



ALGIRDAS KAZLAUSKAS

Vilniaus universitetas

RELIGIJOS IR SEKULIARIZMO SANTYKIS TARPTAUTINIUOSE SANTYKIUOSE

Religion and Secular Trends of International Relations

SUMMARY

The aim of this article is to review the specificity of interactions between the factor of religion and secular trends of international relations. After the Cold War the suggestion of S.P. Huntington to analyse international relations regarding religious elements has been met adversely among Western academic community. Scientific disciplines rooted in secularism does not recognise that the shifting global balance of power to the West's disadvantage, religion is slowly regaining its influence in shaping the political agenda. This may prevent a correct assessment and explanation of certain political phenomenon in future for the traditional schools of international relations.

SANTRAUKA

Šio straipsnio tikslas – apžvelgti religijos veiksnio bei sekuliarių tarptautinių santykių srovių tarpusavio sąveikas ir jų ypatybes. Po Šaltojo karo S. P. Huntingtonas, pasiūlęs tarptautinius santykius nagrinėti atsižvelgiant ir į religijos faktorių, Vakarų akademiniame bendruomenėje buvo sutiktas nepalankiai. Mokslinėse disciplinose įsišaknijęs sekuliarizmas nepripažįsta, jog keičiantis galios balansui pasaulyje Vakarų nenaudai, religija po truputį atgauna įtaką politinės darbotvarkės formavime. O tai tradicinėms tarptautinių santykių mokykloms gali sutrukdyti teisingai įvertinti bei paaiškinti tam tikrus politinius fenomenus ateityje.

Vakaruose religijai ilgą laiką esant viešojo gyvenimo užribyje, ėmė formotis mitas, jog ji tėra asmens privatus reikalas. Europai, o vėliau Šiaurės Amerikai keletą šimtmečių dominuojant pa-

saulinėje politikoje, ši nuostata patiems vakariečiams tapo savaime suprantama. Netgi imta manyti, jog religijos fenomenas pradingęs ne tik Vakaruose, bet ir visame pasaulyje. Vis dėlto svajoms ne-

RAKTAŽODŽIAI: religija, sekuliarizmas, tarptautiniai santykiai.

KEY WORDS: religion, secularism, international relations.

buvo lemta išsipildyti. Atvirkščiai, XX a. pabaigoje religija atgimė ne tik nesekuliariose šalyse, kur jos egzistavimu ir įtaka niekada nebuvo suabejota, bet ir pačioje sekuliarizmo citadelėje – Europoje. Kardinolų konklavoje buvo išrinktas naujas Romos Katalikų Bažnyčios popiežius iš Lenkijos, Jonas Paulius II, kuris savo pažiūromis oponavo tiek kurį laiką liberalėjančiai bažnyčiai, tiek vakariečių susitaikymui su marksistinio-lenininio lagerio pavergtų tautų likimu. Jis buvo vienas iš dvasinių *Solidarumo* įkvėpėjų savo gimtojoje šalyje, vėliau žymiai paveikusiai visos komunistinės Rusijos imperijos griūtį.¹ Tuo tarpu Izraelyje, kuris iki tol garsėjo savo kairiąja liberalia politika, valdžion atėjo *Likud* partija, kuri savo programoje palyginti stipriai pabrėžė religines vertybes. Irane įvyko garsioji islamiškoji liaudies revoliucija, įgyvendindama teokratinės valstybės modelį, savo teisinę sistemą grįsdama religine teise – šariatu.²

Paprastai tarptautinių santykių literatūroje religiniai faktoriai iki šiol būdavo beveik ignoruojami. Visų pirma, absoliuti dauguma šios mokslinės srities analitikų atstovauja Vakarų politinės minties mokykloms, o kaip žinia, Vakaruose religija politikoje nevyrauja jau keletą amžių. Tad ir po Pirmojo pasaulinio karo susikūrusioje tarptautinių santykių disciplinoje religijai nebuvo skiriamas išskirtinis dėmesys. Nesusiklosčius tradicijai nagrinėti religinių veiksnių paveiktus konfliktus, o pasaulio galios centrui vis labiau slenkant naujų, nevakarietišku, galybių link, tarptautinių santykių teoretikai vis dažniau ėmė susidurti su problemomis bandydami paaiškinti,

analizuoti ir nuspėti religijos politinio atgimimo užuomazgas.

Nagrinėdami religinės problematikos atvejus politikoje, Vakarų akademikai pateikia labai daug įvairiausių galimų problemos sprendimų, kurie paprastai atspindi kurios nors tarptautinių santykių mokyklos poziciją. Tarkime, realizmo atstovai konfliktus, kurie vienaip ar kitaip siejasi su religija, yra linkę analizuoti remdamiesi galios balanso bei saugumo koncepcijomis. Liberalizmo mokyklos adeptai labiau pabrėžia materialius, piniginius interesus bei verslo grupių santykius. Marksistinės pakraipos mokslininkai visas konfliktų priežastis redukuoja į ekonomiškai neišsivysčiusių, silnųjų ir engiamųjų bei ekonomiškai išsivysčiusių, stipriųjų ir engėjų perskyras. Be to, jie išskiria didelį neigiamą globalizacijos poveikį bei JAV hegemonijos keliamas problemas bei konfliktus. Vis dėlto įsigilinus į šias analizes darosi aišku, jog religijai, kaip žmogaus mastymą galinčiai determinuoti jėgai, dėmesio beveik neskiriama. Tad visai nenuostabu, jog susidūrę su XX a. pabaigos religijos atgimimu pasaulinėje politikoje, o ypač po rugsėjo vienuoliktosios teroristinių aktų, tradicinės TS srovės patyrė fiasko. Nuspėti ar suvokti, kodėl įvyko minėtieji išpuoliai prieš civilinius objektus, vakariečiai, rėmęsi tradiciniu politikos aiškinimu, neturėjo galimybės. Kita vertus, vieningo sutarimo, kas paskatino šį smurto protrūkį, iki šiol neprieita.

Visą šią painiavą ir nesuskalbėjamą lėmė dviejų skirtingų, tačiau dabartinėje pasaulinėje politikoje susijusių, veiksnių sintezė. Pirmia, tai religijos fenomenas, kuris nepaiso valstybių sienų; antra,

sekuliarios tarptautinių santykių disciplinos šaknys. Šiuolaikinė tarptautinė sistema yra pagrįsta valstybinių darinių tipo sąveikomis, todėl tarptautiniai junginiai paprastai traktuojami tik kaip antraeilės ar trečiaeilės svarbos reiškiniai. Didelės valstybių kaip tarptautinių aktorių vaidmens svarbos neneigia nė viena tarptautinių santykių mokykla. Vis dėlto, Vakaruose kalbant apie tam tikrą tarptautinį susivienijimą, visų pirma turima galvoje pelno siekiančios įmonės arba humanitariniais pagrindais dirbančios labdaros organizacijos. Religija, šiuo atveju, kaip svari bei įtakinga tarptautinė veikėja, paprastai neregistruojama. Ši samprata susiformavo dėl išskirtinio vakariečių akademikų bei politikų suvokimo, jog valstybinė politika ir visa tarptautinė sfera yra, arba turi būti, sekuliari. Šios dvi priežastys sunkina tarptautinių santykių analitikų darbą bandant atpažinti, paveikti arba atsakyti į tarptautinių religijų manifestus.

Nuo XVII a. vidurio Vestfalijos taikos prasidėjęs valstybės sekularizacijos procesas tapo esminiu daugelio mokslinių disciplinų bruožu. Tarptautiniai santykiai nebuvo išimtis. Vis dėlto, visiškai, arba bent dalinė, valstybinių politinių institucijų ir visuomenės sekularizacija, manoma, yra įvykusi tik nedaugelyje pasaulio šalių. Tai ypač būdinga Europos ir Šiaurės Amerikos regionams. Likęs pasaulis su politikos sekularizacijos procesais yra susipažinęs palyginti menkai. Islamo pasaulyje pastaraisiais dešimtmečiais ima vyruoti netgi atvirkštinės nuotaikos, religijai vis labiau skverbiantis į politinių žinybų gyvenimą.³ Anot austrų kilmės amerikiečių sociologo Peterio Bergerio, šioje vietoje dažnas vakarietis mokslinin-

kas nepakankamai geba įvertinti nevakarietiškos kilmės politinių vienetų sekularizacijos laipsnį.⁴ Tikėdamas, jog jo gimtosios valstybės modelis yra vyraujantis pasaulyje, neatsižvelgia į religinio tapatumo nepraradusio tarptautinio aktoriaus vertybių skalę bei elgsenos ypatumus. Kitais žodžiais tariant, tai reikštų, jog stipriai sekuliarių valstybių mokslininkai ir politikai, visų pasaulio valstybių interesus numato darydami analogijas su savo pačių valstybės interesų visuma. Šis metodas supaprastina politinio spektro vaizdą bei labai palengvina stiprybių, silpnybių, grėsmių ir galimybių apskaičiavimo procesą, bet gali stipriai suklaidinti, jei aptariamas politinis subjektas nesiremia analogiška sekuliarios valstybės vertybių visuma.

Minėtasis tarptautinių santykių analizės metodas byloja apie tam tikrą Vakarų teoretikų nenorą problemas nagrinėti įvairiais aspektais. Kadangi religija nėra svarbus politikai Vakaruose veiksnys, ji paprasčiausiai ignoruojama. Šią minties analogiją galima aptikti abiejų įtakingiausių tarptautinių santykių srovių – realizmo ir liberalizmo – argumentacijoje, kritikuojant praėjusio šimtmečio pabaigoje pasirodžiusią Samuelo P. Huntingtono civilizacijų susidūrimo teoriją. Pagrindinė naujosios srovės tezė buvo ta, jog svarbiausi ateinančių amžių konfliktai greičiausiai bus tarp skirtingoms civilizacijoms atstovaujančių politinių subjektų. Civilizacijos pamatas, anot Huntingtono, yra religija ir jos suformuota kultūrinė terpė.

Taigi ši teorija susilaukė gausios kritikos iš abiejų minėtų tarptautinių santykių analitikų stovyklų dėl savo angažavimosi religijos atgimimui politikoje.

Pozicija, užimta civilizacijų susidūrimo atžvilgiu, nedviprasmiškai liudija faktą, jog tiek realizmo, tiek liberalizmo intelektualinių šaknų derėtų ieškoti Vestfalijos sistemos principuose, eliminavusiuose religiją iš viešojo gyvenimo. Lyginant realizmą su liberalizmu galima pastebėti nemažai svarbių bruožų, kurie šias stovyklas labiau jungia nei skiria. Tvirtinimas, jog po Šaltojo karo neįvyko jokių didesnių pasikeitimų tarptautinių santykių disciplinoje, yra bendras abiem minėtoms srovėms. Tai reiškia, kad pasaulio tvarka nuo dvipolės pakitusi į daugiapolę arba vienpolę (nelygu ar JAV yra laikoma hegemonija, ar ne), nepadarė lemtingų kokybinių pakitimų tarptautinių santykių vertybių skalėje. Kaip ir Šaltojo karo metais, taip ir po jo valstybių pagrindiniai veiklos principai išliko materialių interesų rėmuose.

Realizmo adeptai iki šiol yra tvirtai įsitikinę, jog sekularioms valstybėms artimiausiu metu negresia jokia alternatyva iš politinės religijos pusės. Be to, manoma, kad šis administracinis-politinis suskirstymas yra vienodai priimtinas tiek Vakarų šalims, tiek ir kitų pasaulio civilizacijų atstovams. Tą pripažįsta ir liberalizmo srovės šalininkai, teigdami, kad valstybės, kaip vieno svarbiausių tarptautinių aktorių pasaulinėje politinėje tvarkoje, kol kas nėra kam pakeisti.⁵ Tai iš dalies įrodo ir literatūroje dažnas sinonimas liberalizmui apibūdinti – pliuralizmas. Valstybė šioje teorijoje yra laikoma viena pagrindinių tarptautinių aktorių, nors jos vaidmuo laikui bėgant gali sumenkėti.⁶ Taigi dažnai, vakariečio akimis žiūrint, pasaulinė valstybių sistema yra neišvengiama tam tikro lygmens išsivystymą pasiekusios visuomenės da-

lia, taip pat universali ir būdinga visiems pasaulio kraštams.

Kita vertus, liberalai yra linkę tvirtinti, jog postmodernybėje pasaulines politines problemas svarbiausių valstybių susitikimuose pradėjo spęsti ir nevyriausybinės organizacijos, tokios kaip daugiatautės įmonės arba pelno nesiekiančios visuomeninės įstaigos. Nepaisant to, visus šiuos politikai įtaką darančius subjektus galima pavadinti materialių interesų besivaikantais tarptautiniais vienetais. Valstybei tai būtų galios, saugumo ir prestižo siekiniai, verslo konsorciams – pelno ir patrauklumo didinimo tikslai, o visuomeninėms organizacijoms – tam tikrų grupių žmonių socialinė, ekonominė gerovė bei saugumas. Redukavus visų šių politinių subjektų tikslus, galima išvesti esminį, bendražmogišką interesą – taikos ir stabilumo tąsą.

Tuo tarpu analogiškos politinės situacijos vertinimas iš sekuliarizmo menkai paliestos visuomenės pozicijų gali pasirodyti kur kas sudėtingesnis. Vakarų politinei įtakai pasaulyje silpstant, ėmė kilti keletas alternatyvių galios centrų, kurių aršiausias ir maištingiausias yra islamo pasaulis. Nagrinėjant šį aspektą išsamiau, galima pastebėti, kad būtent musulmonai iš visų didžiausių pasaulio religinių bendruomenių yra mažiausiai linkę taikstyti su vakariečių primetamu sekuliarizmo ir globalizacijos politiniu modeliu. Tai pastebima ne tik musulmonų tankiausiai apgyvendintuose regionuose, bet ir sekuliariose Vakarų valstybėse, kur esama nors kiek gausesnės musulmonų bendruomenės, nors ir gyvenančios kaip mažuma. Islamo dogmos skelbia, kad Alachas yra pasaulio Viešpats, kuriam

vienam turėtų paklusti visi pasaulio musulmonai. Islamo pasaulis yra viena *ummah* (bendruomenė), kuri turėtų būti valdoma iš vieno centro. Todėl kolonijinis paveldas, kurį simbolizuoja vakariečių nubrėžtos valstybių teritorijų ribos, yra svetimi politiniai dariniai, kurie ilgainiui turėtų prarasti savo svarbą, nes neturi tvirto legitimaus pagrindo.⁷

Nors kai kurios šių dienų islamo valstybės vis dar tebėra stipriai paveiktos vakarietiškojo sekuliarizmo dvasios bei tarpusavyje susiskaldžiusios dėl įvairių žemiškų nesutarimų bei takoskyrų ir yra palyginti silpnos tiek galios, tiek solidarumo aspektais, tačiau islamo religijoje slypintis vienos bendruomenės ir vieno Dievo užtaisas susiklosčius palankioms aplinkybėms tebelieka užprogramuotas išsiskleisti politinėje praktikoje. Sunitų ir šiitų kruvini konfliktai patvirtina nuogaštavimus, jog islamo kultūra yra viena karingiausių pasaulyje. Stebint, kokią neapykantą vieni kitiems jaučia šių dviejų brolišku, tačiau kiek skirtingų religijos srovių atstovai, galima bandyti įsivaizduoti, kiek gailesčio ir tolerancijos gali tikėtis kitų kultūrų atstovai, jei nepalančiai susiklosčiusi situacija priverstų tapti kurios nors iš šių bendruomenių kaimynu. Vienas geriausiai iliustruojančių analogišką padėtį atvejų yra islamo tautų vienybė reiškiant neapykantą Izraelio valstybei.

Dar vienas elementas, klaidinantis vakarietišku tarptautinių santykių teorijų kūrėjus, yra skirtumas tarp konflikto esminių priežasčių. Sekuliariame pasaulyje konfliktus įprasta kildinti iš skirtingų asmenų, jų grupių arba valstybių interesų susidūrimų. Tuo tarpu religiniai-politiniai konfliktai yra užprogra-

muoti dėl skirtingo požiūrio į transcendentinę tiesą. Europos ar Šiaurės Amerikos mokslinėje literatūroje, aprašančioje tarpvalstybinių ar pilietinių karų priežastis ir pasekmes, paprastai aptinkamas argumentas, religinius konfliktus kildinantis iš asmeninių savanaudiškų pasakatų, kurios vėliau viešai yra pridengiamos religinės netolerancijos blogiui dogmomis. Polinkį argumentuoti būtent taip galima pastebėti tiek realizmo, tiek liberalizmo autorių raštuose. Dar toliau šiuo atžvilgiu nueina marksistinės pakraipos tarptautinių santykių analitikai, kurie teigia, kad religija valdančiajam elitui reikalinga hipnotizuoti mases tam, kad šios vėliau nedvejodamos gyvybėmis stotų ginti savo valdovų materialinės gerovės. Toks suvulgarintas religijos įvaizdis kol kas neatspindi visos Vakarų politinės minties požiūrio, tačiau marksizmui vis stiprinant savo pozicijas, rodo tendencijas, kurios turi galimybę įsivyrauti ateityje. Beje, visus religinius argumentus redukuodami į ekonomines sąvokas, vakariečiai sukuria save išpildančią pranašystę (*self-fulfilling prophecy*), kuri įrodo, jog žmonės yra valdomi ekonominių, materialijų veiksmų, o religija tėra tik visko priedanga.

Materialių asmens saugumo ir gerovės interesų užtikrinimo leitmotyvas yra būdingas ne tik marksistinei tarptautinių santykių stovyklai. Liberalų *credo* taip pat yra individo materialių interesų užtikrinimas, o realistai labiau iškelia valstybės, kaip svarbiausio politinio komponento, materialius interesus. Daiktų ir biologinių stimulų sureikšminimas Vakarų politinėje filosofijoje žmogų sutapatino su gyvuliu. Thomaso Hobbeso frazė *homo homini lupus est* įprasmino

visą moderniosios Vakarų politikos principą – žmogų traktuoti tik kaip biologinę būtybę.

Moralinis politikos aspektas, kaip pavyzdys, kurio derėtų siekti visiems politikams, buvo sukompromituotas dar Machiavellio raštuose ir vėliau jo sekėjų praktinėje politikoje. Todėl morali politika šiais laikais skamba tarsi oksimoras. Tiek realistų ginami valstybių, tiek liberalų įmonių tarpusavio santykiai yra grindžiami materialios naudos principu. Tad amžini aljansai, taikos ar bendradarbiavimo sutartys negali egzistuoti iš principo. Pasikeitus tam tikroms aplinkybėms, kurios keičia ir politinio subjekto interesus, buvę sąjungininkai ar bendradarbiai gali pavirsti konkurentais ar priešininkais.

Žvelgiant iš kitos pusės, galima pastebėti, kuo skiriasi požiūris į moralinius įsipareigojimus tarp sekuliarios ir religiškaip supančiotos politikos. Kadangi, kaip jau buvo minėta, vakarietiško tipo politinis subjektas yra orientuotas tik į šiaurinę žmogaus gyvenimą, moralės problema yra siejama su teisėtumo sąvoka. Tai savo ruožtu reiškia, jog įstatymai, kurių privaloma laikytis, tai, kas šiandien yra draudžiama ir baustina, yra tik susitarimo reikalas. Pasikeitus aplinkybėms ir visoms pusėms susitarus priešingai, tai, kas buvo draudžiama, gali tapti leistina. Religinio pobūdžio įsipareigojimai apima ne tik žmogaus žemiškąjį, bet ir anapusinį gyvenimą. Žmogus įsipareigoja laikytis moralės normų ne tik santykiyje su kitomis į save panašiomis būtybėmis, bet ir su transcendentine esybe. Todėl žemiškosios politikos metamorfozės ir lyderiaujančių politinių vienetų pasikeitimas nedaro įtakos nekintančių morali-

nių saitų tvirtumui ir kiekvieno žmogaus asmeninei atsakomybei prieš Dievą. Religijos įpareigota politika yra orientuota ne į teisėtumo, o į teisingumo koncepciją. Tai reiškia, jog teisingumo principas yra nekintantis, nes yra iš Dievo, o kisti gali tik įstatymo raidė.

Šioms dviems pasaulėžiūroms susikirtus politinėje arenoje, tarptautinių santykių analitikams, norint teisingai įvertinti galimus konflikto posūkius, reikia atsižvelgti ne tik į materialius politikų ar visuomenės interesus, bet ir į religinius jų įsitikinimus. Antraip tiek konflikto prognozės, tiek priešasčių ir pasekmių analizė gali visiškai neatitikti realybės.

Nepaisant civilizacijų pamatinių vertybinių skirtumų, vakariečiai jų nėra linkę sureikšminti. Vartotojiškos visuomenės kulto plėtros fonas bei vis dar patrauklus, nors ir pamažėle blėstantis, vakarietiško pasaulio įvaizdis, pagrindinių tarptautinių santykių mokykloms neleidžia patikėti religinių impulsų svarbumu priimant tarptautinius sprendimus net ir labai religinguose kraštuose.⁸ Vakaruose manoma, jog formuojasi globali civilizacija, kurios pagrindas yra modernizmas ir vakarietiškos liberalios demokratijos sistema. Taip pat tikima, kad sparti Vakarų plataus vartojimo prekių, paslaugų bei gyvenimo būdo sklaida yra pakankamas pagrindas, ant kurio būtų galima kloti universaliosios pasaulio kultūros pamatus. Anot prancūzų istoriko Fernando Braudelio, iš Vakarų eksportuojamas gamybinis gyvenimo būdas tėra tik vienas elementas iš daugelio, kurie sudaro Vakarų civilizaciją. Tai, ką importuoja pasaulis, nėra civilizacija *per se*. „Coca-Cola gėrimas rusą daro nedidesniu vakariečiu nei su-

ši valgymas amerikietį daro japonu.“⁹ Priimdamos Vakarų techninius išradimus, kitos civilizacijos nepraranda savo savitumo. Civilizacijų istorijoje yra galybė pavyzdžių, kuomet vykdavo abipusiai mainai, tačiau civilizacijos išlaikydavo savo unikalų veidą. Net ir dabar, modernių komunikacijų amžiuje, istorikai neabejoja, jog universali civilizacija tėra tik graži utopija.¹⁰

Vienas svarbiausių elementų, dėl kurio nevakarietiškos civilizacijos nepatinkliai žvelgia į Vakarų propaguojamus sekuliarizacijos produktus, tokius kaip demokratija ar pozityvizmas, yra dėmesio žmonijos egzistencijos klausimams stoka. Manoma, jog demokratinis metodas atskirti religiją nuo politinių sprendimų priėmimo rodo nepagarbą transcendencijai, be to, yra tarsi paskata žmonėms nesilaikyti moralės normų. Taigi demokratija (arba apskritai Vakarai) dažnai siejama su santvarka, kurioje nėra pagarbos Dievui ir moralei. Tad tokia gyvenimo forma, nors ir teikia malonumų – taiką, materialinę gerovę bei stabilumą, bet nesukuria legitimumo auros. Pasak Bergerio, religija visada buvo istoriškai labiausiai paplitęs ir efektyviausiai veikiantis legitimacijos instrumentas.¹¹ Informacijos sklaidos technologijoms vis labiau jungiant pasaulį į vieną tinklą, nevakarietiškos civilizacijos įgauti geresnes galimybes susipažinti ne tik su Vakarų privalumais: kur kas aiškiau išryškėja ir jų trūkumai.

Huntingtono civilizacijų susidūrimo teorija vos pasirodžiusi sukėlė didelį furorą tarp intelektualų. Iki tol Vakarų politiniuose moksluose vyravo tik pačių Vakarų problemoms suvokti skirtos teo-

rijos, o Huntingtonas pasiūlė į politikos pasaulį lygiaverčiais veikėjais įtraukti ir nevakarietiškos kilmės kraštus. Kitais žodžiais tariant, jis viešai suabejojo Vestfalijos sistemos universalumo principais, o tai buvo didelis smūgis ilgą laiką pasaulyje vyravusiai vakariečių galybės aurai. Civilizacijų konfliktas apėmė dvilypę tarptautinių santykių pažinimo schemą – prie vakarietiškos realizmo teorijos buvo prijungtas religinės-kultūrinės priklausomybės aiškinimo lygmuo.¹² Tradicinių teorijų atstovai suskato piktintis ir kritikuoti jų pačių manymu, nemokslinio požiūrio, kuris neturėtų atitikti tikrovės. Vis dėlto faktas, jog Huntingtono straipsnis sukėlė žymiai didesnę ažiotažą nei bet kuris kitas, išspausdintas tame pačiame *Foreign Affairs* žurnale nuo Antrojo pasaulinio karo metų, tiek apie išdėstytos teorijos šalininkus, tiek ir jos kritikus¹³, liudija, kad pastarieji akivaizdžiai sunerimo dėl savo intelektualinės monopolijos tarptautinių santykių disciplinos rėmuose. Kita vertus, vien monopolijos netekimas neturėjo šitaip sujaudinti tiek daug progresyvių širdžių visame pasaulyje, to priežastis greičiausiai yra kur kas rimtesnė. Arši kritika Huntingtonui netiesiogiai implikuoja mintį, jog tai, ką jis pasiūlė arba tiesiog konstatavo, iš tiesų yra reali galimybė, o gal net neišvengiamybė.

Paaikškinti, kodėl civilizacijų konflikto teorija yra plačiai kritikuojama, t.y. pripažįstama, tačiau nepriimama į tradicinių tarptautinių santykių teorijų sritį, galima bandyti iš istorinės perspektyvos. XVII a. viduryje svarbiausios Europos šalys sudarė Vestfalijos sutartį, pašalinusią religiją iš viešojo gyvenimo. Vėliau

pastebėta, jog žmonija nėra pajėgi gyventi vien mokslu ir racionalumu. Prancūzų filosofas ir sociologas Auguste'as Comte'as, kurdamas pozityvistinės pseudoreligijos teoriją, bandė užpildyti atsiradusią iracionalumo spragą visuomenės sąmonėje, tačiau kartu padarė meškos paslaugą liberalios minties atstovų propaguojamam mitui apie sekuliarumo abejingumą religinei dogmatikai. Jis atvirai aiškino, jog pašalinus iš visuomenės sąmonės tradicinę religiją, jos vietą būtina užpildyti vadinamąja sekularia, į technikos progresą nukreipta, konfesija. Comte'as vienu metu paneigė mitus apie mokslu pagrįsto gyvenimo racionalumą ir liberalios demokratijos nešališkumą bei toleranciją kitoms religijoms. Mat, vien faktas, kad demokratinėmis gyvenimo sąlygomis religija negali būti viešas reiškinys, iš esmės žeidžia tradicinės religijos prigimtį, nes privatizuota religija tėra prietarų rinkinys. O demokratinė sąlyga, jog kitos religijos gali egzistuoti tik privačiai, liberalią demokratiją automatiškai priskiria prie kitiems konfesiniams judėjimams lygiai taip pat netolerantiškų religijų sąrašo.¹⁴ Pozityvizmas ir liberalioji demokratija pakeitė krikščionybę religijos srityje, o valstybė – Bažnyčią kaip dvasinį vadovą. Nenuostabu, jog tokie asmenys kaip Huntingtonas, bandantys išjudinti šias dvi kolonas, laikančias sekuliarų Vakarų rūmą, nėra traktuojami rimtai arba net ignoruojami.

Dar vienas aspektas, dėl kurio laužo ietis tradicinių tarptautinių santykių srovės ir civilizacijų konfliktas, yra nesutarimas dėl svarbiausio tarptautinių politinių aktorių tikslo. Tiek realistai, tiek

liberalai teigia, kad tai yra taika. Taikos ir stabilumo sąlygomis galima plėtoti socialinę gerovę, o tai yra ypač svarbu materializmo persmelktai visuomenei. Iš kitos pusės, politinės religijos faktorius įvedimas, galbūt netiesiogiai, bet gali prieštarauti šiems tikslams. Politinės religijos vedina civilizacija ar valstybė, kaip tarptautinių santykių subjektas, taip pat galėtų siekti materialinės gerovės, tačiau tai nebūtų pagrindinis religingų žmonių gyvenimo tikslas. Šiuo aspektu svarbiau yra universalios transcendentinės tiesos paieškos, o tai dažnai gali prasilenkti ir su taikos, ir (kur kas dažniau) su stabilumo idėja.

Vakariečiams tokios tiesos paieškos yra svetimos jau nuo Trisdešimties metų karo pabaigos.¹⁵ Vokiečių filosofo Carlo Schmitto manymu, XX a. abi didžiausios progresyvistinės ideologijos – liberalizmas ir socializmas – išskėlė pretenziją, kad šališka ir neobjektyvi politikos įtaka objektyviems ekonominiams interesams būtų uždrausta. Politinės problemos turi išnykti ir likti tik organizaciniai-techniniai ir ekonominiai-sociologiniai uždaviniai. Modernusis techninis-ekonominis mąstymas, kuris šiuo metu vyrauja, jau nebegali suvokti politinės idėjos. Moderni valstybė, atrodo, iš tiesų tapo tuo, ką Maxas Weberis buvo numatęs – didžiule industrine gamykla.¹⁶ Tokioje įstaigoje religijai ir iracionaliems žmonių jausmams bei poelgiams akivaizdžiai stinga vietos. Tad mokslininkams, nagrinėjantiems tik analogiškų darinių tarptautinius santykius, iš tikrųjų nėra reikalo atsižvelgti į žmogiškąjį netikėtumo faktorių, kurį įkūnija religija, jei tarptautiniai aktoriai yra tik techniniai mechanizmai.

IŠVADOS

Visų pirma reikia pastebėti, kad civilizacijų konfliktas derina du skirtingus pasaulio matymo vaizdinius. Prie realizmo koncepcijos, kuri išlaiko tvirtas politikos aiškinimo pozicijas Vakaruose, Huntingtonas prideda religijos veiksnį, kuris yra svarbus už Vakarų ribų. Pagrindinis naujosios teorijos aspektas yra tai, jog visų pasaulio kraštų negalima vertinti pagal vieną kurpalį, atskaitos tašku pasirenkant tik vieną faktorių. Tarptautiniuose santykiuose norint prognozuoti ir modeliuoti esamas arba galimas situacijas, pasak Huntingtono, reikia pritaikyti deramą taktiką analizuojamam politiniam subjektui pagal jo vertybines preferencijas. Kitais žodžiais tariant, religingumu pasižyminčiai politinio subjekto visuomenei negalima taikyti vien tik pragmatiškojo materializmo teorijų, nes tai gali iškreipti studijos išvadas. Taip pat, norint teisingai suvokti labiau materialius interesus vertinančios visuomenės politinius posūkius, negalima visko analizuoti tik per dvasinių įsitikinimų prizmę. Huntingtonas teigia, jog pasaulis iš dvipolio, dominuojamo Vakarų, tapo daugiapolis su ryškėjančiomis devesternizacijos tendencijomis. Būtent dėl šio dvejojimo požiūrio, kuris tolerantiškai žvelgia tiek į materialiąsias, tiek ir į religines teorijas tarptautiniams santykiams aiškinti bei derina jas atsižvelgiant į realią padėtį, Huntingtonas yra labai priešišškai vertinamas ir Vakaruose, ir už jų ribų.

Šiuo metu tarptautiniuose santykiuose vyraujantys pozityvistiniai tyrimų metodai iš dalies turi savų privatumų ir trūkumų. Iš politikos darbotvarkės eliminuojant religinius veiksnius, politinė realybė yra stipriai supaprastinama ir todėl gana gerai prognozuojama. Kintamieji įvedami į matematinės lygtis ir apskaičiuojami mechaniškai. Tokioje tarptautinėje sistemoje yra beveik ignoruojamas žmogiškas netikėtumo faktorius. Kita vertus, šio veiksnio ignoravimas pozityvistines tarptautinių santykių teorijas padaro pažeidžiamas. Ypač jei vienas ar keli iš tarptautinių aktorių nėra sekuliaraus tipo politiniai vienetai.

Analogiškų mėginimų sureikšminti religijos vaidmenį tarptautinėje politikoje yra buvę ne vienas, tačiau iki šiol nė karto teorinis bandymas neturėjo tokios palankios, save patvirtinančios praktinės politikos situacijos. Nuo savo dominavimo pradžios Vakarų pasaulis dar niekada nebuvo susirėmęs su tokia stipria opozicija iš kitų pasaulio civilizacijų. Tad negatyvi, kartais ir desperatyvi, reakcija į civilizacijų konflikto teoriją byloja apie tai, jog pozityvistai nebesijaučia taip tvirtai kaip anksčiau. Drebantys Vakarų hegemonijos pamatai, *la revanche de Dieu* nuotaikos, besismelkiančios į sekuliaris Vakarų visuomenes, liberalams, svajojantiems apie pasaulinį triumfą, ima kelti frustraciją.

Literatūra ir nuorodos

¹ Edward J. Renehan Jr. *Modern World Leaders. Pope John Paul II*. Prieiga: <http://www.elcamino->

santiago.com/PDF/Book/Pope_John_Paul_II.pdf
2010 06 04.

- ² Bernard Lewis. *Iran in History*. Prieiga: <http://www.tau.ac.il/dayancenter/mel/lewis.pdf> 2010 06 04.
- ³ Samuel P. Huntington. *The West: Unique, Not Universal*. Prieiga: <http://cadeiras.iscte.pt/EGGC/Huntington%20-The%20West.pdf> 2010 06 13.
- ⁴ Peter Berger. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. – Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967, p. 127.
- ⁵ Francis Fukuyama. *Has History Restarted since September 11?* Prieiga: <http://evans-experientialism.freewebspace.com/fukujama02.htm> 2010 05 17; Francis Fukuyama. *Has History Started Again?* Prieiga: <http://www.cis.org.au/policy/winter02/polwin02-1.pdf> 2010 05 17.
- ⁶ Martin Hollis, Steve Smith. *Tarptautiniai santykiai: aiškinimas ir supratimas*. – Vilnius: Tyto Alba, 1998, p. 50.
- ⁷ Madan Lal Goel. *Radicalism and the Clash of Civilizations*. Prieiga: <http://www.uwf.edu/govt/facultyforums/documents/ARadicalismand-ClashofCivilizations.pdf> 2010 06 09; Samuel P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order*. – New York: Simon & Schuster, 1996, p. 174–179.
- ⁸ Jack Snyder. *One World, Rival Theories*. // *Foreign Policy*, No. 145, November/December 2004, p. 52–62.
- ⁹ Samuel P. Huntington. *The West: Unique, Not Universal*. Prieiga: <http://cadeiras.iscte.pt/EGGC/Huntington%20-The%20West.pdf>. 2010 06 09.
- ¹⁰ Fernand Braudel. *A History of Civilizations*. – New York: Penguin Books, 1995, p. 8.
- ¹¹ Peter Berger. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, p. 22, 32.
- ¹² Samuel P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order*, p. 21, 25.
- ¹³ Ten pat, p. 13.
- ¹⁴ Mark Juergensmeyer. *The New Religious State*. // *Comparative Politics* 27, No. 4, July 1995, p. 380–381.
- ¹⁵ Raymond Plant. *Politics, Theology and History*. – Cambridge University Press, 2003, p. 2.
- ¹⁶ Carl Schmitt. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. – Chicago and London: University of Chicago Press, 2005, p. 65.