცებენ, აღმსარებლობის თავისუფლება თავიდანვე უფრო გულისხმობდა რწმენის ქონის უფლებას, ვიდრე კონკრეტული რელიგიური ქმედების უფლებას. 1963 წელს⁶ შერბერტი ვერნერის წინააღმდეგ, უზენაესმა სასამართლომ გააფრცვლა აღნიშნული უფლება უკვე რელიგიურ აღმსარებლობაზე, გარდა იმ შეთხვევებისა როდესაც სახელმწიფო დაამტკიცებს დაუძლეველი ინტერესის არსებობას მათ შესაზღუდად.

სასამართლო აუქმებს აღნიშნულ პრეცედენტს „დასაქმების დივიზია“ სმიტის წინააღმდეგ საქმეში⁷, იმის შიშით, რომ „სინდისი“ შეიძლება გადაიქცეს „კანონად“, ამავე დროს აქცენტი გადააქვს ნეიტრალურიდან თანაბარ მოპყრობაზე ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობის საკითხების გადაწყვეტისას (პროთეროხ. 9, 181-86). ბენდერი და სნოუ აღნიშნულს შემდეგნაირად აღწერენ:

უორენის სასამართლომ, იცის რა სხვადასხვა რელიგიის არსებობის შესახებ ამერიკაში, გააფართოვა კონსტიტუციურად დაცული რელიგიური ქმედებების ნუსხა. მან ასევე მოითხოვა სახელმწიფოსა და რელიგიის მეტი გამიჯვნა, რაც გამორიცხავს სახალხო ადგილებში რელიგიური სიმბოლოების გამოფენას და სახელმწიფოს მხრიდან რელიგიური აქტივობების დაფინანსებას. მოკლედ, ის იზიარებდა აზრს რელიგიის შესახებ, რომ იგი არის ინდივიდის სინდისის პირადი საქმე. მათგან განსხვავებით, რეჰნქვისტის სასამართლომ შეავიწროვა რელიგიის თავისუფლების დაცვის ფედერალური სასამართლო გარანტიები და ხელმეორედ განმარტა კონსტიტუციის რელიგიის დაფუძნების ამკრძალავი ნორმა⁸, რათა მიეცა თანაბარი შესაძლებლობები სხვადასხვა რელიგიური ჯგუფებისთვის საჯარო სივრცეში. რეჰნქვისტის სასამართლო უარყოფდა მოსაზრებას, რომ რელიგია მხოლოდ ინდივიდის პირად საქმეს წარმოადგენდა და უფრო მონდომებული იყო, შეეწირა რელიგიური უმცირესობების თავისუფლებები საზოგადოების საერთო კეთილდღეობისთვის.

იგივე საკითხის ანალიზისას, მონსმა და სოპერი ასევე აღნიშნავენ მნიშვნელოვან ცვლილებას ამ მხრივ, თუმცა ასკვნიან, რომ ამ ცვლილებამ ვერ მოახერხა რელიგიის თავისუფლების პოზიტიურ უფლებად აღიარება და იმის უზრუნველყოფა, რომ რელიგიურ ჯგუფებს აქვთ უფლება, მიიღონ იგივე დახმარება, რასაც იღებენ არარელიგიური ჯგუფები – როგორც ეს განმტკიცებულია სხვა ლიბერალურ დემოკრატიებში.

ბრუს რიდერი და კანადის „სამართალი და რელიგიური პლურალიზმის“ სხვა მონაწილეები ამტკიცებენ, რომ გერმანული ან ჰოლანდიური კონსტიტუციების მსგავსად, კანადური ქარტიაც უზრუნველყოფს პოზიტიურ უფლებებს არა მხოლოდ რელიგიური რწმენის, არამედ მისი გამოხატვის მიმართაც, მათ შორის იქ. სადაც შესაფერისია სახელმწიფოს მხრიდან დახმარება? თუმცა იმავე ესეიში კარგად ჩანს, თუ რა რთულია იდეალური პოლიტიკის პრაქტიკული განხორციელება. ერთ-ერთი ესსეს ავტორი, დევიდ შნეიდერმანი ვარაუდობს, რომ საკითხისადმი საუკეთესო მიდგომას წარმოადგენს „გაერთიანებების უფლებათა რუბრიკა“,

⁶ 374 U.S. 398 (1963).

⁷ 496 U.S. 913 (1990).

რომელიც სახელმწიფოს აღიარებს როგორც „მრავალ გაერთიანებათა შორის მხოლოდ ერთ-ერთს, რომელშიც გაწევრიანებულია ინდივიდი (მუნი, თავი 3 ბრ, 68)“.

კანადასთან დაკავშირებით, ასეთი მიდგომა გულისხმობს იმას, რომ სახელმწიფომ უნდა აღიაროს რელიგიური და სხვა სახის გაერთიანებების თანაბარი ლეგიტიმაცია და განსხვავებული დანიშნულება ისეთ შემთხვევაშიც, როდესაც ის ასრულებს თავის ვალდებულებას „გააკეთოს რთული არჩევანი გაერთიანებების მიზნებს შორის“ საკუთარი მიზნის განსახორციელებლად, რაც არის მოქალაქეთა ყოველდღიური ცხოვრების უზრუნველყოფა (მუნი, 80). თავის ესეიში „ცხოვრება განსხვავებული კანონით“, ელვინ ესაუ ამ კითხვის წამოჭრას ისეთ ჯგუფებთან მიმართებაში წინასწარმეტყველებს, როგორებიც არიან ანაბაპტისტები, ვისი ცხოვრების მორალური ნორმებიც ზოგიერთ შემთხვევაში, შეიძლება, არღვევდნენ ავტონომიისა და თანასწორობის ლიბერალური ღირებულებების პრინციპებს, რაც, თავის მხრივ, სეკულარული კანონმდებლობის საფუძველს წარმოადგენს (მუნი, თავი 5). ის გვარწმუნებს, რომ მსგავს „არალიბერალურ“ პიროვნებებს და ჯგუფებს გარანტირებულად უნდა მიენიჭოთ, რაც შეიძლება მეტი თავისუფლება, რომ შეძლონ საკუთარი კანონებით ცხოვრება, რათა ჯგუფის წევრებს ჰქონდეთ მისი დატოვების რეალური შესაძლებლობა, ხოლო თვითონ ჯგუფი მზად იყოს, აღიაროს პიროვნების უფლება, იმოქმედოს საკუთარი, უპირატესად ლიბერალური ღირებულებების ხელმძღვანელობით უფრო ვრცელ საზოგადოებრივ საზღვრებში, რასაც მან „ურთიერთვალდებულებითი პლურალიზმი“ უწოდა (მუნი, 129-30, 131-34).

შნეიდერმანი და ესაუ თავიანთ არგუმენტებს აფუძნებენ ლეგალური პლურალიზმის თეორიას, რომელიც კუმარის მიერ იგივე სათაურით გამოცემულ კრებულში კვლევის ძირითად ობიექტს წარმოადგენს. კუმარი, ლეგალურ პლურალიზმს განსაზღვრავს როგორც „ერთზე მეტი სოციალური ჯგუფის თანაარსებობას, რომლებიც არ ზღუდავენ მათ გვერდით მყოფ უფრო მცირე ჯგუფებს“ (კუმარი იი) ან, უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, როგორც ამას ერთ-ერთი ესეის ავტორი გვთავაზობს, „ლეგალური სისტემების თანაარსებობა ერთ გეოგრაფიულ სივრცეში (მატი აგბელი, კუმარი, თავი 8, 205)“. კუმარის კრებულში თავმოყრილი ყველა ესეი, ასე თუ ისე, ძირითადად მსგავს შემთხვევებს განიხილავს, მაგრამ მირანდა ფორსიტის და ბოდუინ დიუპრეს მიერ დაწერილი პირველი და მეორე თავები უშუალოდ „ლეგალურ პლურალიზმს“ ეხება, როგორც თეორიას და როგორც იდეალს. თითოეული მათგანი გვთავაზობს საკითხთან დაკავშირებული ლიტერატურის მოკლე მიმოხილვას და ძირითად აქცენტს აკეთებს ჯონ გრიფიტის „სახელმწიფო ცენტრალიზმის“ კრიტიკაზე და სალი ფალკ მურის მოსაზრებებზე „ნახევრად ავტონომიური ველების“ შესახებ, რომლებიც რეალურად წარმოადგენენ საზოგადოებრივი სივრცის შემადგენელ ნაწილებს.

მსგავსი სახის თეორიული აღწერა, ფორსიტის აზრით, კარგია იმისთვის, რომ შეიქმნას უფრო „სრული სურათი საზოგადოების შიგნით კონფლიქტში მყოფი სისტემების და მათი ურთიერთქმედების შესახებ“, მაგრამ მას არ აქვს სათანადო ინსტრუმენტები ასეთი პლურალიზმის ეფექტური რეგულირებისთვის (კუმარი, თავი 1, 5). შესაბამისად, ის გვთავაზობს ურთიერთობის ტიპოლოგიის შვიდნაწილიან მოდელს, რომელიც შეიძლება არსებობდეს სახელმწიფოსა და ჩვეულებრივ სამართლებრივ სისტემას შორის და მისი განხორციელების

ხუთსაფეხურიან პროცესს (კუმარი 6-13)⁸. დიუპრე ამის საპირისპიროდ ვარაუდობს, რომ სწორედ სახელმწიფო კანონმდებლობასა და სამართლის ანალოგიურ სისტემებს ან სოციალურ ჩვევებს შორის გამიჯვებით ლეგალური პლურალიზმი ბუნდოვანს ხდის თავად იმ საგანს, რომლის გაცხადებასაც ცდილობს, რაც „განსაზღვრულია როგორც კანონის ასრულების მრავლობითი ფენომენი (კუმარი, თავი 2, 38)“. მისთვის დავის საგანს ის კი არ წარმოადგენს, რომ საჭიროა სახელმწიფო კანონმდებლობის მიერ შექმნილი ძალაუფლების დამახასიათებელი თვისებების კორექტირება არც ის, რომ საჭიროა ამ კანონმდებლობის რეფორმირება, მისი აზრით, აუცილებელია დაკვირვების წარმოება საზოგადოების ცხოვრებაზე ადამიანების და სოციუმების მიერ ამა თუ იმ ნორმის „დაკანონების“ მექანიზმების გამოვლენის მიზნით და, ამ გზით, სოციუმის აქტორთა „რეალისტური“ და „პრაქსიოლოგიური“ აღწერის შეთავაზება ისე, „როგორც ისინი თავად განსაზღვრავენ საკუთარ თავს მოქმედების ამ სტრუქტურების მიმართ (კუმარი 39)“. მიუხედავად მათ მიერ გაკეთებული განსხვავებული დასკვნებისა, ორივე, დიუპრეც და ფორსიტიც ლეგალური პლურალიზმის იდეის განვითარებას ცდილობენ იმის აღიარებით, რომ ასეთი პლურალიზმი ვლინდება კონკრეტულ სოციალურ ცხოვრებაში და ამ ცხოვრების სხადასხვა წესსა და ნორმას შორის მიზანმიმართული ურთიერთშეთანხმების მცდელობაში.

ასეთი ურთიერთშეთანხმების გასაოცარი და მაპროვოცირებელი გამოვლინების მაგალითი შეიძლება აღმოვაჩინოთ სტეფენ დოუსონის ანალიზში, რომელიც 2000 წელს ალაბამის სასამართლოს შენობაში შტატის მთავარი მოსამართლის როი ს. მურის მიერ ათი მცნების გამომხატველი 2.5 ტონიანი ქვის მონუმენტის აღმართვით გამოწვეულ დავას უკავშირდება. (პროთერო, 10) დავა იმით დასრულდა, რომ მონუმენტი როტონდიდან გაიტანეს, ხოლო მურმა 2003-ში მოსამართლის ადგილი დაკარგა. *Lemon v. Kurtzman*⁹ საქმესთან დაკავშირებით მიღებული, უზენაესი სასამართლოს გადაწყვეტილების საფუძველზე, ფედერალურმა სასამართლოებმა დაადგინეს, რომ მონუმენტის აღმართვამ გარკვეულ პიროვნებებში გამოიწვია რელიგიის მიმართ შტატის მხარდაჭერის არასასურველი აღქმა, რითაც დაირღვა პირველი შესწორების მოთხოვნა (პროთერო, 219-21). დუსონი ხაზს უსვამს, სუბიექტურ, პიროვნულ აღქმაზე დამოკიდებულებიდან გამომდინარე სირთულეებს მსგავსი საქმეების გადაწყვეტის დროს და გვთავაზობს ალტერნატიულ „სმიტის ტესტს“, რომელიც გამომდინარეობს *Employment Division v. Smith* საქმიდან¹⁰. ასეთი ტესტი იძლევა საზიარო რელიგიური ფასეულობების საჯარო აღიარების საშუალებას, თუ ეს აღიარება არის დემოკრატიული პროცესის შედეგი, არ არის „სავალდებულო“ და „სექტანტური“ და წარმოდგენილია „საკონსტიტუციო სტანდარტებთან თანხმობაში (პროთერო, 214-15)“. დიდწილად იმ ფაქტზე დაყრდნობით, რომ მურმა თანამდებობაზე ყოფნის დროს დადო ათი მცნების მონუმენტის დადგმის პირობა, და ალაბამის შტატის კონსტიტუციის დებულებებიდან გამომდინარე, დოუსონი გამოთქვამს ვარაუდს, რომ წარმოდგენილი ათი მცნების მონუმენტის შემთხვევამ შეიძლება დააკმაყოფილოს ეგრეთ წოდებული სმიტის ტესტის მოთხოვნა. უფრო მნიშვნელოვანია, რომ ამ ტეს-

⁸ ასეთი საქმიანობით ფერსისმა მორიდებულად გაიმეორა და განავრცო გოლდონ რ. ვუდმენის კვლევა, რომელიც ასევე გვთავაზობს კანონმდებლობასა და მრავალკულტურულ საზოგადოებებს შორის მისეულ შესაძლო ურთიერთობების ტიპოლოგიას (მეჭლი და სხვები, თავი 1).

⁹ 403 U.S. 602 (1971)

¹⁰ 496 U.S. 913 (1990)

ტიდან გამომდინარე არგუმენტები შეიძლება დაგვეხმაროს „ტრადიციული ლიბერალიზმის ტენდენციების უნივერსალიზაციაში (პროთერო, 224)“. ის გვიხსნის:

პლურალიზმი ხშირ შემთხვევაში მოიხსენიება, როგორც ტრადიციული ლიბერალური ინსტიტუციების და მათი ფუნქციონირების გარანტია. თუმცა პლურალიზმი არ ჩერდება სასამართლო დარბაზის კართან; პლურალიზმი აღკვეთავს ტრადიციული ლიბერალიზმის მიერ საკუთარი თავის განსაკუთრებულ ავტორიტეტად მიჩნევას. აქ არ არის მწვავე აუცილებლობა იმისა, რომ ვიკამათოთ რელიგიური თავისუფლების უნივერსალური პრინციპისა და გამყოფი კედლის ტერმინებით... არამედ ტრადიციული ლიბერალები უნდა იყვნენ უფრო მოკრძალებულნი, მიაღწიონ თანაცხოვრების საერთო შეთანხმებას (modus Vivendi) სხვადასხვა რწმენის და ფასეულობის მქონე ჯგუფებთან. ასეთი დროებითი შეთანხმება იქნება დინამიკური და გახსნილი სამომავლო ცვლილებებისთვის (პროთერო, 224).

ლორენს ბ. სოლუმის „ლეგალური ფორმალიზმის (კუმარი, თავი 4)“ არგუმენტის მსგავსად, დოუსონი რელიგიური და მორალური ფასეულობების კონფლიქტის გადაჭრის საშუალებებს ეძებს არა იდეოლოგიურ ორიენტაციაში, არამედ დემოკრატიული პროცესების მოქმედებაში და ხალხის კეთილგონიერებაში. სოლუმისგან განსხვავებით, მას აშკარად სურს აღნიშნოს რელიგიური და მორალური ფასეულობების თავისთავად ძლიერი, თუნდაც კონსტიტუციით შეზღუდული როლი მიმდინარე პროცესებში.

დოუსონის არგუმენტის ერთი შესაძლებელი პასუხი, რომელზეც მიანიშნა სანდმა ზემოთ მოყვანილ ინდოეთის კონსტიტუციის განხილვისას არის ტრადიციული ლიბერალიზმის უნივერსალიზაციის პროცესის და, ამავდროულად, მისი ძირეული ღირებულებების აღიარება და მტკიცება, რომ ამ ღირებულებებს აქვთ განგრძობადი, შეუცვლელი როლი სოციალური თანასწორობის უზრუნველყოფისთვის. ეს სწორედ ის არის, რისი მოწმეებიც ვხდებით ლორან ე. უეინრუბის 2003-06 წლების ონტარიოს შარიათის კანონთან დაკავშირებული დებატების ძალიან მწვავე ანალიზში (მუნი, თავი 10). მუსულმანური აღმსარებლობის ოჯახის არბიტრაჟის საკითხის მოთავსებით იურიდიული და პოლიტიკური ისტორიის უფრო ვრცელ კონტექსტში, ვიდრე 1982 წელს „უფლების და თავისუფლების ქარტიის“ მიღებამდე, უეინრუბი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ამ დავაში მიზნის მიღწევის საშუალება არა შარიათის კანონის თავისებურებებია, არამედ კანადის პოლიტიკური სისტემის „იერარქიული სოციალური სტრუქტურიდან“ „უფლებებზე დაფუძნებულ დემოკრატიაზე“ გადასვლასთან დაკავშირებული სიძნელეები (მუნი 259), როდესაც თითოეული მოქალაქის სახელმწიფოსთან ურთიერთობა ხდება, ერთდროულად, „უპირატესიც“ და „უშუალოც“, რაც ანაცვლებს ყველა სახის სხვა, ოჯახურ, რელიგიურ, წეს-ჩვეულებათა სამედიაციო სტრუქტურებს. ის დაჟინებით ამბობს, რომ „სახელმწიფოსთან ინდივიდის უშუალო და უპირატეს ურთიერთობას აქვს უზენაესი მნიშვნელობა (მუნი 261)“. „ეს ნიშნავს იმას, რომ უმრავლესობა აღარ იქნება უმცირესობის უფლებების განმსაზღვრელი იმგვარად, რომ მისი ტრადიციები და მისწრაფებები მოერგოს ე.წ. საერთო ღირებულებებს. გარდა ამისა, ეს კიდევ ნიშნავს იმას, რომ არავითარი სარწმუნოებრივი გაერთიანება ინდივიდის უფლებების, სტატუსის და ვალდებულებების განმსაზღვრელი საზოგადოებრივ სფეროში“ (მუნი, 261). უეინრუბი თანახმაა, რომ ოჯახური არბიტრაჟის ინდივიდუალური შემთხვევები უეჭვლად დარჩება კომპლექსური მიდგომის საგანი და ცალკე აღებულ ქალს და კაცს ექნება თავისუფალი არჩევანი მიმართოს მედია-

ციისთვის შარიას კანონის არაფორმალურ სტრუქტურებს ან სხვა რელიგიურ თუ ადათების ნორმებს. მაგრამ უფლებებზე დაფუძნებული დემოკრატიული სახელმწიფო, ასეთი ნორმების მიუხედავად, შეინარჩუნებს ამ ქალისა და ამ კაცისადმი თავის დამოკიდებულებას, როგორც ავტონომიური ინდივიდების მიმართ. სხვა სიტყვებით, საზოგადოებრივ სფეროში ნამდვილი, სამართლიანი პლურალიზმის დასამკვიდრებლად არ არის საჭირო საკანონმდებლო პლურალიზმი.

უეინრუბის არგუმენტი მკაფიო და დამაჯერებელია. თავისუფლების და თანასწორობის ლიბერალური ფასეულობების მიმართ ნორმატიული ერთგულება საზოგადოების მიერ აღიარებულ ალტერნატიულ ნორმებთან მიმართებაში მუდმივი და ნოყოფიერი დაძაბულობის მდგომარეობაში იმყოფება. ამას გარდა, სხვა მონაწილეებმაც შეიტანეს თავიანთი წვლილი შარიას კანონის განხილვაში და ამგვარად დაადასტურეს, რომ შესაძლოა ლიბერალური არგუმენტის ზედაპირული სიმარტივე, სხვადასხვა ნორმების ურთირთმეჯიბრებითობის პირობებში, უფრო ჭეშმარიტი თანასწორობის დამკვიდრების სირთულის კარგად შენიღბვას ემსახურება, ვიდრე ამ პრობლემის მოგვარებას. მაგალითად, პასკალ ფურნიე, შარიას კანონის მიხედვით, ქმრისგან ცოლისთვის სავალდებულო საქორწილო საჩუქრის – მაჰრის ადათის კვლევისას ახსენებს იმ უპირატესობის (bargaining power) მნიშვნელობას ორივე მხარისთვის, რომელიც თან სდევს ამ ჩვეულებას, რომელმაც შესაძლებელია დაკარგოს თავისი ძალა, თუ მოხდა შარიას კანონის დაყვანა დასავლური ლიბერალური გაგებით „კანონამდე“ (მუნი, თავი 6). ამ საკითხის განხილვის განვითარება მოხდა განსხვავებულ კონტექსტში და არანაკლებ განსხვავებული შედეგებით, მარი-კლერ ფობლეს სტატიაში, რომელიც ეხება საზღვარგარეთ მცხოვრები მაროკოელების საოჯახო კოდექსის მნიშვნელობას (მეჰდი და სხვები, თავი 8). თავის მხრივ, ბრუს რიდერი ვარაუდობს, რომ ონტარიოს ხელისუფლების გადაწყვეტილება რელიგიური არბიტრაჟის უარყოფის შესახებ არის „უფრო სამართლებრივი ფორმის საკითხი, ვიდრე ნორმატიული არსისა“, რადგან არსებობს რამდენიმე სხვადასხვა არჩევანი მათთვის, ვისაც სურს, „გადაწყვიტოს თავისი საოჯახო უფლებები და ვალდებულებები რელიგიური პრინციპების საფუძველზე, სავალდებულო კანონის ძალით“. რიდერისთვის სირთულის წარმომქმნელი აღმოჩნდა უფრო ამ გადაწყვეტილების ირგვლივ გაჩენილი ურთიერთსაწინააღმდეგო მოსაზრებები, რომლებიც, მისი შეხედულებით, იყო „გამოწვეული პოლიტიკური ისლამის მიმართ საზოგადოებრივი ანტიპათიით (მუნი, თავი 4, 105-06)“.

მსგავსი არგუმენტების გამოყენებით შერინ რაჟაკი გვთავაზობს მონაწილე-დამკვირვებლის მიერ ჩატარებულ კვლევას მუსულმან ფემინისტთა იმ ჯგუფზე, რომლებიც გაერთიანდნენ შარიას სამართლის თანამედროვე ინტერპრეტაციის გამოყენებით ქალთა ჩავვრისა და იმ რასისტული მოტივების წინააღმდეგ, რომელიც გააჩნდათ მათ: ვინც ძლიერ წინააღმდეგობას უწევდა რელიგიურ არბიტრაჟს (მეჰდი, თავი 4).

შეურიგებელ მხარეებს შორის მიმდინარე მოლაპარაკების დროს მრგვალი მაგიდის მონაწილეები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ იმას, რისი თქმაც არ შეიძლება ასეთ პოლარიზებულ გარემოში. ისლამის ოფიციალური ტრადიციები არ განიხილებოდა, როგორც ყველა ერთ-ერთი მონაწილე, მოხდა მხოლოდ მისი გაიგივება შარიას ულტრა კონსერვატიულ მიზოგინურ (ქალთმოძულე) ინტერპრეტაციასთან. ამავე დროს არც კანადის ოფიციალური

სისტემის რასიზმის განხილვა მომხდარა, რადგანაც ფემინისტებმა (მუსლიმებმაც და არამუსლიმებმაც), როგორც გაირკვა, უპასუხისმგებლოდ გამოხატეს ნდობა სახელმწიფოს მიმართ... ამასთანავე, აღნიშნავს იგივე მონაწილე, იქ იმყოფებოდნენ მორწმუნე ქალები, რომლებსაც სურდათ, რომ მათი უფლებების დაცვა მომხდარიყო ისლამის, ანუ შესაბამისად, ერთობის ფარგლებში, და არ დათანხმდნენ მათი საკითხის განხილვას მხოლოდ სეკულარული ფორუმის ფარგლებში (მეჭდი და სხვები, 90).

თუ მას განვიხილავთ როგორც უფინრუბისთვის გაცემულ პასუხს, რაჟაკი ეჭვის ქვეშ აყენებს სახელმწიფოსთან ცალკე ინდივიდის „უპირატესი“ და „უშუალო“ ურთიერთობის ღირებულებას, ყოველ შემთხვევაში, როგორც სოციალური ცხოვრების ერთადერთ და უმთავრეს იდეალს. ასეთი იდეალი სიმართლეს ჰგავს, თუკი საკმარისი საფუძველი გაჩნდება, ვირწმუნოთ სახელმწიფოს მიუკერძოებლობა და ნეიტრალობა. ამ ნდობის არარსებობის შემთხვევაში კი, უცილობლად ვუბრუნდებით იმ როლს, რასაც ასრულებენ სხვა სამედიაციო გაერთიანებები: ოჯახი, ეთნოსი და რელიგია.

თავის მხრივ, ეს დაკვირვება გვაბრუნებს მონსმა და სოპერის „პლურალიზმის გამოწვევის“ თეზისთან, კერძოდ, „არსებითი ნეიტრალიტეტის“ ან „პოზიტიური ნეიტრალიტეტის“ იდეალთან, რომელიც მათ შეიმუშავეს როგორც სახელმწიფოს ყველაზე შესაფერისი პოზიცია ცალკეული რელიგიების და თავად რელიგიური პლურალიზმის მიმართ (მონსმა და სოპერი, 6-7). მათ უშუალო მიზანს წარმოადგენს არა მორწმუნე ოჯახების არბიტრაჟი, არამედ სარწმუნოებაზე დაფუძნებული სკოლების საზოგადოებრივი მხარდაჭერა, რელიგიური განათლების საზოგადოებრივი უზრუნველყოფა და სარწმუნოებრივი ორიენტაციის მქონე სოციალური მომსახურების დაფინანსება. ისინი ერთად აკრიტიკებენ ამ სფეროებში აშშ-ის პოლიტიკას – კერძოდ, უარს საჯარო სკოლებში სარწმუნოებრივი განათლების დაფინანსებაზე და რელიგიური სწავლების ნებაყოფლობითი პროგრამების განხორციელების უზრუნველყოფაზე, უპირატესობას ანიჭებენ საკითხის უფრო ექსპანსიურ, შემთანხმებლურ და ნამდვილად პლურალისტულ მოგვარებას, რაც ტიპურია, მათ მიერ შესწავლილი სხვა დემოკრატიებისთვის, კერძოდ, ავსტრალიურისთვის და ნიდერლანდიურისთვის. ისინი წერენ, „ზოგიერთ სახელმწიფოსთან დაკავშირებით განხილული პრობლემა უფრო ის კი არ არის, რომ საზოგადოებასთან მიმართებაში მათი პოლიტიკა ახერხებს განსხვავებულ ჯგუფებს შორის ურთიერთშეთანხმების მიღწევას, არამედ ის, რომ ისინი ამას ვერ აკეთებენ თანასწორობის დაცვით. ეს ეხება გერმანიას, რომელმაც არ გაითვალისწინა მუსლიმი სტუდენტების რელიგიური განაწესის მოთხოვნები იმ ხარისხით, როგორც ეს გააკეთა პროტესტანტი და კათოლიკე სტუდენტების მიმართ და შეერთებულ შტატებს, რომელიც ზღუდავს სახელმწიფო სექტორში საგანმანათლებლო ოპციების საბიუჯეტო დაფინანსებას (მონსმა და სოპერი, 220). ამ შემთხვევაში ნეიტრალობა გაგებულია, პირველ რიგში, არა როგორც უშუალო ურთიერთობა სახელმწიფოსა და ინდივიდს შორის და სხვა გაერთიანებების სამედიაციო სტრუქტურების უარყოფა, არამედ, როგორც სახელმწიფოს მხრიდან სწორედ ამ გაერთიანებების მიმართ ობიექტური დამოკიდებულება.

მონსმასა და სოპერის დასკვნები შეიცავს მრავალ რეკომენდაციას მათთვის. როგორც ეს ამ სექციის დასაწყისში აღწერილი სიტუაციებიდან ირკვევა, მათ, როგორც ჩანს, უნდა გამოეხატათ მოზომილი, საგრძნობი მხარდაჭერა რელიგიური თანაარსებობის სამართ-

ლიანი ფორმებისთვის, ალბათ რწმენაზე დაფუძნებული არბიტრაჟისთვის და, ცალსახად, ონტარიოს რწმენაზე დაფუძნებული სკოლების სეპარატული სისტემის დივერსიფიკაციის ნებისმიერი შეთავაზებისთვის. შესაძლებელია, უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ მსგავსი რეკომენდაციების მიცემისას, ისინი არ განმარტავენ ნეიტრალობას როგორც სეკულარული სახელმწიფოს ბუნებისთვის დამახასიათებელ თვისებას, არამედ როგორც მიზანს, რომლის მისაღწევად სახელმწიფომ უნდა აწარმოოს მოლაპარაკებები სხვა სოციალურ აქტორებთან. ყოველ შემთხვევაში, ამ თვალსაზრისით, ისინი გარკვეულ სურვილს ავლენენ, რაჟაკის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მოხდეს „სახელმწიფოს ისეთივე დაკვირვებით შესწავლა, როგორც ეს ხდება კონსერვატიული რელიგიური ჯგუფების მიმართ (მეჰდი და სხვები, 93)“. სახელმწიფო და მისი კანონმდებლობა, სულ მცირე, სეკულარულ დემოკრატიაში მიზნად უნდა ისახავდეს თანასწორობას საკუთარი მოქალაქეებისთვის და იმ სხვადასხვა გაერთიანებებისთვის, რომლებსაც ეს მოქალაქეები მიეკუთვნებიან, რა თქმა უნდა, კონკრეტული რელიგიების და რელიგიური ჯგუფების ჩათვლით. ამ გზით ის ახდენს მოქალაქეების და ამ ჯგუფების დახვეწა-ჩამოყალიბებას ისევე, როგორც ისინი, თავის მხრივ, ახორციელებენ უკუზემოქმედებას მასზე. მასშალადმე, ძირითადი საკითხი არ ეხება მხოლოდ ეკლესიას და სახელმწიფოს, არამედ გულისხმობს თანამედროვე ეპოქაში მრავალი პიროვნებით დასახლებული და უკიდურესად მრავალფეროვანი საზოგადოებების ურთიერთგაზიარებული ერთობის განცდის განსაზღვრებას, წარმოსახვას და შექმნას.

III. რელიგიური კლურალიზმი და მოქალაქეობრივი კუთვნილება

2004 წლის მაისში კონეკტიკუტში დაპატიჟებული ვიყავი სადილზე და ჩემთვის მოულოდნელად აღმოვჩნდი გაცხოველებული კამათის შუაგულში. კოლეგის მეუღლესთან საუბრისას ვახსენე ჩემი მოსალოდნელი გადაბარგება კანადაში. სიტყვამ მოიტანა კანადური „მოზაიკა“, კანადის ოფიციალური მულტიკულტურალიზმის პოლიტიკა და ის მნიშვნელოვანი საზოგადოებრივი როლი, რომელსაც ტორონტოში სხვადასხვა რელიგიური გაერთიანებები თამაშობენ. ჩემი თანამოსაუბრე ისეთი აღელვებით ალაპარაკდა, რომ სიტყვის ჩართვაც ვერ მოვახერხე... ის ალაპარაკდა იმ საფრთხეების შესახებ, რაც დაკავშირებულია არასიმბოლირებულ უმცირესობებთან, ჯგუფებს შორის არსებულ შუღლთან, გაახსენდა დასავლეთ აზიაში ოჯახის ერთ-ერთი წევრის მოტაცების ამბავი. ის დაჟინებით მარწმუნებდა, რომ არსებობს მულტიკულტურალიზმის მხოლოდ ერთადერთი პრინციპი – ამერიკული „სადნობი ქვაბი“ (melting pot), რომელიც დაფუძნებულია კონსტიტუციის და ლიბერალური დემოკრატიული ფასეულობების ერთგულებაზე, გამყარებულია ინტეგრირებული საგანმანათლებლო სისტემით, სოციალური ასიმილაციით და, თუ შესაძლებელია, გახშირებული შერეული ქორწინებებით სხვადასხვა რელიგიური და ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენლებს შორის. მე ძალიან ცოტა რამის თქმა შევძელი, როგორც კი ჩემმა თანამოსაუბრემ ლაპარაკი დაიწყო მე უფრო დებატის მოწმედ ვიქეცი, ვიდრე მის მონაწილედ.

მოგვიანებით, სალამოს მსვლელობისას, თანამოსაუბრემ მომიბოდიშა ალელგებისთვის. გაცილებით უფრო გვიან კი, ალბათ, მე თავად ვიქნებოდი მზად იმ აღიარებისთვის, რომ „მოზაიკასთან“ დაკავშირებული ჩემი გადაჭარბებული ენთუზიაზმი იყო ნაადრევი და მიაბი-ტი. მაგალითად, ახლა, როცა ამ ნარკვევს ვწერ, ტორონტოს ცნობილ მუსულმანურ მეჩეთში აფეთქების მცდელობის საპოლიციო გამოძიება, და აგრეთვე 2004 წელს მუსლიმი ექსტრემისტის მიერ ტეო ვან ხონის მკვლელობა, კვლავ ეჭვქვეშ აყენებს ე.წ. „პილარიზაციის“ პო-ლანდიურ ექსპერიმენტს (მონსმა და სოპერი, 71-72). თუმცა იმ სალამოს საუბარმა ნათელი მოჰფინა იმას, რაც გახდებოდა ჭეშმარიტი, ფუნდამენტური უთანხმოების საგანი პლურა-ლისტულ სამყაროში სამოქალაქო საზოგადოების წევრობის ბუნებასთან დაკავშირებით.

ვერ ვიტყვი, რომ ჩემი გამოცდილება უნიკალურობით გამოირჩევა. შესავალ ნაწილში „სამართალი და რელიგია მულტიკულტურულ საზოგადოებებში“ გამომცემლები აღნიშნავენ, რომ ორმა ძალამ, მიგრაციამ და გლობალიზაციამ დასავლეთის საზოგადოებებში არა მარტო სამართლებრივი და ჩვეულებათა სისტემების გავრცელებას შეუწყო ხელი, არამედ აგრეთვე „ფასეულობათა პლურალიზმის“ სიტუაციის შექმნას, რომელშიც თავად სოცილური მოწყობის ბუნება წარმოადგენს დისკუსიის საგანს. სიტუაცია კიდევ უფრო რთულდება იმისდა მიხედ-ვით, რაც სახელმწიფო ცდილობს რეგულაციის შეტანას სოციალური ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში, და მეტი ადამიანი, თავის მხრივ, ახდენს საკუთარ იდენტიფიკაციას ტრადიციუ-ლი რელიგიური ჯგუფების ფასეულობებთან. „ამგვარად, სოციალური რეგულაციის ორივე სფერო, სახელმწიფო საკანონმდებლო და რელიგიური, საკუთარი პრეტენზიების სივრცის გაფართოებას ცდილობს (მეჰდი და სხვები, 19)“.

სოციალური ცხოვრების ნებისმიერი ასპექტის რეგულირების პირველი და უმთავრესი მცდელობა ალბათ არის მის განსაზღვრაზე პრეტენზიის ქონა. შესაბამისად, გამართლებუ-ლია, რომ კრებულში თავმოყრილი ნარკვევების დიდი ნაწილი სწორედ განსაზღვრის საკი-თხებს ეხება. ზოგიერთი ავტორი, მაგალითად, ლორი ბიმანი (მუნი, თავი 8) და პრაკაშ შაჰი (მეჰდი და სხვები, თავი 3) ცდილობენ ჩვენი ყურადღება მიაპყრონ იმას, რაც უკვე იქცა ტრუიზმად რელიგიური კვლევის სფეროში, კერძოდ ის, რომ „რელიგიის“ კონცეფცია თავად წარმოადგენს სოციალურ კონსტრუქციას და ხშირად მოქმედებს როგორც გარკვეულად და-სავლური და ქრისტიანული პროექციის ჩარჩო, რომელიც ცდილობს, მოერგოს ტრადიციებს. ბენჟამინ ჯ, როჯერი, გონებამახვილურ და ზუსტად დასათაურებულ ნარკვევში „რელიგიის კანონები“ განსაზღვრების საკითხის წამოჭრას წინასწარმეტყველებს და კვლევის საგნად ასახელებს „თანამედროვე საზოგადოებრივ დებატებში რელიგიის წარმოდგენის გზებს... იმას, თუ როგორ უნდა მოხდეს რელიგიის ფენომენის ფორმირება, რომ იგი მოთავსდეს არა მარტო საკანონმდებლო და პოლიტიკურ წარმოდგენებში, არამედ მათ მიერ მონელებულიც იყოს (მუნი, თავი 11, 265)“. ბერგერი განიხილავს კანადური შემთხვევების ვრცელ ჩამონა-თვალს და ახდენს იმის დემონსტრირებას, რომ სასამართლოს დადგენილებები რელიგიას მუდმივად წარმოადგენენ როგორც კონგენიალურს ლიბერალურ პროტესტანტიზმთან, ძირი-თადად მისი დაყვანით ავტონომიური, თავისუფალი ინდივიდების პირად შეხედულებებამდე და არა მისი აღიარებით, როგორც კულტურის ასპექტისა. იგი წერს: კანონი ყოველთვის უშვებს იმ წინა პირობას, რომ ის... რელიგიის მხოლოდ იმ ასპექტით არის დაინტერესებული, რომელიც საჭიროა მის წინაშე არსებული ამოცანის გადასაჭრელად და მას არაფერი აქვს რელიგიის სხვანაირი გაგების გავრცელების საწინააღმდეგო. მაგრამ კანონის თავმდაბლობა,

როგორც ყოველთვის, ყალბია. ვინაიდან კანონი არის უფლების განმსაზღვრელი და იყენებს ძალისმიერ მეთოდებს საკუთარი შეხედულების გასატარებლად, მისი პოზიცია სწრაფად იძენს რელიგიის გაგების საყოველთაო ფორმას. რადგანაც ის არის განკარგულების გამცემი წყარო ძალისმიერი და სხვა სახელმწიფო სტრუქტურებისთვის, ამავე დროს, შეუვალი ავტორიტეტის მქონე, მისი ინტერპრეტაციით გაგებული რელიგიის მნიშვნელობა და დანიშნულება, საბოლოო ჯამში, ტოტალურ ხასიათს ითვისებს (მუნი, 286).

მართალია, კორტნი ბენდერმა და ჯენიფერ სნოუმ თავი შეიკავეს ასეთი გლობალური შეფასების მიცემისგან, მაინც შემოგვთავაზეს პარალელური დაკვირვება აშშ-ის იურისპრუდენციის მაგალითზე (პროეთერო, თავი 9). არანაკლებად ვიდრე ბერგერი, ისინიც აცნობიერებენ, რომ აშშ-ის კანონმდებლობა ახდენდა „ხშირ შემთხვევაში „რელიგიის“ ინტერპრეტირებას პროტესტანტული სულისკვეთებით“ (პროეთერო, 194), თუმცა ისინი აგრეთვე აღნიშნავენ აქცენტის გადანაცვლებას რწმენის შინაარსიდან დასაბუთების უფრო ფუნქციურ მეთოდებზე, რომლებიც ზოგჯერ გულისხმობენ ჰიპოთეტური „გონიერი დამკვირვებლის“ აღქმისადმი მიმართვას. ბენდერი და სნოუ არ თვლიან, რომ ასეთი მიდგომები უნაკლოა, თუმცა ისინი საკმაო მოქნილობას ავლენენ აზიური რელიგიური ტრადიციის შეთვისების მიმართულებით, განსაკუთრებით, კანონში ჩადებული ფარული პოზიციების მხილებით მზარდი რაოდენობის სასამართლო საქმეების განხილვისას (პროეთერო, 203-04).

როგორც ბენდერის და სნოუს არგუმენტებით კარგად არის წარმოჩენილი, განსაზღვრების, წარმოსახვის და, თუნდაც, მოხმარების საკითხი არ არის ცალმხრივი. მიუხედავად იმისა, რომ კანონი რელიგიის განმსაზღვრელად გვევლინება, რელიგიური აქტორები კანონთან და, უფრო ვრცელ, სამოქალაქო საზოგადოებასთან თავიანთი ურიცხვი ურთიერთმიმართების ხელახალი მოგვარების დაუსრულებელ პროცესში იმყოფებიან. პროეთეროს „რელიგიების ნაციონალიზმის“ დასკვნით თავში (პროეთერო, თავი 12) ჯეიმზ დევიდსონ ჰანტერი და დევიდ ფრანცი გამოთქვამენ მოსაზრებას, რომ შეერთებულ შტატებში, ბევრ ახლად წარმოქმნილ რელიგიურ ჯგუფთან მიმართებაში მოქმედებს შედარებით მდგრადი, ოთხი ეტაპისგან შემდგარი „საარსებო-ციკლი“ (1) „შესავალი“, როდესაც ჯგუფის წევრები იკავებენ დომინანტური კულტურის მიღმა არსებულ შიდა ორიენტაციის „ნიშას“; (2) ინდენტიფიცირება დამკვიდრების და არსებულ კულტურულ სივრცეში საჯარო „აღიარების“ მოპოვების მცდელობის პერიოდი; (3) „მოლაპარაკების“ და რელიგიურ ჯგუფსა და სოციალურ გარემოს შორის ურთიერთგაცვლის შედარებით უფრო კომპლექსური პროცესი; დაბოლოს, (4) საზოგადოებრივ წარმოდგენაში „დაფუძნების“ ესა თუ ის ფორმა (პროეთერო, 259-68). დაფუძნება, როდესაც ის მიღწეულია, არ გულისხმობს მხოლოდ სახელმწიფოს ან სხვა საზოგადოებრივი ავტორიტეტების მხრიდან აღიარებას. მას ადგილი აქვს როგორც სტრატეგიული ბრძოლის ხანგრძლივი პროცესის შედეგს, რომლის განმავლობაშიც ორივე, რელიგიური ტრადიცია და, უფრო ვრცელი, სოციალური გარემო, განიცდიან მნიშვნელოვან ტრანსფორმაციებს.

ვერ ვიტყვი, რომ პროეთეროს კრებულის ყველა ავტორი უსიტყვოდ იზიარებდეს ოთხსაფეხურიანი განვითარების ასეთ მოდელს. თუმცა თითქმის ყველა მათგანი, საბოლოოდ მაინც, მის მიერ აღწერილი ამა თუ იმ დინამიკის ილუსტრირებამდე მიდის. რიცხვი აღწერს სპეციფიკურ პროცესებს, რომელთა მეშვეობითაც, კონკრეტული რელიგიური ჯგუფები ახერხებდნენ აღიარების მიღწევას და ერთვებოდნენ აშშ-ის დომინანტურ კულტურასთან

მოლაპარაკებების კომპლექსურ პროცესში. მაგალითები მოიცავს ჰინდუს საერთაშორისო საბჭოს მიმართვას პრეზიდენტ ბუშისადმი ცილისწამების აღიარების საკმაოდ პირდაპირი მოთხოვნით (პრემა კურიენი, პროთერო, თავი 6); ვიეტნამური ბუდისტური ტაძრის გარდაქმნას განათლების და აკულტურაციის ცენტრად ახალი ემიგრანტებისთვის (იენ დუკ დო, პროთერო, თავი 4); ადგილობრივ ყაიდაზე გადაკეთებული სიკვების სალოცავის შეცვლილი არქიტექტურა და სარიტუალო ცხოვრება (ურინდერ სინგჰ მანი, პროთერო, თავი 8). და იაპონელი ბუდისტების პატრიოტული გრძნობების მისამართით გაკეთებული მიმართვა, რომლებიც ჯერ შევიწროებული, ხოლო შემდეგ საერთოდ ინტეგრირებული იყვნენ აშშ-ის მთავრობის მიერ მეორე მსოფლიო ომის მსვლელობისას: „ბუდისტებო! ვისაც ჭეშმარიტად გწამთ ბუდასი, მდუმარედ ვემსახუროთ ჩვენს ქვეყანას, ამერიკის შეერთებულ შტატებს (დუნკან რიკენ ვილიამსი, პროთერო. თავი 3, 66)“. იშვიათ შემთხვევაში, თავად ნარკვევები შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც ამ პროცესში გარკვეული პოზიციის დაცვის მცდელობა. ასეთებად მოიაზრება: ომიდ საფის (პროთერო, თავი 2) „პროგრესული ისლამის“ მგზნებარე აპოლოგია და რობერტ ა. ფ. ტრუმანის მოწოდება ტიბეტური ბუდიზმის როგორც დასავლეთთან ურთიერთობის უნიკალური შესაძლებლობების მატარებლისა, უფრო სიღრმისეული აღიარებისკენ (პროთერო, თავი. 5, 111).

დაბოლოს, ალბათ, გაგვიჭირდება რელიგიურ ჯგუფსა და დომინანტურ კულტურას შორის შეთანხმების უკეთესი მაგალითის მოძებნა, ვიდრე ვაშუდჰა ნარაიანას ჰინდუთა ინტეგრაციის ბრწყინვალე აღწერა. ის თვლის, რომ ბევრი ამერიკელი ჰინდუ მზად არის მოათავსოს აშშ-ის ფიზიკური კონტურები ჰინდუს ჩარჩოში მძლავრი, სიმბოლური გაერთიანებების მშენებლობით, რომლებსაც ექნებათ ინდოეთის საკრალური გეოგრაფია და, ამავე დროს, მთელი გულწრფელობით იქნებიან მიმართულები საკუთარი რელიგიური ინსტიტუციების იმგვარი რეფორმისკენ, რომ შესაძლებელი იყოს ამერიკული ნებაყოფლობითობის და სოციალური სამსახურების მოდელზე მორგება (პროთერო, თავი 7). ამერიკული სოციალური ლანდშაფტი ისე, როგორც ბერგერის მიერ ზემოთ იყო აღწერილი, თავსდება და იხარშება ცალსახად ჰინდუსტურ წარმოდგენაში ისევე, როგორც ეს წარმოდგენა თავად არის მოთავსებული და მოხარული სამოქალაქო საზოგადოების წევრობის ცალსახად ამერიკული მოდელის მიერ.

ასეთი სახის მოლაპარაკება არსებობს არა მხოლოდ რელიგიურ ტრადიციებსა და სეკულარულ სახელმწიფოს შორის, არამედ მას ადგილი აქვს, უფრო მეტად, თავად ამ ტრადიციების შიგნით. ეს ხდება, პირველ რიგში, იმიტომ, რომ იმიგრაციას ახასიათებს განსხვავებულობის ინტენსიფიკაციის ტენდენცია, არა მხოლოდ ცალკე აღებული ტრადიციის შიგნით, არამედ მთლიანად საზოგადოების მასშტაბით. თავის ნარკვევებში „ამერიკული ქრისტიანობის დევეროპიზაცია“ (პროთერო, თავი 11) რ. სტეფენ უორნერს მოჰყავს იმიგრანტებზე დაკვირვების ახალი მონაცემები იმის საჩვენებლად, თუ როგორ მოხდა უილ ჰერბერგის 1955 წლის კლასიკური სამეულის – „პროტესტანტი, კათოლიკე და ებრაელი,“ ყოველ შემთხვევაში, პირველი ორის ნელი, მაგრამ შეუქცევადი გამიჯვნა რასობრივ და ეთნიკურ ჯგუფებთან რაიმე მკაფიო ასოციაციისგან, აზიიდან და ლათინური ამერიკიდან ქრისტიანთა აშშ-ში სტაბილური მიგრაციის პირობებში. ქრისტიანული ტრადიციის ასეთი შიდა დივერსიფიკაცია შეიძლება მნიშვნელობის მატარებელი იყოს, ყოველ შემთხვევაში, ვიდრე დასავლეთის ქვეყნებში უმრავლესობას ქრისტიანები ინარჩუნებენ, თუმცა, უდავოდ, საქმე გვაქვს ქრისტიანობისთვის უნიკალურ ფენომენთან. როგორც გერმანიის შემთხვევასთან დაკავშირებით გარკ-

თის დაკვირვების ანალიზი და საველე პირობებში მოპოვებული სხვა ინფორმაცია შეგვიძლია გავიგოთ როგორც მათი განცხადებების არაპირდაპირი ემპირიული მხარდაჭერა (პროთერო,თავი1). აღნიშნავს რა მთლიანად ამერიკული საზოგადოების მიმართ დამოკიდებულების წარმოდგენელ მრავალფეროვნებას – მრავალფეროვნებას, რომელიც ასახავს რასობრივ და ეთნიკურ განსხვავებას, ყურანის მრავალფეროვან ინტერპრეტაციას და ისეთი ინსტიტუციონალური დანაყოფების გამიჯნულ არსებობას, როგორებიც არიან „მუსლიმთა ამერიკული საზოგადოება,“ ან „ისლამის ნაცია“ და „ისტორიულად სუნიტი აფრო ამერიკული მეჩეთები“ – ბაგბი მაინც ახერხებს რელიგიურ ლიდერთა წარმოდგენელი ერთსულოვნების გამჟღავნებას აშშ-ის პოლიტიკურ პროცესში მუსლიმთა მონაწილეობის მნიშვნელობასთან დაკავშირებით.

ეს არის ნამდვილი პოლიფონიური კონსენსუსი, მიუხედავად განსხვავებული მოტივებისა და ამ მოტივების გამომთქმელი, ასეთივე განსხვავებული შეხედულებების მქონე ადამიანების არსებობისა. ბევრ მათგანს მხოლოდ საკუთარი გაერთიანებების უფლებათა და ფასეულობათა დაცვის ინტერესი ალაპარაკებს. თუმცა მზარდი უმცირესობა გვთავაზობს მიზეზთა ჩამონათვალს, დაწყებულს მუსლიმთა სურვილით, დაიკავონ თავიანთი კანონიერი ადგილი ამერიკულ „მოზაიკაში“ და „პლურალიზმის სამოქალაქო საზოგადოების იდეალით“ დამთავრებულ, რომლებიც სახელმწიფოს უფრო სრული ლეგიტიმაციის საფუძველს წარმოადგენენ როგორც უკიდურესად ისლამურ გამოვლინებას (პროთერო, 37-39). ალბათ ყველაზე საინტერესოდ მოგვეჩვენება ისეთი მუსლიმი ლიდერების, როგორებიც არიან იმამი ვ. დინ მუჰამედი, იმამი ფაჰიმ შუაიბი და რობერტ კრეინი, დავა იმასთან დაკავშირებით, რომ აშშ-ის კონსტიტუცია და დამფუძნებელი მამების ოცნებები უფრო ახლოს არის ისლამურ ფასეულობებთან, ვიდრე რომელიმე სხვა რელიგიურ ან ფილოსოფიურ ტრადიციასთან.

„საუკეთესო მუსულმანი ნიშნავს იყო კარგი ამერიკელი“, აცხადებს კრეინი, „ხოლო, რომ იყო საუკეთესო ამერიკელი უნდა იყო ისლამისტი... ამერიკელი მუსლიმების დანიშნულება არის ამერიკაში წარმოდგენილი სხვა რელიგიების, მსგავსად მოაზროვნე ტრადიციონალისტებთან ერთად, ერთიანი სტრატეგიით და სამართლიანობის საფუძველზე დაამკვიდრონ მშვიდობა, როგორც შინ, ასევე მის საზღვრებს გარეთ, რადგანაც ასეთია ღმერთის ნება (პროთერო, 39). მართალია, მუსლიმები გვიან ჩაერთნენ, რასაც ჰქვია, ამერიკული ექსპერიმენტი, ისინი უფრო აუთენტურ ამერიკელებად გამოიყურებიან, ვიდრე პროტესტანტები, კათოლიკეები ან ებრაელები და შესაბამისად, ისინი განწყობილნი არიან მხოლოდ წამყვანი პოზიციის დასაკავებლად ამერიკული სამოქალაქო საზოგადოების განახლების პროცესში.

ვერ ვიტყვით, რომ კრეინის განსაკუთრებული ინტერპრეტაცია უმანკოებით გამოირჩევა, მაგრამ ვერც სხვა პერსპექტივები – პროტესტანტული, კათოლიკური, ებრაული, სეკულარული, აგნოსტიკური – რომლებიც აქ შეგვიძლია ჩამოვთვალოთ, დაიკვეხნიან იგივეს სამოქალაქო საზოგადოების წევრობის იდეის საჯარო არგუმენტის თვალსაზრისით. კონეკტიკუტში იმ მაისის საღამოს ჩემი თანამოსაუბრის შეხედულებების საწინააღმდეგოდ, მულტიკულტურალიზმისთვის ან სამოქალაქო საზოგადოებისთვის არ არსებობს ერთიანი საფუძველი არც აშშ-ში და არც სადმე სხვაგან. მსგავსი საზოგადოების საფუძველები, გამონაკლისის გარეშე, არის მრავლობითი იმგვარად, როგორც მისი წევრები. მაშასადამე, როგორც ამ ნაშრომის ზოგიერთ ადგილში ითქვა, სამოქალაქო საზოგადოების წევრობასთან დაკავშირებული

მთავარი შეკითხვები ნაკლებად მიეკუთვნება შეუვალი „გამყოფი კედლის“ მშენებლობას ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის და სეკულარული ფასეულობების ვრცელი კონსენსუსის გაძლიერებას, არამედ უფრო ამ კედელში არსებული მრავალი სარკმლის ყურადღებიან მოპყრობას და ბევრ განსხვავებულ გზასა თუ გონივრულ დასაბუთებას, რომელიც სოციალური მოწყობის საერთო საქმეს ემსახურება. „ჩართულობას...“ როგორც ბაგბი განსაზღვრავს, „მიყვავართ შეთანხმებამდე, ხოლო იზოლაციას, მიყვავართ წინააღმდეგობამდე და ფანატიზმამდე (პროთერო, 23)“. ამ ნაშრომში თავმოყრილი ნარკვევები და მათი ავტორები საკმაოდ ვრცლად წარმოადგენენ იმ მოსაზრებას, რომ არ არსებობს რაიმე კონკრეტული რეცეპტი ასეთი ჩართულობის შესაქმნელად. ასეთი რეცეპტები მუდმივად იცვლება ცალკე აღებული სოციუმისა და მისი კანონისთვის ისტორიული, კულტურული და ცვლადი დემოგრაფიული გარემოს მიხედვით. უცვლელია მხოლოდ თავად ამოცანის მნიშვნელობა, როგორც არ უნდა იყოს ის მიღწეული დემოკრატიული პროექტის განსახორციელებლად.