

4.

კულტურული და რელიგიური იდენტობის პრობლემათა აქტუალიზაცია პოსტსაბჭოთა ხანაში.

ეთნიკურობისა და რელიგიურობის იდეოლოგიზაცია და პოლიტიზაცია

ჩვენი კურსის ფარგლებში, რელიგიაში იგულისხმება არა საკუთრივ რელიგიური მოძღვრება და ინსტიტუტი, არამედ ცენტრალური სისტემა, რომელიც ახდენს კულტურის/ცივილიზაციის კონსტრუირებას. თვით რელიგიის ფორმირებას მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს კულტურა/ცივილიზაცია თვითორგანიზაციის პროცესში, როგორც “პასუხს” გარემოს “გამოწვევაზე”. რელიგია აყალიბებს ფასეულობათა სისტემას, რომელსაც ეფუძნება მის აღმსარებელთა ინდივიდუალური და ჯგუფური ფასეულობანი.

როგორც ცნობილია, ქრისტიანულ-მართლმადიდებლურმა სარწმუნოებამ დიდი როლი შეასრულა საქართველოს ისტორიაში. მას დაეფუძნა ქართული კულტურა, რომლის სახის ჩამოყალიბებისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა აღმოსავლურ ქრისტიანულ სამყაროში დამკვიდრებულ ნორმებს. რიგი მიზეზების გამო, რომელთა შორის უმთავრესი იყო საქართველოს პოლიტიკური, კულტურული და ცივილიზაციური გარემო, მართლმადიდებლობა ეროვნულობასთან გაიგივდა და მისი დაცვა ქვეყნის “გამოხსნა-აღდგომის” პრობლემას დაუკავშირდა. ერთმორწმუნე მოკავშირის, შემდეგ კი მფარველის ძიება საუკუნეთა მანძილზე საქართველოს საგარეო პოლიტიკის ერთ-ერთი ძირითადი მიმართულება იყო. პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხი ჩვენში კულტურული ორიენტაციის პრობლემად ტრანსფორმირდა, ისლამურ სამყაროსთან მრავალსაუკუნოვანი დაპირისპირების პირობებში კი ამ არჩევანმა მიიღო, აგრეთვე, რელიგიურ-კულტურული არჩევანის სახე.

შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ ქართულ საისტორიო წყაროებში ჩვენი მაჰმადიანი მეზობლები უმთავრესად სარწმუნოებრივი შინაარსის მატარებელი სახელებით იხსენიებიან: “მუსულმანნი” (“ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი”), “მუსურმანნი” (ბასილი ეზოსმოდღვარი), “მოჰმადიანნი” (იქვე), “ისლემთა ერი” (იქვე), “ისლემნი” (“ისტორიანი და აზმანი...”), “სარკინოზნი” (იქვე), თუმცა გვხვდება ეთნიკური სახელებიც¹.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, ნიშანდობლივია საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ცნობილი მოღვაწის გრ. ლორთქიფანიძის თვალსაზრისი. “საქართველოს კულტურული და ცივილიზაციური ორიენტაცია მტკიცედ იყო მიმართული ევროპისაკენ. ეს პოლიტიკა ქართველი ხალხის ტრადიციულ-ისტორიული სწრაფვაა, – აღნიშნავდა იგი. – აზიაში შეჭრილი საქართველო თავის საქრისტიანო კულტურით მუდამ უფრო ევროპის ნაწილს წარმოადგენდა, ვიდრე აზიისას. საქართველოს შეგნებული ჰქონდა და აქვს, რომ ჯერჯერობით ყოველ შემთხვევაში ყველაზე უარესი ევროპა საუკეთესო აზიას სჯობია”².

¹ დონდუა ვ. “ვეფხისტყაოსანი” და ქართველი ისტორიკოსები. – წიგნში: საქართველო რუსთაველის ხანაში (რუსთაველის 800 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული). თბ., 1968, გვ.239.

² ლორთქიფანიძე გრ. დამოუკიდებელი საქართველო. – წიგნში: ლორთქიფანიძე გრ. ფიქრები საქართველოზე. თბ., თსუ გამომც., 1995, გვ.156-157.

მაგრამ ერთია პოლიტიკური და, თუნდაც, სარწმუნოებრივი ორიენტაცია, მეორე კი – ამა თუ იმ ცივილიზაციისადმი კუთვნილება, რომელიც, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ინტერესებზე დამყარებული კავშირებისაგან განსხვავებით, ხანგრძლივი დროის მანძილზე ყალიბდება და წარმოადგენს მრავალი სხვადასხვა გარემოების (ზოგჯერ – შემთხვევითისაც) შედეგს. ესმით ალნიშნავს, რომ რელიგიური იდენტობა შეიძლება აძლიერებდეს სხვა, მათ შორის ცივილიზაციურ, იდენტობებს, და შეიძლება ასუსტებდეს მათ³.

ს. სემიონოვის აზრით, რელიგიური პარამეტრის მიჩნევა ცივილიზაციის ძირითად მსაზღვრელად, რაც ფართოდაა გავრცელებული ისტორიულ-ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, დაკავშირებულია მეთოდოლოგიურ რედუქციონიზმთან და სათავეს ევროპოცენტრიზმიდან იღებს: უკანასკნელი საუკუნეების დასავლეთ ევროპული ცივილიზაციის ძირითადი მახასიათებელი აღიარებულია ყველა ცივილიზაციის უმთავრეს დეტერმინანტად⁴. მაგრამ ეს მახასიათებელი ძნელად თუ გამოდგება სასაზღვრო ცივილიზაციებისა თუ კულტურებისათვის, რომლებიც წარმოადგენენ დასავლეთის და აღმოსავლეთის, ჩრდილოეთის და სამხრეთის სამყაროთა ათასწლოვანი ურთიერთქმედების შედეგს.

მკვლევარი ალნიშნავს ჩვენთვის საყურადღებო კიდევ ერთ გარემოებას: კონფესიურად ჭრელ რეგიონებში ყალიბდება კულტურული ერთობები, რომლებიც მრავალი საუკუნის მანძილზე არსებობს. კულტურული მემკვიდრეობითობა აქ მჟღავნდება არა რელიგიურ სფეროში, არამედ კულტურის ესთეტიკურ და ეთიკურ ასპექტებში, მითოლოგიაში, ფსიქოლოგიასა და ხასიათში⁵.

კულტურისა და ცივილიზაციის მთავარ დეტერმინანტად რელიგიის აღიარების კრიტიკით XX ს. 50-იან წლებში გამოვიდა ამერიკელი კულტუროლოგი ფ. ბეგბი, რომელიც ხაზგასმით მიუთითებდა, რომ რელიგია ზეცივილიზაციური ფენომენი კი არა, მისი ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია, სხვა მახასიათებლებთან ერთად. ამიტომ სავსებით ბუნებრივია, რომ ქრისტიანული სამყაროს (არა ცივილიზაციის) ორი ნაწილი არსებითად განსხვავდება ერთმანეთისაგან და აღმოსავლეთქრისტიანული ცივილიზაცია მეტ მსგავსებას ამჟღავნებს აღმოსავლურ (მუსლიმურ) ცივილიზაციასთან, ვიდრე დასავლურქრისტიანულთან (ევროპულთან)⁶.

ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს იმის გახსენება, რომ ჯერ კიდევ XVIII საუკუნეში, როცა ი.გ. ჰერდერი საქართველოს “ქრისტიანობის აზიურ პროვინციად” აცხადებდა⁷. შესაბამისად, ქრისტიანად ყოფნა მისთვის ევროპელად ყოფნასთან არ იგივდებოდა.

დღეს კულტურული და ცივილიზაციური იდენტობის საკითხებმა განსაკუთრებული აქტუალურობა შეიძინა. მეცნიერებთან ერთად, ისინი სულ უფრო ხშირად იქცევა პოლიტიკოსთა ინტერესის საგნად. იდენტობის კვლევა, თეორიულთან ერთად, პრაქტიკულ მნიშვნელობასაც იძენს, რამდენადაც სადღეისო და სამომავლო კულტურულ-პოლიტიკური ორიენტირების განსაზღვრის

³ Смит А. Национальная идентичность и идея европейского единства. – В сб.: Актуальные проблемы Европы: экономика, политика, идеология, М.: ИНИОН, 1993, вып.1, с.120.

⁴ Семенов С.И. Компаративные лонгитюдные исследования..., с.35.

⁵ იქვე.

⁶ Bagby Ph. Culture and History, p.176.

⁷ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977, с.491.

შესაძლებლობას იძლევა. ცივილიზაციური იდენტობის განსაზღვრა, არცთუ იშვიათად, განიხილება იმ კრიზისიდან თავის დაღწევის საშუალებად, რომელსაც განიცდიან ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი სახელმწიფოები.

კულტურული და ცივილიზაციური იდენტობის საკითხები განსაკუთრებით აქტუალურია ე.წ. მცირე ერებისა და ხალხებისათვის, რომელთა მენტალობა, თუ მიღწეული კუნძულებით, განსაზღვრულია საკუთარი მნიშვნელობის მუდმივი ძიებით. კავკასიის ხალხებისათვის, მათ შორის, ქართველებისათვის, საქმეს კიდევ უფრო ართულებს კულტურათა და ცივილიზაციათა მიჯნაზე არსებობის ფაქტორი. კავკასია, ისტორიულადაც და დღესაც, წარმოადგენს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის, ჩრდილოეთისა და სამხრეთის დამაკავშირებელ ხიდს, ცივილიზაციათა გზაჯვარედინს და, შესაბამისად, სხვადასხვა ძალის ინტერესთა გადაკვეთის არეალს. კავკასია ის რეგიონია, რომლისთვისაც საუკუნეების მანძილზე დამახასიათებელი იყო ინტეგრაციული და დეზინტეგრაციული ტენდენციების ორგანული შერწყმა და დინამიკური წონასწორობა.

ცივილიზაციათა კონფლიქტის პროგნოზის მიხედვით, ხალხები, რომლებიც ცივილიზაციათა გამყოფ მიჯნებზე ცხოვრობენ, განწირული არიან ცივილიზაციათა შორის აღმოცენებული სისხლისმღვრელი ბრძოლის ველად ქცევისათვის. ეს არცთუ სახარბიელო პერსპექტივა ბიძგს აძლევს იდენტობის პრობლემათა კვლევას. თუ იმასაც გავიხსენებთ, რომ კულტურათა და ცივილიზაციათა გზაჯვარედინზე მცხოვრებ ხალხთა ისტორიული წარსული, როგორც წესი, თვითგადარჩენისათვის ბრძოლის ფორმათა ძიებისა და მათი მეტ-ნაკლებად წარმატებული რეალიზაციის სახით წარმოგვიდგება, ნათელი გახდება ამ ხალხთა განსაკუთრებული ინტერესი აღნიშნული პრობლემატიკისადმი.

ლოკალურ ცივილიზაციათა თეორიაში რელიგია ცივილიზაციის ერთ-ერთ ძირითად მსაზღვრელად არის წარმოდგენილი. გავიხსენოთ ცივილიზაციათა კლასიფიკაცია, მოცემული ნ.დანილევსკის, ა.ტონინის, ს.ჰანთინგტონისა და სხვათა მიერ. როგორც აღვნიშნეთ, ამ შემთხვევაში რელიგიაში იგულისხმება არა საკუთრივ რელიგიური მოძღვრება და ინსტიტუტი, არამედ ცენტრალური სისტემა, რომელიც ახდენს ცივილიზაციის კონსტრუირებას სოციალურ-კულტურული თვალსაზრისით.

მაგრამ რელიგიური პარამეტრის განხილვა სხვა მახასიათებელთაგან მოწყვეტით სრულ (და, ხშირ შემთხვევაში, სწორ) წარმოდგენას ვერ გვიქმნის ამა თუ იმ ქვეყნის (ხალხის, კულტურის) ცივილიზაციურ რაობაზე. უფრო მეტიც – რელიგიური პარამეტრის მიჩნევა ამა თუ იმ კულტურის ცივილიზაციური კუთვნილების ძირითად მსაზღვრელად, შეიძლება, საფუძვლად დაედოს ურთიერთგამომრიცხავ დასკვნებს. ამ მხრივ, ნიშანდობლივია საქართველოს ცივილიზაციური კუთვნილების ორი ვერსია, რომლებიც, სწორედ ამ პარამეტრზე დაყრდნობით, სხვადასხვა დასკვნას გვთავაზობს.

ერთი ვერსიის თანახმად, სწორედ რელიგიურ პარამეტრზე დაყრდნობით, საქართველო აღმოსავლურ ქრისტიანული ცივილიზაციის შემადგენლობაში მოიაზრება, რომლის ნაწილებს წარმოადგენენ აგრეთვე ბიზანტია, სომხეთი, რუსეთი და კიდევ რამდენიმე ერთეული⁸. ეს თვალსაზრისი მოცემულია

⁸ Тойнби А.Дж. Постигание истории. М.-СПб., 1993.

ა.ტონინისთან, ს.ჰანტინგტონთან (რომელიც ამ ცივილიზაციას, რატომღაც, მართლმადიდებლურ-სლავურს უწოდებს – ალბათ, ბირთვული კულტურიდან გამომდინარე), აგრეთვე რიგ ქართველ და უცხოელ მკვლევრებთან.

მაგრამ ზედაპირული ანალიზითაც კი ცხადია, რომ აღმოსავლურ ქრისტიანული სამყარო ცივილიზაციურად ერთგვაროვანი არ არის და ამ სამყაროსთან რელიგიური ერთობა ყოველთვის არ ნიშნავს მასთან ცივილიზაციურ ერთობასაც. აღნიშნული სამყაროს ერთი ნაწილი – საქართველო – ძნელია მივაკუთვნოთ იმავე ცივილიზაციას, რომელსაც მეორე ნაწილი – ვთქვათ, რუსეთი, რადგან ასეთ შემთხვევაში უგულებელვყოფთ “ერთა შორის თვისებათა სხვადასხვაობას”, რომელიც, როგორც ჯერ კიდევ ნიკოლოზ ბარათაშვილმა შენიშნა, არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე “სჯულის ერთობა”.

აქ აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ საჭიროა ერთმანეთისაგან განვასხვაოთ ცივილიზაციური და პოლიტიკური ორიენტაცია და კუთვნილება. XIX საუკუნეში საქართველო რუსეთის იმპერიის პოლიტიკურ ნაწილად კი იქცა, მაგრამ, კულტურულ-ცივილიზაციური თვალსაზრისით, რუსეთი იმ დროს მისთვის გაცილებით უცხო სივრცეს წარმოადგენდა, ვიდრე, მაგალითად, რელიგიურად დაპირისპირებული ირანი. ძნელია დაბეჯითებით ითქვას, რომ რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში ყოფნამ და მასთან რელიგიურმა იდენტურობამ განაპირობა საქართველოს ქცევა აღმოსავლურ ქრისტიანული ცივილიზაციის ნაწილად და ქართული კულტურის მახასიათებელთა ფორმირება, რომელიც მას ამ ცივილიზაციის სხვა კულტურების მსგავსი ექნებოდა.

გარდა ამისა, რელიგიური მახასიათებელი შეიძლება უცვლელი იყოს ხანგრძლივი დროის განმავლობაში, მაგრამ სხვა ცივილიზაციური მახასიათებლების ცვლილებამ გამოიწვიოს ცივილიზაციური კუთვნილების ტრანსფორმაცია. მაგალითად, საქართველოს რელიგიური მახასიათებელი უცვლელია საუკუნეთა მანძილზე, მაგრამ მისი ცივილიზაციური კუთვნილება, სხვა მახასიათებლებისა და ცივილიზაციური გარემოს ცვლილების გამო, მკაფიოებით არ გამოირჩევა.

ამავე ვერსიის ფარგლებში თავსდება საქართველოს გააზრება ევრაზიული ცივილიზაციის ნაწილად. აღნიშნულ თვალსაზრისს მომხრეები, ძირითადად, რუს მკვლევართა შორის და ქართული პოლიტიკური ელიტის ნაწილში ჰყავს. რუსი მკვლევარი ნ.როზოვი მიიჩნევს, რომ თავის დროზე საქართველო, სომხეთთან ერთად, ბიზანტიური ცივილიზაციის განაპირა მხარეს/კულტურას წარმოადგენდა, დღეს კი იგი ევრაზიული ცივილიზაციის სუბდომინანტია, მაგრამ თურქეთიდან და აშშ-დან მომდინარე მიზიდულობის ძალებს შეუძლიათ, საქართველო მარგინალურ ზონად აქციონ⁹. ქართველ პოლიტიკოსთა ნაწილის აზრით, საქართველო, როგორც მართლმადიდებლობაზე დაფუძნებული კულტურის ქვეყანა, ცივილიზაციურად აღმოსავლეთ ქრისტიანულ სამყაროს განეკუთვნება, ეს სამყარო კი დღეს რუსეთის სახითაა წარმოდგენილი, ამიტომ საქართველო, კულტურულ-ცივილიზაციური თვალსაზრისით, რუსეთთან ერთობაში უნდა განვიხილოთ. ამ აზრის მომხრეთათვის, როგორც ზემოთაც ითქვა, ამოსავალი რელიგიურ-სარწმუნოებრივი არგუმენტია.

⁹ Розов Р.С. На пути к синтезу макроисторических парадигм. – В журн.: Философия и общество. М., 1998, № 4, с.128-129.

რელიგიურ-სარწმუნოებრივ არგუმენტს ემყარება მეორე ვერსიაც, რომლის თანახმად, ქართული კულტურა დასავლურ (ევროპულ) ცივილიზაციას განეკუთვნება, რადგან იგი იყო ერთ-ერთი პირველი ევროპული ქვეყანა, სადაც ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად აღიარეს, ხოლო ევროპული/დასავლური სამყარო სწორედ ქრისტიანულ ფასეულობებს დაეფუძნა. ქართველ მკვლევართა და პოლიტიკოსთა ნაწილისათვის ეს უეჭველი დასკვნაა, მეორე ნაწილი კი ცდილობს, თავიდან აიცილოს სასურველის რეალობად მიღების ცდუნება და საქართველოს ცივილიზაციური კუთვნილების თაობაზე მსჯელობა უფრო მკაცრი არგუმენტებით შეამაგროს.

საქართველოს ევროპისადმი (დასავლეთისადმი) კუთვნილების არგუმენტად ქრისტიანობის, როგორც საერთო რელიგიურ-სარწმუნოებრივი საფუძვლის მოშველიება ვერც პოლიტიკურ სფეროში პოულობს ფართო გამოხმაურებას. როგორც ბ. კობიტერსი აღნიშნავს, ევროპის საზოგადოებრივ აზრში დიდ გამოძახილს არ პოვებს ის არგუმენტი, რომ ევროპული ერთობა სათავეს იღებს შორეულ წარსულში და საერთო რელიგიურ საფუძველზეა აღმოცენებული. აღნიშნულის დასტურად მას მოჰყავს ფრიად ნიშანდობლივი ფაქტი: ევროსაბჭომ შესაძლებლად ჩათვალა სპეციალური სტუმრის სტატუსის მინიჭება როგორც საქართველოსათვის, ასევე აზერბაიჯანისათვის, რაც ნათლად ადასტურებს სარწმუნოებრივი არგუმენტის უგულვებელყოფას¹⁰.

ლუქსემბურგის ევროპული კვლევების ინსტიტუტის დირექტორმა არმანდ კლესიმ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში წაკითხულ ლექციაზე ისაუბრა იმ კრიტერიუმების შესახებ, რომლებიც საფუძვლად უდევს ევროპულ ინტეგრაციას. ესენია გეოგრაფიული, პოლიტიკური, კულტურული, რელიგიური, სტრატეგიული და ეკონომიკური კრიტერიუმები. გეოგრაფიული კრიტერიუმის მიხედვით, სადაოა, არის თუ არა საქართველო ევროპის ნაწილი. პოლიტიკური კრიტერიუმი, რომელიც ევროპის ფარგლებში აქცევს იმ სახელმწიფოებს, რომლებიც დასავლეთის ქვეყნების პოლიტიკურ მრწამსს იზიარებენ, ჩვენი ხელისუფლების მიერ დეკლარირებული კურსის გათვალისწინებით, ევროპის ნაწილად ჩვენი აღიარების საფუძველს იძლევა. იგივე შეიძლება ითქვას კულტურულ კრიტერიუმზე. რელიგიურ კრიტერიუმზე, რომელიც, თითქოს, ჩვენთვის სასარგებლო უნდა იყოს, ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. სტრატეგიული კრიტერიუმი ევროპად მოიაზრებს საერთო სტრატეგიული ინტერესების მქონე ქვეყნების ერთობლიობას, ამდენად, ესეც ჩვენი ევროპელობის სასარგებლო არგუმენტად შეიძლება ჩაითვალოს. რაც შეეხება ეკონომიკურ კრიტერიუმს, იგი დასავლეთად წარმოიდგენს განვითარებული ინდუსტრიული ქვეყნების ერთობლიობას (ამ ნიშნით იაპონიაც ევროპული ერთობის წევრად მოიაზრება). ამ კრიტერიუმით, ევროპულ სივრცესთან საერთო ნაკლებად გვაქვს.

როგორც ვხედავთ, დასახელებული კრიტერიუმების ნაწილი საქართველოს ევროპის ფარგლებში აქცევს, მეორე ნაწილის მიხედვით კი, იგი აშკარად ევროპის მიღმა რჩება. თავად ა. კლესის აზრით, საქართველო უფრო აღმოსავლური ქვეყანაა, რაც მან შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა: "თქვენი ქვეყანა უფრო რბილი და არააგრესიულია, ვიდრე დასავლეთის ქვეყნები. იქ საზოგადოება კარგად არის ორგანიზებული, მაგრამ, თქვენგან განსხვავებით, მათ აკლიათ საიდუმლოების

¹⁰ კობიტერსი ბ. საქართველო და ევროპა: პერიფერიის ცნება საერთაშორისო ურთიერთობებში. - ჟურნ.: საზოგადოება და პოლიტიკა, თბ., 1999, გვ.87-88.

განცდა”¹¹. ეს უკანასკნელი ნიშანი კულტუროლოგიურ ლიტერატურაში აღმოსავლურობის ტიპურ მახასიათებლად ითვლება.

ევროპული იდენტობის საკითხი პრობლემურია არა მხოლოდ წმინდა კულტურული, არამედ გეოგრაფიული თვალსაზრისითაც. საქმე ეხება ევროპა-აზიის გეოგრაფიული საზღვრის ლოკალიზაციას, რომლის სხვადასხვაგვარი ვარიანტებით საქართველო ხან ექცევა ევროპის გეოგრაფიულ სივრცეში, ხან – არა.

და ბოლოს, მიუხედავად კავკასიის ქვეყნების დემოკრატიზაციის სფეროში მიღწეული გარკვეული წარმატებებისა, დასავლეთის ქვეყნები მაინც სიფრთხილით ეკიდებიან მათ. აქ საუბარია არა ადამიანის უფლებებზე, სიტყვის თავისუფლებაზე, ეკონომიკის ლიბერალიზაციაზე, არამედ წმინდა მენტალურ პრობლემაზე. დასავლეთის პოლიტიკოსები არ აღიარებენ პონტოს სივრცეს ძველი კონტინენტის ნაწილად და თვლიან მას ევროპის შორეულ და უცხო პერიფერიად.

ცივილიზაციათა კონფლიქტის პროგნოზმა, რომელიც მკაფიოდ ჩამოყალიბდა XX ს. 90-იან წლებში, ახალი ბიძგი მისცა ეთნოსთა კულტურული რაობისა და ცივილიზაციური კუთვნილების პრობლემათა კვლევას.

აღნიშნული საკითხებისადმი დამოკიდებულების თვალსაზრისით, საინტერესო ვითარება შეიქმნა პოსტსაბჭოთა ხანაში. სამეცნიერო ლიტერატურაში რელიგიური აღორძინება, ჩვეულებრივ, განიხილება როგორც პროცესი, რომელიც თან სდევს ან მოსდევს ახალი ნაციონალური იდენტობის ფორმირებას. იგი მიიჩნევა ფენომენად, რომელიც დამახასიათებელია მრავალი ტრანზიციული საზოგადოებისათვის პოსტსაბჭოთა სივრცეში.

ამ საზოგადოებებში რელიგიისადმი ინტერესი მკვეთრად გაიზარდა, შესაბამისად, გაიზარდა რელიგიის როლიც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. არცთუ იშვიათად, რელიგია ეთნიკურობას ენაცვლება და პოლიტიკურ როლსაც ასრულებს. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან რელიგია, როგორც ეთნიკური თვითშეგნების ერთ-ერთი უმთავრესი ელემენტი, განსაზღვრავს შიდაეთნიკურ კონსოლიდაციას და, ამავე დროს, ეთნოსებს შორის დიფერენციაციის პროცესსაც.

რელიგიის როლი განსაკუთრებით გააქტიურდა ისეთ მრავალეთნიკურ საზოგადოებებში, სადაც ეთნიკური ჯგუფები განსახვავებული კონფესიების წარმომადგენლები არიან. ასეთ საზოგადოებაში ოპოზიციას – “ჩვენ_ისინი”, სოციალურ და პოლიტიკურ პრობლემებთან ერთად, კიდევ უფრო ამწვავებს კონფესიური კონფლიქტები. ამ შემთხვევაში საზოგადოებრივი სტაბილურობა მნიშვნელოვანწილად დამოკიდებული ხდება რელიგიური აღმსარებლობის თავისუფლებასა და კონფესიებს შორის თანამშრომლობის ხარისხზე.

ჩვენთვის ამჯერად საინტერესოა რელიგიური და კულტურული იდენტობის ცნებები და მათი განხილვა პოსტსაბჭოთა კავკასიის საზოგადოებებში.

მეტ-ნაკლებად ნათელია, თუ რას გულისხმობს რელიგიური იდენტობა. გასათვალისწინებელია ამ ტერმინის მრავალგვარი ინტერპრეტირების შესაძლებლობა. პიროვნების კონფესიური კუთვნილება მჭიდროდაა დაკავშირებული რელიგიური ერთობის განცდასთან. ამის მაგალითია, თუნდაც, მუსლიმური “უმმა”, “საქრისტიანო” (საერთო-ქრისტიანული სივრცე) და სხვა ცნებები. მუსლიმთა ცალკეული ჯგუფები ცდილობენ ხაზი გაუსვან და ახლებურად გაიზარონ “უმმასა” და “დარ ალ-ისლამის” (“ისლამის მიწა”) ცნებები.

¹¹ საქართველო - ევროპა თუ აზია? გაზ. “განახლებული ივერია”, თბ., 2001, # 12.

“არაბი ერთი ერია და მას მარადიული მისია აქვს”, – ამბობს სირიის კონსტიტუცია, თუმცა, კარგად თუ დავაკვირდებით, თვით საუბელ და სირიელ არაბებს შორისაც საკმაოდ დიდ სხვაობას აღმოვაჩინებთ. მუსლიმთა ერთიანობის მითი მაჰმადიანთა მასიური პილიგრიმოზის ადგილას – მექაშივე იმსხვრევა ხოლმე ყოველწლიურად: ჰაჯის რიტუალის შესასრულებლად ზუ(ა)ლ-ჰიჯას თვეში მოსალოცად ჩასული ათობით მუსლიმი კვდება თანამორწმუნის ხელით, უთანხმოებით გამოწვეულ შეტაკებებში. მაშასადამე, მუსლიმური სამყარო, რომლის ნაწილად თავს მიიჩნევს კავკასიელთა საკმაოდ დიდი ნაწილი, სულაც არ არის მონოლითური და ისიც, ქრისტიანობის მსგავსად (ამ სიტყვის ფართო და ზოგადი გაგებით), უამრავი, ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო მიმდინარეობის ვარიაციის დიდი მოზაიკაა.

რაც შეეხება კულტურულ იდენტობას, ამ ტერმინს ჩვენ, ფაქტობრივად, ეთნიკური იდენტობის ფართო მნიშვნელობით ვხმარობთ, იქიდან გამომდინარე, რომ ეთნიკური იდენტობის საფუძველი სხვა არაფერია, თუ არა კულტურა.

რელიგიური და კულტურული იდენტობის საკითხის სიმწვავე მრავალმა მიზეზმა განაპირობა. პიროვნების იდენტობა მის მიერ ერთდროულად სხვადასხვა სოციალური როლის შესრულებაში გამოიხატება. ინდივიდის მიერ სოციალურ-კულტურული ნიმუშების, ნორმების, ღირებულებების ათვისება და გაზიარება, საკუთარი ადგილის დამკვიდრება არ არის ერთგვაროვანი პროცესი და გარკვეული ცვლილებებითაც ხასიათდება. ამასთან დაკავშირებით, მეცნიერები გამოყოფენ იდენტობის დაკარგვის ან შელახვის შესაძლებლობას. ამ კრიზისს ხშირად განაპირობებს სოციალურ-კულტურული გარემოს მკვეთრი შეცვლა. იწყება კრიზისი, საკუთარი თავის ხელახლა აღმოჩენის, თვითდამკვიდრების მტკივნეული პროცესი, რომელმაც შეიძლება მასშტაბური ხასიათი მიიღოს. იდენტობის მექანიზმი გადამწყვეტ როლს ასრულებს სოციალური სტრუქტურის, კულტურული ტრადიციების შენარჩუნებისა და გადაცემის პროცესში. ამ საკითხთან დაკავშირებით მრავალი ისტორიული მაგალითის მოძიება შეიძლება.

ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის საკითხი განსაკუთრებით გამძაფრდა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, დეკოლონიზაციის ფონზე. იმ დროისათვის მსოფლიოს ორივე ბანაკი მიხვდა, რომ ანტიკოლონიური აჯანყებების ჩახშობა მეტისმეტად დიდ რესურსებსა და სისხლს ითხოვდა და ჯობდა აქცენტი იდეოლოგიური და ეკონომიკური ექსპანზიის გაძლიერებაზე გაეკეთებინათ. 1956 წლის სუეც-სინაის სამხედრო კამპანიის კრაზმა საბოლოოდ მიახვედრა ზესახელმწიფოები ამ რეალობას. 50-იანი წლების ბოლოსათვის საფრანგეთიც დარწმუნდა ჩრდილოეთ აფრიკაში ფრანკო-მუსლიმური საზოგადოების ფორმირების უტოპიურობაში – ალჟირელი აღარასოდეს ჩათვლიდა თავს ფრანგად. სამოციანი წლებიდან გააქტიურებულ არადასავლურ ცენტრებს სამართლიანი პრეტენზია გაუჩნდათ საკუთარი ტრადიციებისა და ფასეულობების უნიკალურობაზე და, რიგ შემთხვევებში, უნივერსალურობაზეც კი. კოლონიური სისტემის რღვევამ ბევრი მოიყოლა ნანგრევებში, იმდროინდელი კონფლიქტები სხვადასხვა ხასიათისა იყო: ეთნიკური (1967-70 წლების ნიგერია), ტერიტორიული, სადაც რელიგიური იდენტობა მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა (დაპირისპირება პალესტინის მიწაზე, ინდოეთის და პაკისტანის ომები 1948–49, 1965 და 1971 წლებში), სამოქალაქო (კვიპროსის კრიზისი 1960-იან წლებში) და ა.შ.

შეიძლება გარკვეული პარალელის გავლება იმდროინდელ აფრიკა-აღმოსავლეთსა და 90-იანი წლების კავკასიას შორის. ორივე შემთხვევაში, დიდი ძვრები მოხდა მსოფლიო პოლიტიკაში. 90-იან წლებში ერთი იმპერიის ადგილზე ერთბაშად თხუთმეტი დამოუკიდებელი რესპუბლიკის გაჩენამ თვით დასავლეთის საზოგადოებაც შეაფიქრიანა და დააბნია. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, ისევე, როგორც მესამე სამყაროში კოლონიალიზმის დასასრულს, მივიღეთ არასტაბილური საზღვრების მქონე ერი-სახელმწიფოები, რომელთა საზოგადოებებს საწინააღმდეგო და ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი მიზანსწრაფვები გაუჩნდათ სხვა მეზობელ სახელმწიფოებთან მიმართებაში. ამის მიზეზი ის იყო, რომ XX საუკუნის ბოლოს მთელი რიგი იდენტობებისა და ინგრა საბჭოთა კავშირის დაშლის თანადროულად: მაგალითად, სახელმწიფოებრივი კუთვნილების იდენტობა, მოქალაქეობრივი იდენტობა. ასეთ კრიზისულ, გარდამავალ პერიოდებში განსაკუთრებით ხშირია იდენტობის ერთი ტიპის მეორით ჩანაცვლება, ერთის მეორით მსხვრევა ან დაჩრდილვა, გაქრობა. ეს საკმაოდ სწრაფად ხდება და ერთ დღეს ინდივიდმა შეიძლება აღმოაჩინოს, რომ მისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანია ეთნიკური იდენტობის საკითხი, რომელიც შეიძლება დომინირებდეს სოციალურ როლებზე, სახელმწიფოებრივ ლოიალურობასა თუ რელიგიურ რწმენაზე.

თვითგამორკვევისა თუ სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის დროს კავკასიელებს უნდა ეპასუხათ იმ დროისათვის ყველაზე მთავარი კითხვისათვის: "ვისი მოქალაქე ხარ?" "რომელი ქვეყნის შვილი ხარ?" "ვის და რას ემსახურები?" ამ კითხვებს სხვადასხვანაირი და ურთიერთგამომრიცხავი პასუხები მოჰყვა. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ კავკასიის ხალხები ათწლეულების მანძილზე უცხო მმართველობის ქვეშ იყვნენ მოქცეული; იმ ერს, რომელსაც შემდეგ სახელმწიფოს მშენებლობის (თუნდაც აღდგენის) პრეტენზია გაუჩნდა, დავიწყებული ჰქონდა დამოუკიდებელი მმართველობის ტრადიციები, უმცირესობებისადმი ტოლერანტობის საამაყო ტრადიცია ტოტალიტარიზმის ეპოქაში სულ სხვაგვარად იქნა გააზრებული. ახლადწარმოქმნილი რესპუბლიკები უარყოფდნენ კოლონიურ წარსულს, ამავე დროს, არ ითვალისწინებდნენ მის შედეგს.

კომუნიზმის მარცხს XX საუკუნის 90-იან წლებში თან ახლდა რელიგიისაკენ მიბრუნება, თუმცა საინტერესოა, რომ მიბრუნების ამ ფორმას უნგრელი მკვლევარი, ფილოსოფიის დოქტორი ევა ანხელი "რელიგიურ ათეიზმს" უწოდებს. კავკასიის რელიგიური საკითხების ერთ-ერთი ავტორიტეტული მკვლევარი, ამერიკელი კენტ ჰილი აღნიშნავს, რომ მტკიცება "მე მწამს ღმერთი" უფრო ათეიზმის უარყოფის ფორმას წარმოადგენს, ვიდრე ჭეშმარიტ აღმსარებლობას¹²; პრაქტიკა მოწმობს, რომ სოციალური თვალსაზრისით, "ისლამის მიმდევრად" თვითიდენტიფიცირება საკმარისია ინდივიდის სოციალურ-მობილიზაციურ პროცესებში სწრაფი ჩართვისათვის.

დასავლელი ექსპერტები მიუთითებენ ფაქტზე, რომელსაც, გარკვეულწილად, შეიძლება რელიგიური ფუნდამენტალიზმიც ეწოდოს და რომელიც შეინიშნება, საერთოდ, ყოფილ სოციალისტურ ქვეყნებში. აქ მხოლოდ ისლამი არ

¹² Ханаху Р.А., Ляушева С.А., Цветков О.М. Ислам у Адыгов северо-западного Кавказа на рубеже тысячелетий. – В кн.: Мир культуры адыгов (Проблемы эволюции и целостности). Сост. и научный редактор Р.А.Ханаху. Майкоп, 2002, с.152-153.

იგულისხმება. არანაკლები ყურადღების საგანია ამ ქვეყნებში მართლმადიდებლობისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის პრობლემაც.

მართლმადიდებლობა ძირითად რელიგიურ აღმსარებლობას წარმოადგენს ათ ევროპულ ქვეყანაში, რომელთაგან თითქმის ყველა (საბერძნეთის გამოკლებით) კომუნისტური რეჟიმების მემკვიდრეა. აღმოსავლეთ ევროპის მართლმადიდებლური ეკლესია მჭიდროდაა დაკავშირებული პოსტკომუნისტური ხანის ნაციონალიზმთან. საყურადღებოა მართლმადიდებლობისა და ნაციონალიზმის ისტორიული ურთიერთმიმართება. მართლმადიდებლური ეკლესია თავს მიიჩნევს ეროვნულობის, ეროვნული ფასეულობებისა და თვითმყოფადობის გადამრჩენად. მართლაც, მისი აქტიური და შეუპოვარი წინააღმდეგობის გარეშე ძნელი იქნებოდა ქრისტიანობისა და ქრისტიანული კულტურის შენარჩუნება კავკასიის თუ ბალკანეთის ქრისტიანი ხალხებისათვის. სწორედ ამიტომ ნაციონალიზმი ისტორიულად ყოველთვის მტკიცე დასაყრდენს პოულობდა მართლმადიდებლობაში.

მკვლევრები მიუთითებენ, რომ მართლმადიდებლობას კათოლიკური სოციალური დოქტრინისაგან გამოარჩევს ნაციონალიზმის, სახელმწიფოსთან თანამშრომლობისა და კოლექტივიზმის კომბინაცია. მხოლოდ ამგვარი მტკიცე დოგმატიზმის, ინსტიტუციური და ისტორიული ტრადიციების მქონე რელიგიას შეეძლო თანაარსებობა კომუნისტური პერიოდის ოფიციალურ ათეიზმთან. იმ პერიოდში რელიგია კომუნისტების მიერ იდეოლოგიური მანიპულირების ობიექტად იქცა. ზოგიერთი რეჟიმი (მეორე მსოფლიო ომის დროს რუსეთი, ჩაუშესკუ – რუმინეთში, ჟივკოვი – ბულგარეთში) ანტიდასავლურობასა და ანტინდივიდუალიზმს მარჯვედ იყენებდა ნაციონალისტური მისწრაფებების ლეგიტიმაციისათვის. სტალინის პერიოდში რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესია რუსული ნაციონალიზმისა და იმპერიალიზმის სამობილიზაციო ინსტრუმენტად გამოიყენებოდა. მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ საბჭოთა ექსპანსიას თან სდევდა ეკლესიის გავლენის ზრდა: დასავლეთ ბელორუსიის, მოლდავეთის, ჩრდილოეთ ბუკოვინისა და აღმოსავლეთ სლოვაკეთის დამოუკიდებელი ეკლესიები, რომლებიც 1940-იან წლებამდე კონსტანტინოპოლის უზენაესობას აღიარებდნენ, მოსკოვის საპატრიარქოს დაქვემდებარებაში მოექცნენ. საკუთარი არსებობის მიმართ საფრთხისა და ინსტიტუციური ინტერესების მიუხედავად, მართლმადიდებლური ეკლესიები და მათი ლიდერები კომუნისტური მმართველობის პერიოდში მჭიდროდ თანამშრომლობდნენ ათეისტურ მთავრობებთან. 1989 წლიდან ეკლესიის ავტორიტეტის გამოყენებას ესწრაფოდნენ ნეოკომუნისტური მმართველობანი. თავის მხრივ, ეკლესიამაც მიიღო შედარებითი პრივილეგიები.¹³

სოციალისტური სისტემის რღვევის შემდეგ ეკლესიის ნაციონალიზმისაკენ მიბრუნებამ იგი ქვეყნების ახალ მმართველებთან თანამშრომლობის აუცილებლობის წინაშე დააყენა. ამ მმართველთა უმრავლესობას (რუსეთის, უკრაინის, რუმინეთის, ბულგარეთის საკანონმდებლო ორგანოებში) ნეოკომუნისტები (სახეცვლილი კომუნისტები ან სოციალ-დემოკრატები) ან, სულაც, ძველი კომუნისტები წარმოადგენდნენ, რომლებიც ხელისუფლების

¹³ რელიგია და პოლიტიკა პოსტსოციალისტურ სივრცეში. – საქართველოს საგარეო საქმეთა სამინისტროს საგარეო პოლიტიკის კვლევისა და ანალიზის ცენტრის ბიულეტენი, # 4 (13), თბ., 1999, გვ.49.

შესანარჩუნებლად ალტერნატიულ და ლეგიტიმურ იდეოლოგიას ეძებდნენ. თანდათანობით ჩამოყალიბდა მართლმადიდებლური ეკლესიის მიერ მხარდაჭერილი ეთნორელიგიური ნაციონალიზმი.

უნდა აღინიშნოს, რომ საბჭოთა სისტემის ფარგლებში მოქცეულმა ყველა საზოგადოებამ გარკვეული ცვლილებები განიცადა რელიგიის სფეროში. ისლამში მომხდარ ამ პროცესს ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორმა მუხამეთშინმა **“ისლამის დენტელექტუალიზაცია”** უწოდა: მაჰმადიანობის შენარჩუნება თავის თავზე აიღო მცირე ჯგუფმა, რომელსაც არანაირი საშუალება არ ჰქონდა საფუძვლიანი სასულიერო განათლების მიღებისა და მხოლოდ ფორმალური რიტუალური ღვთისმსახურებით შემოიფარგლებოდა¹⁴.

დაძაბულობის კერებში, დაპირისპირებული ერების მეხსიერებაში, ჩვეულებრივ, უკან იწევს ისეთი მნიშვნელოვანი მხარეები, როგორცაა ქრისტიანობისა და ისლამის საერთო **“აბრაამისტული”** ტრადიცია, მშვიდობიანი თანაარსებობისა და რელიგიური შემწყნარებლობის პრინციპი. კონფლიქტურ კერებში, სადაც ძლიერია ეთნიკური შუღლი, ერთი რელიგიისადმი კუთვნილება შემრიგებლის როლს ვერ თამაშობს. ხშირია მცდელობა თავად ამ კონფესიურ ერთიანობაში თუ მსგავსებაში ეჭვის შეტანისა, განსხვავებულის, როგორც უარყოფითის, წარმოჩენისა.

შეიძლება ითქვას, რომ კონფლიქტურ სიტუაციებში ეთნიკური თვითიდენტიფიკაცია უფრო დიდ როლს ასრულებს, ვიდრე რელიგიური ერთობის გრძნობა. ამის მიზეზი, გარკვეულწილად, თავად კავკასიური ისლამის მრავალმხრივობაა, რაც ეთნიკურობითაა გაპირობებული. მეორე მხრივ კი, უნდა აღინიშნოს თავად ეროვნული ჯგუფებისადმი საკუთარი თავის მიკუთვნების ტენდენცია, რომელმაც თავი განსაკუთრებით XX საუკუნეში, სტალინის ეროვნული პოლიტიკის გატარების პერიოდში და მის შემდგომ იჩინა. მანამდე ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებში არ არსებობდა მყარი ეთნიკური თვითიდენტიფიკაციის განცდა, ამ ტერმინის კლასიკური გაგებით. ბატონობდა გვაროვნული ერთიანობისათვის დამახასიათებელი აზროვნება. მას შემდეგ, რაც მოსკოვის მთავარი მიზანი გახდა ურთიერთმონათესავე კავკასიელი ხალხების გათიშვა, რათა მათი ურთიერთობა მოსკოვის გავლით წარმართულიყო, კავკასიელებში ეროვნული გრძნობა განსაკუთრებით გამწვავდა. გასათვალისწინებელია, რომ გასული ათწლეულების მანძილზე რელიგიური თუ ეთნიკური თვითგამორკვევა კავკასიის რეგიონში მუდმივად ანტირუსული განწყობის ფონზე მიმდინარეობდა.

შევეცადოთ ზემოთქმულის განხილვას აზერბაიჯანის კონკრეტული მაგალითის საფუძველზე.

აზერბაიჯანში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ რელიგიური ფაქტორის მნიშვნელობა თითქმის ნულამდე დავიდა, და თუმცა სსრკ დაშლის შემდეგ შექმნილი იდეოლოგიური ვაკუუმის შევსებას ცდილობდნენ რიგი მუსლიმური ქვეყნებისა, განსაკუთრებით კი ირანი, რათა **“დაებრუნებინათ”** აზერბაიჯანელები რწმენის სათავეებთან, მაგრამ ეს არ მოხდა. რა თქმა უნდა, დღეს ისლამი რესპუბლიკის მოსახლეობის სულიერი ცხოვრების ნაწილია, მაგრამ

¹⁴ Мухаметшин Р.М. Ислам в России: Историко-методологические предпосылки исследования. – В сб.: Россия и мусульманский мир. Бюллетень реферативно-аналитической информации. Москва, 2002, с.39-40.

იგი არ ტრანსფორმირდა რეალურ პოლიტიკურ ძალად. როგორც რუსი მკვლევარი ა.პოლონსკი აღნიშნავს, "ქვეყანაში მოხდა რელიგიის ერთგვარი დესაკრალიზაცია. თითქმის არც ერთ სოციალურად მნიშვნელოვან სფეროში ისლამი არ გამოდის როგორც დამოუკიდებელი ძალა – მას პატივს სცემენ, მას იყენებენ, მაგრამ მისით არ ხელმძღვანელობენ"¹⁵.

ექსპერტები აღიარებენ, რომ რელიგიური ფაქტორი არ იქცა განმსაზღვრელად ბაქოს საშინაო და საგარეო პოლიტიკაში. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში აღინიშნება, გვიანსაბჭოთა პერიოდის აზერბაიჯანში რელიგიური აღორძინება ძირეული ეთნოსის ახალი ნაციონალური იდენტობის ჩამოყალიბების შედეგი იყო. არსებობს სხვადასხვა აზრი იმის თაობაზე, თუ რა ფაქტორებმა შეუწყო ხელი ამ თვითშეგნების განვითარებას. ბრენდა შაფერის აზრით, ეს პროცესი სათავეს ჯერ კიდევ პერესტროიკამდელ პერიოდში იღებს, როცა საისტორიო და ლიტერატურული ნაწარმოებებით შთაგონებულ აზერბაიჯანის ინტელიგენციაში თავს იჩენს ახალი კოლექტიური იდენტობის იდეები (Shaffer B. *Borders and Brethen. Iran and the Challenge of Azerbaijani Identity*. London and Cambridge, 2002. P.6-7, 119). მარკ საროიანი მიიჩნევს, რომ აზერბაიჯანელთა ახალი ნაციონალური იდენტობის ჩამოყალიბებას, ძირითადად, ბიძგი მისცა 80-იანი წლების ბოლოს მთიანი ყარაბაღის ირგვლივ განვითარებულმა მოვლენებმა. რუსი და აზერბაიჯანელი მკვლევრები თვლიან, რომ ახალი ნაციონალური თვითშეგნება, მართალია, აისახებოდა მცირერიცხოვანი დისიდენტური და ნახევრადდისიდენტური წრეების საქმიანობაში საბჭოთა პერიოდში, მაგრამ ძირითადი მაინც ყარაბაღის კონფლიქტი – ე.წ. "სომხური კატალიზატორი" იყო.¹⁶

როგორც ჩანს, ეს კონფლიქტი აღმოჩნდა იმპულსი, რომელმაც ბიძგი მისცა არა მარტო აზერბაიჯანის ეროვნულ მოძრაობას, არამედ რესპუბლიკის მკვიდრი მოსახლეობის რელიგიური თვითშეგნების თანდათანობითი ზრდის არაპირდაპირი მიზეზიც გახდა.

ამასთან, ეს უფრო კულტურული მოძრაობა იყო, ვიდრე გაცნობიერებული რელიგიური იდეოლოგია, რომელიც განაპირობებდა აზერბაიჯანელთა სწრაფვას თავიანთი რელიგიის "ფესვებისაკენ". ხალხის უმრავლესობისათვის, რომლებიც საბჭოთა სკოლის ათეისტური აღზრდის "პროდუქტები" იყვნენ, ისლამი როგორც იდეოლოგია არავითარ როლს არ ასრულებდა. ამდენად, ყარაბაღის კონფლიქტი იმთავითვე არ აღიქმებოდა როგორც სარწმუნოებისათვის ბრძოლა. როგორც ოდრი ოლტმტადტი აღნიშნავს, "მიუხედავად მასობრივი ინფორმაციის საშუალებათა მიერ ტერმინ "მუსლიმურ-ქრისტიანული" კონფლიქტის ხშირი გამოყენებისა და შიიტური ფაქტორის მოშველიებისა, აზერბაიჯანელი თურქები არ მიმართავდნენ რელიგიურ იდეოლოგიას. ისლამი, რომელიც მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო კულტურულ და პირად სფეროში, აზერბაიჯანში არასდროს გამოიყენებოდა პოლიტიკური მობილიზაციის მიზნით, ერის შეკავშირებისათვის ან რომელიმე მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ძალის ჩამოყალიბებისთვის" (Alstadt A. *The Azerbaijani Turks: Power and IDentity Under Russian Rule*. Stanford: Hoover Institution Press, 1992.p.209).

¹⁵ Полонский А. Ислам в контексте общественной жизни современного Азербайджана. – История, июль 1999, № 28. С.10-13.

¹⁶ Саттаров Р. Ислам как политический фактор в постсоветском Азербайджане. – В журн.: Центральная Азия и Кавказ. 2004, № 4 (34), с.8.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიური აღორძინება გვიანსაბჭოთა აზერბაიჯანში, რომელიც მოჰყვა ნაციონალურ აღორძინებას, არ იყო იდეოლოგიზებული პროცესი, არამედ წმინდა კულტურულ ხასიათს ატარებდა. ეს, პირველ რიგში, გამოიხატებოდა მკვიდრი (ძირითადი) ეთნოსის ინტერესის ზრდით ისლამისადმი, როგორც საკუთარი კულტურის ნაწილისადმი.

ისლამის პოლიტიზაციის საწყისად შეიძლება ჩაითვალოს 1990 წლის 20 იანვრის მოვლენები ბაქოში, როცა 100-ზე მეტი სხვადასხვა ეროვნებისა და რელიგიური აღმსარებლობის ადამიანი დაიღუპა ქალაქში საბჭოთა ჯარების შეყვანის შედეგად. არაოფიციალური საბაბი ჯარების შეყვანისათვის იყო სომეხი მოსახლეობის დარბევები, რომლებმაც პიკს 13 იანვარს მიაღწია. ოფიციალური მოსკოვი კი ამ სისხლიან ანგარიშსწორებას “მუსლიმი ფუნდამენტალისტების” წინააღმდეგ ბრძოლად ნათლავდა, რომელთაც, თითქოს, ხელისუფლების ხელში ჩაგდება სურდათ. ასე განაცხადა მგორბაჩოვმა საბჭოთა ხალხისადმი მიმართვაში. სწორედ მაშინ, პირველად ისტორიაში, სამხრეთ კავკასიის მუსლიმთა სულიერი ლიდერი ალაჰ-შუკურ ფაშაზადე აშკარად გამოვიდა მოსკოვის კრიტიკით და ბრალი დასდო უშუალოდ მგორბაჩოვს “სისხლიან მოვლენათა სანქციონირებაში”. იგი ხაზს უსვამდა, რომ “ისლამის ფაქტორის” გამოყენება ბაქოში ჯარების შეყვანის გასამართლებლად მიზნად ისახავდა მუსლიმთა და ქრისტიანთა შორის მტრობის ჩამოგდებას.

ამ ტრაგედიის მსხვერპლთა დაკრძალვა რელიგიური რიტუალიდან პოლიტიკურ პროტესტში გადაიზარდა. 20 იანვარს ბაქოს ქუჩებში მილიონამდე ადამიანი გამოვიდა, რათა პატივი მიეგოთ დაღუპულთა ხსოვნისადმი.

ამრიგად, რელიგიური აღორძინება, რომელიც პერესტროიკის პერიოდში დაიწყო როგორც კულტურული მოძრაობა, 1990 წლის იანვრის ამბებმა ახალ საფეხურზე აიყვანა, ეს იყო ისლამის პოლიტიზაციის საფეხური¹⁷.

დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ (1991 წ.) აზერბაიჯანმა დაიწყო ურთიერთობის დამყარება მუსლიმური სამყაროს ქვეყნებთან. ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში ისლამის როლი სულ უფრო თვალსაჩინო ხდებოდა. არაერთი პოლიტიკური პარტია თუ ორგანიზაცია თავის საქმიანობაში მუსლიმურ იდეოლოგიას ეყრდნობოდა. მაგრამ ეს არ იყო ტიპური მოვლენა იმ დროის აზერბაიჯანის პოლიტიკური წრეებისათვის. პოლიტიკური ლიდერების უმრავლესობა ისლამში ხედავდა მხოლოდ გამაერთიანებელ კულტურულ საწყისს, რომელიც ქვეყანას დანარჩენ მუსლიმურ სამყაროსთან დააკავშირებდა. ამავე დროს, ძნელია ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში ისლამის ფაქტორის როლის უარყოფა. როცა აბულფაზ ელჩიბეი რესპუბლიკის მეთაური გახდა, პირველად ისტორიაში დაიწყო რელიგიური სიმბოლიკის გამოყენება ოფიციალურ ცერემონიებზე. თავისი ინაუგურაციის დროს (1992 წ. ივნისი) შემოიღო, კონსტიტუციასთან ერთად, ყურანზე მთხვევის რიტუალი, რითაც ერთმანეთს შეუთავსა რელიგიური და საერო სიმბოლიკა. თვითონ ელჩიბეი საერო შეხედულებებით გამოირჩეოდა და ისლამში მხოლოდ კულტურულ საწყისს ხედავდა, მაგრამ ეს ხელს არ უშლიდა, ისლამის ფაქტორი თავისი ინტერესებისათვის გამოეყენებინა. ინაუგურაციაზე ფაშაზადეს დასწრება და ახალი

¹⁷ Саттаров Р. Ислам как политический фактор в постсоветском Азербайджане. – В журн.: Центральная Азия и Кавказ. 2004, № 4 (34), с.10.

პრეზიდენტის კურთხევა მის მიერ შეიძლება ჩაითვალოს რელიგიის ლეგიტიმაციის ელემენტად. სწორედ ელჩიების პრეზიდენტობის დროს (1992-1993) ორ მთავარ მუსლიმურ დღესასწაულს – “ყურბან-ბაირამს” და “რამაზან-ბაირამს” – სახელმწიფო დღესასწაულების სტატუსი მიეკუთვნა. პირადი სიმპათიებიდან გამომდინარე, ელჩიები აშკარად უჭერდა მხარს რესპუბლიკაში თურქული ორგანიზაციების საქმიანობას¹⁸.

თურქულ ორგანიზაციებთან ერთად, მეჩეთების, რელიგიური სკოლებისა და ცენტრების მშენებლობაში აქტიურად მონაწილეობდნენ ირანის, საუდის არაბეთის, კუვეიტის საზოგადოებრივი გაერთიანებანი. ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით აღსანიშნავია ირანი, რომელიც თვლის, რომ იგი უფრო ახლოსაა (სულიერი თვალსაზრისით) აზერბაიჯანში უპირატესად გავრცელებულ შიიტურ კულტურასთან, ვიდრე მისი სუნიტი “კონკურენტები” – თურქეთი და საუდის არაბეთი¹⁹.

ელჩიების მემკვიდრემ, ჰეიდარ ალიევმა ასევე გამოიყენა რელიგიური ატრიბუტიკა ფიცის დადების დროს (1993 წლის ოქტომბერი). იგი მონაწილეობდა ადგილობრივი მუსლიმური კალენდრის ყველა მნიშვნელოვან მოვლენაში, იქნებოდა ეს ყურბან-ბაირამი, რამაზან-ბაირამი თუ აშურა. 1994 წ. საუდის არაბეთში ოფიციალური ვიზიტის დროს მას თან ახლდნენ სასულიერო პირები შეიხ ულ-ისლამ ფაშაზადეს მეთაურობით; ალიევმა შეასრულა მუსლიმური მცირე მოლოცვის (უმრა) რიტუალი მექაში.

მაგრამ მას შემდეგ, რაც აზერბაიჯანმა ხელი მოაწერა ნავთობის “საუკუნის კონტრაქტს” (1994) და ორიენტაციის კურსი რუსეთიდან და მუსლიმური აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ გადაიხარა, ისლამური ფაქტორის როლი პოლიტიკურ სცენაზე შემცირდა. 1995 წ. 12 ნოემბერს მიღებულ იქნა ახალი კონსტიტუცია, რომელშიც ხაზგასმული იყო ქვეყნის საერო მოწყობა, რელიგიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნა. 1995 წ. ალიევმა კურსი აიღო ქვეყანაში ისლამური ორიენტაციის პოლიტიკური პარტიებისა და სხვა ორგანიზაციების საქმიანობის აღკვეთაზე.

მიუხედავად იმისა, რომ რელიგიური აღორძინება გრძელდებოდა (1996 წელს რესპუბლიკაში მოქმედებდა 800 მეჩეთი), უკვე 1990-იანი წლებიდან იყო შემთხვევები, როცა ზოგიერთი მუსლიმი სხვა სარწმუნოებას იღებდა ან სექტაში შედიოდა. 1996 წ. მარტში მილი-მეჯლისმა მიიღო კანონი, რომელიც უცხოელებს უკრძალავდა რელიგიურ პროპაგანდას რესპუბლიკაში. ასეთივე მუხლი შეტანილ იქნა “კანონში აღმსარებლობის თავისუფლების შესახებ”, რომელიც ელჩიების დროს იყო მიღებული. ეს იყო ხელისუფლების მცდელობა, შეეზღუდა უცხოელ მისიონერთა, მათ შორის მუსლიმთა, საქმიანობა, რომელიც ხშირად დაკავშირებული იყო რელიგიის პოლიტიზაციასთან²⁰.

ამრიგად, რელიგიური აღორძინების პროცესი რესპუბლიკაში გვიანსაბჭოთა პერიოდში დაკავშირებული იყო ძირითადი ეთნოსის მიერ მუსლიმობის, როგორც ნაციონალური იდენტობის ძირეული კომპონენტის განცდასთან. ისლამის როგორც პოლიტიკური ფაქტორის როლის ზრდა დაიწყო მხოლოდ 1990 წ. 20 იანვრის შემდეგ.

¹⁸ იქვე, გვ.10.

¹⁹ იქვე, გვ.11.

²⁰ იქვე, გვ.14.

მკვლევრები ასკვნიან, რომ ისლამის პოლიტიზაცია აზერბაიჯანში უახლოეს მომავალში არარეალურია. თუმცა გარემოებათა გარკვეულმა დამთხვევამ ფსევდორელიგიურ წრეებს რესპუბლიკაში შეიძლება სიტუაციის თავის სასარგებლოდ გამოყენების საშუალება მისცეს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არაერთგვაროვანია რელიგიის გავლენა **ჩრდილოეთ კავკასიაზე**, რომელიც რუსეთის სამხრეთის ადმინისტრაციული ერთეულების სახითაა წარმოდგენილი. უკანასკნელი წლების განმავლობაში ლიტერატურაში გამოითქმოდა მოსაზრება, რომ ჩრდილოეთ კავკასია, კერძოდ, ჩეჩნეთი და, გარკვეულწილად, დაღესტანი წარმოადგენენ პოლიტიკური ან "სახელმწიფო" ისლამის იდეათა გავრცელების ცენტრს. 1990-იანი წლების დასაწყისში ჯოჰარ დუდაევიმა გამოაცხადა შარიათის კანონების უზენაესობა რესპუბლიკაში. მოვლენათა შემდგომმა მსვლელობამ, მათ შორის კონფლიქტის ესკალაციამ ჩეჩნეთსა და რუსეთის ფედერაციის ცენტრს შორის აჩვენა, რომ განვითარების ისლამური მოდელი მიუღებელია არა მარტო კრემლისათვის, არამედ თვით რეგიონის დანარჩენი ნაწილებისათვის, რომელთაც უარი თქვეს მის მასობრივ მხარდაჭერაზე. ეს არჩევანი არ სცნო არც მსოფლიო საზოგადოებამ. იმის გათვალისწინებით, რომ ჩრდილოეთ კავკასიის რელიგიური კომპოზიცია არანაკლებ ჭრელია, ვიდრე მისი ეთნიკური შემადგენლობა, შეიძლება დავასკვნათ, რომ მუსლიმური ფაქტორი არ წარმოადგენს იმ შემაკავშირებელ საფუძველს, რომელსაც შეიძლება დაემყაროს რეგიონის მომავალი.

მიუხედავად იმისა, რომ კავკასიაში ჭარბობენ ისლამის მიმდევრები, აქ რელიგიური კონფლიქტები არ მომხდარა სსრკ-ს დაშლის შემდეგაც კი. რელიგია იქცა არა დომინირებად პოლიტიკურ ფაქტორად, რომელიც განსაზღვრავდა რეგიონის მომავალს, არამედ დამხმარე საშუალებად ახალი იდენტობების ფორმირებაში, ზოგ შემთხვევაში კი, იგი გამოყენებული იყო ინსტრუმენტად საგარეო პოლიტიკის განსაზღვრისას ან უცხოეთის სახელმწიფოთა გავლენისათვის კავკასიაში.

საერთაშორისო ურთიერთობათა ექსპერტები იმასაც აღნიშნავენ, რომ პოლიტიკური კონფლიქტების მოგვარების საქმეში რელიგიამ, შესაძლოა, პოზიტიური როლიც შეასრულოს. რელიგია არც გაქრება და არც მისი როლი შემცირდება მსოფლიო პოლიტიკაში (ეს არც უნდა იყოს სასურველი, რადგან ამ შემთხვევაში მსოფლიო დაუცველი აღმოჩნდება კიდევ უფრო დესტრუქციული საერო ტოტალიტარიზმის წინაშე). მხოლოდ პოლიტიზებულ რელიგიას, ან რელიგიურ ფანატიზმს, და არა რომელიმე რელიგიას თავისთავად, ჭირდება მემორები და ფანატიკოსები, მსხვერპლი და მშვიდობის დამცველები²¹.

²¹ რელიგია და საერთაშორისო ურთიერთობები. - საქართველოს საგარეო საქმეთა სამინისტროს საგარეო პოლიტიკის კვლევისა და ანალიზის ცენტრის ბიულეტენი, # 10 (19), გვ.49.