

ნინო აბაკელია

მეოცე საუკუნის ანთროპოლოგიური
თეორიები მითსა და რელიგიაზე



ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 2013

მეოცე საუკუნის ანთროპოლოგიური თეორიები
მითსა და რელიგიაზე
ნინო აბაკელია

რედაქტორი: ზელა წიფურია

ISBN 978-9941-18-178-8

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
ქაქუცა ჩოლოყაშვილის 3/5, თბილისი, 0162, საქართველო

ILIA STATE UNIVERSITY PRESS
3/5 Cholokashvili Ave, Tbilisi, 0162, Georgia

სარჩევი

წინათქმა	5
ნაწილი პირველი: შესავალი	7
1. ანთროპოლოგიის ძირითად კონცეფციათა ზოგადი დეფინიციები.....	7
ნაწილი მეორე: მითი	31
ბრონისლავ მალინოვსკის მითის სოციოლოგიური თეორია.....	31
ფენტეზისა და მითის მიმართებისთვის.....	44
ალან დანდესის რეტროსპექცია პროპისა და ლევ-სტროსის პოლემიკაზე.....	57
ნაწილი მესამე: რელიგია	76
მირჩა ელიადეს მეთოდოლოგიური შენიშვნები რელიგიური სიმბოლიზმის კვლევაზე.....	76
თალალ ასადი რელიგიის როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორიის შესახებ.....	115

წინათქმა

წინამდებარე ნაშრომი შედგება რამდენიმე ესსესგან, რომელიც ეხება იმ ანთროპოლოთა თეორიებს მითსა და რელიგიაზე, რომელნიც გამოირჩევიან შეხედულებების ორიგინალობით და წვლილი შეიტანეს მეოცე საუკუნის თეორიების განვითარებაში; მათ გამორჩეული ადგილი უკავიათ აღნიშნულ სფეროში, ყველაზე მეტად ციტირებულნი და აღიარებულნი არიან, ხოლო მათი არგუმენტები, ზოგჯერ, ცხარე კამათსაც იწვევს. ნაშრომი არც ისტორიაზეა ორიენტირებული და არც ყველა თემის ყოველმხრივ მიმოხილვაზე, რომელსაც რელიგიის ანთროპოლოგებთან შეიძლება შევხვდეთ. ის იფარგლება მეოცე საუკუნის განმეორებადი თემებით, მთავარი საკითხებით, რომელნიც დრო და დრო ანახლებენ კამათსა და დისკუსიას.

წინამდებარე კრებული მკითხველს აცნობს რელიგიის ანთროპოლოგიის მთვარ თეორიულ იდეებს და აშუქებს მათ სპეციალური კვლევებით.

ნაშრომი შედგება დამოუკიდებელი თემებისგან, თითოეულს თანდართული აქვს მითითებანი და ლიტერატურა, ასე რომ, თავების წაკითხვა ნებისმიერი რიგით არის შესაძლებელი.

მიუხედავად იმისა, რომ რელიგია კაცობრიობის კულტურის ინტეგრალური ნაწილია, იგი მხოლოდ ბოლო ორი საუკუნის განმავლობაში გახდა მეცნიერული ანალიზის ობიექტი. წინამდებარე კრებულში მეოცე საუკუნის პოპულარული იდეები შედარებულია 19-ე საუკუნის ინტელექტუალისტთა იდეებთან და, ასევე, გადმოცემულია თანამედროვე იდეები რელიგიის ანთროპოლოგიაზე.

კრებულში იმ მეცნიერთა ნაშრომებია განხილული, რომელთა ნააზრევმა და იდეებმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს მეოცე საუკუნის აზრის განვითარებაზე, გასცდნენ რელიგიას და ზეგავლენა იქონიეს ლიტერატურაზე, ფილოსოფიაზე, ისტორიაზე, პოლიტიკაზე, ხელოვნებაზე და თანამედროვე აზროვნების თითქმის ყველა სფეროზე.

განხილული საკითხები მოიცავს ბ.მალინოვსკის, ვ.პროპის, კ.ლევინ-სტროსის, ა.დანდესის, მ.ელიადეს, თალალ ასადის და სხვათა ნაშრომებს. ის მოიაზრება როგორც ანთროპოლოგთათვის, ასევე ამ საკითხებით დაინტერესებული უფრო ფართო აუდიტორიისთვის.რამდენადაც წინამდებარე კრებული მიზანშეწონილია სხვადასხვა საფეხურზე მყოფი სტუდენტისთვის, ამდენად მასში განხილულია ანთროპოლოგიის ცენტრალური, ფუძემდებლური კონცეპტები: ანთროპოლოგიის, ეთნოლოგიის, ეთნოგრაფიის დეფინიციის საკითხები. საკრალური და პროფანული ტრადიციულ კულტურაში, მითისა და რიტუალის მიმართების საკითხები, მითისა და ფენტეზის მიმართების საკითხები; რელიგია როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორია. მეთოდოლოგიური მიდგომები რელიგიური სიმბოლიზმის კვლევისას და სხვ.

ნაწილი პირველი: შესავალი

1. ანთროპოლოგიის ძირითად კონცეფციათა ზოგადი დეფინიციები

ზოგადი განსაზღვრებით, *ანთროპოლოგია*, რომელიც ბერძნული სიტყვებისგან *ანთროპოს* (ადამიანი) და *ლოგოს* (გონება, ცოდნა) შედგება, გულისხმობს მეცნიერებას ადამიანის წარმომავლობასა და ევოლუციაზე. დასავლეთ ევროპის ქვეყნებსა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში ანთროპოლოგია ჰუმანიტარულ მეცნიერებადაა მიჩნეული მის ყველა გამოვლინებაში. ყოფილი საბჭოთა კავშირის ქვეყნებში ანთროპოლოგია ბიოლოგიურ მეცნიერებად იყო წარმოდგენილი, რომელიც ადამიანისა და ადამიანური რასების წარმომავლობას, ფიზიკურ ორგანიზაციასა და ევოლუციას შეისწავლიდა. ამერიკულ ტრადიციაში ანთროპოლოგია მრავალდარგიანი დისციპლინაა თავისი განშტოებებით. ეს დარგებია: კულტურული და სოციალური ანთროპოლოგია (ან სოციო-კულტურული ანთროპოლოგია, ლინგვისტური ანთროპოლოგია, არქეოლოგიური ანთროპოლოგია, ფიზიკური ან იგივე ბიოლოგიური ანთროპოლოგია და გამოყენებითი ანუ პრაქტიკული ანთროპოლოგია (თითოეულ მათგანს თავისი განშტოება აქვს). სხვა სოციალური მეცნიერებებისგან განსხვავებით, ანთროპოლოგიის სფერო უფრო ფართოა. მას აინტერესებს ადამიანები დედამიწის ყველა კუთხეში, მათი თანამედროვე და უძველესი ყოფა, ადამიანთა უშუალო წინაპრებიდან დღევანდელ ადამიანამდე. აინტერესებს ცვლილებები დროში და სხვა. (იხ. ემბერი: 2007, 10-15; ჰარისი და სხვები: 2007, 2-9, ჰაიდერი: 1986, 2-9, კრაპო: 1993, 1-3).

*კულტურული ანთროპოლოგია,
ეთნოგრაფია და ეთნოლოგია:*

კულტურული ანთროპოლოგიის სათაურში იგულისხმება მეცნიერება, რომელიც შედარებით პლანში შეისწავლის კულტურათა ტიპებს და მათ ცვლილებებს თაობიდან თაობაში ინფორმაციის სოციალური (და არა ბიოლოგიური) გადაცემის მეშვეობით. კაცობრიობის ისტორიის მაგალითების მიხედვით, ნებისმიერ ხალხს შეუძლია მისგან განსხვავებული ხალხის კულტურასთან ადაპტირება, რადგან ადამიანის ბიოლოგიურ სტრუქტურაში არაფერია ისეთი, რაც გაართულებდა ამას. ადამიანი თავისი ბიოლოგიური კონსტიტუციით არ არის დაკავშირებული რომელიმე განსაკუთრებულ ქცევასთან... და შესაბამისად, მიიღება დასკვნა: კულტურა არ არის ბიოლოგიურად გადაცემული კომპლექსი.

მიუხედავად იმისა, რომ სხვადასხვა ხალხის აღწერილობები ჯერ კიდევ ჰეროდოტესთან გვხვდება, ანთროპოლოგია როგორც მეცნიერება შედარებით ახალ დარგად ითვლება. იგი ჩაისახა მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულსა და მეოცე საუკუნის დასაწყისში ეთნოლოგიის ბაზაზე და ფიქრობენ, რომ ის იყო ერთგვარი რეაქცია ევროპულ კოლონიალიზმზე.

კულტურული ანთროპოლოგიის სახელწოდება მოითხოვს სპეციალურ განმარტებას, რადგან მის პარალელურად ან ხშირად მის საპირისპიროდ იყენებენ ტერმინებს: ეთნოგრაფიას და ეთნოლოგიას. აღნიშნული სახელწოდებები გაჭიანურებული დისკუსიის საგანი გახდა როგორც დასავლეთში, ასევე, ყოფილი საბჭოთა კავშირის ქვეყნებშიც. ამ ტერმინების ხმარებასთან დაკავშირებული სპეციალური ლიტერატურა განსაცვიფრებლად არეული და გაუგებარია. ამიტომ აუცილებელია მისი დაზუსტება, განსაზღვრა და შემოფარგვლა.

და მაინც რა აერთიანებს და რა განასხვავებს ერთმანეთისგან ეთნოგრაფიას, ეთნოლოგიასა და ანთროპოლოგიას?

აღნიშნული ტერმინების დასაზუსტებლად, შესაძლოა, ყველაზე მეტად გამოდგეს კლოდ ლევი-სტროსის (მეოცე საუკუნის გამოჩენილი ფრანგი ანთროპოლოგის, სტრუქტურული ანთროპოლოგიის ფუძემდებლის, „თანამედროვე ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი მამის“) ნააზრევი, რომელშიც ევროპული და ამერიკული ცოდნის ნაკადები ერთიანდება.

ეთნოგრაფია ერთნაირად ესმოდათ და ესმით ყველგან. ის შეესაბამება კვლევა-ძიებათა პირველ სტადიას: რაც თავის თავში გულისხმობს დაკვირვებასა და აღწერას, სავსე კვლევას. მკვლევარი ადამიანთა მცირერიცხოვან ჯგუფს სწავლობს საკუთარი რეალური გამოცდილების საფუძველზე. სავსე სამუშაო ეთნოგრაფიული კვლევის საფუძველია, რომელთანაც დაკავშირებულია მეთოდი. კულტურის ცალკეული გამოვლენა (იქნება ეს საბრძოლო იარაღი, სამუშაო იარაღი, რწმენა-წარმოდგენები თუ ინსტიტუტები) კლასიფიცირდება, აღიწერება და ანალიზდება.

ეთნოგრაფიასთან შედარებისას ეთნოლოგია წარმოადგენს სინთეზისკენ გადადგმულ პირველ ნაბიჯს. მკვლევარი უფრო ფართო და ზოგად დასკვნებამდე მიდის, რომლის გაკეთება რთულია მხოლოდ უშუალო დაკვირვებით მიღებული მასალით. აღნიშნული სინთეზი შესაძლოა სამი მიმართულებით გაკეთდეს: გეოგრაფიული, თუკი საჭიროა მეზობელი ჯგუფების ინფორმაციის ჩართვა; ისტორიული, თუკი მიზნად დასახულია ერთი ან რამდენიმე ხალხის წარსულის რეკონსტრუქცია: დაბოლოს, სისტემური თუ საჭიროა რომელიმე არჩეული მატერიალური ობიექტის, წეს-ჩვეულების ან ინსტიტუტის მიმართ ყურადღების მიპყრობა.

ამრიგად, ეთნოლოგია ეთნოგრაფიაში გულისხმობს თავის პირველ ეტაპს, რომლის გაგრძელებასაც ის წარმოადგენს.

ტერმინები სოციალური ან კულტურული (ან სოციოკულტურული) ანთროპოლოგია დაკავშირებულია სინთეზის მე-

ორე და საბოლოო ეტაპთან, რომელიც დასკვნებს ეთნოგრაფიისა და ეთნოლოგიის დასკვნებზე დაყრდნობით აკეთებს.

ამრიგად, ეთნოლოგიასა და ანთროპოლოგიას შორის იმგვარივე მიმართება არსებობს, როგორც ეთნოგრაფიასა და ეთნოლოგიას შორის. ეთნოგრაფია, ეთნოლოგია და ანთროპოლოგია არ არის სამი დამოუკიდებელი დისციპლინა და არც ერთი და იმავე გამოკვლევის განსხვავებული კონცეფცია. ეს ერთი და იმავე კვლევის მართლაც სამი ეტაპი ან სამი დროითი სტადიაა და ამა თუ იმ ტერმინის არჩევა ასახავს მხოლოდ განსაკუთრებულ ყურადღებას კვლევის ერთი ტიპის მიმართ, რომელიც მთლიანად ვერასდროს ჩამოსცილდება დარჩენილ ორ ტერმინს. სოციალური ანთროპოლოგია წარმოიშვა იმ აღმოჩენის შედეგად, რომლის მიხედვით სოციალური ცხოვრების ყველა ასპექტი — ეკონომიკური, ტექნიკური, პოლიტიკური, იურიდიული, ესთეტიკური, რელიგიური — ქმნის მნიშვნელობის მქონე კომპლექსს და რომ შეუძლებელია რომელიმე ამ ასპექტის გაგება მისი სხვებთან ეთიანობაში განხილვის გარეშე. ის მთლიანობიდან ნაწილებთან გადადის, მიდის ან ყოველ შემთხვევაში ლოგიკურ უპირატესობას ანიჭებს პირველს სხვებთან შედარებით. მატერიალური კულტურის საგანს გააჩნია არა მხოლოდ უტილიტარული ღირებულება, ის, ასევე ასრულებს ფუნქციას, რომლის გასაგებად საჭიროა არა მხოლოდ ისტორიული, გეოგრაფიული, მექანიკური, ფიზიკური ან ქიმიური ფაქტორების მხედველობაში მიღება, არამედ სოციოლოგიურისაც.

ფუნქციათა ერთობლიობა, თავის მხრივ, საჭიროებს ახალ ცნებას — სტრუქტურის ცნებას. (იხ. ლევი-სტროსი: 1985)

კულტურული ანთროპოლოგია, თავის მხრივ, თუმცა სხვა გზით და თითქმის თანადროულად მივიდა ანალოგიურ კონცეფციასთან. სოციალური ჯგუფის სტატისტიკაში (როგორც ერთგვარ სისტემაში ან კონსტელაციაში) განხილვის ნაცვლად, კულტურული ანთროპოლოგია წინა პლანზე წამოწევს

განვითარების დინამიკას და კონკრეტულად: თუ როგორ გადაეცემა კულტურა თაობიდან თაობას? დასკვნა მსგავსია სოციალური ანთროპოლოგიის დასკვნისა: *მიმართებათა სისტემა, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს სოციალური ცხოვრების ყველა ასპექტს უფრო მნიშვნელოვანია კულტურის გადაცემისას, ვიდრე რომელიმე ამ ასპექტთაგანი ცალკე აღებული.*

ანთროპოლოგები პასუხებს ეძებენ მრავალფეროვან და ულევ შეკითხვებზე: მაგალითად, როდის, სად და რატომ გაჩნდნენ ადამიანები დედამიწაზე, როგორ და რატომ იცვლებიან ისინი დროში? როგორ და რატომ განსხვავდება ადამიანური პოპულაცია გარკვეული ფიზიკური ნიშნებით? ანთროპოლოგებს ასევე აინტერესებთ თუ როგორ და რატომ განსხვავდებიან ძველი და თანამედროვე საზოგადოებები აზროვნების სტილით და ქცევით.

ჰოლიზმი:

ანთროპოლოგიას მსოფლიო-ისტორიული ინტერესების გარდა, გააჩნია განსაკუთრებულად გამოკვეთილი სხვა მეცნიერებებისგან განმასხვავებელი ნიშანიც: *ჰოლიზმი* ანუ ყოვლისმომცველობა, რაც გულისხმობს ადამიანის მრავალმხრივ შესწავლას. ანთროპოლოგები სწავლობენ არა მარტო ადამიანთა მრავალფეროვნებას, არამედ ადამიანური გამოცდილების მრავალ ასპექტსაც, ანუ *ჰოლიზმი* გულისხმობს მრავალმხრივ მიდგომას ადამიანის შესწავლაში და ყველა ფაქტორის გათვალისწინებას, რომელსაც ზეგავლენა აქვს ადამიანის აზროვნებასა და ქცევაზე.

მაგალითად: ადამიანთა ჯგუფის ან საზოგადოების აღწერისას, ანთროპოლოგს შეუძლია განიხილოს შესასწავლი ადგილის ისტორია, ფიზიკური გარემო, ოჯახური ცხოვრების ორგანიზაცია, ენის ზოგადი ნიშნები, ჯგუფის დასახლების მოდელი, პოლიტიკური და ეკონომიკური სისტემები, რელიგია, ხელოვნების სტილი, სამოსი. აღნიშნული დამახასიათებელი

თავისებურებები შეიძლება აღიწეროს ცალ-ცალკე, ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად, მაგრამ ანთროპოლოგთა უმრავლესობა ცდილობს გაიგოს და ახსნას ფიზიკურ და სოციალურ ცხოვრების სხვადასხვა ასპექტს შორის არსებული კავშირები. წარსულში ანთროპოლოგები ინდივიდუალურად ცდილობდნენ ყოფილიყვნენ ჰოლისტები და მოეცვათ მრავალი საგანი. დღეისთვის, ისევე, როგორც სხვა მრავალ დისციპლინაში, იმდენი ინფორმაცია დაგროვდა, რომ ანთროპოლოგებშიც შეიმჩნევა ტენდენცია დახელოვდნენ და ყურადღება მიაპყრონ ერთ რომელიმე თემას ან ერთ რომელიმე რეგიონს. შესაბამისად, ზოგი ანთროპოლოგი ჩვენი პრეისტორიული წინაპრის ფიზიკურ მახასიათებლებს იკვლევს, ზოგი გარემოს ბიოლოგიურ ეფექტს სწავლობს ადამიანთა მოსახლეობაში დროთა მონაცვლეობაში. სხვები კონკრეტდებიან ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის მრავალფეროვან წეს-ჩვეულებებზე.

სპეციალიზაციის მიუხედავად, ანთროპოლოგია ინარჩუნებს მისთვის დამახასიათებელ ჰოლისტურ ორიენტაციას იმ თვალსაზრისით, რომ ერთად დაჯგუფებული მრავალი განსხვავებული სპეციალობა შესაძლებელს ხდის ახსნას წარსულისა და აწმყოს სხვადასხვა ასპექტი.

ამგვარად, ანთროპოლოგების ინტერესების სფეროში შედის ადამიანთა ჯგუფის ან საზოგადოების ტიპური მახასიათებლები — თუ როგორ და რატომ ვარირებდნენ ისინი დედამიწაზე საუკუნეების მანძილზე.

სხვადასხვა დარგის ანთროპოლოგი საზოგადოების სხვადასხვა ტიპურ თავისებურებაზე კონცენტრირდება და ამახვილებს ყურადღებას. ზოგი მათგანი პოპულაციის ბიოლოგიური ან ფიზიკური მახასიათებლებით არის დაკავებული; სხვები პრინციპულად დაინტერესებულნი არიან კულტურული თავისებურებებით. აქედან გამომდინარე, არსებობს ანთროპოლოგიის საგნის ორი ფართო კლასიფიკაცია: ბიოლოგიური (ფიზიკური) ანთროპოლოგია და კულტურული ანთროპოლოგია.

ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი მთავარი დარგი კულტურული ანთროპოლოგიაა, რომელიც სამ მთავარ ქვედარგად იყოფა: არქეოლოგიად, ლინგვისტიკად და კულტურულ ანთროპოლოგიად.

ბიოლოგიური (იგივე ფიზიკური) ანთროპოლოგია იკვლევს საკითხთა ორ გამოკვეთილ წყებას: პირველი კომპლექტი მოიცავს კითხვებს ადამიანთა გაჩენასა და მათ განვითარებაზე (ინტერესთა ამ წრეს პალეონტოლოგია ეწოდება; საკითხთა მეორე წყება ეხება: თუ რატომ და როგორ განსხვავდებიან ადამიანთა პოპულაციები ბიოლოგიურად (ამას ადამიანთა ვარიაციულობა ეწოდება).

ადამიანთა ევოლუციის რეკონსტრუქციისთვის პალეონტოლოგები სწავლობენ მიწაში ჩამარხულ გაქვავებულ ნამარხს ან ანაბეჭდებს, რომელიც ადამიანებს ან მათ წინაპრებს ეკუთვნოდათ. აღმოსავლეთ აფრიკაში მომუშავე პალეონტოლოგებმა აღმოაჩინეს ადამიანის მსგავსი არსებების ნამარხი, რომელნიც 3 მილიონი წლის წინათ ცხოვრობდნენ. ამ აღმოჩენის მიხედვით, შესაძლებელი გახდა სავარაუდო დათარიღება, თუ როდის უნდა დაეწყოთ ადამიანთა წინაპრებს (ორ ფეხზე გამართული სიარული და სხვა.

პალეონტოლოგები ნამარხის გარდა კვლევაში იყენებენ გეოლოგიურ ინფორმაციასაც, რომელიც კლიმატურ მონაცვლეობას, გარემოს, მცენარეებს და ცხოველურ პოპულაციებს ეხება. უფრო მეტიც, პალეონტოლოგების ინტერესთა სფეროში, ასევე, შედის ძუძუმწოვართა შორის უახლოესი ნათესავეების ქცევა და ევოლუცია, მაგალითად, მაიმუნების, ადამიანის მსგავსი მაიმუნების, რომლებიც, ასევე პრიმატების ჯგუფში შედიან. ანთროპოლოგებს, ფსიქოლოგებსა და ბიოლოგებს, რომლებიც სპეციალიზდებიან პრიმატების კვლევაში პრიმატოლოგები ეწოდებათ.

ბიოლოგიური ანთროპოლოგიის მეორე მთავარი ფოკუსი არის ადამიანთა ვარიაციულობის კვლევა. ანუ იმის გამოკვლევა, თუ როგორ და რატომ განსხვავდება თანამედროვე

პოპულაცია ერთმანეთისგან ბიოლოგიური ან ფიზიკური ნიშნებით. დღეს არსებული ყველა ცოცხალი ხალხი *homo sapiens*-ს მიეკუთვნება, რადგან ყველა წარმატებულად ჯვარდება. და მაინც, ადამიანთა პოპულაციები ბევრი რამით განსხვავდება ერთმანეთისგან და, შესაბამისად, დაისმის ამგვარი კითხვები: რატომ არის ზოგი ხალხი მაღალი და ზოგი უფრო დაბალი? ყველა ხალხი ერთნაირად არჩევს ფერებს? მაგალითად, ესკიმოსები უფრო უკეთ უძლებენ ყინვას, ვიდრე სხვები. მუქი კანის პიგმენტაცია კი უკეთ იცავს ტროპიკული მზისგან და სხვა.

ამგვარად, ბიოლოგიური ანთროპოლოგები სულ მცირე სამ სხვა დისციპლინას იყენებენ: ადამიანთა გენეტიკას, მოსახლეობის ბიოლოგიას (რაც მოიცავს გარემო ეფექტების კვლევას და მის ზემოქმედებას მოსახლეობის თავისებურებებზე) და ეპიდემიოლოგიას (თუ რატომ და როგორ ავადდება სხვადასხვა პოპულაცია განსხვავებულად) და სხვა.

კულტურული ანთროპოლოგიის საგანია კულტურული უნივერსალიები და ვარიაციები წარსულსა და აწმყოში. მაგრამ რა არის კულტურა? ეს სხვა დისკუსიის საგანია, ახლა კი, განსახილველ თემასთან მიმართებით, ასე ვთქვათ: ანთროპოლოგიისთვის კულტურა გარკვეული პოპულაციის ან საზოგადოების აზროვნების ჩვეულებრივ წესსა და ქცევას ეხება. უფრო მეტიც, ის ადამიანის თანმდევი თვისებაა.

სოციალური ჯგუფის კულტურა მოიცავს — მის ენას, რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს, საკვების არჩევანს, მუსიკას, მუშაობის ჩვევებს, გენდერულ როლებს, ბავშვის აღზრდას, სახლების მშენებლობას და მრავალ ნასწავლ ქცევასა და იდეას, რომელიც ფართოდ გაზიარებული ან ჩვეულებრივია ჯგუფისთვის.

კულტურული ანთროპოლოგიის სამ მთავარ განშტოებას წარმოადგენს: 1. არქეოლოგიური ანთროპოლოგია ანუ გარდასულ კულტურათა კვლევა, უპირატესად მათი მატერიალური ნაშთის მეშვეობით. 2. ანთროპოლოგიური ლინგვისტიკა

(ანუ ენების ანთროპოლოგიური კვლევა) და 3. თვითონ კულტურული ანთროპოლოგია.

არქეოლოგია წარსულში მცხოვრები ხალხის არა მარტო ყოფისა და წეს-ჩვეულებებს შეისწავლის და ცდილობს მის აღდგენას, არამედ კულტურულ ცვლილებებსაც და მათ ახსნასაც. იგივე საქმის კეთება ისტორიკოსისთვისაც დამახასიათებელია, მაგრამ არქეოლოგი დროში უფრო ღრმად შედის. ისტორიკოსები მხოლოდ იმ საზოგადოებებს ეხებიან, რომლებმაც წერილობითი წყაროები, ანგარიშები დატოვეს და ამიტომ, იფარგლებიან კაცობრიობის ისტორიის მხოლოდ ბოლო 5 ათასი წლით. ადამიანთა საზოგადოებები კი არსებობდნენ მილიონზე მეტი წლის წინათ და მხოლოდ მცირე ნაწილს გააჩნდა ბოლო 5000 წლის მანძილზე დამწერლობა. ყველა იმ საზოგადოებისთვის, რომელსაც დამწერლობა არ გააჩნია, არქეოლოგია თავის თავზე ისტორიის ფუნქციას იღებს.

არქეოლოგთა უმრავლესობის (იგულისხმება ანთროპოლოგი არქეოლოგები) ინტერესების სფეროს პრეისტორია წარმოადგენს დამწერლობამდელი, ისტორიამდელი დრო. მაგრამ თვითონ არქეოლოგიაში, როგორც დარგში არის სპეციალობა, რომელსაც ისტორიულ არქეოლოგიას უწოდებენ. ისტორიული არქეოლოგია უფრო მოგვიანო ხანის პერიოდის ხალხებს სწავლობს, ანუ მათ, ვინც წერილობითი ანგარიშები დატოვეს. აღნიშნული სპეციალობა, ძველი საზოგადოების კვლევისას გულისხმობს, როგორც არქეოლოგიური, ასევე ისტორიული მეთოდების გამოყენებას, რადგან მასში ორგვარი: არქეოლოგიური და ისტორიული ინფორმაციაა.

ხალხის ყოფის ცვლილების გასაგებად დროში, არქეოლოგები ველზე აგროვებენ მასალას. განათხარი და შესაგროვებელი მასალა მათ საფუძველს აძლევთ დასვან სხვადასხვა კითხვა: სად, როდის და რატომ განვითარდა ადამიანისთვის ისეთი დამახასიათებელი თავისებურება, როგორც იარაღის კეთება? სად, როდის და რატომ წარმოიშვა მიწათმოქმედე-

ბა პირველად? სად, როდის და როგორ დაიწყეს ადამიანებმა პირველად ცხოვრება ქალაქებში?

არქეოლოგები იყენებენ სხვა დისციპლინების ტექნიკასა და აღმოჩენებს. მაგალითად, გეოლოგიას, რომელიც მათ კარნახობს თუ სად არის ადრინდელი ადამიანის დასახლების აღმოჩენა შესაძლებელი ეროზიისა და მიწაყრილების მიხედვით. დათარიღებისას არქეოლოგები განათხარ მასალას ამუშავებენ იმ პროცესით, რომელიც პირველად ქიმიამ განავითარა. ხოლო იმის გასაგებად თუ როდის აღმოცენდა პირველი ქალაქი, არქეოლოგმა შეიძლება ისტორიკოსების, გეოგრაფების და სხვათა ინფორმაცია გამოიყენოს. გარდა ამისა, ისინი ძალიან ხშირად იყენებენ ახალი ან ახლო წარსულის ინფორმაციას შორეული წარსულის გასაგებად.

ლინგვისტიკა ანთროპოლოგებმა საველე სამუშაო ისეთ ადგილებში დაიწყეს, სადაც ენა ჩაწერილი არ იყო. ეს კი ნიშნავდა, რომ ანთროპოლოგები ვერ იხელმძღვანელებდნენ ლექსიკონით ან გრამატიკის სახელმძღვანელოთი, რომლებიც დაეხმარებოდა მათ ამ ენის სწავლაში. სანაცლოდ, მათ თვითონ უნდა შეედგინათ ლექსიკონი და გრამატიკის სახელმძღვანელო, შემდეგ კი შეესწავლათ ენის სტრუქტურა და ისტორია. სხვა ანთროპოლოგებისდაგვარად, ლინგვისტებიც სწავლობდნენ ცვლილებებს დროში. ზოგი ანთროპოლოგი დაკავებულია ენის წარმოშობისა და დივერგენციის (დაცილების) საკითხებით 100 წლის განმავლობაში. ენის ცვლილებებსა და კავშირებს დროში ისტორიული ლინგვისტიკა შეისწავლის. *ლინგვისტური ანთროპოლოგია*, ასევე, დაინტერესებულია თუ როგორ განსხვავდებიან თანამედროვე ენები ერთმანეთისგან, განსაკუთრებით თავისი წყობით (კონსტრუქციით). ლინგვისტიკის ეს სფერო, ჩვეულებრივ ცნობილია, როგორც დესკრიფციული ან სტრუქტურული ლინგვისტიკა, ხოლო დისციპლინა, რომელიც სწავლობს ენის ფუნქციონირებას,

გამოყენებას სოციალურ კონტექსტში, სოციოლინგვისტიკას უწოდებენ.

ითვლება რომ კულტურულ ანთროპოლოგიას თავისი სპეციალური მიზანი აქვს განსაზღვრული: მან უნდა აჩვენოს თუ როგორ ქმნის ერთიან მთელს ადამიანის ყოფის შემადგენელი თითოეული ნაწილი იქნება ეს ენა, პოლიტიკა ოჯახური ცხოვრება, თუ რელიგია. გარკვეულწილად, სხვა სოციალური და ბიჰევიორისტული მეცნიერებები ცალკეულ ფორმებს იკვლევენ იზოლირებულად, მაგრამ კულტურული ანთროპოლოგიის ინტერესთა სფეროა დაადგინოს თუ რა მიმართებაშია ეს ფორმები ადამიანთა ცხოვრების (ყოფის) უფრო ფართო კონტექსტთან — კულტურის კონტექსტთან.

2. კვლევის მეთოდები:

როგორც მეცნიერებას, ანთროპოლოგიას გააჩნია საკუთარი, გამოკვეთილი კვლევის მეთოდები. ეს მეთოდები მოიცავს *საველე ეთნოგრაფიულ კვლევას და შედარებით მეთოდს*. კულტურულ ანთროპოლოგიაში ეს იღებს თანამონაწილეობით (უშუალო) დაკვირვების და კროს-კულტურული შედარების მეთოდების ფორმას.

საველე სამუშაო:

ანთროპოლოგიური კვლევის სავალდებულო, აუცილებელი მეთოდი, სპეციალიზაციის განურჩევლად, საველე სამუშაო ანუ კვლევა არის, რომელიც ჩვეულებრივ ველზე ტარდება უშუალო დაკვირვებით. უშუალო დაკვირვება და მასალის შეკრება ბუნებრივ გარემოში საერთოა ყველა ანთროპოლოგისთვის. მუშაობის ეს დამახასიათებელი ნიშანი ანთროპოლოგებს განასხვავებს სოციალური და ბიჰევიორისტული მეცნიერებების მუშაკებისგან, რომლებიც თავიანთ მასალას აგროვებდნენ ლაბორატორიულ გარემოცვაში, სტრუქტურირებული ინტერვიუებით, ან დაბეჭდილი კითხვარებით და სხვა.

უშუალო თამონაწილეობით დაკვირვება:

ეთნოგრაფიული კვლევები სრულდება დაკვირვების მეშ-

ველობით ე.წ. უშუალო თანამონაწილეობით. ასეთ შემთხვევაში ანთროპოლოგი მიდის საკვლევ ობიექტებთან ველზე და ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში ცხოვრობს მათთან ერთად, რათა მოიპოვოს ხალხის ისეთი ნდობა, რომ ისინი მოიქცნენ ბუნებრივად და არა ისე, როგორც ამას ისინი აუთსაიდერების თანდასწრებით გააკეთებდნენ (მაგ. ტურისტების, უცხოელების, ჟურნალისტების და სხვათა თანდასწრებით).

ანთროპოლოგებისგან მოელიან იმ ხალხის ენის შესწავლას, რომელსაც ისინი აკვირდებიან, რათა მათ (ხალხს) უკეთ გაუგონ და შეიცნონ გარემო, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ. კითხვების უშუალოდ დასმა თანამონაწილეობით დაკვირვების მეთოდის მნიშვნელოვანი ნაწილია.

თანამონაწილეობით დაკვირვებას დადებითის გარდა, სუსტი მხარეც აქვს. ერთ-ერთი პრობლემა მდგომარეობს იმაში, რომ დრო და ენერგია, რომელსაც ის მოითხოვს შეუძლებელს ხდის ანთროპოლოგისთვის გააკეთოს ერთზე მეტი ფრაგმენტული მოდელი გარკვეული დროის ყოფიდან. გარდა ამისა, ყოველ ანთროპოლოგს შეუძლია იყოს მხოლოდ ერთი საზოგადოების შიგნით არსებულ ერთობათა შეზღუდულ რაოდენობაში.

ეთიკა:

ველზე მუშაობისას ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს თუ როგორ იქცევა ანთროპოლოგი ხალხთან, რომელთანაც ის თანაცხოვრობს, მუშაობს და, შესაბამისად, ეთიკის საკითხები იჭრება.

ანთროპოლოგობა ნიშნავს ეთიკური რეალობის წინაშე პირისპირ დადგომას, ეთიკური ამოცანის, ეთიკური პრობლემების გადაწყვეტა გულისხმობს ე.წ. „მსუყე ეთიკური აღწერილობის“ ოსტატურად მოპოვების ხელოვნებას.

დგება საკითხი: საზოგადოებაში რომელმაც საკუთარ კულტურაში უნდა შეგიშვას როგორ უნდა მიიღო საშვი თანამონაწილეობისთვის?

შეიძლება გამოიყენო მთხრობელი შენი მიზნებისთვის და არ იფიქრო რა მოჰყვება ყველაფერ ამას, თუკი ეს არ არის შენი იდენტობა? შესაძლოა ანთროპოლოგისთვის ყველაფერი ეს ადვილ და მსუბუქ საქმედ ჩანდეს, მაგრამ საკმაოდ პრობლემატური აღმოჩნდეს ხალხისთვის, რომელსაც სწავლობს. თუმცა, საკუთარ კონტექსტთან განშორებაც, შესაძლოა, მტკივნეული გახდეს (საკმარისია ამისთვის მალინოვსკი და მისი დღიურების ისტორია გავიხსენოთ ან ლევი-სტროსის სევდიანი ტროპიკები).

ანთროპოლოგიური სამუშაო და ანარიში ისე უნდა შესრულდეს, რომ იმ ხალხის გრძნობები, რომელთანაც მუშაობ, არ იქნას შეურაცხყოფილი და მათი უფლებები დაცული უნდა იყოს.

კროს-კულტურული შედარება:

ანთროპოლოგიური კვლევის მესამე კომპონენტი კროს-კულტურული შედარებაა. ადამიანთა ცხოვრების გარკვეული ასპექტის შესწავლა მრავალ კულტურაში. მაგ., თუ ეთნოლოგი დაინტერესებულია აგრესიის შესახებ ზოგადი კანონებით, მას ეთნოგრაფიული მასალა შეუძლია შეადაროს მრავალფეროვან საზოგადოებათა მთელ წყებაში იმის დასადგენად, თუ რა სოციალური ფაქტორები შეესაბამება აგრესიის სპეციფიკურ ფორმებს და სხვა.

კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდი:

მეთოდებზე საუბრისას საგანგებოდ შევჩერდებით კომპლექსურ-ინტენსიურ მეთოდზე, რომელიც ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის ფუძემდებელმა აკად. გიორგი ჩიტაიამ მეოცე საუკუნის ოციან წლებში ჩამოაყალიბა საქართველოს სინამდვილის ნიადაგზე დაკვირვებისა და მისი დროის სპეციალური ლიტერატურის ზედმიწევნით კარგად ცოდნის ბაზაზე. (იხ. ჩიტაია: 2001, 78-85; ხუციშვილი: 2008; თოფჩიშვილი: 2008)

მნიშვნელოვანია, რომ ქართველი ეთნოგრაფები ველზე მუშაობისას ითვალისწინებდნენ ფაქტს, რომ ეთნოგრაფი-

ული სინამდვილე ინახავს ძველ მოვლენებსა და საგნებს არა მხოლოდ ცალკეული დაქუცმაცებული ფაქტების სახით, არამედ მეტნაკლებად მთლიანი კომპლექსების სახითაც, რაც მათ ფიქსაციას ართულებს.

აღნიშნული მეთოდის მიხედვით, მოვლენა შესწავლილ უნდა იქნას არა იზოლირებულად, არამედ გარემო მოვლენებთან კავშირში. გ. ჩიტაიას აზრით, ამ მოთხოვნილებათა შესრულება სავსე ეთნოგრაფიულ მუშაობაში შესაძლებელია მხოლოდ მოვლენის კომპლექსური შესწავლით. კომპლექსში ივარაუდება ერთი მხრივ, ბაზისური და ზედნაშენი მოვლენები, ხოლო მეორე მხრივ, ყოველი საგნის აღწერა სტრუქტურის, ტექნიკისა და ფუნქციის მიხედვით.

აღნიშნული მეთოდის თვალსაზრისით, ეთნოგრაფიული დაკვირვების სიღრმე უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე სიფართოვე; მნიშვნელოვანია მცირე რაიონის ღრმა შესწავლა, ვიდრე ეთნოგრაფიული მოვლენების გავლით ფიქსირება ვრცელ ტერიტორიაზე. მასალის გადაჯვარედინებული ფიქსაცია და ადგილზე კარგად შედგენილი ბიოგრაფია ერთი კონკრეტული სახეგნელი იარაღისა იძლევა მეტს, ვიდრე მრავალი ათეული ამგვარი იარაღის ზერეღე აღწერილობა. ამასთან ერთად, მუშაობა უნდა მიმდინარეობდეს ცალკეულ პატარა და დიდ სოციალურ ერთეულებში: ოჯახი, გვარი, გვაროვნული გაერთიანებები, უბანი, სოფელი, დაბა, ხევი და სხვა. წლების მანძილზე კომპლექსურ ექსპედიციებში მოპოვებული, დაგროვილი და კლასიფიცირებული იქნა მასალა, რომლის შემდგომი ეტაპი გახდა მისი შესწავლა შედარებითი მეთოდის გამოყენებით.

ანთროპოლოგთა ნაწილი ფუძემდებლურ კვლევებს აწარმოებს და მუშაობს უნივერსიტეტებში, ხოლო მეორე ნაწილი პრაქტიკოსი ანთროპოლოგები არიან. მაგალითად, თუ მკვლევარი აღმოაჩენს, რომ საზოგადოებები, რომელშიც საბრძოლო სახის სპორტია განვითარებული მიდრეკილნი

არიან ომების წარმოებისკენ, ამ დასკვნამ შეიძლება მკვლევა-რი მიიყვანოს ახალ დასკვნასთან: რომ ერთი სახის აგრესიას მიმართება აქვს მეორე სახის აგრესიასთან. მიღებულმა ცოდნამ, შესაძლოა, სწორი სოციალური პრობლემა აღმოაჩინოს და მაშინ, ფუნდამენტური კვლევა პრაქტიკული პრობლემის გადაჭრაში დაგვეხმარება.

გამოყენებითი ან პრაქტიკული ანთროპოლოგიის მეშვეობით ზემოთ ხსენებული ოთხივე დარგის ანთროპოლოგიური ცოდნა ნებისმიერ სფეროში შეიძლება იქნას გამოყენებული. ამ ტიპის ანთროპოლოგები შედიან სამთავრობო ორგანიზაციებში, საერთაშორისო ორგანიზაციებში, სამედიცინო სკოლებში, იურიდიულ ოფისებში, საზოგადოების განვითარების სააგენტოებში, საქველმოქმედო ფონდებში და სხვა.

ამგვარად, ანთროპოლოგია თავის თავში ატარებს როგორც ჰუმანიტარულ, ასევე სოციალური მეცნიერების თვისებებსაც. ანთროპოლოგიის ჰუმანიტარული ასპექტი მომდინარეობს სურვილიდან, გაიცნოს და გაიგოს სხვა კულტურები (ან გაუგოს სხვა კულტურებს). ჰუმანიტარული ორიენტაციის ანთროპოლოგები კულტურას მთარგმნელებივით უდგებიან და ცდილობენ ერთი კულტურის სიმბოლოები გასაგები გახადონ სხვა კულტურის სიმბოლოებით. მეცნიერული მიდგომა გულისხმობს უფრო მიზეზ-შედეგობრივ ახსნა-განმარტებებს, თუ როგორ განავითარეს ცალკეულმა კულტურებმა გამორჩეული თვისებები, ან რატომ შეიძლება იყოს ზოგიერთი ფაქტი უნივერსალური მნიშვნელობის და სხვა.

ანთროპოლოგიის აღნიშნული დუალისტური თვისება — ჰუმანიტარული სურვილი გაიგოს და შეაფასოს სხვა კულტურები, როგორც მნიშვნელობის მქონე სისტემები და მეცნიერული მცდელობა ახსნას კულტურები, როგორც (მექანიკური) სისტემები — ვლინდება სხვადასხვანაირად. მაგალითად, ეთნოგრაფები განასხვავებენ *ემ(იკ)ურ (emic)* და *ეთიკ-ურ (etic)* ახსნებს. ეს პირველად განასხვავა ქენეტ ფაიქმა (1954).

კულტურის ემიკ(ური) ანალიზი დაწერილია აუთსაიდერისთვის და იძლევა კულტურის იმგვარ პორტრეტსა და მნიშვნელობას, როგორც ეს ინსაიდერს (კულტურის შიგნით მყოფს) ესმის. როგორც გუდინაფმა შენიშნა კულტურის ემიკ(ური) მოდელის ადექვატურობა შეიძლება ორი გზით შემოწმდეს: ეს არ უნდა იყოს ძალადობა ადგილობრივის გრძნობებზე აღწერილი სტრუქტურების მიმართ და მან უნდა აუხსნას აუთსაიდერს (კულტურის გარეთ მყოფს), თუ რა ცოდნით არის შესაძლებელი საუბარი ადგილობრივ კულტურაზე.

კულტურის ინტერპრეტაცია შეიძლება მოიცავდეს კულტურის სიმბოლიზმს, ენისა და იდეოლოგიის მოდელის კვლევას, რომელიც ლიტერატურული ინტერპრეტაციის ან ხელოვნების კრიტიკის ანალოგიურია.

ანთროპოლოგები, რომლებიც სპეციალიზდებიან რელიგიის, ხელოვნების, ფოლკლორის და მათი ზემოქმედების შესწავლაზე კულტურაში, ხშირად იხრებიან ანთროპოლოგიურ სპექტრში მისი ჰუმანიტარული ნაწილისკენ. შესაბამისად, კულტურულ ანთროპოლოგიაში მახვილი კეთდება იმგვარ კვლევებზე, როგორიცაა სტრუქტურალიზმი, ინტერპრეტაციული ანთროპოლოგია, ჰერმენევტული ანთროპოლოგია და ეთნომეცნიერება.

სტრუქტურალიზმი:

ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ინტერპრეტაციული მიდგომა სტრუქტურალიზმია, ანთროპოლოგიური ანალიზის განშტოება, რომელიც ფრანგი ანთროპოლოგის, კლოდ ლევი-სტროსის სახელს უკავშირდება. სტრუქტურალიზმის მიხედვით, კულტურების გარეგნული მრავალფეროვნების მიღმა ერთფეროვნებაა, რომელიც ადამიანის გონების ტენდენციების ამსახველია. მისი აზრით, ადამიანი ფიქრობს და აზროვნებს იმგვარი კონტრასტებით, ოპოზიციებით როგორიცაა შავი/თეთრი, ქალი/კაცი, კეთილი/ზოროტი და სხვა, ხოლო მეორე მხრივ ის წყვეტს დილემებს საპირისპირო იდეებით. ამ

მიმართულების მეორე თვალსაჩინო წარმომადგენელი მერი დაგლასი იყო.

ინტერპრეტაციული ანთროპოლოგია:

ცდილობს ახსნას თუ როგორ არის აზრობრივად დაკავშირებული კულტურის ყველა ელემენტი თავის ორიგინალურ კონტექსტთან. ინტერპრეტაციული ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები არ ეხებიან იმ ძირითად პრინციპებს, რომელნიც ადამიანთა კულტურას მართავენ. ამის სანაცვლოდ, ისინი ყოველ კულტურას განიხილავენ, როგორც აზრების გამოკვეთილ კონფიგურაციას, რომელიც საკუთარი ტერმინებით უნდა იქნას გაგებული. ამ მიდგომის ცნობილი წარმომადგენელი *ქლიფორდ გირცია*.

ჰერმენევტული ანთროპოლოგია:

(პოლ რიკერი) ხაზს უსვამს სხვების გაგების როლს საკუთარი თავის შესაცნობად.

პოსტმოდერნისტული ანთროპოლოგია:

რამდენადაც მსოფლიო კულტურები ერთმანეთზე ზეგავლენას ახდენენ, ტრადიციული ანთროპოლოგიის ინტერესის ფოკუსმა გადაინაცვლა იზოლირებული „ეგზოტიკური“ კულტურებიდან, რომლებიც დღეს აღარც კი არსებობენ, თანამედროვე არადასავლურ, მესამე მსოფლიოს ტრადიციებზე. პოსტმოდერნისტული ანთროპოლოგია ამტკიცებს, რომ ყოველი კულტურა უნდა აისახოს, როგორც „ღია (open-ended)“ შემოქმედებითი დიალოგი სუბკულტურებს, ინსაიდერებსა და აუტსაიდერებს და სხვა ჯგუფებს შორის (ჯ. კლიფორდი, 1983). კულტურის ჰომოგენური სისტემის უარყოფით, პოსტმოდერნიზმი უარყოფს ნებისმიერი ანთროპოლოგიური ინტერპრეტაციის ავტორიტეტულობას. ამის სანაცვლოდ, პოსტმოდერნისტები იკვლევენ *მნიშვნელობათა* ნაირფეროვნებას ყოფაში და ხაზს უსვამენ კულტურული მნიშვნელობების გამოკვლევას, რომელიც ანთროპოლოგებსა და საზოგადოების ადგილობრივ წევრთა შორის დიალოგს წარმოშობს, რაც თა-

ვის მხრივ მნიშვნელობათა სიმრავლესა და აზრთა ნაირფეროვნებას იწვევს, რითაც აღიარებს, რომ „ყოველთვის შესაძლებელია ალტერნეტიული ინტერპრეტაცია“ (მარკუსი, 1986).

ევროპელმა ფილოსოფოსებმა და ინტექტუალებმა: ჟაკ ლაკანმა (1967), მიშელ ფუკომ (1977), ჟაკ დერიდამ (1976) და პიერ ბურდიემ (1977) ზეგავლენა მოახდინეს პოსტმოდერნისტულ ანთროპოლოგიაზე. დღეისთვის ამ მიმართულების ყველაზე გავლენიანი ანთროპოლოგები არიან: ჯეიმს კლიფორი, ჯორჯ მარკუსი და მიშელ ფიშერი. ნაცვლად იმისა, რომ მკითხველისთვის მიეცათ კულტურის აღწერა ან სრული ახსნა, პოსტმოდერნისტული ეთნოგრაფია იძლევა კულტურის სურათს, რომელიც ღიაა, გაურკვეველი და ცვლადი (მარკუსი და კუშმენი, 1982).

ტიპური პოსტმოდერნისტული ეთნოგრაფია ემყარება დი-ალოგის მოდელს. აქვე შემოდის პოლიფონიის კონცეფცია, სხვადასხვა ხმის და შეხედულების აღსაწერად ყოველ ჯგუფში, რომელიც ქმნის ყოველი კულტურის დინამიკურ ბუნებას.

ამგვარად, ანთროპოლოგია იკვლევს ფაქტებს, რომლებიც კულტურის ფორმებთანაა დაკავშირებული. ანთროპოლოგების მიერ შეგროვილი მასალა ინფორმაციას იძლევა სოციალურ ცხოვრებაზე, რომელიც შედგება განცალკევებული კატეგორიებისგან, როგორიცაა ტექნოლოგია, ხელოვნება, სოციალური ორგანიზაცია, რელიგია და სხვა.

ცოცხალი კულტურების შესწავლამ გააღვიძა უფრო ძლიერი ინტერესი ყოველი კულტურის მთლიანობაში შესწავლისადმი და სულ უფრო გასაგები ხდება, რომ კულტურის ვერც ერთი ნიშნის გაგება ვერ იქნება შესაძლებელი, თუკი ის ამოგლეჯილი იქნება ზოგადი კონტექსტიდან.

სურვილი, მოიხელთო კულტურის როგორც ერთიანობის მნიშვნელობა, საჭიროებს და მოითხოვს სტანდარტული ქცევის აღწერილობების განხილვას, რომლებიც კიდევ უფრო სხვა პრობლემებთან მიგვიყვანს.

3. კულტურის კვლევები

კულტურის კვლევები (cultural studies) ბრიტანეთის საუნივერსიტეტო სისტემაში ფორმალურად გაჩნდა 1963 წელს, თანამედროვე კულტურის კვლევების ცენტრის (CCCS) დაარსებით ბირმინგემში, რომელსაც მართავდა რიჩარდ ჰოგარტი. რაიმონდ ვილიამსის ნაშრომების ძლიერი ზეგავლენის გამო, კულტურის ადრინდელ კვლევებში ხაზგასმული იყო ტექსტის კანონიკური განსაზღვრების მიღმა გასვლა, წიგნიერი კულტურის მოთავსების მიზნით უფრო ფართო სოციალურ კონტექსტში. ინიციატივა მიზნად ისახავდა, როგორც „მაღალი კულტურის“ ელიტიზმთან (ელიტის თეორიასთან) შებრძოლებას, ასევე მისი დეფინიციის გაფართოებას, რათა ის მეტი შინაარსის მომცველი გამხდარიყო. სოციოლოგიისა და ლიტერატურული კრიტიკის კომბინაციას, კულტურის კვლევებს ადრინდელი მკვლევარნი ხშირად აღწერდნენ და განიხილავდნენ ანთროპოლოგიურ ჭრილში და მიუთითებდნენ კულტურის ანთროპოლოგიურ დეფინიციაზე, როგორც ცხოვრების სტილზე (მოდელებზე, მოქმედებათა ერთობლიობაზე), რომელიც უპირისპირდებოდა მის ლიტერატურულ ელიტარულ გადმოცემას (ასახვას), როგორც ესთეტიკურს და შემეფასებლურს.

ანტიკოლონიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლასთან ერთად, ბირმინგემის ცენტრი, ასევე ახდენდა უნივერსიტეტის სიტემაში აკადემიური ცოდნის ნაწარმის პოლიტიზირებას.

კონკრეტულ ინდივიდუალურ მიღწევებზე ემფაზისის საპირისპიროდ, ცენტრმა დაამკვიდრა ერთიანი (საერთო) სამუშაოები, რომელსაც შედეგად მოჰყვა კარგად ცნობილი კრებულების სერია. ინტერდისციპლინარული, ანტიიერარქიული და ექსპლიციტურად პოლიტიკური მიდგომით, თანამედროვე კულტურის კვლევების ცენტრის თანამშრომლები შეუსაბამო მდგომარეობაში იყვნენ სხვა დეპარტამენტებთან, ფაკულტეტებთან და მთლიანად უნივერსიტეტის სისტემას-

თან. და მაინც, მიდგომები, რომლებიც აღნიშნულ ცენტრში განვითარდა, სულ უფრო და უფრო მეტი ჯგუფისთვის ხდებოდა მიმზიდველი და გარკვეული დროის შემდეგ პოპულარულიც გახდა. კლასთა უთანასწორობის პრობლემა ცენტრალური იყო, როგორც ვილიამსისთვის, ასევე ჰოგარტისთვისაც; კულტურის კვლევების ადრინდელი შრომები მიმდინარეობდა მარქსისტული მოდელებით, რომელშიც „კულტურა“ ხშირად იდეოლოგიის ექვივალენტური იყო. ეთნოგრაფიაში მოგვიანო ხანის ექსპანსიისას (1970-იან წლებში), კულტურული კვლევების მიზანი იყო კულტურის როგორც ჩვეულებრივის, ხალხურისა და საყოველთაოს დოკუმენტირება, რომელიც კვლავ იხმოვდა და იყენებდა ანთროპოლოგიური მოდელების შედარებას ლიტერატურულის საპირისპიროდ. თანმიმდევრულად, კულტურის, როგორც სახელმწიფო აპარატის განუყოფელი ნაწილის, ალთუსერისეული ანგარიში კომბინირებული იქნა კულტურის გრამსკისეული მოდელით და კულტურის კვლევების პროექტისთვის ცენტრალური და მთვარი გახდა ბირმინჰემში და სხვაგან. 1980-იანი წლების დასასრულისთვის ეს ზეგავლენები კომბინირებული და ჩანაცვლებული იქნა პოსტსტრუქტურალიზმით ხოლო მოგვიანებით — ფსიქოანალიტიკური თეორიით. სტუარტ ჰოლის, პოლ გილროის, ჰეიზელ კარბის და სხვების ნაშრომებმა ყურადღება მიაპყრეს სახელმწიფო ძალაუფლების შენარჩუნებაში რასიზმისა და იმპერიალიზმის მნიშვნელობას, ხოლო, ამავე დროს, ანთოლოგია *Women Take Issue* ფემინისტური პრობლემებისა და ინტერესების ავანსცენა გახდა. 1980-იანი წლებისთვის თანამედროვე კულტურის კვლევის ცენტრი დიდი და წარმატებული კვლევითი პროგრამის ცენტრად იქცა, რომელიც დახმარებას უწევდა გენდერის, რასის და კლასების შესახებ კვლევებს.

ბრიტანულ საუნივერსიტეტო სისტემაში ადრეულ 1990-იან წლებში, პოლიტექნიკუმის დამატებამ, სადაც კულტურის

კვლევები პოპულარული და კარგად დამკვიდრებული სფერო იყო, ინფრასტრუქტურა უფრო გააფართოვა აღნიშნულ სფეროში. ამასობაში, ბრიტანეთის გარეთ, აღნიშნული საგანი, ასევე, ზეგავლენის მქონე და აღიარებული გახდა ჟურნალების, პროგრამების და ინტერნაციონალური ასოციაციების მეშვეობით. ბრიტანეთისაგან განსხვავებით, სადაც ბირმინჰემის ინიციატივამ შექმნა გამოკვეთილი მოდელი, კულტურის კვლევები კანადაში, ავსტრიაში, ევროპასა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში თანდათანობით ხდებოდა პოპულარული. ისევე როგორც ბრიტანეთში, კულტურის კვლევების მთავარი კომპონენტები ყველგან ინტერდისციპლინარული იყო. ის იკვეთებოდა გენდერის, რასის და კლასთა საკითხებთან და იყენებდა მარქსიზმიდან, პოსტსტრუქტურალიზმიდან, გენდერული თეორიიდან, რასისზმის კრიტიკული თეორიიდან და პოსტმოდერნიზმიდან აღებულ კრიტიკულ თეორიულ პერსპექტივებს. ყველაფერთან ერთად, ის ახლა განისაზღვრება როგორ სივრცე, რომელშიც კრიტიკული, თეორიული და ინტერდისციპლინარული კვლევა და სწავლება ფართოდ ორგანიზირებულია კულტურის ანალიზის სათაურის ქვეშ განვითარებულ ინდუსტრიალიზებულ საზოგადოებებში.

ანთროპოლოგიასთან შედარებით მას უფრო აინტერესებს მასობრივი, სახალხო, დომინანტური, პოპულარული ან კულტურის მთავარი ნაკადის (მეინსტრიმის) ანალიზი. მიუხედავად იმისა, რომ კულტურის ანალიტიკური სტატუსი დიდ კამათს, კრიტიკას იწვევს და მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრის ანთროპოლოგიაში სახეცვლილია, ის მაინც უფრო „სხვა“ კულტურებზეა ორიენტირებული, ვიდრე თავად ანთროპოლოგი-მკვლევარის კულტურაზე. ამის საპირისპიროდ, კულტურის კვლევები სფეროში ხშირად ცდილობენ, გამოავლინონ კულტურული ტრადიციები, რომლებიც გამოუთქმელია, მარგინალურია, საკმარისად არ არის წარმოდგენილი (მიჩუმებულია) ან გაუფასურებულია საზოგადოებაში, რომლის ნა-

წილსაც თავად მკვლევარი წარმოადგენს. ალტერნატიულად, კულტურის კვლევები ფუნქციონირებდა როგორც კრიტიკული პერსპექტივების სისტემები თვით ცოდნის პროდუქციაზე — როგორც შემოჭრა სამეცნიერო პროდუქციაში. კულტურის კვლევები, ყველაფერთან ერთად, ახალ სივრცეებს ქმნის ისეთი კითხვებისთვის, რომლებიც ზუსტად არ ერგება დამკვიდრებულ ინტელექტუალურ ტრადიციებს.

კულტურის კვლევები ანთროპოლოგიისაგან განსხვავდება კულტურის მოდელებით, რომლებიც ანალიზში, სწავლება-სა და კამათშია ჩართული. თუ ანთროპოლოგიაში კულტურის მოდელები იკვლევა კროს-კულტურული შედარების მეთოდით, ამგვარი მიზანი არ გააჩნიათ იმ მოდელებს, რომლებიც გაერთიანებულნი არიან კულტურის კვლევებში. ძალაუფლებასა და უთანასწორობის შედეგებზე ორიენტირებულ კულტურის კვლევებში შეიძლება შედიოდეს კულტურის თეორიათა მთელი რიგი, მისი ინტერესები მასმედიაზე, კულტურის ინდუსტრიაზე, ან კულტურაზე როგორც სოციალურ განზომილებაზე, კულტურის თეორიის დერივატზე — (ენაზე დაფუძნებულ) სემიოტიკაზე, პოსტსტრუქტურალიზმზე, დეკონსტრუქციაზე ან პოსტკოლონიურ თეორიაზე.

მიუხედავად იმისა, რომ მრავალი ასპექტით ანთროპოლოგიასა და კულტურის კვლევებს შორის ურთიერთკავშირი პროდუქტიული და ერთმანეთისგან დაფასებულია, ამ ორ სფეროს მნიშვნელოვანი სხვაობები ჰყოფს. ანთროპოლოგიაში კროს-კულტურულ შედარებას ემატება დეტალური ეთნოგრაფიული დაკვირვება და ხანგრძლივი ჩაყვინთვა „საველე სამუშაოში“; კულტურის კვლევებისაგან განსხვავებით, ანთროპოლოგია დაკავშირებული რჩება სოციალური მეცნიერების მიზნებთან, სკრუპულოზური დოკუმენტაციების და „სხვა“ კულტურის წარმოჩენის ჩათვლით. ეს მიზანი არ არის გაზიარებული კულტურის კვლევების მიერ, რომელიც ხშირად კრიტიკულია ობიექტივისტური კრიტერიუმების

მიმართ. უარეს შემთხვევაში, კულტურის კვლევები, ანთროპოლოგიური ხედვით, შეიძლება დანახულ იქნას, როგორც „კულტურის“ საუფლოს უზურპაცია რედუქციონისტული, ელიტური,ზედმეტად (თუ შემთხვევით) თეორიული და სპეკულაციური ან „ჟურნალისტური“ მეთოდებით. კერძოდ, შეხედულება, რომ ტექსტები წაკითხულ უნდა იქნან, როგორც კულტურის უფრო დიდი კონტექსტის ნაწილები, შესაძლოა ისე შებრუნდეს კულტურის კვლევებში,რომ კულტურა თვითონ იქნას წაკითხული როგორც ტექსტი. ანთროპოლოგებისთვის „კულტურის ლოგიკის“ გამოცალკევება, ნაცხოვრები, განსხეულებული სოციალური გარემოდან მიუღებელი, არამდგრადი მეთოდოლოგიაა.

რამდენადაც „კულტურა“ საჭიროებს, კრიტიკულ, მეცნიერულ და პოლიტიკურ ყურადღებას, იმდენად გარდუვალია ანთროპოლოგიური და კულტურის კვლევების მიდგომების მზარდი დამთხვევა და ერთმანეთის ინფორმირება. ამავე დროს, კულტურის კვლევებში თეორიულ და კრიტიკულ პერსპექტივებსა და ანთროპოლოგიის ფარგლებში კულტურის ანალიზის ემპირიულ ტრადიციებს შორის შექმნილი ძლიერი დისონანსი გარანტიას აძლევს აღნიშნულ ორ სფეროს დარჩენენ განსხვავებულნი იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ისინი (გარკვეულ საკითხებში) დაემთხვევიან ერთმანეთს.

მითითებანი და ლიტერატურა:

- გირცი: 1973.Geertz C., *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- დაგლასი: 1966. Douglas M., *Purity and danger: An analysis of conflicts of pollution and taboo*, New York, Praeger and London: Routledge and Kegan Paul.
- თოფჩიშვილი: 2008. თოფჩიშვილი რ., *ეთნოლოგიის სწავლების კონცეფცია*. კრ.-ში: ანთროპოლოგია — მომავლის მეცნიერება? კონფერენციის მოხსენებათა კრებული, უნივერსალი, თბილისი.

- კრაპო: 1993. Richly H.Crapo, *Cultural Anthropology, understanding ourselves and others*, 3rd Edition, Utah State University, The Dushkin publishing Group.
- ლევ-სტროსი: 1985. К.Лев-Строс, *Структурная Антропология*, Москва.
- ლევ-სტროსი: 2007. Claude Lévi-Strauss, *Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology, Anthropology in Theory*, Blackwell Publishing, Oxford.
- მარკუსი: 1986. Marcus G.E. *Afterword: Ethnographic writing and anthropological careers*. in J. Clifford & G.E. Marcus (Eds.), *Writing culture*. Berkley: Univ. of California Press.
- რაბინოვი: 1977. Rabinow P., *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkley: Univ. of California.
- ფაიქი: 1954. Pike K., *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. Vol. I. Glendale: Summer Institute of Linguistics
- ფრანკლინი: 1991. Franklin, Sarah, Celia Lury and Javkie Stacey (Eds) , *Off-Centre: Feminism and Cultural Studies*, London: Harper Collins.
- ქეროლი: 2007. Carol R. Ember. Melvin Ember, *Cultural Anthropology*, 20th edition, New Jersey.
- ჩიტაია: 2001. ჩიტაია გ., *საველე ეთნოგრაფიული მუშაობის მეთოდი*, შრომები, ტ.4. საუნივერსიტეტო ლექციების კურსი ეთნოგრაფიაში: სვეტები, „მეცნიერება“, თბილისი.
- ხუციშვილი: 2008. ხუციშვილი ქ., *ეთნოლოგიური კვლევების თანამედროვე ტენდენციები*. კრ.-ში: ანთროპოლოგია — მომავლის მეცნიერება? კონფერენციის მოხსენებათა კრებული, უნივერსალი.
- ჰარისი და სხვები: 2007. Marwin Harris; Orna Johnson, *Cultural Anthropology*, Univ. of California, Los Angeles. 2-9.
- ჰაიდერი: 1986. K. Heider, *Seeing Anthropology (Cultural Anthropology Through Film)* University of South Carolina, Allyn and Bacon.

ნაწილი მეორე: მითი

ბრონისლავ მალინოვსკის მითის სოციოლოგიური თეორია¹

მითს, როგორც კულტურის ფენომენს, მრავალი ფუნქცია გააჩნია, რომელთა სხვადასხვა რაკურსიდან ინტერპრეტაციამ, შესაძლოა, განაპირობა მითის შესახებ თეორიების სიმრავლე. მიუხედავად იმისა, რომ სამეცნიერო ლიტერატურა მითის შესახებ ძლიერ მდიდარი და მრავალფეროვანია, ხოლო კლასიფიკაცია არც თუ ისე ადვილი საქმეა, სპეციალისტები მაინც ახერხებენ მათ დაჯგუფებას გარკვეული ნიშნებით და, შესაბამისად, ასხვავებენ შემდეგი ტიპის თეორიებს:

თეორია, რომელიც მითს თვლის ახსნა-განმარტებად და, კერძოდ, ადამიანთა საზოგადოებისა და კულტურის გარკვეული საფეხურის ფორმად (ჯ. ფრეიზერი, ე. ტაილორი);

თეორია, რომელიც მითს სიმბოლური განაცხადის ფორმად განიხილავს, რომელსაც ახსნის ფუნქცია კი არ გააჩნია, არამედ თავისთავად გამოხატვაა და ასახავს გარკვეული ტიპის აზროვნებას — მითო-პოეტურს (მ. მიულერი, ე. კასირერი);

თეორია, რომელიც მითს განიხილავს, როგორც არაცნობიერის გამოვლენას (ზ. ფროიდი, კ. გ. იუნგი და მათი მიმდევრები);

თეორია, რომელიც საკუთარი ფუნქციებიდან გამომდინარე პასუხობს, ქმნის და იცავს სოციალურ ერთიანობას, კავშირებს და ა.შ.

¹ დაიბეჭდა სათაურით *მითისა და რიტუალის მიმართება* ჟურნალში: ენა და კულტურა, თბილისი ილია ჭავჭავაძის სახელობის ენისა და კულტურის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. დასავლური აზროვნების კვლევის ინსტიტუტი, N 2, თბ., 2001. 5-9.

თეორია, რომელიც ხაზს უსვამს (ან ყურადღებას ამახვილებს) მითის დამაკანონებელ, ლეგიტიმურ ფუნქციას სოციალური პრაქტიკის მიმართ (ე. დიურკემი, ბ. მალინოვსკი);

თეორია, რომელიც მითს განიხილავს სოციალური სტრუქტურის სიმბოლური განაცხადის ფორმად, რომელიც, შესაძლოა, დაკავშირებული იყო რიტუალთან (რ. გრეივზი, ლორდ რაგლანი და სხვები).

თეორია, რომლის მიხედვით, მითი სამყაროში არსებობის მოდელის გამოხატულებაა; მას მისგან განუყოფელი განზომილებები — პარადიგმატულობა და უნივერსალურობა — ახასიათებს. აღნიშნული თვალსაზრისის მიხედვით, მითის ერთ-ერთ მთავარ ფუნქციას დიდ დროში (პრიმორდიულ დროში) პერიოდულად (განმეორებითი) შესვლა წარმოადგენს; მითი უბრალო ნარატივი კი არ არის, არამედ საკრალური ისტორიაა. მასში მჟღავნდება პირველქმნილი მოვლენის საიდუმლო, რომელიც რეალობის სტრუქტურასა და ადამიანის ქცევის ნორმებს ხსნის (ამ თვალსაზრისით, ის გარკვეულწილად ახსნა-განმარტებაა). მისი თხრობა საკრალურის გარღვევაა, რომელიც იეროფანიას უტოლდება. მითის რეციტაცია ღვთაებრივთან ურთიერთობის ერთ-ერთი ფორმაა და, აქედან გამომდინარე, რელიგიური განცდის განზომილებაა. მითი მთელი საზოგადოებისთვის ნიმუშია. მასში შეიცნობა ზოგადადამიანური ტენდენცია ცალკეული სიცოცხლე პარადიგმად აქციოს და ისტორიული პერსონაჟი — არქეტიპად. მითები იცავენ და გადმოცემენ პარადიგმებს. მათი მიზანმიმართული ერთობლივი ქმედება ხორციელდება. აღნიშნული წინარე ხატების მეშვეობით აღდგება კოსმოსი და საზოგადოება. მითოლოგიის მატარებლისთვის, მითში საუბარია იმაზე, რასაც ადგილი ჰქონდა „მას ჟამსა“... და აქედან გამომდინარე, რაღაცაზე, რაც უნივერსალურია, სამყაროს არსის გამომხატველია და რაც მხოლოდ მითოლოგიის ფორმით გამოიხატება (ელიადე: 2009).

დაბოლოს, სტრუქტურალისტური თეორია (კ. ლევი-სტროსი და მისი მიმდევარნი). (ამავე კრებულში, ასევე იხ. რეტროსპექცია პროპისა და ლევი-სტროსის პოლემიკაზე).

შესაძლებელია, ასევე, მითის თეორიების კიდევ უფრო ზოგადი კლასიფიკაცია — კერძოდ, მეცხრამეტე საუკუნის ინტელექტუალებისა და მეოცე საუკუნის მკვლევართა თეორიებად.

რამდენადაც ყველა აღნიშნული თეორიის ზოგადი მიმოხილვაც კი ერთ ნაშრომში შეუძლებელია, ამჯერად ყურადღებას შევაჩერებთ მითის სოციოლოგიურ თეორიაზე, რომელმაც განსაკუთრებული როლი ითამაშა მითის თეორიების განვითარებაში და დღემდე ღირებულია.

მეოცე საუკუნის რელიგიების ისტორიკოსები, რომლებიც მითის ზოგადი თეორიის პრობლემას ეხებოდნენ — ბ. მალინოვსკი, კ. კლაპონი, პ. კოენი, მ. ელიადე, ჯ. კირკი და სხვანი — თავიანთ ნაშრომებს ტრადიციულად იწყებდნენ პოზიციისა და სხვაობის გამოკვეთით, რომელიც მათსა და მეცხრამეტე საუკუნის ინტელექტუალებს შორის არსებობდა. სხვაობა კი მდგომარეობდა იმაში, რომ მეცხრამეტე საუკუნის მკვლევარნი მითოსს სწავლობდნენ მასთან დაკავშირებული რიტუალისგან დამოუკიდებლად, ხალხის ცხოვრებისგან მოწყვეტით. ზოგადად, მ. ელიადეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, მითოსმა, მართალია, მხოლოდ საბერძნეთში შთაბერა სული, წარმართა და განავითარა ეპიკური პოეზია, ტრაგედია და სახვითი ხელოვნება, მაგრამ ასევე მართალია ისიც, რომ განსაკუთრებით სწორედ ბერძნულ კულტურაში განიცადა მითოსმა ხანგრძლივი და ღრმა ანალიზი, რომლის შედეგადაც ის რადიკალურად „დემითოლოგიზებული“ გახდა. ამით, მ. ელიადეს იმის თქმა სურდა, რომ ინფორმაცია, რომელსაც იძლევიან ჰომეროსი, ჰესიოდე და ტრაგიკოსები, თავისთავად უკვე შერჩეულ და ინტერპრეტირებულ არჩეულ მასალას წარმოადგენს, რომელიც ხშირად გაუგებარიც კი არის ხოლმე. რაც მთავარია, რელიგიების ისტორიკოსისთვის, განაგრძობს

ელიადე, ცნობილი არ არის არც ერთი ბერძნული მითი მის რიტუალურ კონტექსტში. ხოლო „ცოცხალი“ მითი, როგორც ცნობილია, ყოველთვის კულტთანაა დაკავშირებული, რომელიც რელიგიურ ქცევას წარმართავს (ელიადე 1963, 19). აღნიშნულ თეზისში მ. ელიადე იზიარებს ცნობილი, დღეისთვის უკვე კლასიკოსი ანთროპოლოგის ბრონისლავ მალინოვსკის² შეხედულებას, რომლის მიხედვით მითის შემოფარგვლა, შეზღუდვა მხოლოდ ტექსტით ფატალური იქნებოდა მისი ბუნებისა დასადგენად (მალინოვსკი 1926). მითის ფორმები კლასიკური ფორმები კლასიკური ანტიკურობიდან, აღმოსავლეთის უძველესი წმინდა წიგნებიდან და სხვა მსგავსი წყაროებიდან ჩვენამდე აღწევს ცოცხალი რწმენის კონტექსტის გარეშე, ჭეშმარიტ მორწმუნეთა კომენტარის გარეშე, მათი იმავდროული სოციალური ორგანიზაციის, მათ პრაქტიკაში არსებული მორალის, გავრცელებული ჩვევების ცოდნის გარეშე, იმ სრული ინფორმაციის გარეშე, რაც თავისუფლად შეიძლება მიიღოს თანამედროვე საველე მუშაკმა. ეჭვგარეშეა, რომ ამ ისტორიებმა შედარებითი ცვლილებები განიცადეს გადამწერების, კომენტატორების, განსწავლული ქურუმებისა და თეოლოგების მეშვეობით. ბ. მალინოვსკის აზრით, მითის კვლევისას აუცილებელია პრიმიტიულ მითოლოგიაში, რომელიც დღესაც ცოცხალია, უკან დაბრუნება, რათა გაგებულ იქნას

2 ბრონისლავ მალინოვსკი, წარმოშობით პოლონელი, დაიბადა ქ. კრაკოვში 1884 წელს, გარდაიცვალა ნიუ ჰევენში (კონექტიკუტის შტატი, ამერიკის შეერთებული შტატები) 1942 წელს. 1908 წელს მიიღო დოქტორის ხარისხი ფიზიკასა და მათემატიკაში. ტუბერკულოზით ავადმყოფობის დროს, ის ინსპირირებული ხდება ფრეიზერის „ოქროს ტოტი“ და ხელს მიჰყოფს ანთროპოლოგიის შესწავლას. 1910 წელს იგი ლონდონშია და სწავლობს ანთროპოლოგიას სელიგმანისა და ვეტმარკის ხელმძღვანელობით. 1914 წელს სელიგმანის დახმარებითა და ხელშეწყობით ბ. მალინოვსკი მიდის მელანეზიაში სამოგზაუროდ. აქედან იწყება მისი როგორც ანთროპოლოგის კარიერა. იგი ხდება ინგლისური ბიოკულტურული ფუნქციონალისტური სკოლის ფუძემდებელი (მელეტინსკი 1976; ტოკარევი, 1978).

მისი სიცოცხლისუნარიანობის საიდუმლოება მანამ, სანამ მას მუმიფიკაციას გაუკეთებდეს ქურუმთა სიბრძნე, სანამ ის შეინახება მკვდარი რელიგიების ურღვევ, მაგრამ უსიცოცხლო საცავში (ბ. მალონისკი, 1926).

ტერმინი *ცოცხალი მითი*, „მუმიფიცირებული მითის“, საპირისპიროდ ხმარებაში შემოაქვს ბ. მალინოვსკის, რომელიც დიურკემთან ერთად ითვლება მითის სოციოლოგიური თეორიის ფუძემდებლად. სოციოლოგიური თეორიები, როგორც ითვლება, გარკვეულწილად შეიქმნა არასოციოლოგიურ თეორიებზე რეაქციის შედეგად. ე. დიურკემისთვის, მითი რელიგიური სისტემის ნაწილს წარმოადგენს და სიტყვებით გამოხატავს იმას, რასაც რიტუალი გამოხატავს ქმედებით: ორივეს გააჩნია სოციალური ფუნქცია და იცავს და გამოხატავს ერთიანობას. მითის შინაარსი, რიტუალის მსგავსად, სიმბოლური თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანია. უპირველეს ყოვლისა, იგი წარმოაჩენს გარკვეულ ღირებულებებს, რომლებიც განხორციელებულნი არიან სოციალურ ცხოვრებაში; მეორეც, ის ასახავს სოციალური სრუქტურის გარკვეულ თვისებებს. მაგალითად, ტოტემურ მითებთან დაკავშირებულია ობიექტები, რომელთაც საკრალური ღირებულება გააჩნიათ ერთი რომელიმე ჯგუფისთვის და, ამ გზით, მათი ერთიანობის სიმბოლო ხდება. უფრო მეტიც, მითის დაკავშირება ჯგუფთან ანიჭებს მას იდენტობას და აპირისპირებს სხვა ჯგუფებთან, რომელთაც სხვა რომელიმე ამდაგვარი მითი აქვთ. კონკრეტული ობიექტები ან პირები, რომელნიც ნარატივების *dramatis personae*-ს წარმოადგენენ იღებენ საკრალურობას. საკრალური კუთვნილების გაზიარება სოციალურ ჯგუფს კრავს და განასხვავებს მას სხვებისგან. დიურკემი აღნიშნავს, რომ მითი, სხვა რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან ერთად, იძლევა სამყაროს კატეგორიებად დანაწილების საფუძველს. ეს კი, დიურკემის აზრით, ფილოსოფიისა და მეცნიერებისთვის საყრდენს ქმნის (დიურკემი 1961, 419-20). ინგლისური ბიოკულტურული

ფუნქციონალისტური სკოლის ფუძემდებელმა ბ. მალინოვსკიმ ნაშრომში *მითი პრიმიტიულ ფსიქოლოგიაში* (1926) პირველმა დააკავშირა არგუმენტირებულად მითი რიტუალთან და დასვა საკითხი მითის სოციალურ-ფსიქოლოგიური ფუნქციის შესახებ არქაულ საზოგადოებაში. ბ. მალინოვსკის შემდეგ აღნიშნული გაზიარებული იქნა სპეციალისტების მიერ.

როგორც კ. ლევი-სტროსი აღნიშნავდა ბ. მალინოვსკის შესახებ (1942), ბ. ფროიდის წინასწარმეტყველური აღმოჩენების შემდეგ (რომელთაც, ყველაფრის მიუხედავად, იმედგაცრუება მოჰყვა), ბ. მალინოვსკი პირველი იყო, რომელმაც შეძლო თანამედროვე მეცნიერების ორი ყველაზე რევოლუციური სფეროს — ეთნოლოგიისა და ფსიქოლოგიის — გაერთიანება. მან ახალი იმპულსი მიანიჭა ფსიქოანალიზს იმ სფეროში, რომელშიც თვითონ ფსიქოანალიტიკოსები არ იყვნენ კომპეტენტურნი; ამასთანავე, აღნიშნული იმპულსი ავთენტური იყო ამ მეცნიერული მიმართულებისთვის როგორც ასეთისთვის (ლევი-სტროსი 1998, 16-17).

ტიპური მელანეზიური კულტურის შესწავლის და ადგილობრივი მოსახლეობის სხვადასხვა აზრის, ტრადიციისა და აზრის განხილვით, ბ. მალინოვსკი ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში — *მითი პრიმიტიულ ფსიქოლოგიაში* — აჩვენებს, თუ რა ღრმად იჭრება წმინდა ტრადიცია, მითი, მათ ყოველდღიურ საქმიანობაში და თუ რა მკაცრად მართავს, აკონტროლებს ის მოსახლეობის მორალსა და სოციალურ ქცევას. მოკლედ რომ ითქვას, აღნიშნული თეორიის ლაიტმოტივია ის, თუ რა შინაგანი კავშირი არსებობს, ერთი მხრივ, სიტყვას, მითოსს, ტომის საკრალურ ისტორიასა და, მეორეს მხრივ, მათ რიტუალურ ქმედებას, მორალურ საქმეებს, სოციალურ ორგანიზაციასა და, ასევე, მათ პრქტიკულ ქმედებას შორის.

მალინოვსკი, მელანეზიური ფაქტების აღწერამდე, მოკლედ აჯამებს მითოლოგიის როგორც მეცნიერების მისთვის თანადროულ მდგომარეობას. იგი თანმიმდევრულად აკრიტი-

კებს წინამორბედ თეორიებს მითის შესახებ, რომელთა შემცვლელადაც მას მოაქვს თავისი საინტერესო, ბოლო დრომდე ღირებული თეორია მითზე, რომელიც ეფუძნება ტრობრიანდის კუნძულზე მოპოვებულ საველე ეთნოგრაფიულ ფაქტებს.

რამდენადაც ზემოთ ხსენებული თეორიების მალინოვსკისეული კრიტიკა მნიშვნელოვანია მალინოვსკის პოზიციის უკეთ საჩვენებლად, მოკლედ შევეხებით მათ.

მითზე არსებული თეორიების განხილვას მალინოვსკი ნატურ-მითოლოგიური სკოლით იწყებს, რომელიც გერმანიაში იყო აყვავებული. აღნიშნული სკოლის წარმომადგენლები ამტკიცებდნენ, რომ პრიმიტიული ადამიანი განსაკუთრებულად იყო დაინტერესებული ბუნებრივი ფენომენებით და რომ ეს ინტერესი, უმთავრესად, იყო თეორიული, ჭკრეტიითი და პოეტური ხასიათის.

„ველურებში“ ცოცხალი, მოქმედი მითების კვლევიდან გამომდინარე, მალინოვსკი მივიდა დასკვნამდე, რომ პრიმიტიულ ადამიანს ძალიან ნაკლებად ან უმნიშვნელოდ აინტერესებდა ბუნება *ხელოვნებისა* და *მეცნიერების* თვალთახედვით. მის იდეებსა და ისტორიებში ძალიან ცოტა ადგილი ეთმობა სიმბოლიზმს; ხოლო მითი არა უბრალო, ამაო, უსაქმურობის შედეგად შექმნილი რაფსოდიაა, არა უმიზნო გადმონთხევაა ცარიელი, ფუჭი წარმოსახვებისა, არამედ კულტურის მოქმედი, მეტად მნიშვნელოვანი ძალაა.

იმ თეორიის საპირისპიროდ, რომელიც მითს ნატურალისტურ, სიმბოლურ და წარმოსახვით ფემნომენად თვლის, არსებობს მეორე თეორია, რომელიც საკრალურ თქმულებას განიხილავს წარსულის ნამდვილ, ისტორიულ ანგარიშად, ქრონიკად. ამ შეხედულებას მხარს უჭერდა ე. წ. ისტორიული სკოლა გერმანიასა და ამერიკაში, ხოლო ინგლისში — დრ. რივერსი. ეს მიმართულება, მალინოვსკის აზრით, ისევე როგორც ბუნებრივი გარემო, ღრმა ანაბეჭდს ტოვებს კულტურის ყოველ მიღწევაზე; აქედან გამომდინარე — მითებზეც. მაგრამ მთელი მითოლოგიის მხოლოდ ქრონიკად ჩათვლა,

მალინოვსკის ისევე არასწორად მიაჩნია, როგორც ნატურალისტის განსჯა. იმის გამო, რომ ველური უშუალოდაა დაკავშირებული მთელ რიგ პრაქტიკულ საქმეებთან და უნდა ებრძოლოს სხვადასხვანაირ სირთულეებს, ყველა მისი ინტერესი შეესაბამება მის პრაგმატულ შეხედულებას.

მითოლოგია, საკრალური ფოლკლორი, მალინოვსკის აზრით, არის დახმარების ძლიერი საშუალება პრიმიტიული ადამიანისათვის, უშუალო სამსახური, რომელსაც მითი ასრულებს პრიმიტიული კულტურისთვის, სრულდება რელიგიურ რიტუალთან, მორალურ ზეგავლენასთან და სოციოლოგიურ კანონთან კავშირში. ხოლო რელიგიასა და მორალს ძალიან ნაკლებად აინტერესებს მეცნიერება ან წარსული ისტორია. აქედან გამომდინარე, მითი მთლიანად განსხვავებულ მენტალურ დამოკიდებულებას ემყარება.

ისეთი მეცნიერები, როგორებიც იყვნენ დიურკემი, ჰუბერტი, კროული, ჰარისონი და სხვანი, ხედავდნენ უშუალო კავშირს მითსა და რიტუალს შორის, წმინდა, საკრალურ ტრადიციასა და სოციალური სტრუქტურის ნორმებს შორის.

ყველა ზემოხსენებული მეცნიერი მეტ-ნაკლებად განიცდიდა სერ ჯეიმ ჯორჯ ფრეიზერის ნაშრომების გავლენას, მიუხედავად იმისა, რომ ბრიტანელი დიდი ეთნოლოგი, ისევე როგორც მისი მიმდევრები, გრძნობდნენ მითის სოციოლოგიურ და რიტუალურ მნიშვნელობას: ფაქტები, რომელსაც მალინოვსკი ადგენს, საშუალებას აძლევს მას, მისი სიტყვებითვე რომ ვთქვათ, დააზუსტოს და უფრო ზედმიწევნითი ფორმულირება მისცეს მითის სოციოლოგიური თეორიის მთავარ კანონებს. ამისათვის იგი მოუწოდებს მკითხველებს თეორეტიკოსის ჩაკეტილი კაბინეტიდან გარეთ გავიდნენ სუფთა ჰაერზე, ეთნოგრაფიულ ველზე და მიჰყვნენ მის მენტალურ აღმაფრენას ახალი გვინის მაღანგიურ ტომებში.

ეთნოლოგი, მალინოვსკის აზრით, ერთადერთია მითოლოგიური კონტექსტების მკვლევართა შორის, რომელსაც უნიკალური უპირატესობა გააჩნია, მიუბრუნდეს უკან ველურს, როგორც კი იგრძნობს, რომ მისი თეორიების არგუმენტულო-

ბა იშრიტება. ეთნოლოგი არ იფარგლება კულტურის მწირი ნაშთებით, გატეხილი ფირფიტებით, წაშლილი ტექსტებით, ან ფრაგმენტული წარწერებით. მას არ სჭირდება დიდი ინტერვალების შევსება კომენტარებით. ეთნოლოგს გვერდში თვით მითის შემქმნელი ჰყავს. მას შეუძლია არა მარტო მთლიანი ტექსტის მაქსიმალური აღება მთელი თავისი ვარიანტებით, არამედ მას შეუძლია მისი კვლავ და კვლავ შემოწმება. მას მოჰყავს ადგილობრივი კომენტატორები, ვისგანაც შეუძლია ამ ცხოვრების შეგრძნება, შეგრძნება გარემოსი, რომელშიც მითი წარმოიშვა, ხოლო ცოცხალ კონტექსტში იმდენივეა შესასწავლი, რამდენიც თვით მონათხრობში. აქვე იძლევა მალინოვსკი თავის ცნობილ განსაზღვრებას მითზე, რომლის მიხედვით: მითი, როგორი ფორმითაც ის არსებობს ველურთა საზოგადოებაში, ე.ი. მის ცოცხალ პრიმიტიულ ფორმაში, უბრალო მონათხრობი კი არ არის, არამედ „ნაცხოვრები“ (განცდილი) რეალობაა. მას ფიქციის ხასიათი კი არა აქვს (როგორც ეს დღეს რომანს გააჩნია), არამედ ის არის ცოცხალი რეალობა, რომელიც, მათი რწმენით, ოდესღაც, პირველქმნილ დროს მოხდა და აგრძელებს თავის ზეგავლენას სამყაროსა და ადამიანთა ბედ-იღბალზე.

ცოცხლად შესწავლილი მითი არ წარმოადგენს თავისი საგნის სიმბოლურ გამოხატვას — ის მისი პირდაპირი გამოხატულებაა; ის არ წარმოადგენს ახსნა-განმარტებას მეცნიერული ინტერესების დასაკმაყოფილებლად. მითს პრიმიტიულ კულტურაში აქვს აუცილებელი ფუნქცია. ის გამოხატავს, აძლიერებს და კოდიფიკაციას უკეთებს რწმენას, იცავს და აძლიერებს მორალურობას, ამტკიცებს რიტუალის ეფექტურობას და შეიცავს პრაქტიკულ წესებს ადამიანის მართვისთვის. აქედან გამომადინარე კი, ასკვნის მალინოვსკი, მითი არის კაცობრიობის ცივილიზაციის ცოცხალი შემადგენელი ნაწილი; ეს უსარგებლო მონათხრობი კი არ არის, არამედ მძლავრად მოქმედი აქტიური ძალაა. ის არ არის ხელოვნების სახეების ინტელექტუალური ახსნა-განმარტება. მას აქვს პრიმიტიული რწმენისა და მორალური სიბრძნის პრაგმატული ბუნება. არ

არსებობს რაიმე მნიშვნელოვანი მაგია, რაიმე ცერემონია ან რიტუალი რწმენის გარეშე; ეს რწმენა კი ჩაქსოვილია კონკრეტულ შემთხვევებში. კავშირი ძლიერ შინაგანია, რადგან მითი განიხილება არა როგორც რაიმე კომენტარი, დამატებითი ინფორმაცია, არამედ ის არის მტკიცება, ქარტია და, ხშირად, იმ ქმედების პრაქტიკული სახელმძღვანელო, რომელთანაც ისაა დაკავშირებული; მეორე მხრივ, რიტუალები, ცერემონიები, ჩვევები და სოციალური ორგანიზაცია დროდარო შეიცავს პირდაპირ მითითებას მითზე და ისინი ითვლებიან მითიური შემთხვევის შედეგებად.

მალინოვსკის განმარტებით, კულტურის ფაქტი არის მონუმენტი, რომელშიც მითი არის განხორციელებული. მითი, რწმენის მიხედვით, ნამდვილი მიზეზია, რომელსაც შედეგად მოჰყვა მორალური კანონის შექმნა, სოციალური დაჯგუფება, რიტუალი ან ჩვევა. ამ გზით, ეს ისტორიები კულტურის შემადგენელ და განუყოფელ ნაწილებს ქმნიან. მათი არსებობა არა მარტო მონათხრობის ფარგლებს სცილდება, ისინი არა მარტო ყოფიდან და მისი ინტერესებიდან საზრდოობენ, არამედ ისინი, ასევე, მართავენ და აკონტროლებენ კულტურის მრავალ ელემენტს; ისინი პრიმიტიული ცივილიზაციის დოგმატურ ხერხემალს ქმნიან. ბ. მალინოვსკი ამტკიცებს (და, შესაძლოა, ეს ყველაზე მნიშვნელოვანი თეზისი იყოს), რომ არსებობს რიტუალში, მორალსა და სოციალურ ორგანიზაციებში განხორციელებული საკრალურ ისტორიათა მთელი წყება, რომლებიც ქმნიან პრიმიტიული კულტურის ინტეგრალურ და აქტიურ ნაწილს.

ეს ისტორიები უბრალოდ კი არ არსებობს როგორც ფიქტიური ან თუნდაც ნამდვილი მონათხრობი, არამედ ის ადგილობრივი მოსახლეობისთვის უფრო მნიშვნელოვანი, პირველქმნილი რელობის არგუმენტია, რომელიც განსაზღვრავს დღევანდელ ყოფას, ბედისწერასა და აქტივობას, რომლის ცოდნაც ადამიანს რიტუალებისა და ქცევის წარსამართლად აძლევს მოტივს.

რეზიუმირება ბ. მალინოვსკის თეორიისა მითის შესახებ შემდეგნაირად შეიძლება:

მითი არის კულტურის ძალა. მაგრამ ის ასევე არის ფაქტების თანმიმდევრული გადმოცემა, თხრობა, ნარატივი და, ამ თვალსაზრისით, მას გააჩნია ლიტერატურული ასპექტი — ასპექტი, რომელსაც მეცნიერთა უმრავლესობა არამართებულად, გაუმართლებლად აზვიადებდა. მაგრამ აღნიშნული ასპექტი, რა თქმა უნდა, არ უნდა იყოს მთლიანად უგულებელყოფილი. მითი შეიცავს მომავალი ეპიკის, სარაინდო რომანისა და ტრაგედიის მარცვლებს და ის გამოყენებულ იქნა ამ მიზნით, ხალხთა შემოქმედებითი გენიის მეშვეობით ცივილიზაციის ცნობიერ ხელოვნებაში.

მალინოვსკი ეჭვქვეშ აყენებს შეხედულებას, რომლის მიხედვით მითი ბუნებრივი ფენომენის რაფსოდული გადმოცემაა და ენდრიუ ლენგის დოქტრინას, რომლის მიხედვით მითი არის ახსნა-განმარტება და მსგავსია პრიმიტიული მეცნიერებისა. მალინოვსკისეულმა მიდგომამ აჩვენა, რომ არც ერთი ამ რაციონალური მიდგომებიდან არ არის დომინანტური პრიმიტიულ კულტურაში, რომ არც ერთს არ შეუძლია ახსნას პრიმიტიული საკრალური ისტორიის ფორმა, მათი სოციალური კონტექსტი, ან მათი ფუნქცია კულტურაში. მითსა და ბუნებას შორის ორი დამაკავშირებელი რგოლი უნდა ჩაიდგას — ადამიანის პრაგმატული ინტერესი გარე სამყაროს გარკვეულ ასპექტებთან და რაციონალურ-ემპირიული კონტროლის საჭიროება გარკვეულ ბუნებრივ ფენომენზე მაგიის გზით. მალინოვსკი ხაზს უსვამს გარემოებას, რომ ხალხური შემოქმედება, ისტორიები, რომლებიც თაობიდან თაობას გადაეცემა ადგილობრივ საზოგადოებაში „ცხოვრობს“ (ცოცხლობს) თემის კულტურულ კონტექსტში და არა მხოლოდ მონაყოლში. უნდა აღინიშნოს, რომ მალინოვსკი, ფუნქციებიდან გამომდინარე, ერთმანეთისგან ასხვავებს ზღაპრებს, ლეგენდებსა და მითებს. თუ უბრალო ზღაპრებში სოციოლოგიური კონტექსტი ვიწროა, ლეგენდა უფრო ღრმად იჭრება საზოგადოების სათემო ცხოვრებაში, ხოლო მითს კი ყველაზე მნიშვნელოვანი ფუნქცია აქვს. მითი

პირველქმნილი რეალობის დადასტურებაა, რომელიც დღემდე ცოცხლობს, ქმნის მორალური ღირებულების რეტროსპექტულ მოდელს, ამყარებს სოციოლოგიურ წესრიგს, ამიტომაც ის არ არის უბრალო მონათხრობი, ნარატივი, არც ახსნა-განმარტების მქონე ისტორია. ის ასრულებს ფუნქციას *sui generis*, რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული ტრადიციასთან, კულტურის გაგრძელებასთან, ახალგაზრდებისა და მოზუტა ურთიერთობასთან და, საერთოდ კაცობრიობის დამოკიდებულებასთან საკუთარ წარსულთან.

ასეთია ბ. მალინოვსკის ფუნქციონალისტური თეორია მითის შესახებ, რომელიც გადმოცემულია მის ემპირიულ ნაშრომში *მითი პრიმიტიულ ფსიქოლოგიაში* (1926). მალინოვსკის თეორია პრაგმატიზმის ელემენტის შემცველია. მისი ზედმიწევნითი აღწერილობა და ანალიზი ნათლად აჩვენებს, რომ მითის შინაარს იგი იგნორირებას არ უკეთებს. მაგრამ მისი მნიშვნელობა მისთვის არც სიმბოლურ რეპრეზენტაციაში და არც ახსნის ძალაშია, არამედ გამამართლებელ, განმამტკიცებელ გზავნილში (*justificatory message*). მაგრამ აღნიშნული თეზისი, ასევე, გულისხმობს იმას, რომ მითოლოგიის მატარებლისთვის მითში საუბარია იმაზე, რასაც ადგილი ჰქონდა *in illo tempore* (მას ჟამსა შინა) და, აქედან გამომდინარე, რაღაცაზე, რაც უნივერსალურია, სამყაროს არსის გამომხატველია, რაც მითოლოგიური ფორმებით გამოიხატება (რომელზეც მალინოვსკის ნაშრომი არც ჰოს და არც არას ამბობს, ამის საპირისპიროდ).

სოციოლოგიური ტრადიციის სხვა ანთროპოლოგების ნაშრომების (რეგლანი, გრეივზი, ლიჩი, სანამ ეს უკანასკნელი მოდიფიცირებულ სტრუქტურალიზმს მიიღებდა) მთავარ სისუსტედ ითვლება ის, რომ ისინი რეალურად ვერ ხსნიან, თუ რატომ უნდა შეასრულოს სოციალური ფუნქცია მაინცდამაინც მითმა და არა სხვა რამემ. ეს რომ გაეკეთებინათ, თვლის კოენი, მათ მეტი ახსნა დასჭირდებოდათ მითის თვისებებზე, რომლებიც, თავი მხრივ, მითიური სიმბოლოებისა

და მითოლოგიური აზროვნების სტრუქტურის შესწავლას მოითხოვს (კოენი 1969).

ყოველივე ზემოთქმულის მიუხედავად, მალინოვსკის დამსხაურება ძალიან დიდია მითის თეორიის განვითარებაში. მისი თეორიის ცოდნა აუცილებელი პირობაა მომდევნო პერიოდში შექმნილი თეორიების გასაგებად და სათანადოდ შესაფასებლად. ფუნქციონალური თვალსაზრისით, მისი თეორია შეიძლება მოთავსდეს შუალედურ რგოლად XIX საუკუნის ინტელექტუალთა და XX საუკუნის თანამედროვე მიმართულების წარმომადგენელთა თეორიათა შორის.

მითითებანი და ლიტერატურა:

დიურკემი: 1962. Durkheim Emile, *“The Elementary Forms of Religious Life”*. In: Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach, Illinois — New York.

ელიადე: 1963. Eliade, Mircea, *Myth and Reality*, trans. W. Trask, New York: Harper and Row.

ელიადე: 2009. ელიადე მირჩა, *მითის ასპექტები*, ილია ჭავჭავაძის სახელობის უნივერსიტეტი, თბილისი.

კირკი: 1970. Kirk, *Myths*, Los Angeles.

კლაკჰორნი: 1942. Klukhohn, Clyde, *“Myths and Rituals”*, The Harvard Theological Review, XXXV, Harvard.

კოენი: 1969. Cohen P.S., *“Theories of Myth”*. Man, New Series, vol.4. M3. September.

მალინოვსკი: 1926. Malinowski, Bronislaw, *Myth in Primitive Psychology*, London: Northon.

მელეტინსკი: 1976. Мелетинский Е.М. *Поэтика Мифа*, М.

ლევითროსი: 1998. Клод Леви-Стросс, Бронислав Малиновский, в кн.-ге. Бронислав Малиновский, Магия, Наука, Религия. Рефл-бук.

ტოკარევი: 1978. Токарев С.А., *История зарубежной Этнографии*, М.

ვოგე: 1975. Voget, Fred W., *A History of Ethnography*, New York.

ფენტეზისა და მითის მიმართებისთვის³

ფიქციური სამყარო, ზოგადად, შედგება ორი აუცილებელი კომპონენტის ან სისტემისგან, რომელიც, უხეში იდენტიფიკაციით, ენის ლექსიკისა და სინტაქსის — სამყაროსა და ისტორიის (ამბავის, არაკის) ეკვივალენტურია. პირველი შეიცავს ფიქციურ საუფლოს. ისტორია/ამბავი — ერთმანეთთან აკავშირებს სამყაროს შემქმნელ არსებს და მათ კომბინირებას ახდენს (მალმგრენი: 1988, 259-281).

შესაბამისად, ფიქციის განმსაზღვრელი, დამახასიათებელი თვისება მოიაზრება არა ისტორიაში, არაკში, არამედ — მის სამყაროში. ფიქციის ბუნებისა და კოგნიტური შესაძლებლობების გასაგებად მისი სამყაროების უნიკალური, უჩვეულო კონფიგურაციები იკვლევა და *შესაძლებელი/დასაშვები ნარატიული სამყაროების* შესწავლა ადვილდება *ბაზისური ნარატიული სამყაროს* განსაზღვრით, რომელთან მიმართებაში სხვა დანარჩენი მის ალტერნატივად ისახება.

ბაზისურ ნარატიულ სამყაროს შეესაბამება ფაქტობრივი, ემპირიული სამყარო, რომელშიც ადამიანები ცხოვრობენ (იხ. დოლენელი: 1976, 9-10).

ამგვარად, ფიქციისთვის დამახასიათებელია საკუთარი თავის თავისუფლად მოთავსება იმ სამყაროებში, რომელიც განსხვავდება ბაზისური ნარატიული სამყაროსგან. ფენტეზი როგორც ალტერნატიული სამყაროს ლიტერატურა თავისი სიუჟეტური ქარგის მოსაქარგად იყენებს იმგვარ ელემენტებს, როგორიცაა ჯუჯები, ელფები, ფერიები, დრაკონები, ურჩხულები, ჯადოსნური საგნები, ჯადოსნური საკვები და სასმელი და სხვა, რომლებიც მას ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებთან, მითებთან, ლეგენდებთან, ჯადოსნურ ზღაპრებთან აკავშირებს. ამ უკანასკნელთ, როგორც კულტურულ ფენომენებს,

3 დაიბეჭდა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის სემიოტიკის კვლევითი ცენტრის თანამედროვე პოეზიის (ფენტეზი) კრებულში: *კარს მიღმა*, თბ., 2013

იკვლევენ სხვადასხვა დარგის სპეციალისტები: ფოლკლორის-ტები, ანთროპოლოგები, ლიტერატორები, ფილოსოფოსები და სხვ. და მათი განსხვავებული რაკურსით შესწავლის შედეგად მრავალი თეორია იქმნება.

სხვადასხვა დისციპლინის კვლევებსა და მითითებებში გამოყენებული კონცეპტები (მითი, ზებუნებრივი, საკრალური, რეალური და სხვა) ძალიან ხშირად ერთმანეთს ემთხვევა და ყოველგვარი არგუმენტაციის განვითარების გარეშე ქმნის არეულობას, უზუსტობასა და ბუნდოვანებას.

რამდენადაც ლიტერატურის კრიტიკაში და ანთროპოლოგიაში აღნიშნული კონცეპტები ხშირად ერთმანეთს ემთხვევა და ფარავს, საჭიროა ამ ტერმინების ძირითადი პოსტულატების დაზუსტება შემდგომი გაუგებრობების თავიდან ასაცილებლად.

ფენტეზი და რეალობა:

ჭვრეტით ლიტერატურაში, რომელიც ლიტერატურის *per se* ნაირსახეობას წარმოადგენს, ორი სახის განშტოება განიჩევა: მეცნიერული ფანტასტიკა და ფენტეზი. ჟანრის იდენტიფიკაციისთვის მეცნიერულ ფანტაზიას ასხვავებენ ფენტეზისგან და ორივეს — რეალისტური ლიტერატურისგან. პირველში სამყარო ჩვეულებრივია და მასში რადიკალურად არაფერი იცლება; შესაბამისად, არც ისტორიის წიგნებს სჭირდებათ შეცვლა. მეორეში — პირიქით, ყველაფერი სახეცვლილია. მაგალითად, მეორე მსოფლიო ომის შედეგები, შესაძლოა, სულ სხვაგვარად იყოს წარმოდგენილი, ვიდრე ის სინამდვილეში იყო. თუ შესაძლებელია მოვლენის ადგილის, დროის ქრონოლოგიის დადგენა და რუკის შედგენა, მაშინ ეს სამეცნიერო ფანტასტიკაა. მაგრამ, მაგალითად, ლუისის „ნარნია“ — ფენტეზია (იხ. ვოლქი: 1990, 26-31).

მეცნიერები ფენტეზიში აღიარებენ „შეუძლებელ რეალობას“; რომელშიც იგულისხმება მწერლის მიერ გამოგონილი და აღწერილი სამყაროები, რომლებიც არსებობას იწყებენ „რე-

ალობის“ პირობითი კონცეფციისთვის აუცილებელი ნორმებისა და ფაქტების დარღვევით, რათა შექმნან იმაგინაციური/წარმოსახვითი კონტრ-სტრუქტურები ან კონტრ ნორმები (იხ. ფრედერიკსი: 1978, 33-44).

კრიტიკოსები მახვილს „კონტრ-რეალურ“ (რეალურის საპირისპირო) პრინციპზე აკეთებენ, როგორც აუცილებლობაზე. მაგრამ წარმოდგენილი ირეალობის მიუხედავად, სხვა ლიტერატურისდაგვარად, საჭიროდ მიიჩნევენ ფენტეზის განხილვას ადამიანურ რეალობასთან მიმართებაში, რითაც მას რეალობაზე ორიენტირებულ ფუნქციას ანიჭებენ.

ამგვარად, ფენტეზის საფუძველში რეალურის კატეგორია მოიაზრება. ფენტეზი, ანუ „შეუძლებლის ლიტერატურა“ (ირვინის ტერმინოლოგიით), როგორც ლიტერატურული ჟანრი, უპირატესად, განისაზღვრება იმგვარი კონცეპტებისა და ტერმინების მეშვეობით, როგორებიცაა რეალური/ არარეალური (ირეალური) (იხ. ირვინი: 1976).

ფენტეზიში ალტერნატიული სამყაროების არსებობის აღიარებას ეხმარება ზებუნებრივის ჩენა რეალურ სამყაროში, რომლის კანონებსაც ის არღვევს. ლიტერატურასა და სოციალურ ცხოვრებაში შემოჭრილი ზებუნებრივი, მოქმედების განსავითარებლად გამოიყენება, რომლის საყრდენებს გონებრივი და ბუნებრივი ლანდშაფტები წარმოადგენენ, შესაბამისად.

ზებუნებრივი, ჩვეულებრივ, დაკავშირებულია თხრობასთან. საოცრის/უჩვეულოს ელემენტი ის ნარატიული მასალაა, რომელიც ყველაზე კარგად ასრულებს კონკრეტულ ფუნქციას (ტოდოროვი: 1975). მას შეაქვს ცვლილება წინმსწრებ სიტუაციაში და არღვევს დამყარებულ წონასწორობას (ან მის უქონლობას) და სოციალური და ლიტერატურული ფუნქციების ერთიანობის მაჩვენებელია; ორივე შემთხვევაში — როგორც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ასევე მონათხრობშიც — კანონი ირღვევა ზებუნებრივი ელემენტის ჩარევით, რაც

ყოველთვის იწვევს წინასწარ დადგენილი წესების სისტემის რღვევას.

ლიტერატრულ ნაწარმოებში სტრუქტურალისტები ზებუნებრივის სამ ფუნქციას ასხვავებენ (ტოდოროვი: 1975). პირველი ფუნქცია პრაგმატულია: ზებუნებრივი აღელვებს, აშინებს ან უბრალოდ დაძაბულობაში ამყოფებს მკითხველს. მეორე ფუნქცია სემანტიკურია: ზებუნებრივი საკუთარი თავის მანიფესტირებას ახდენს, ეს ერთგვარი თვით-მონიშვნაა. მესამე ფუნქცია სინტაქსურია. ზებუნებრივი წარმოადგენს მიმდინარე თხრობის შემადგენელ ნაწილს.

ფენტეზის განსაზღვრებაში ორაზროვნებაა: რეალობა თუ სიზმარი? მართალი თუ ილუზია? ადამიანთათვის კარგად ნაცნობ სამყაროში, სადაც არც ეშმაკები, არც ელფები, არც ვამპირები არ არსებობენ, რაღაც მოვლენა ხდება (იჩენს თავს), რომელიც ვერ აიხსნება სააქაოს კანონებით. მკითხველმა უნდა აირჩიოს ორიდან ერთ-ერთი გადაწყვეტილება: რომ ეს მცდარი გრძნობებია, ილუზიაა, წარმოსახვის შედეგია და მაშინ სამყაროს კანონები უცვლელი რჩება, ან რომ მოვლენა ნამდვილად განხორციელდა, ის არის რეალობის შემადგენელი ნაწილი, მაგრამ ეს რეალობა ექვემდებარება ადამიანთათვის უცნობ კანონებს. ეშმაკი ან მხოლოდ ილუზიაა, წარმოსახული არსებაა, ან ის ისეთივე რეალურია, როგორც სხვა რეალურად ცოცხალი არსება, მხოლოდ იმ განსხვავებით რომ მას იშვიათად ხედავენ. ფანტასტიკური არსებობს მანამ, სანამ არსებობს დაურწმუნებლობა; როგორც კი რომელიმე პასუხი აირჩევა, ფანტასტიკური ქრება და ხდება ზრევულოს ან სასწაულის ჟანრში შესვლა. ფანტასტიკური — მერყეობაა, ყოყმანია ბუნებაზე დამკვირვებელი და მისი კანონების მცოდნე ადამიანისთვის, რომელიც მას ზებუნებრივად ეჩვენება, ესახება.

ფანტაზიის ჟანრი განიხილება, როგორც „მქრქალი წყობა (კომპლექტი), რომელიც განისაზღვრება არა საზღვრებით, არამედ ცენტრით, რომლის „საზღვრები“ დაფარულა, შეუმ-

ჩნეველია (არ არის მნიშვნელოვანი) (ვოლქი: 1990, 26-31). სპეციალური ლიტერატურიდან გამომდინარე, ირონია და იუმორი გამოგონილი, აბსურდული ისტორიის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია, რომელიც სრულიად წარმოუდგენელია, მაგრამ აბსოლუტურად არ აკვირვებს არც ნარატორს და არც პროტაგონისტს.

ირონია აღნიშნულ ლიტერატურაში ინტერპრეტირებულია როგორც მუდმივი პარაბაზისი, ტროპი, რომელიც მუდმივად ჩნდება და ანგრევს (წყვეტს) ნარატივს. ირონია აღიწერება როგორც თვითრეფლექსირებადი მეტაფიქცია — რომელიც ნათლად მოგვითხრობს ისტორიის მოყოლის პროცესს და აბუნდოვნებს, გადარეცხავს ტექსტისა და რეალობის საზღვრებს (ვოლქი: 1990, 26-31; გაიმენი: 2008, 317-334).

გაკვირვების უქონლობა ლიმინალურ ფანტაზიაში მიმანიშნებელია ფაქტისა, რომ ისტორია, ამბავი, რომელსაც მკითხველი კითხულობს არ არის დასრულებული, ზუსტი, რადგან ის ინტერვალებს, გარღვევებს ემყარება (ფრედერიკ-სი: 1978, 33-44).

ინტერაქცია ტექსტსა და მკითხველს შორის დარდება კომუნიკაციას ადამიანებს შორის, რამდენადაც ორივე — დაწერილი და ზეპირსიტყვიერი — კომუნიკაცია შედგება „არაფრისგან“, უცოდინრობისგან და ინტერვალებისგან, გარღვევებისგან. ხალხმა არაფერი იცის ერთმანეთის პერსპექტივაზე, მაგრამ გარკვეული დასკვნები (გზამკვლევი გორგლის ძაფი), პირობითობები და სტერეოტიპები მათ ეხმარებათ ურთიერთობაში.

ანალოგიურად, კითხვის პროცესში, როგორც კი ხიდი გაიდება უფსკრულზე (გარღვევაზე) მკითხველი კომუნიკაციას იწყებს. უფსკრული, გარღვევა ფუნქციონირებს ღერძისდაგვარად, რომელზეც მთელი ტექსტი და მკითხველი ტრიალებს.

ხშირად, ტექსტობრივი ინტერვალები მანიფესტირდება დისტანციით; ის იქმნება ნარატორის პერსპექტივასა (რომე-

ლიც, პროტაგონისტივით, ფანტასტიკურს ნორმად თვლის) და რეალურ/ ფაქტობრივ მკითხველს შორის (რომელმაც იცის, რომ ფანტასტიკური (სხვა) დანარჩენი ისტორიის, რეალისტური პასაჟების კონტრასტულია). ამის შედეგად, იმპლიციტური მკითხველი მერყეობს ორ ხედვას შორის, რომელიც თვითრეფლექსური აქტია; ამ დროს მკითხველი „მუდმივად ერთვება ტექსტის პერსპექტივებში, თითოეული გადართვა, წარმოადგენს მომენტის კითხვის აქტს, არტიკულაციას. ანაქრონისტული ფიგურის, როგორიც შეიძლება იყოს, მაგალითად, სერ გალაადის აღწერითი და დახვეწილი ენა წარსულზე, ასევე, გამრღვევი და დასაცინი საშუალებაა; წარსულისა და აწმყოს, საკრალურისა და პროფანულის, ფანტასტიკურისა და რეალურის ინტერაქციაა, რომელიც აქცენტირებულია ცვლადი ენით, განსხვავებული სტილებით, რაც ტექსტს ირონიული ობერტონებით აძლიერებს (იხ. გაიმენი: 2008, 317-334).

როდესაც ჯადოსნური ზღაპრები თავიდან იწერება და ფენტეზის მწერალი, ცვლის ან აორმაგებს ტრადიციული ნარატივის პერსპექტივებს, ფრაგმენტებს და სხვადასხვა სტილის კომბინირებას ახდენს, მაშინ იგი შეიძლება აღქმულ იქნას როგორც თანამედროვე ლიტერატურის პოსტმოდერნისტი, ინოვატორი, ემბლემატური ავტორი.

ხაზგასმით აღსანიშნავია, რომ ლიტერატურა იქმნება ლიტერატურის საფუძველზე და არა რეალობის საფუძველზე, იქნება ეს მატერიალური თუ ფსიქიკური რეალობა და რომ ყოველი მხატვრული ნაწარმოები კონვენციაა. ლიტერატურული ნაწარმოები, ისევე როგორც მთლიანად ლიტერატურა, ქმნის სისტემას, მასში არაფერი არ არის შემთხვევითი. მასში ასხვავებენ სინქრონიასა და დიაქრონიას; ლიტერატურული ანალიზის დროს აუცილებელად კეთდება სინქრონული ჭრილი ისტორიაში, ხოლო თითოეულ ჭრილში მაშინვე იძებნება სისტემა (ფრაი: 1961).

მითი და რეალობა:

მეოცე საუკუნის მითის თეორიის მკვლევრების (ბ. მალინოვსკი, კ. კლაკჰორნი, პ. კოენი, მ. ელიადე, ჯ. კირკი და სხვანი) პოზიციების ჩამოყალიბებამ გამოკვეთა არსებითი სხვაობა, რომელმაც გამოარჩია ისინი მეცხრამეტე საუკუნის ინტელექტუალებისგან. სხვაობა, ზოგადად, მდგომარეობდა იმაში, რომ მე-19 საუკუნის მკვლევრებს მითი მიაჩნდათ გამონაგონ, შეთხზულ არაკად და სწავლობდნენ მასთან დაკავშირებული რიტუალისგან დამოუკიდებლად, ხალხის ცხოვრებისგან მოწყვეტით. მეოცე საუკუნის მკვლევართაგან ბ. მალინოვსკი პირველი იყო, რომელმაც წინა პლანზე წამოწია მითისა და რიტუალის, საკრალური ტრადიციისა და სოციალური სტრუქტურის ნორმების მიმართების საკითხები და რომლის აზრით მითის მხოლოდ ტექსტებით შემოფარგვლა ფატალური იქნებოდა (აბაკელია: 2001, 5-9). ეთნოგრაფიულმა მასალამ ტრობრიანდელებზე, რომელიც ველზე უშუალო მონაწილეობითა და დაკვირვებით იქნა მოპოვებული, მას საშუალება მისცა შეექმნა თეორია (1926), რომლის მიხედვით მითი არ არის მოგონილი ისტორია, ფუჭი რაფსოდია, არამედ — რეალობაა, საკრალური ისტორიაა, რომელსაც გააჩნია ძლიერი სოციალური ფუნქცია და ქმედითი კულტურული ძალა; ეს ისტორიები მალინოვსკისთვის კულტურის შემადგენელ და განუყოფელ ნაწილებს ქმნიან. მათი არსებობა არა მარტო ნარატივის ფარგლებს სცილდება, ისინი არა მარტო ყოფიდან და მისი ინტერესებიდან საზრდოობენ, არამედ ისინი, ასევე, მართავენ და აკონტროლებენ მრავალ კულტურულ ელემენტს; ისინი პრიმიტიული ცივილიზაციის დოგმატურ ხერხემალს ქმნიან. ბ. მალინოვსკი ამტკიცებს (და შესაძლოა, ეს ყველზე მნიშვნელოვანი თეზისი იყოს), რომ არსებობს რიტუალში მორალსა და სოციალურ ორგანიზაციებში განხორციელებული საკრალურ ისტორიათა მთელი წყება, რომლებიც ქმნიან პრიმიტიული კულტურის ინტეგრალურ და აქტიურ ნაწილს.

აღნიშნული ისტორიები უბრალოდ კი არ არსებობენ, როგორც ფიქტიური ან თუნდაც ნამდვილი ნარატივები, არამედ ისინი ადგილობრივი მოსახლეობისთვის უფრო მნიშვნელოვანი პირველქმნილი რეალობის არგუმენტებია, რომელნიც განსაზღვრავენ მათ ყოფას, ბედისწერასა და აქტივობას, რომლთა ცოდნაც ადამიანს რიტუალებისა და ქცევის წარსამართავად მოტივს აძლევს. ბ. მალინოვსკის მიხედვით მითი არის კულტურული ძალა. მაგრამ ის არის, ასევე, ფაქტების თანმიმდევრული გადმოცემა, თხრობა, ნარატივი და ამ თვალსაზრისით მას გააჩნია ლიტერატურული ასპექტი — ასპექტი, რომელსაც მეცნიერთა უმრავლესობა მეტწილად, გაუმართლებლად გადამეტებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა. მაგრამ ეს ასპექტი, რა თქმა უნდა, არ უნდა იყოს მთლიანად უგულვებელყოფილი. მითი ნამდვილად შეიცავს მომავალი ეპიკის, სარაინდო რომანისა და ტრაგედიის მარცვლებს (აქ ფენტეზიც შეიძლება ჩაემატოს — ნ. ა.) და ის ამ მიზნით გამოყენებული იქნა ხალხთა ცნობიერ ხელოვნებაში... მითსა და ბუნებას შორის ორი დამაკავშირებელი რგოლი უნდა ჩაიდგას — ადამიანის პრაგმატული ინტერესი გარე სამყაროს გარკვეულ ასპექტებთან და რაციონალურ-ემპირიული კონტროლის საჭიროება გარკვეულ ბუნებრივ ფენომენზე მაგიის გზით... ხალხური შემოქმედება, ისტორიები, რომლებიც თაობიდან თაობას გადაეცემა ადგილობრივ საზოგადოებაში ცოცხლობს, „ცხოვრობს“ თემის კულტურულ კონტექსტში და არა მხოლოდ ნარატივში...

მითის, ლეგენდისა და ზღაპრის ფუნქციები განსხვავებულია: თუ უბრალო ზღაპრებში სოციოლოგიური კონტექსტი უფრო ვიწროა, ლეგენდა უფრო ღრმად იჭრება საზოგადოების სათემო ცხოვრებაში, ხოლო მითს კი ყველაზე მნიშვნელოვანი ფუნქცია აქვს. მითი პირველქმნილი რეალობის დადასტურებაა, რომელიც დღემდე ცოცხლობს, ქმნის მორალური ღირებულების რეტროსპექტულ მოდელს, ამყარებს სოციოლოგიურ წესრიგს, ამიტომაც ის არ არის უბრალო მო-

ნათხრობი, ნარატივი, არც ახსნა-განმარტების მქონე ისტორია. ის ასრულებს ფუნქციას *sui generis*, რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული ტრადიციასთან, კულტურის გაგრძელებასთან, ახალგაზრდებისა და მოხუცების ურთიერთობასთან და, საერთოდ, კაცობრიობის დამოკიდებულებასთან თავის წარსულთან (მალინოვსკი: 1926).

ზემოთქმულის განვითარებად მიგვაჩნია მ. ელიადეს თეორია (2009), რომლის მიხედვით, მითი, „საწყისთა დროის საკრალური ამბავი (რომელიც ყოველთვის რაღაცის შექმნას ეხება), მოგვითხრობს იმის შესახებ, თუ ზებუნებრივ არსებათა მეშვეობით როგორ იქცა რეალობა არსებობად, იქნება ეს საყოველთაო რეალობა, კოსმოსი თუ მისი რომელიმე ერთი ფრაგმენტი: კუნძული, მცენარის ჯიში, ადამიანთა ქცევა თუ ინსტიტუტი. მოთხრობილია, როგორ წარმოიშვა რაღაცა და როგორ დაიწყო მან ყოფნა. როგორ გაცხადდა ის სრულად. მითების პერსონაჟები ზებუნებრივი არსებები არიან. ისინი ცნობილნი გახდნენ იმით, რაც გააკეთეს „საწყისთა“ საარაკო დროში. შესაბამისად, მითები წარმოაჩენენ ამ არსებათა შემოქმედებით აქტივობას და ფარდას ხდიან მათი ქმედების საკრალურობას (ან უბრალოდ „ზებუნებრივობას“). მოკლედ, მითები აღწერენ სხვადასხვა, ხანდახან საკრალურის (ან ზებუნებრივის“) დრამატულ შემოჭრას სამყაროში. სწორედ საკრალურის ეს შემოჭრაა სამყაროს რომ რეალურად აფუძნებს და აქცევს მას იმად, რაც დღეს არის.

და მაინც, რა ფუნქცია აქვს მითს ლიტერატურაში და მითს კულტურაში? რა არის ერთის საფუძველი და რა არის მეორის საფუძველი? რა მიმართება არსებობს ტრადიციულსა და პოსტმოდერნულს შორის? ორგანიზებული დისკურსისთვის არსებითი საპირისპირო კონცეპტების (რეალური / ფანტასტიკური, არსებული/არარსებული, რეალური / იმაგინაციური, ბაზისური და ალტერნატიული და სხვა.) მიმართებაზე, შემდეგი დასკვნების გაკეთებაა შესაძლებელი:

მითებს, ზღაპრებსა და ფენტეზის შორის სხვაობის პოვნა რამდენიმე ხერხით შეიძლება, რომელთაგან სამი ყველაზე ნაყოფიერად ითვლება: ონტოლოგიური, სტრუქტურული და ეპისტემოლოგიური.

პირველი განმასხვავებელი ნიშანი მითსა და ფენტეზის შორის არის ის, რომ ხალხისთვის რომელიც ქმნის ისტორიას, ეს ისტორია ჭეშმარიტია, საკრალური და რეალური და ბუნებრივ ლანდშაფტშია ჩართული, ხოლო ლიტერატურული ჟანრისთვის ეს სამყარო არის ფანტაზია, შეთხზული, „შეუძლებელი რეალობა“ და მისი საფუძველი — გონებრივი ლანდშაფტია. მითი ცოცხლობს, ფუნქციონირებს *თემის კულტურულ კონტექსტში* და არა მხოლოდ *ნარატივში*...

ძირითადი დაპირისპირება, ალბათ, იმაგინაციასა (წარმოსახვასა) და რეალობას შორის არის. მიუხედავად იმისა, რომ მწერლის იმაგინაციაში გამოყენებულია იგივე ელემენტები, რაც ჯადოსნურ ზღაპრებში, მითებსა და ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში (ჯუჯები, ჯადოქრები, გენიები, დრაკონები, ჯადოსნური ჯოხები, ხმლები, ჩირალდნები, ჯადოსნური საკვები და სასმელი და სხვა), ის მოქცეულია მწერლის წარმოსახვაში, რომელიც განსხვავებულ სტრუქტურას ქმნის და განსხვავებულ მნიშვნელობას იძენს. ლიტერატურა იყენებს მითიურ ელემენტებს, მაგრამ მითსა და ლიტერატურას სხვადასხვა წარმომავლობა და ფუნქცია აქვთ:

1. მითი, საკრალური ისტორია, მრავალგანზომილებიანი კულტურული ფენომენია, ფენტეზი, ფუნქციებიდან გამომდინარე, „მითისდაგვარი“ ლიტერატურული ფენომენია.

2. მითი არქაული საზოგადოებისთვის რეალური რეალობაა, ლიტერატურისთვის — *შეუძლებელი რეალობაა*.

3. ფენტეზი ემყარება ურწმუნობას, მითი — რწმენას.

4. ფენტეზი ინდივიდუალურია (ამა თუ იმ ჟანრის აღწერილს, ერთადერთ განსაკუთრებულობას, სპეციფიკას წარმოადგენს ის, რომ ნაწარმოები, რომლის ანალიზიც კეთდება არის

პირველი, საბოლოო და ერთადერთი მისი მაგალითი), მითის უკან კოლექტივია; ის არ ითვლება ადამიანური იმაგინაციის პროდუქტად. ის ითვლება ზებუნებრივთან ურთიერთობის პროდუქტად (რომლის საკომუნიკაციო არხებია გამოცხადება, სიზმარი და სხვა). ერთ მხარეზე გვაქვს ინდივიდი და ინდივიდუალური, მეორეზე — კოლექტივი და კოლექტიური, ასევე ცნობიერი და არაცნობიერი, შესაბამისად.

5. ფენტეზი ემყარება წარმოსახვას, მითი — გამოცხადებას, სასწაულჩენას.

6. ფენტეზი, ანუ „შეუძლებლის/წარმოუდგენლის“ ლიტერატურა დასაბამს იღებს ლიტერატურული გარემოდან, მითი — რეალობიდან.

7. ფენტეზი მეორადია (შეიძლება გამოიყენოს ტრადიციული სიმბოლოები...), მითი პირველადი, რამდენადაც ის უშუალო განცდას ემყარება.

8. ფენტეზიში იუმორს, სატირას წამყვანი როლი აქვს, მითში, როგორც საკრალურ ისტორიაში, ის საერთოდ არ არის.

9. ფენტეზი უნიკალურია თავისი ხედვით, მითი — საზოგადოების მიერ გაზიარებული რეალობაა, შესაბამისად, ფენტეზი პირადულია, მითი — საყოველთაო.

10. უფრო ფართოდ რომ შევადაროთ, ფენტეზისა და მითს შორის იგივე მიმართება არსებობს, რაც თეატრალურ წარმოდგენასა და ხალხურ დღესასწაულს შორის. პირველს ჰყავს მაყურებელი (ლიტერატურის შემთხვევაში — მკითხველი), ხოლო მეორეში — ყველა თანამონაწილეა მისტერიის. პირველ შემთხვევაში დეკლამატორს მსმენელი, მხილველი გადაჰყავს ჟამიდან ჟუჟამობაში, მეორე შემთხვევაში — ადრესატი თვითონ ტექსტში.

11. სხვაობა არსებობს დრო-სივრცულ მიმართებებშიც, რომელსაც აქ გაკვრით შევხებით. ბაზისური ნარატიული სივრცე საზოგადოების მიერ განცდილი რეალობაა, რომელსაც გარკვეული ადგილი აქვს მინიჭებული ადგილობრივ საკ-

რალურ ტოპოგრაფიაში. მწერალი ფანტასტიკურ სივრცეს იკვლევს შიგნიდან; ის მჭიდრო კავშირშია წარმოსახვასთან, ცხოვრებისეულ შიშებთან, გადარჩენის იმედთან (ამ თეზისთან დაკავშირებით იხ.: შნაიდერი: 1964, 248-149.).

12. არქაულ საზოგადოებასთან და, შესაბამისად, არქაულ აზროვნებასთან დაკავშირებული მითები და ხალხური ზღაპრები, დაკავშირებულნი მათ მატარებლებთან, „გადაადგილდებიან“ დროსა და სივრცეში, მაშინ როდესაც ლიტერატურული ჯადოსნური ზღაპრები და ფენტეზი ნადვილად თანამედროვე (მოდერნული) დროის ქმნილებებია.

რეალურ და ჯადოსნურ დროს შორის მიმართება ფენტეზიში ზუსტად საპირისპიროა ჯადოსნური ზღაპრისა. ხალხური ზღაპრის უკვდავების ქვეყანაში მოხვედრილი გმირისთვის დრო უფრო ნელა გადის და საკუთარ სამყაროში დაბრუნებული აცნობიერებს მრავალი წლის გასვლას. აქ ჯადოსნური, მითური დრო იკუმშება, იპრესება და ხდება უმნიშვნელო (იხ. ბაქ: 1989, 62-67). ამის საპირისპიროდ, ფენტეზის, მოქმედი გმირები ადვილად ატარებენ მთელ ცხოვრებას იმაგინაციურ (წარმოსახვით) სამყაროში, ისე რომ მათ რეალობაში არანაირი დრო არ გადის.

ფენტეზი როგორც ეკლექტიკური ჟანრი, რომელიც სხვადასხვა ელემენტებს სესხულობს რომანიდან, სარაინდო ლიტერატურიდან, გოთური რომანიდან, მისტერიებიდან, სამეცნიერო ფანტასტიკიდან და სხვა ჟანრებიდან, და ერთად აქუცმაცებს თითქოსდა შეუთავსებელ ელემენტებს ერთსა და იმავე ნარატივში, მაგ. წარმართულ და ქრისტიანულ სახეებს, ჯადოსნურ ჯოხებს და ლაზერულ თოფებს (ნიკოლაევა: 2003, 138-156). ჯადოსნური ზღაპრისგან განსხვავებით, ფენტეზი მჭიდრო კავშირშია მოდერნულობის ცნებასთან და, როგორც ასეთი, ასახავს პოსტმოდერნული ადამიანის წყვეტილ და ამბივალენტურ სამყაროს. ამიტომაც ფენტეზი, როგორც ლიტერატურული ცნობიერი შემოქმედება ყოველთვის

ასე იდეოსინკრეტული და რეალობის ასხვისას უნიკალურად ინდივიდუალური სტილის და ხედვის მქონე.

ფენტეზი შეიძლება ინსპირირებული იყოს მითოლოგიით ან ჯადოსნური ზღაპრებით, მაგრამ ისინი სხვადასხვა სფეროს მიეკუთვნებიან.

მითითებანი და ლიტერატურა:

აბაკელია: 2001. აბაკელია ნინო, *მითისა და რიტუალის მიმართებითათვის*, „ენა და კულტურა“, № 2, თბილისი.

ბაქი: 1989. Bak Krzysztof, *Die Zeitmodalitäten im Märchen von der Insel der Glückseligkeit. Die Zeit im Märchen*. Ed. Ursula Heindricks. Kassel: Röth.

დოლეზელი: 1976. Dolezel, Lubomir, *Narrative Modalities*. *Journal of Literary Semantics*, 5.

ელიაძე: 2009. ელიაძე, მირჩა, *მითის ასპექტები*, მთარგმნ. მ. ბაქრაძე, ბ. წვერავა. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

ვოლკი: 1990. Wolk, Anthony, *Challenge the Boundaries: An Overview of Science Fiction and Fantasy*. *The English Journal*. Vol. 79. No. 3, March.

ირვინი: 1976. Irwin, William Robert, *The Game of the Impossible: A Rhetoric of Fantasy*. Urbana: Illinois UP.

კლაფცსიკი: 2009. Klapcsik, Sandor, *Neil Gaiman's Irony, Liminal Fantasies and Fairy Tale Adaptations*, *Hungarian Journal of English and American Studies (HJEAS)*, Vol. 14 No. 2 (Fall, 2009).

მალმგრენი: 1988. Malmgren, Carl D. *Towards a Definition of Science Fantasy*. *Science Fiction Studies*, Vol. 15, No. 3, 1988. pp. 259-281.

მალინოვსკი 1926: Malinowski, Bronislaw, *Myth in Primitive Psychology*, London: Northon.

ნიკოლაევა: 2003. Nikolaeva, Maria. *Considering the Kunstmärchen: The History and Development of Literary Fairy Tales, Marvels and Tales*. Vol. 17. No 1.

ტოდოროვი: 1975. Todorov, Tzvetan, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*, Ithaca: Cornell University Press.

შნაიდერი: 1964. Schneider, Marcel, *La littérature fantastique en France*. Paris, Fayard.

ფრაი: 1961. Frye, Northrop, *Fables of Identity. Studies in Poetic Mythology*. New York: Harcourt, Brace & World.

ფრედერიკსი: 1978. Fredericks, S.C. *Problems of Fantasy*. *Scientific Fiction Series*, 5.

ალან დანდესის რეტროსპექცია პროპისა და ლევი-სტროსის პოლემიკაზე

წინამდებარე ნაშრომი წარმოადგენს ამერიკელი ფოლკ-ლორისტის და ანთროპოლოგის ალან დანდესის შეხედულებებს ცნობილი რუსი ფორმალისტის ვ. პროპისა და სტრუქტურალიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებლის ფრანგი ანთროპოლოგის ლევი-სტროსის პოლემიკაზე მითსა და ზღაპარზე, რომელიც გადმოცემულია მის ნაშრომში: *ბინარული ოპოზიციები მითში: პროპისა და ლევის-სტროსის პოლემიკის რეტროსპექტული მიმოხილვა* (1997). ალან დანდესი (1934-2005) იყო კალიფორნიის უნივერსიტეტის (ბერკლი) პროფესორი. მისმა ფოლკლორისტულმა ნაშრომებმა ხელი შეუწყო კალიფორნიის უნივერსიტეტში ფოლკლორის დამკვიდრებას აკადემიურ დისციპლინად. იგი არის 250 სტატიისა და 12 წიგნის ავტორი, მრავალი ნაშრომის თანაავტორი და გამომცემელი. იელის უნივერსიტეტში სწავლის შემდეგ, დანდესი შევიდა სარეზერვო ოფიცერთა მომზადების სამსახურში. სამხედრო სამსახურის გავლის შემდეგ დანდესი შევიდა ინდიანას უნივერსიტეტში, განაგრძო სწავლა დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად ფოლკლორში და ძალიან მალე ჩამოყალიბდა ძლიერ ფოლკლორისტად, რომელსაც ანგარიშს უწევდნენ ფოლკლორისტიკაში. მან ძალიან ადრე დაასრულა სადოქტორო და კანზასის უნივერსიტეტში დაიკავა ლექტორის ადგილი. დანდესმა კანზასში მხოლოდ ერთი წელი დაჰყო, ადგილის შეთავაზებამდე კალიფორნიის უნივერსიტეტში, ანთროპოლოგის ფაკულტეტზე ფოლკლორის კურსის წასაკითხად. დანდესი ამ პოსტზე დარჩა სიკვდილამდე (42 ორი წელი), 2005 წლამდე. დანდესის სტუდენტები მისი კურსების მეშვეობით ეცნობოდნენ ფოლკლორის მრავალ ფორმას მითიდან, ლეგენდიდან და ზღაპრიდან დაწყებული გამოცანებით, ანეკდოტებით, თამაშებით, ხალხური სლენგით და ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებით დამთავრებული. კურსის საბოლოო

პროექტი თითოეული სტუდენტისგან მოითხოვდა ფოლკლორის 40 ნივთის შეგროვებას, იდენტიფიკაციასა და ანალიზს. ყველა ეს მასალა (დაახლოებით 500.000 საგანი) შენახულია და კატალოგიზებულია ბერკლის ფოლკლორულ არქივში. დანდესი სტუდენტებს, ასევე, ასწავლიდა ამერიკული ფოლკლორის კურსს და ფსიქოანალიზურ მიდგომებს ფოლკლორში (ეს იყო მისი საყვარელი მიდგომა), და დამატებით სტუდენტებისთვის ატარებდა სემინარებს ფოლკლორისტიკის ისტორიაში, (რომელიც გულისხმობდა ინტერნაციონალურ პერსპექტივას, ისტორიასა და თეორიას).

ალან დანდესმა, მეოცე საუკუნის შუა წლების მრავალი მეცნიერის მსგავსად თავისი კარიერა დაიწყო როგორც სტრუქტურალისტმა. მისი სადოქტორო თემა ეხებოდა *ჩრდილო ამერიკის ინდიელთა ზღაპრების სტრუქტურულ ტიპოლოგიას* (1964 წელს გამოიცა მისი „*ჩრდილო ამერიკის ინდიელთა ზღაპრების მორფოლოგია*“). მეოცე საუკუნის სამოციანი წლების შუაგულიდან დანდესმა დაიწყო ფსიქოანალიზური ინტერპრეტაციის გამოყენება ფოლკლორულ მასალაზე, რომელიც პირველ ხანებში ხელს არ უშლიდა სტრუქტურულ-სემიოტიკური კვლევების წარმოებაში. დანდესის მიხედვით, სტრუქტურული მიდგომის ნაკლი მდგომარეობს იმაში, რომ ფოლკლორის სტრუქტურული კვლევებს (რომლებიც შინაგან სტრუქტურას ავლენენ) არ შეუძლიათ ისეთ კითხვებზე პასუხის გაცემა როგორიცაა: თუ რატომ იქმნება ეს თუ ის სტრუქტურა? რისთვის არსებობს იგი? ან რატომ არსებობს ის აფრიკაში, ხოლო ამერიკაში არ დასტურდება? ამგვარი კითხვების გასარკვევად დანდესი იყენებს სხვადასხვაგვარ ინტერპრეტაციებს, რომელთა შორის მისთვის ყველაზე მიღებული ფსიქოანალიზური ინტერპრეტაციებია.

დანდესის სტრუქტურული მიდგომა ზღაპრების კვლევაში სულაც არ არის ეპიგონური, ის წარმოადგენს დამოუკიდებელ მეთოდს, რომელიც განსხვავდება როგორც პროპის, ასე-

ვე, ლევი-სტროსის მეთოდისგან. თუ პროპის მიდგომისთვის (რომელიც შეიქმნა „ზღაპრის მორფოლოგიის“ საფუძველზე) დამახასიათებელია ჩაკეტილი სტრუქტურების იმანენტური ანალიზი (ზღაპრის მორფოლოგია, ბალადის მორფოლოგია, დატირების მორფოლოგია და სხვა), ხოლო ლევი-სტროსის მიდგომისთვის დამახასიათებელია მითოლოგიური აზროვნების ელემენტების გამოვლენა. დანდესისთვის მნიშვნელოვანია განსახილველი სტრუქტურის საზღვრებიდან გასვლა; კონკრეტული იზომორფული სტრუქტურების ანალიზისას, იგი ცდილობს გამოავლინოს ტექსტის შემქმნელი „კულტურული მოდელები“. მაგალითად, ბავშვების თამაშების კვლევისას, დანდესი აჩვენებს ზღაპრებისა და თამაშების მოდელების სტრუქტურულ იზომორფიზმს: ერთი უბრალოდ არ აჩენს მეორეს — ზღაპრის მორფოლოგიური სტრუქტურის არსებობა მიმართებაშია თამაშის იზომორფულ სტრუქტურასთან და, პირიქით. სწორედ, ასე ხდება მოცემული ფოლკლორული ფონდის ზრდა და სხვა (არხიპოვა, პანჩენკო: 2003,9).

აღსანიშნავია, რომ დანდესის სტატია: „ბინარული ოპოზიციები მითში: პროპისა და ლევი-სტროსი პოლემიკის რეტროსპექტული მიმოხილვა“, რომელიც აშუქებს მათი თეორიების ურთიერთქმედების (ურთიერთგავლენის) ზოგიერთ თავისებურებას, დაწერილია 1997 წელს. ის არა მხოლოდ მოიხილავს და ხსნის ძველ კამათს პროპსა და ლევი-სტროსს შორის, არამედ მიმართულია თვითონ ადრინდელი დანდესის წინააღმდეგაც, რომელსაც, როგორც ამბობენ, პროპისა და ლევი-სტროსის მეთოდი სინთეზირებული ჰქონდა 1960-ანი წლების დასაწყისში. მაგრამ 1970-ან წლებში სტრუქტურულ-სემიოტიკური მიდგომებიდან განჯადოებული დანდესი გადადის ფოლკლორული მასალის ფსიქოანალიზურ ინტერპრეტაციებზე.

1928 წელს მცირე ტირაჟით (1600 ეგზემპლარი) გამოვიდა რუსი ფოლკლორისტის ვლადიმირ პროპის ნოვატორუ-

ლი ნაშრომი “ჯადოსნური ზღაპრის მორფოლოგია“. მასში პროპა დაადგინა XXXI ფუნქციის სინტაგმატური თანმიმდევრობა, რომელიც, მისი აზრით, დამახასიათებელი იყო რუსული ჯადოსნური ზღაპრებისთვის (ზღაპრის ტიპები № 300-749 აარნე — თომფსონის მიხედვით). რამდენადაც დასავლელ მეცნიერთა შორის ბევრს არ შეეძლო რუსულად კითხვა და კვლევა, პროპის მონოგრაფია შეუმჩნეველი დარჩა და, ფაქტობრივად, ზეგავლენა არ ჰქონია ფოლკლორული ნარატივების შესწავლის მიდგომებზე. გამონაკლისი რომან იაკობსონი იყო, რომელმაც აფანასიევის მიერ 1945 წელს გამოცემულ რუსული ჯადოსნური ზღაპრების კომენტარებში, ახსენა პროპის ნაშრომი და მოკლედ გადმოსცა მისი ძირითადი დებულებები. მხოლოდ 1958 წელს, ინდიანას უნივერსიტეტის პროფესორ თომას ა. სებეოკის მეშვეობით, ინგლისურ ენაზე ითარგმნა ვ. პროპის არაჩვეულებრივი გამოკვლევა: „ჯადოსნური ზღაპრის მორფოლოგია“ და მისაწვდომი გახდა დასავლელი ფოლკლორისტიკებისთვის.

ამ მოვლენამდე სამი წლით ადრე კლოდ ლევი-სტროსმა მონაწილეობა მიიღო მითის შესახებ სიმპოზიუმში: ფრანგი ანთროპოლოგი იმავე სებეოკის მიერ იქნა მიწვეული, რომელიც იმ დროისთვის „ამერიკული ფოლკლორის ჟურნალის“ მთავარი რედაქტორი იყო. გარდა ამისა, სიმპოზიუმში მონაწილეობდნენ დევიდ ბიდნი, რიჩარდ მ. დორსონი, რ. ტ. კრისტიანსენი, ლორდ რეგლანი და სთით თომფსონი. ლევი-სტროსის მიერ წარმოდგენილ მოხსენებას „მითის სტრუქტურალისტური კვლევა“ მოჰყვა „სტრუქტურალისტური წამოწყებების“ მთელი ნაკადი; აღსანიშნავია, რომ აღნიშნული ნაშრომი დაიწერა ისე, რომ ლევი-სტროსმა პროპის „მორფოლოგიის“ არსებობის შესახებ არაფერი იცოდა. სიმპოზიუმის მასალები, რომელიც „ამერიკული ფოლკლორის ჟურნალში“ გამოქვეყნდა 1955 წელს ცალკე კრებულის სახით გამოვიდა სახელწოდებით: „მითი: სიმპოზიუმი“ და ეს მოხდა, ფაქტობ-

რივად იმავე წელს, რომელ წელსაც ითარგმნა პროპის „მორფოლოგია“:

თავის სტატიაში ლევი-სტროსი ამტკიცებდა, რომ „მითი, ჩვეულებრივ, ოპოზიციებით ოპერირებს და ისწრაფვის მის თანდათანობით მოხსნისკენ — მედიაციის მეშვეობით“, და ასევე იმას, რომ „მითის მიზანია: ერთგვარი დაპირისპირებების გადასაწყვეტად ლოგიკური მოდელის შექმნა“. ლევი სტროსი მითისა და მითოლოგიური აზროვნების ამ განსაზღვრების მიმართ ბოლომდე ერთგული დარჩა.

მითოლოგიკების მეოთხე (ბოლო წიგნში), იმ თავში, რომლის სახელწოდება „ბინარული ოპერატორებია“, ლაპარაკია მითემებზე (ლევი-სტროსის ნეოლოგიზმი, რომელიც აღნიშნავს მითის ძირითად ელემენტებს): და აღნიშნულია რომ ნებისმიერი მითემა, მრავალფეროვნების მიუხედავად, მთლიანობაში უნდა ემორჩილებოდეს ბინარულ ოპერაციებს, რადგან ამგვარი ოპერაციები წარმოადგენენ იმ საშუალებების განუყრელ თვისებას, რომელიც გამოგონილია ბუნების მიერ და რომელთა მეშვეობითაც შესაძლებელია ენისა და აზროვნების ფუნქციონირება“ (დანდესი: 1997, 109-118).

როგორც დანდესი აღნიშნავს, პროპისდაგვარად, ლევი-სტროსმა შემოიტანა ნარატივის ფორმულა, მაგრამ მისგან განსხვავებით პროპის ფორმულა ალგებრული იყო, მასში ფიგურირებდნენ „ფუნქციები“ და „წევრები“. ჯადოსნური ზღაპრების მოვლენათა ასობით მაგალითის გაანალიზების საფუძველზე, პროპმა დაადგინა XXXI ფუნქციის თანმიმდევრობა, ხოლო ლევი-სტროსი ისწრაფვოდა ეპოვნა ის, რასაც იგი თვლიდა ფუძემდებლურ პარადიგმად, ოპოზიციად. რა თქმა უნდა, შეუძლებელია ლევი-სტროსს არ შეეძინა ნარატივის გაშლისას მოვლენათა ჩამოწკრივებული გარკვეული „რიგი“, მაგრამ არჩია მისი მხედველობაში არ მიღება. მან აღნიშნა: „ჩვენ მითს განვიხილავთ, ორკესტრის პარტიტურისდაგვარად, რომელიც სწორხაზოვან თანმიმდევრობაში წარმოდგე-

ნით „მახინჯდება“ და რომ მკვლევარის ამოცანაა ჭეშმარიტი თანმიმდევრობის აღდგენა. „დამახინჯებულის“ აღწერითი განმარტება, დანდესის ფიქრით, მიმანიშნებელი უნდა იყოს ფაქტისა, რომ პროპისეული სწორხაზოვანი თანმიმდევრობა ლევი-სტროსისთვის დაბრკოლებას წარმოადგენდა, რომელიც მას უნდა გადაელახა საკუთარი ფუძემდებლური პარადიგმის ძიებისას.

რა თქმა უნდა, განაგრძობს დანდესი, ლევი-სტროსისთვის ცნობილია სხვაობა სინტაგმატურ სტრუქტურასა და პარადიგმატულს შორის. „მითოლოგიკების“ ოთხ ტომში იგი არაერთხელ ახსნებს სინტაგმატიკას და აღიღებს პარადიგმატიკის მნიშვნელობით. მაგალითად, „უმა და მომზადებულში“ („მითოლოგიკების“ პირველ ტომში) იგი ამტკიცებს, რომ განსახილველი „მითის რომელიღაც ელემენტი, რომელიც სინტაგმატურ მიმართებაში აბსურდულია, გასაგები ხდება პარადიგმატულ თვალსაწიერში.“ სინტაგმატური კონტექსტი მუდმივად უარყოფილია დიდი ფიქრის გარეშე. მათზე ნათქვამია: „თუ შემოვისაზღვრებით მხოლოდ სინტაგმატური ჯაჭვის განხილვით, ანუ მონათხრობის სიუჟეტის გაშლით, მონათხრობი შესაძლოა დაუკავშირებელი და ნებისმიერად აგებული მოგვეჩვენოს. ამის შემდეგ, ლევი-სტროსი განაზოგადებს: „თავდაპირველ მდგომარეობაში განხილვისას, ნებისმიერი სინტაგმატური ჯაჭვი აღქმულ უნდა იქნას, როგორც აზრს მოკლებული“ და ამ პრობლემის ერთადერთ გადაწყვეტას სინტაგმატური ჯაჭვის შეცვლა წარმოადგენს პარადიგმატული ერთიანობით. საინტერესო ის არის, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ზედაპირული ნიშნებით ლევი-სტროსის მეთოდოლოგია სტრუქტურალიზმთან არის დაკავშირებული, სინამდვილეში ის წარმოადგენს კომპარატივისტულ მეთოდს, თანაც იდიოსინკრაზიულ ნაირსახეობას. რამდენადაც, მითოლოგიური ტექსტის ძნელად დასაჭერი აზრი შეიძლება ნაპოვნი იქნას მეორე მითთან ან მითემასთან შედარებისას (და თანაც არა

ყოველთვის მონათესავესთან); აქ, განაგრძობს დანდესი, ლევი-სტროსი უკიდურესად პირდაპირ აცხადებს: „ბოროტოს ხალხის მითის ერთი დეტალი, რომელიც გაუგებარია სინტაგმატური კუთხით განხილვისას, ბოლოს და ბოლოს გასაგები ხდება თუ შევადადება კაიაპოს მითის შესაბამის დეტალთან“ (დანდესი: 1997, 109-118).

ასე რომ, დანდესის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ლევი-სტროსი ცნობილია, როგორც სტრუქტურალისტი, ემპირიული თვალსაზრისით ის უფრო კომპარატივისტია (დანდესი: 1997, 110).

ლევი-სტროსის მეთოდოლოგიური მიდგომა თანმიმდევრული და თვალსაჩინოა: „მითის დაყოფით რიგებად, რომელნიც სიუჟეტში ყოველთვის ნათლად არ ჩანან, თითოეული რიგის პარადიგმატულ მიზანდასახულობასთან შედარებით, შესაძლებელია საბოლოოდ მათთვის აზრის მიცემა.“

ზოგჯერ შესადარებელი პარადიგმა აიღება იმავე კულტურიდან, რომლიდანაც აღებულია განსახილველი მითი; ზოგჯერ კი მის გარეთ. თომფსონის მითის მხოლოდ სინტაგმატური ჯაჭვი, რომ იქნას განხილული, მაშინ მთავარი ეპიზოდი არამოტივირებული ჩანს; მაგრამ რომ შედარდეს იმავე ინდიელების სხვა მითებს, ის თავის ადგილს, როგორც პერმუტაცია, პარადიგმატურ მთლიანობაში დაიჭერს. სხვა შემთხვევაში, ლევი-სტროსის კომპარატივისტური მიდრეკილება კიდევ უფრო ღიძია: იმდენად ღიძი, რომ მნიშვნელობისა და აზრის ძიებისას იგი მზადაა შეადაროს სამხრეთ ამერიკელი ინდიელების მითი სავარაუდოდ მონათესავე ჩრდილო ამერიკელ ინდიელთა მითებთან (დანდესი: 1997, 109-118).

1959 წელს, როდესაც ლევი-სტროსი სოციალური ანთროპოლოგიის კათედრის გამგე გახდა კოლექუ დე ფრანსში, თავისი ინაუგურაციის სიტყვაში გამოიყენა ცინშიანის ინდიელთა მითი, რომელიც თავის დროზე ფრანც ბოასმა ჩაიწერა. „ასდივალის საქმეთა“ ბრწყინვალე ანალიზის შედეგად, მან

ბინარულ ოპოზიციითა 4 დონე გამოავლინა; გეოგრაფიული (აღმოსავლეთი / დასავლეთი), კოსმოლოგიური (ზესკნელი / ქვესკნელი), ეკონომიკური (ნადირობა / მეთევზეობა) და სოციალური (პატრილოკალური / მატრილოკალური რეზიდენცია). მაგრამ ამ ესსეშიც, რომელიც 1959 წლის წელიწდეულში, (რელიგიათმცოდნეობის სექციაში) გამოქვეყნდა, პროპი კვლავ არ იყო ნახსენები.

1960 წლისთვის ლევი-სტროსს, დანდესის ფიქრით, უეჭველად წაკითხული ექნებოდა პროპი. და ეს გამომჟღავნდა, როდესაც გამოვიდა მისი ვრცელი რეცენზია „მორფოლოგიაზე“. თავდაპირველად ის დაიბეჭდა „გამოყენებითი ეკონომიკის მეცნიერებათა რეველუბში“ სახელწოდებით: „სტრუქტურა და ფორმა: ფიქრი, ვლადიმერ პროპის ერთ ნაშრომზე“. ხოლო შემდეგ სლავური ლინგვისტიკისა და პოეტიკის საერთაშორისო ჟურნალის მესამე ტომში, ამჯერად, სათაურით „რუსული ზღაპრების მორფოლოგიური ანალიზი“. აღნიშნულ რეცენზიაში ლევი-სტროსმა აღიარა პროპის, როგორც ნოვატორის დამსახურება, რომელმაც წინ გაუსწრო თავის დროს, მაგრამ, იმავე დროს, მისი ანალიზიც გააკრიტიკა. იგი პროპის დამსახურებაზე წერდა: „პროპის ნაშრომებში, უპირველეს ყოვლისა, გასაოცარია, თუ რა ძალით გაუსწრო მან მომდევნო კვლევებს. ჩვენ, ვინც დაახლოებით 1950 წლისთვის ფოლკლორის კვლევასა და ანალიზს ვაწარმოებდით, არაფერი ვიცოდით იმ წამოწყებაზე, რომელიც პროპმა ჩაატარა ნახევარი საუკუნით ადრე და გაკვირვებულები დავრჩით, როდესაც აღმოვაჩინეთ თანხვედრები ფორმულირებებში, ზოგჯერ ერთნაირი ფრაზებიც კი, რომლებიც ნასესხობები არ ყოფილა... გამჭრიახობა, წინასწარმეტყველური ხასიათი ამ ინტუიტიური დაკვირვებებისა, აღაფრთოვანებს, თაყვანისცემას იწვევს პროპის მიმართ უპირველეს ყოვლისა მათში, ვინც თავად არ იცოდა, ისე აღმოჩნდა მისი საქმის გამგრძელებელი“. მაგრამ

როგორია ლევი-სტროსის კრიტიკის ძირითადი ნაწილი? — სვამს კითხვას დანდესი.

ლევი-სტროსი თვლის, რომ ანალიზის ობიექტად „ჯადოსნური ზღაპრების“ არჩევით პროპმა შეცდომა დაუშვა, რადგან ზღაპრები მითებთან შედარებით უფრო სუსტ ოპოზიციებზეა აგებული; გარდა ამისა, „ზღაპარი სრულად ვერ ექვემდებარება სტრუქტურულ ანალიზს. ამიტომ, მისი აზრით, გაცილებით უპრიანი იქნებოდა, რომ პროპს გასაანალიზებლად მითი აერჩია. შემდეგ, ლევი-სტროსი ცდილობს ახსნას, თუ რატომ არ მიმართა პროპმა მითს. მისი აზრით, რამდენადაც პროპი არ იყო ეთნოლოგი, შესაძლოა მას არ ჰქონოდა საკუთარი მითოლოგიური მასალა, რომლითაც ის შეძლებდა ოპერირებას“. ამ აზრის გამოთქმისთვის როგორც პროპმა, ასევე მისმა თაყვანისმცემელმა მეცნიერებმა ლევი-სტროსს მოგვაიანებოთ აზღვევინეს.

როგორც ა. დანდესი აღნიშნავს, უკვე თავის თავად აზრი, რომ პროფესიონალი ფოლკლორისტი საკმარისად არ იცნობდა მითებს, იმისათვის რომ გაეანალიზებინა ისინი — უაზრობაა და გასაკვირი არ არის, რომ პროპი ღრმად შეურაცხყოფილი დარჩა გადაკრული სიტყვების გამო, რომლის მიხედვით ის მითში ვერ ერკვეოდა. პროპმა ლევი-სტროსის კრიტიკას მკვახედ უპასუხა. პასუხი პირველად „მორფოლოგიის“ იტალიურ გამოცემაში გამოჩნდა, რომელიც გამოვიდა 1966 წელს და დაერთო ლევი-სტროსის რეცენზიას. თუმცა, ბოლოს მაინც სიტყვა ლევი-სტროსზე დარჩა, რომელმაც მოკლე პოსტ სკრიპტუმით გამოხატა გაკვირვება პროპის წყენაზე. მისი მტკიცებით, მას მხოლოდ სურდა „პატივი მიეგო“ პირველად მომჩენი, გზამკვლევი ნაშრომისთვის. მაგრამ არ შეიძლება აქვე არ აღინიშნოს, რომ თავის მრავალრიცხოვან ნაშრომებში მითის სტრუქტურაზე, ლევი-სტროსი შემდგომშიც ერიდებოდა რამენაირ მითითებას პროპზე. ზემოთ ხსენებული ლევი-სტროსის სტატია პროპის უარყოფაა; ლევი-სტროსის პოსტ

სკრიპტუმი გადათარგმნილ იქნა ინგლისურ ენაზე და შევიდა პროპის რჩეულ ნაშრომებში — „ფოლკლორის თეორია და ისტორია“, რომელიც მინესოტის უნივერსიტეტმა გამოსცა 1984 წელს. აღნიშნულ გამოცემაში არ შესულა შენიშვნა-პასუხი ლევი-სტროსის მიმართ და კერძოდ კი ის შენიშვნა, რომელშიც ლაპარაკია ჩრდილო ამერიკელ ინდიელთა ზღაპრების მორფოლოგიაზე.

მკვანე პასუხის დასაწყისში, რომელსაც „ჯადოსნური ზღაპრის სტრუქტურული და ისტორიული შესწავლა“ ჰქვია, პროპი გამოხატავს მადლიერებას იტალიელი გამომცემლის ეინაუდის მიმართ, რომელმაც საშუალება მისცა და შესთავაზა მას პასუხი გაეცა და დაეწერა ლევი-სტროსის სტატიაზე. შემდეგ კი აღნიშნავს, რომ მის მოწინააღმდეგეს გააჩნია მეტად სერიოზული უპირატესობა, რამდენადაც ის — ფილოსოფოსია, ხოლო პროპი მხოლოდ და მხოლოდ ემპირიკოსი. პროპმა სპეციალური განცხადება გააკეთა, რომ იგი არ შევიდოდა ლევი-სტროსის მსჯელობის ლოგიკაში („იმის გამო, რომ მან არ იცოდა მითები და რომ იგი მუშაობდა ზღაპრებზე“), თუმცა, როგორც დანდესი ფიქრობს, სრულიად თვალსაჩინო იყო, რომ მას ეს აწყობდა. როგორც პროპი აღნიშნავს, „არც ერთ მეცნიერს არ შეიძლება აუკრძალო იმუშაოს ერთ საკითხზე და რეკომენდაცია გაუწიო იმუშაოს სხვა რამეზე“. პროპი, თავის მხრივ, აკრიტიკებს ლევი-სტროსის წარმოდგენილი XXXI ფუნქციის კომპოზიციური სქემის „გადაკეთებისთვის“. „ჩემი მოდელი შეესაბამება იმას, რაც მოდელირებას განიცდის. ის ემყარება მასალის შესწავლას. პროფ. ლევი-სტროსის მიერ შემოთავაზებული მოდელი კი სინამდვილეს არ შეესაბამება და ეფუძნება ლოგიკურ ოპერაციებს, რომელიც მასალით არ მყარდება... აბსტრაქტული ლოგიკური კონსტრუქციების აგებით და მასალისგან სრული მოწყვეტით (ზღაპარი პროფ. ლევი-სტროსის არც აინტერესებს და არც მისი გაგებისკენ არ ისწრაფვის) იგი დროიდან გლეჯს ფუნქციებს.“ დანდესის აღნიშვნით, გარკვეუწილად, მეცნი-

ერებს არ ესმით ერმანეთის. პროპს აინტერესებს ემპირიულ დაკვირვებაზე დაქვემდებარებული სტრუქტურა, ხოლო ლევი-სტროსს — სიღრმეული პარადიგმები, რომლებიც, როგორც წესი, თავისი ბუნებით ბინარულია. დანდესის აზრით, ლევი-სტროსი აღწერს უფრო არა მითის სტრუქტურას, არამედ სამყაროს სტრუქტურას, რომელიც მითში არის წარმოდგენილი. ამაში კი დიდი სხვაობაა.

ლევი-სტროსის მითის „სტრუქტურის“ საკუთარი ხედვისადმი „ოლიმპიური სიმშვიდე“ სხვა ფაქტებითაც მოწმდება. თავისი მთავარი ნაშრომის პირველ ტომში („უმი და მომზადებული“), იგი ეჭვს გამოთქვამს, რომ ცენტრალური ბრაზილიის აბორიგენებს აზრი ჰქონოდათ იმ სისტემათა კავშირებზე, რომლებსაც ის მითებში პოულობს. ხოლო მტკიცებას, რომ „ჩვენ ვცდილობთ ვაჩვენოთ არა ის თუ როგორ აზროვნებენ ადამიანები მითებით, არამედ თუ როგორ მოიაზრებიან მითები ადამიანებში მათი ნების გარეშე“ (ლევი-სტროსი: 1969, 12) — ამას ნაწილობრივ „ზეზუნებრივი“ ჟღერადობა გააჩნია. აღნიშნული დანდესს ახსენებს იუნგის არანაკლებ მისტიკურ მსჯელობას „ბავშვის არქეტიპის ფსიქოლოგიიდან“: „ველურს არ შეუძლია იმის მტკიცება რასაც ფიქრობს, მასში უფრო რაღაც ფიქრობს“ (დანდესი: 1963, 72). ლევი-სტროსი უარყოფს იუნგიანურ უნივერსალურ „არქეტიპულ“ მიდგომას მითისადმი (ლევი-სტროსი: 1969, 5; 1955, 188), და ავტორთა უმეტესობაც, რომლებიც მათ ადარებენ უფრო მეტ სხვაობას ხედავენ მათში, ვიდრე მსგავსებას (ლევი-სტროსი: 1984; 1986). დანდესის პოზიცია კი სხვა არის და ციტირებული ფრაგმენტებით მკითხველს თვითონ მიეცემა დასკვნების გაკეთების საშუალება.

რაც არ უნდა მომხდარიყო, ლევი-სტროსი ნათქვამიდან უკან არასდროს იხევდა. თუმცა მან ყოველთვის მშვენივრად იცოდა, თუ როგორ დამოკიდებულებაში იყვნენ ამ „ზეზუნებრივ“ პოზიციასთან მისი ინგლისელი და ამერიკელი კოლე-

გები. 1977 წელს კანადის არხის CBS-ის ლექციათა ციკლს, რომელიც შემდგომ გამოქვეყნდა ცალკე კრებულის სახით, სათაურით: „მითი და მისი მნიშვნელობა“; იგი იწყებს, ფრაზით: „შესაძლოა გახსოვდეთ ოდესღაც ჩემი დაწერილი, რომ მითები ადამიანში აზრს გაუცნობიერად ბადებენ. აღნიშნული გამონათქვამი ხანგრძლივი დროის განმავლობაში დიდხანს რჩებოდა მსჯელობის საგნად და კრიტიკასაც კი განიცდიდა ინგლისურენოვანი კოლეგების მხრიდან, რომლებიც თვლიდნენ, რომ ემპირიული თვალთახედვით, ეს აბსოლუტურად უაზრო გამონათქვამი იყო. მაგრამ სტროსისთვის ეს ცხოვრებისეული განცდის აღწერაა და ასეთია მისი დამოკიდებულება საკუთარ ნაშრომთან. სხვაგვარად რომ ითქვას, ნაშრომი ლევი-სტროსში გაუცნობიერებლად ბადებს აზრს. (ლევი-სტროსი: 1979, 3). თუ ვინმე იტყვის, რომ არ შეიძლება ლევი-სტროსის აზრის შედარება მითთან, მაშინ მას უნდა შეახსენონ, ლევი-სტროსის გამონათქვამი ნაშრომზე: „უმი და მომზადებულ“, რომელშიც ის აბობს, რომ „ეს წიგნი მითების შესახებ გარკვეულწილად თვითონ მითია“ (ლევი-სტროსი: 1969, 6). აღნიშნული გამონათქვამი, დანდესის აზრით, ეხმიანება მის მეორე გამონათქვამს, რომლის მიხედვით, ოიდიპოსის ფროიდისტული წაკითხვა ინტერპრეტაცია, ასევე, უნდა ეკუთვნოდეს ოიდიპოსის მითის უფრო ადრინდელ ანუ უფრო „ავთენტურ“ ვარიანტს (დანდესი: 1955, 435).

დანდესი იხილავს ბინარული ოპოზიციების პრობლემას მითში. ამისთვის იგი განიხილავს 1955 წელს „ამერიკული ფოლკლორის“ ჟურნალში გამოქვეყნებულ ლევი-სტროსის სტატიას. აღნიშნულ სტატიაში ლევი-სტროსი „სტრუქტურული ანალიზის“ საკუთარ ვარიანტს სთვაზობს მკითხველს; მაგრამ საინტერესოა, რომ ამისთვის ის ოიდიპოსის ისტორიას ირჩევს. აქ დანდესი ირონიულად შენიშნავს, ლევი-სტროსი როგორც ანთროპოლოგი და არა ფოლკლორისტი, არ იცნობს მითის, ზღაპრის და ლეგენდის სტანდარტულ განსაზღვრებას,

რომელთაც უკვე 200 წელია რაც განასხვავებენ ერთმანეთისგან, მას შემდეგ რაც ძმებმა გრიმებმა თვითოეულ ამ ჟანრს ცალკე ნაშრომი მიუძღვნეს.. ხოლო თუ მითი „საკრალური თქმულებაა იმაზე, თუ როგორ მიიღო სამყარომ და კაცობრიობამ დღევანდელი სახე“, მაშინ სრულიად ნათელია, რომ ოიდიპოსის ისტორია მითად ვერ ჩაითვლება. ფოლკლორისტებმა მშვენივრად იცინან, რომ ეს არის ჩვეულებრივი ზღაპრული სიუჟეტი № 941 აარნე-თომფსონის კატალოგის მიხედვით, რომელიც გამოვიდა 1910 წელს). აღმოჩნდა, სარკაზმით აღნიშნავს დანდესი, რომ ლევი-სტროსი, ისევე, როგორც პროპი „მითის ანალიზს იწყებს ზღაპრიდან! იმავე სტატიაში სტროსი ზუნიას ერთ-ერთი მითის გარჩევისას ტრიქსტერის ფიგურას ეხება ამერიკელი ინდიელების მითოლოგიაში და იხსენებს პრერიების ინდიელთა მითოლოგიას; მოჰყავს სიუჟეტების ციტირება, რომელთა სახელწოდებებია: „ვარსკვლავი ქმარი“, „ბუნაგის ბიჭი“ და „გაგდებული“ (დანდესი: 1955, 440). მაგრამ ყველაფერი ეს ზღაპრის აღუზიარა და არა მითისა. შეიძლება ითქვას, უმოწყალოდ აგრძელებს დანდესი, რომ ლევი-სტროსი თანმიმდევრულია თავის გზააზნეულობაში. „მითოლოგიკების მესამე ტომში („სუფრის წესების წარმოშობა“) მითს „ვარსკვლავ ქმარზე“ ეთმობა არა ნაკლები ორი თავისა (1979, 199-272), თუმცა ლევი-სტროსისთვის ძალიან კარგადაა ცნობილი სთით თომფსონის კლასიკური ნაშრომი „ზღაპარი ვარსკვლავ ქმარზე“. არც ერთი სერიოზული ფოლკლორისტი არ დაუძახებდა სიუჟეტს „ვარსკვლავ ქმარზე“ მითს, მაგრამ, ისევე და ისევე, ლევი-სტროსი ხომ ფოლკლორისტი არ არის. იგი სთით თომფსონსაც „გამოჩენილ მითოგრაფად“ იხსენიებს, თუმცა სთით თომფსონს მითზე აღაფერი დაუწერია და უპირატესობას ზღაპრებს ანიჭებდა.

რას წარმოადგენს ასდივალის ისტორია, რომელზეც საუბარი იყო ლევი-სტროსის ინაუგურაციის ლექციაზე? ეს მითია? თუ ციმშიანელ ინდიელებს ახსოვთ მისი ისტორიული

„უტყუარობა“, მაშინ ის ლეგენდაა, — აღნიშნავს დანდესი; თუ არა — ზღაპარი, მოგონილი მოთხრობა, და ისეთივე „ისტორიაა“, როგორც დასავლურ-ევროპული „სინდარელა (კონკია)“ ან „წითელქუდა“. „ასდივალის საქმენი“ ნამდვილად არ წარმოადგენს მოთხრობას სამყაროსა და კაცობრიობის ფორმირების შესახებ. ფოლკლორისტული თვალთახედვით ეს მითი არ არის (დანდესი 1997,105).

„მითოლოგიკების“ ოთხ ტომში და მოგვიანო ორ დამატებით ტომში გაანალიზებული ტექსტები (1988 და 1995) მითებია? პირველივე ნარატივი, რომელსაც ლევი-სტროსი არჩევს არის ბოროტოს ინდიელთა „ფრინველის ბუდის მნგრეველის“ ვერსია, რომელიც მკვლევართან ხდება ე.წ. M1 გასაღები მითი. მაგრამ ეს მითი კი არ არის სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, არამედ, თვალსაჩინოდ — ზღაპარია! აქედან მომდინარეობს, რომ ლევი-სტროსი „მითოლოგიკებში“ არ არჩევს ზოგიერთ მითს ზღაპრისგან. მნიშვნელოვანია აღნიშვნა, შენიშნავს დანდესი, რომ იგი განურჩევლად აანალიზებს მითებსაც და ზღაპრებსაც.

მაგრამ თუ ნარატივები ოიდიპოსზე, ასდივალსა და ფრინველთა ბუდის მნგრეველზე უფრო ზღაპრებს მიეკუთვნებიან, ვიდრე მითებს, მაშინ, დანდესის აზრით, მართებული იქნება კითხვის გადამისამართება ლევი-სტროსთან, რომლითაც იგი პროპს მიმართავდა: თუ ზღაპრები უფრო სუსტ ბინარულ ოპოზიციებზეა აგებული, ვიდრე მითები, მაშინ თავისი ბინარული ოპოზიციების დემონსტრირებისას რატომ ირჩევს ლევი-სტროსი სწორედ ზღაპრებს და არა მითებს? დანდესის შენიშვნით, ლევი-სტროსი თავისივე გათხრილ ორმოში ვარდება. სრულიად თვალსაჩინოა, რომ ბინარული ოპოზიციები ისევე ძლიერადაა ზღაპრებში, როგორც მითებში. და ეს ასდივალის ისტორიის ლევი-სტროსისეულმა გარჩევამ ბრწყინვალედ დაადასტურა. ხოლო ფაქტი, რომ ანთროპოლოგების უმრავლესობისდაგვარად სტროსს არ შეუძლია მითის ზღაპ-

რისგან გარჩევა განსაკუთრებული მნიშვნელობისა არ უნდა იყოს.

მრავალი ანთროპოლოგი ტერმინ „მითს“ იყენებს იმ მონათხრობების აღსანიშნად, რომლებიც უდაოდ ზღაპრებსა და ლეგენდებს წარმოადგენენ. ანთროპოლოგებისა და სხვა მეცნიერების საოცარი უცოდინარობა ისეთ სტანდარტულ ფოლკლორულ-ჟანრულ დიფერენციაციებზე, როგორებიცაა მითი და ზღაპარი, ნაწილობრივ ხსნის იმ ფაქტს რომ ვერავინ ამჩნევს, რომ ლევი-სტროსი უფრო ხშირად საკვლევად ზღაპრებს ირჩევდა, ვიდრე მითებს. ამაზე გაჩუმებული არიან ის კრიტიკოსებიც, რომლებიც უშუალოდ გამოეხმაურნენ „პრობი-ლევი-სტროსის“ დისკუსიას.

აღნიშვნის შემდეგ, რომ ლევი-სტროსი აანალიზებს არა იმდენად მითებს, რამდენადაც ზღაპრებს, დანდესი გადადის ბინარულ ოპოზიციებზე და გამონათქვამებზე, რომლის მიხედვით: „მითი ჩვეულებრივ ოპერირებს ოპოზიციებით და მიილტვის მათი თანდათანობით მოხსნისკენ მედიაციის გზით“ და რომ „მითის მიზანია — მოგვცეს ლოგიკური მოდელი ერთ-გვარი წინააღმდეგობრიობის გადასაწყვეტად?“ მისი აზრით, აღნიშნული მოითხოვს კორექციას.

საფუძვლიანია მტკიცება, რომ ბინარული ოპოზიციები მიეკუთვნება უნივერსალიების კატეგორიას. როგორც ჩანს, ყველა ადამიანური ერთობლიობა, როგორც დღევანდელი, ასევე წარსული განასხვავებდნენ: „მამაკაცურს და ქალურს“, „სიცოცხლეს და სიკვდილს“, „დღეს და ღამეს“ (ან „ნათელსა და ბნელს“) და ა.შ. ჩვენ, ამბობს დანდესი, შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ ბინარული ოპოზიციები არა მარტო მითსა და ზღაპარში, არამედ ფოლკლორის სხვა ჟანრებშიც. მაგალითისათვის დანდესს მოჰყავს ანდაზა; ზოგიერთ ანდაზაში ოპოზიციაში იმყოფებიან ერთმანეთის მიმართ თემებიც და რემებიც: „United we stand, divided we fall“ (ძალა ერთობაშია, მარცხი დაყოფაშია), „Man proposes, but God disposes“ („კაცი ბჭობდა, ღმერთი

განაგებდაო“), “Last hired, first fired” (ბოლო დაქირავებული პირველი გააგდესო). (დანდესი: 1975, 961-073).

მსგავსი ტიპები ბინარული ოპოზიციებისა, დანდესის კვლევებით, გვხვდება ტრადიციულ გამოცანებშიც (1963). დანდესს მოჰყავს გამოცანების რამდენიმე მაგალითი :

“I am rough, I am smooth
I am wet, I am dry
my station is low, my title high
my king my lawful master is,
I’m used by all, though only his“. (Highway)

[ოღრო — ჩოღრო და სწორი,
სველი და მშრალი,
მდებარეობა დაბალი, ტიტული მაღალი
ჩემი მეფეა მხოლოდ ჩემი კანონიერი მფლობელი
ყველა მიყენებს, თუმცა ვეკუთვნი მხოლოდ მას. (გზა)].

“Large as a house
Small as a mouse,
Bitter as a gall,
And sweet after all.” (Pecan tree and nut)[დიდი, როგორც სახ-
ლი

პატარა, როგორც თავვი,
მწარე, როგორც ნალველი
მაგრამ ბოლოს ტკბილი. (თხილის ხე-პეკანი და თხილი)].

მაგრამ რა შეიძლება ითქვას ისეთ ჟანრზე, როგორც „წყევ-
ლაა“? — განაგრძობს დანდესი. ზოგიერთი ტრადიციული
წყევლა ამერიკელი ებრაელებისა აშკარად ბინარულ ოპო-
ზიციებს ემყარება;

„You should have lockjaw and seasickness at the same time“.

[კრიჭა შეგეკრას და ზღვის ავადმყოფობა გქონდეს ერთ-
დროულად].

„May you eat like a horse and shit like a little bird“.

[ცხენივით ჭამდე და ჩიტივით საქმობდე].

განა უპრიანი არ იქნებოდა ზემოთ მოტანილი მაგალითების საფუძველზე მტკიცება, რომ ანდაზა (გამოცანა, წყევლა) შეიძლება გამოდგეს ლოგიკური მოდელის სახით დაპირისპირებათა გადასაწყვეტად? — სვამს შეკითხვას დანდესი. თუ ბინარული ოპოზიციები უნივერსალურია — ან თუ ისინი დაკავშირებული არიან მხოლოდ ისეთ ფოლკლორისტულ ჟანრებთან, როგორიც მითი, ზღაპარი, ანდაზა, გამოცანა და წყევლაა — მაშინ შესაძლებელია კი ბინარული ოპოზიციების გამოყენება მითის ბუნების განსაზღვრისას (დანდესი: 1997). ბინარული ოპოზიციების უარყოფა მითში არ შეიძლება, მაგრამ ის, დანდესის აზრით, არავითარ შემთხვევაში არ წარმოადგენს მის განსაკუთრებულ თვისებას. და თუ ეს ასეა, ლევი-სტროსის მიერ „მითის“ ანალიზით მიღებული დასკვნები ძალიან ცოტა რამეს თუ იძლევა მოცემულ მოვლენებზე. სამართლიანი იქნებოდა აღნიშვნა, განაგრძობს დანდესი, რომ სინამდვილეში ლევი-სტროსს აინტერესებს ადამიანური აზროვნების ბუნება და არა მითი როგორც ასეთი, ამიტომ ასე მნიშვნელოვანი არ არის, რომ ბინარული ოპოზიციები მხოლოდ მითისთვის არ არის დამახასიათებელი. პირიქით, რამდენადაც ბინარული ოპოზიციებით აზროვნება ზოგადად ადამიანური თვისებაა, ამას განსაკუთრებული ყურადღება ესაჭიროება. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში არ უნდა ხდებოდეს იმის მტკიცება, რომ ბინარული ოპოზიციები ნარატივში აუცილებლად მითის მარკირებას ახდენენ. მიუხედავად იმისა, რომ ლევი-სტროსი დრო და დრო უთითებს აარნე-თომფსონის კატალოგს და, ასევე, ამა თუ იმ ზღაპრული სიუჟეტის ნომერს (ლევი-სტროსი: 1995, 181), იგი უმეტესწილად მთლიანად იგნორირებას უკეთებს „მითი-ზღაპარი-ლეგანდის“ ძირითად ჟანრულ კატეგორიებს, რაც ფოლკლორისტების თვალთახედვით თვითდაჯერებულობის მწვერვალია. იგი წერს მითოლო-

გიის შესწავლის შესავალს (ოთხ ტომს + ორი ტომი) და არ აღიარებს, ან ვერ არჩევს მითს ზღაპრისგან.

დასასრულს, აუცილებელია გახსენება, რომ ბინარული ოპოზიციების არსებობა ფოლკლორში არ ეკუთვნის ახალ იდეათა ჯგუფს (დანდესი: 1977). ჯერ კიდევ XX საუკუნის პირველ ათწლეულში, როდესაც აქსელ ოლრიკმა ჩამოთვალა ეპიკური ჯანრების კანონები, ერთ-ერთი მათგანი იყო Das Gesetz des Gegensatzes, კონტრასტის კანონი. „ეპიკური თხრობის ორგანიზებისას აღნიშნული ფუძემდებლური ოპოზიცია წარმოადგენს აუცილებელ კანონს: ახალგაზრდა / მოხუცი, დიდი / პატარა, ადამიანი / ურჩხული, სიკეთე / ბოროტება (ოლრიკი: 1965, 135; შდრ.: 1992, 50). ეს პრინციპი არაჩვეულებრივად არის ილუსტრირებული მეორე დანიელი ფოლკლორისტის — ბერნტ ჰოლბეკის — მიერ, რომელმაც დანიური ზღაპრების საფუძველზე შემოიტანა სამგანზომილებიანი პარადიგმატული მოდელი: დაბალი/მაღალი, ახალგაზრდა/მოწიფული, მამაკაცური/ქალური; თანაც კონცეპტუალური გადაწყვეტა მის მიერ ნასესხები იყო ე. მარანდა კუნგასგან და ბორბალმა, რომლის გამოგონებასაც ცდილობდნენ თავიდან, გააკეთა სრული ბრუნი, რადგან მარანდა თავად ლევი-სტროსს ეყრდნობოდა! (დანდესი: 1997).

ასეთია დისკუსიის „პროპი — ლევი-სტროსი“ აკადემიური ვარიანტი, რომელსაც დანდესი გვთავაზობს, რომლის მიზანსაც დაპირისპირებათა (ამ შემთხვევაში პროპი/ლევი-სტროსი) გადალახვის კონსტრუქციული გზის ძიება წარმოადგენდა.

ნაშრომის დასასრულს დანდესი იმედოვნებს რომ, რამდენადაც დისკუსია პროპსა და ლევი-სტროსს შორის ბინარული ოპოზიციის აკადემიურ ვარიანტს წარმოადგენს, იმდენად აღნიშნული სტატია აღქმული იქნება, როგორც ერთ-ერთი ხერხი აღნიშნული დაპირისპირების დასაძლევად.

მიითიებანი და ლიტერატურა:

- პანჩენკო: 2003. Архипова Ф.С. А.А. Панченко, Фольклор Алана Дандеса, в кн.-ге Фольклор: *Семиотика и / или психоанализ*, М., Издательская фирма, “Восточная литература”, РАН.
- დანდესი: 1975. Dundes, Alan, *On the Structure of the Proverb. Proverbium*. 25: 961-973.
- დანდესი: 1997. Dundes, Alan, *Binary Opposition in myth: The Propp/Levi-Straus Debate*, in *Retrospect* //WF. 56: 39-50
- ლევინსტროსი: 1999. Леви-Строс. К., *Мифологии*, В 4-х томах Сырое и приготовленное. М-СПб.
- ლევინსტროსი: 1985. Леви-Строс К., *Деяния Асдиваля*. Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Сб., ст. М.
- ლევინსტროსი: 1985. Леви-Строс К., *Структура и форма (Размышления над одной работой В.Проппа)*, Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Сб.ст. М.
- პროპი: 1976. Пропп В., *Структурное и историческое изучение волшебной сказки*. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи, М.

ნაწილი მეხამე: რელიგია

მირჩა ელიადეს მეთოდოლოგიური შენიშვნები რელიგიური სიმბოლიზმის კვლევაზე

მეოცე საუკუნის გამოჩენილი მოაზროვნის, მირჩა ელიადეს შემოქმედება ხასიათდება ყოვლისმომცველობით, მრავალმხრივობითა და უნივერსალიზმით. მისი კვლევის სფეროში მოქცეულია მითის თეორია, რელიგიების ისტორია, რელიგიების ისტორიის მეთოდოლოგია; მისი ნაშრომები ეხება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მითოლოგიური სისტემების კანონზომიერებებს (*Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1954; *A History of Religious Ideas*, vol. I, 1978, vol. II, 1982, vol. III, 1985, Chicago, University of Chicago Press); სხვადასხვა ისტორიული ეპოქის აზროვნებას (*Myths, Dreams and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, London: Harvill Press, 1960). ინდონეზიისა და ავსტრალიის წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებს (*Rites and Symbols of Initiation (Birth and Rebirth)*, London: Harvill Press, 1958) ძველინდურ ფილოსოფიას (*Yoga, Immortality and Freedom*, London: Routledge & Kegan Paul, 1958), მაგიასა და ოკულტიზმს (*Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1976) რელიგიური სიმბოლიზმის და მისტიციზმის შედარებით კვლევას (*The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1959; *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, trans. P. Mairet, London: Harvill Press, 1961). იგი არის რომანების, პიესე-

ბის მრავალი სტატიისა და მოხსენების ავტორი თანამედროვე ხელოვნებაზე, და ა.შ. მან თავისი წვლილი შეიტანა მეცნიერების ფილოსოფიაში, ეპისტემოლოგიაში, იმაგინაციურ პოეტიკაში, ლიტერატურულ კრიტიკაში და სხვა.

იგი ფლობდა მრავალფეროვან და მდიდარ მასალას, რომელიც ნაწილობრივ ეფუძნებოდა საველე სამუშაოს (რუმინეთში, ინდოეთში), ენების ცოდნას (ფლობდა ათზე მეტ ენას, მათ შორის: ლათინურს, ძველბერძნულს, სანსკრიტს, სპარსულს, წერდა 4 ევროპულ ენაზე)... არატრადიციულ განათლებას, დაწყებულს ევროპაში და გაგრძელებულს აღმოსავლეთში.

მისი ცხოვრება თავგადასავალს ჰგავდა. დაიბადა ქალაქ ბუქარესტში, რუმინეთში 1907 წლის 13 მარტს. რუმინული წყაროების მიხედვით, 28 თებერვალს, იულიუსის კალენდრით (გრეგორიანული კალენდარი რუმინეთმა მხოლოდ 1924 წელს მიიღო); ელიადეს ორთოდოქსული ქრისტიანული ოჯახი მის დაბადების დღეს აღნიშნავდა 40 მარტვილის დღეს (იულიუსის კალენდრით — 9 მარტს) და თვითონ ელიადეც დაბადების დღედ აღნიშნულ თარიღს თვლიდა. ბავშვობისას დიდი ინტერესი და სიყვარული ჰქონდა ენტომოლოგიისა და ბოტანიკის მიმართ, რამაც მისი ყურადღება გოეთეს მიაპყრო, რომელიც მთელი ცხოვრების განმავლობაში მისთვის მოდელად და ინსპირაციის წყაროდ რჩებოდა; მოგვიანებით, მისმა ინტერესმა გადაინაცვალა და განვითარდა მსოფლიო ლიტერატურაში, აქედან ფილოლოგიაში, ფილოსოფიასა და რელიგიების ისტორიაში.

1925 წელს ელიადე შევიდა ბუქარესტის უნივერსიტეტში ფილოსოფიის ფაკულტეტზე, სადაც ნაე იონესკუს (1890) ზეგავლენის ქვეშ მოექცა. უნივერსიტეტში, როგორც ნაე იონესკუს ასისტენტი, იგი სხვა საქმეებთან ერთად, ლექციებს ატარებდა არისტოტელეს მეტაფიზიკასა და ნიკოლაუს კუზანელის Docta Ignorantia-ზე. როგორც კრიტიკერიუმის (ლიტერატურული საზოგადოება 1933-1934) ჯგუფის აქტიური წევრი,

საჯარო სემინარებს ატარებდა სხვადასხვა საკითხზე. აღნიშნული ლიტერატურული ჯგუფის წევრები "trairism"-ს (რუმ. ტრაირე) ფილოსოფიის ძლიერი ზეგავლენის ქვეშ მყოფნი, „ავთენტურს“, ჭეშმარიტს ნაცხოვრებ, განცდილ რეალობაში ეძებდნენ, რომელიც მათთვის ერთადერთ „ავთენტურ“ წყაროს წარმოადგენდა. მოგვიანებით, რუმინეთის ულტრა მემარჯვენეთა მოძრაობაში აქტიურად ჩართულ იონესკუსთან ურთიერთობამ ელიადეს რეპუტაციას ჩრდილი მიაყენა.

ელიადეს სამაგისტრო ნაშრომი ეხებოდა იტალიური რენესანსის ფილოსოფოსებს; რენესანსული ჰუმანიზმის ზეგავლენაში მყოფი, ის მიიქცა ინდოეთისკენ — მემკვიდრეობით მიღებული ევროპული განათლების „უნივერსალიზაციისთვის“. ელიადემ მიმართა მაჰარაჯას კასიმბაზარიდან, რომელიც ხელს უწყობდა ევროპელი მეცნიერების ინდოეთში განათლების მიღებას და მიიღო ოთხწლიანი გრანტი. 1928 წელს იგი გემით გაემგზავრა კალკუტაში სანსკრიტისა და ფილოსოფიის შესასწავლად. კალკუტაში ესწრებოდა პროფესორ სურენდრანათა დასგუპტას (კემბრიჯში განათლება მიღებული ბენგალელის, ინდური ფილოსოფიის ხუთტომეულის ავტორის) ლექციებს, სწავლობდა სანსკრიტს. შემდეგ, ოთხი თვე ცხოვრობდა რიშიკეშში, ჰიმალაის მონასტერში. მისი გურუ იყო სვამი შივანანდა. იოგებთან მიღებული გამოცდილება გადამწყვეტი გახდა რელიგიურ (საკრალურ) ფემონომენებზე ელიადეს შეხედულებების ჩამოსაყალიბებლად.

ინდოეთმა ელიადეს, მისივე თქმით, სამი მნიშვნელოვანი გაკვეთილი მისცა: 1. კოსმოსისა და ადამიანის ერთიანობაზე, 2. სიმბოლოების როგორც საკრალურის სათავსოების როლზე, რომელიც დაკავშირებულია არა საგნის ხილულ მხარესთან, არამედ მათში განხორციელებულ ღვთაებრივ ანუ სულიერ საწყისთან; 3. და მიწათმოქმედების როლზე მითოლოგიური წარმოდგენების გაჩენაში, რომელიც ეხებოდა — სიცოცხლის,

სიკვდილისა და აღდგომის უწყვეტ ციკლს. მოგვიანებით მეცნიერმა აღნიშნული აზრები თავის ნაშრომებში განავითარა.

ელიადე ბუქარესტში 1932 წელს დაბრუნდა და 1933 წელს წარმატებულად წარადგინა სადოქტორო ნაშრომი იოგაზე. აღნიშნული ნაშრომი თავდაპირველად გამოქვეყნდა სათურით: *Yoga: Essai sur les origines de la mystique Indienne*; ნაშრომი საფუძვლიანი გადამუშავების შემდეგ გამოქვეყნდა სათაურით: *Yoga, Immortality, and Freedom*.

30-იან წლებში ელიადე საკუთარ ქვეყანაში მოდერნისტ მწერლად ითვლებოდა. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ (რომლის დროსაც იგი გაერთიანებულ სამეფოსა (1940) და პორტუგალიაში (1941) მსახურობდა რუმინულ დიპლომატიურ მისიაში), ელიადე აღარ დაბრუნებულა ახალ კომუნისტურ რუმინეთში იონესკუს მემარჯვენე ფრთასთან კავშირის გამო და ხანგრძლივი დროით დაშორდა სამშობლოსა და მხატვრულ ლიტერატურას.

1945 წელს, დიპლომატიურ ცოვრებაზე გულაცრეებული ელიადე საცხოვრებლად პარიზში გადავიდა და დაუბრუნდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას, რომლისთვისაც თავი აღარ დაუხლებია. პარიზში მითოლოგიის ცნობილ მეცნიერთან, ჟორჟ დიუმეზილთან ნაცნობობამ ხელი შეუწყო არასრულ განაკვეთზე დაეწყო სწავლება სორბონაში, *École des Hautes Études*-ში შედარებით რელიგიაში. აქედან მოყოლებული, ელიადეს ნაშრომები იწერებოდა ფრანგულად. აქვე მან გაიცნო კარლ გუსტავ იუნგი, რომელთანაც ამის შედეგ მთელი ცხოვრების განმავლობაში მეგობრულ ურთიერთობაში იმყოფებოდა.

პარიზში გატარებული წლები (1945-1956), დატვირთული იყო სამეცნიერო ცხოვრებით; იგი ინტენსიურად კითხულობდა მოხსენებებს რომში, პადუაში, ლუნდში, მიუნხენში, ფრანკფურტში, მარბურგში, ციურიხში. ეს პარიოდი იყო ყველაზე ნაყოფიერი მის ცხოვრებაში. სწორედ ამ დროს გამოვიდა მისი უმნიშვნელოვანესი ნაშრომები რელიგიების შედარებით ის-

ტორიაში, რელიგიურ წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებზე.

იოაკიმ ვახის, კომპარატივისტიკისა და ჰერმენევტიკოსის (ელიადეს წინამორბედი ჩიკაგოს უნივერსიტეტში) მითითებით, 1956 წელს ელიადე ჩიკაგოს უნივერსიტეტის ჰასკელის ლექციებზე მიიწვიეს, „*ინიციაციის მოდელები*“ წასაკითხად ჩიკაგოს უნივერსიტეტში. აღნიშნული შრომა მოგვიანებით დაიბეჭდა „*დაბადება და კვლავ დაბადების*“ სახელწოდებით. იგი ამ უნივერსიტეტში დარჩა სიცოცხლის ბოლომდე. ის ამავე დროს ინტენსიურად აქვეყნებდა გამოუქვეყნებელ მხატვრულ ლიტერატურას, უშვებდა „*რელიგიების ისტორიის ჟურნალს*“ და „*რელიგიის ჟურნალს*“; იყო მაკმილანის რელიგიის ენციკლოპედიის მთავარი რედაქტორი. 1957 წლიდან, ხელმძღვანელობდა რელიგიების ისტორიის კათედრას ჩიკაგოს უნივერსიტეტში, ასევე, იყო საზოგადოებრივი აზრის კომიტეტის პროფესორი. 1959 წლიდან ორ ტრიმესტრს ელიადე სტუდენტებს უკითხავდა ლექციებს და ატარებდა სემინარებს, ბოლო ტრიმესტრს მუშაობდა ასპირანტებთან, ზაფხულს კი ატარებდა ევროპაში. იგი 1966 წელს აირჩიეს ხელოვნებისა და მეცნიერების აკადემიის წევრად; იმავე წელს გახდა იელის უნივერსიტეტის საპატიო დოქტორი; 1970 წელს — ლოიოლის უნივერსიტეტის (ჩიკაგო) საპატიო დოქტორი, ბრიტანული აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი, ავსტრიული აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი; 1972 წელს — ბელგიის სამეფო აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი; 1976 წელს — სორბონის უნივერსიტეტის საპატიო დოქტორი; 1980 წელს ჟან მულენის ლიონის უნივერსიტეტმა ელიადე ნობელის პრემიაზე წარადგინა; 1984 წელს, იტალიაში მიიღო დანტე ალიგიერის პრემია; 1984 წელს დაჯილდოვდა საპატიო ლეგიონერის ორდენით; 1958 წელს გახდა ვაშინგტონის უნივერსიტეტის საპატიო დოქტორი; 1985 წელს ჩიკაგოს უნივერსიტეტის რელიგიების ისტორიის კათედრას მ. ელიადეს სახელი მიენიჭა. ელიადე გარდაიცვალა 1986 წლის 22 აპრილს ჩიკაგოში. სიკ-

ვდილის შემდეგ იგი რუმინული აკადემიის წევრად აირჩიეს (რენი: 2001).

თავისებური ენის მქონე შემოქმედი გამოირჩეოდა თხრობის დინამიზმით, თავისუფალი სტილით, ადვილი ენით, რომლისთვისაც, თუმცა, უცხო არც ტერმინები და არც ნასესხობები იყო.

ელიადეს ჰერმენევტიკა გაკრიტიკებულ იქნა (კრიტიკა განსაკუთრებით გამწვავდა მისი გარდაცვალების შემდეგ) ანტიისტორიული მიდრეკილების გამო და უდამწერლობო ხალხების რელიგიიდან მასალის ეკლექტური გამოყენებისთვის, მაგრამ ელიადეს ჰერმენევტული კვლევა, რომელიც ისტორიული მასალიდან ტრანსისტორიულ მნიშვნელობასთან და ღირებულებასთან მიდის, ძალიან ღირებულია, როგორც რელიგიების ისტორიის ჰერმენევტიკაში მიმდინარე დებატების ნაწილი. ელიადე მეოცე საუკუნის ორმოცდაათიან და სამოციან წლებში ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და ზეგავლენის მქონე მოაზროვნე იყო, რომელმაც ახალი ნაკადი შემოიტანა რელიგიების ისტორიის კვლევებში და ხელი შეუწყო ახალი თეორიების ფორმირებას რელიგიების შესახებ.

ზოგი მოსაზრებით, ელიადეს რელიგიის აკადემიაში აკრიტიკებდნენ არა მარტო გამოგონილი ბრალდებების გამო, რომელიც მის წარსულს ეხებოდა, არამედ, ასევე, სამყაროს დესაკრალიზაციის გამოც, რომელიც კვლავ გრძელდება პოსტმოდერნულ ერაში და რომელსაც ვერც რელიგიის აკადემია ასცდა.

სიმბოლიზმის კვლევის მოდა მეოცე საუკუნეში:

რელიგიების ისტორიის თეორიის კონსტრუქციისთვის, რომელშიც სიმბოლიზმს მთავარი როლი აქვს, ნედლ მასალას კონკრეტული ელემენტები წარმოადგენენ. აღნიშნულ ელემენტებს ელიადე ეძებს ინდურ, ბალკანურ და ხმელთაშუაზღვისპირულ ფოლკლორულ კულტურებში. აღნიშნულ კულტურებში გამოვლენილმა საერთო ელემენტებმა ელი-

ადეს განუმტკიცეს მოსაზრება რომ სწორედ იქ არსებობდა ორგანული უნივერსალიზმი, სადაც საერთო ისტორიის (გლეხური კულტურების ისტორიის) და არა აბსტრაქტული კონსტრუქციის შედეგები ვლინდებოდა. მისი აზრით, აგრარულმა კულტურებმა ხელი შეუწყვეს კოსმიური რელიგიის განვითარებას, რომლებშიც რელიგიური აქტივობის კონცენტრირება მოხდა ცენტრალური მისტიერიის გარშემო — სამყაროს პერიოდულ განახლებაზე, ხოლო კოსმიური რიტმები გამოიხატა ვეგეტაციური სიცოცხლის ტერმინებში (საკრალური ხის სიმბოლო). კოსმიური საკრალურობის საიდუმლო — სამყარო — გაგებულ იქნა, როგორც ორგანიზმი, რომელიც პერიოდულად (ყოველწლიურად) უნდა განახლდეს (ელიადე: 1954).

მეოცე საუკუნეში სიმბოლიზმის კვლევის პრივილეგირებული ადგილის დაკავებას, ელიადეს აზრით, ხელი შეუწყო რამდენიმე ფაქტორმა: ერთი მხრივ, აღმოჩენებმა სიღრმულ ფსიქოლოგიაში და, უპირველს ყოვლისა, ფაქტმა, რომ არაცნობიერის მოქმედება შეიძლება მოხელთებულ იქნას ხატების, ფიგურების და სცენარების ინტერპრეტაციის გზით. ისინი ზედმიწევნით ნომინალურად კი არ უნდა იქნან გაგებულნი, არამედ როგორც სიტუაციებისა და ტიპების ერთგვარი „შიფრები“, რომლის გაცნობიერება არაცნობიერს ან არ სურს ან არ შეუძლია.

მეორე მხრივ, საუკუნის დასაწყისი აღინიშნა აბსტრაქტული ხელოვნების აღმავლობით, ხოლო პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ დაიწყო სიურრეალისტების პოეტური ექსპერიმენტები, ორივემ კი ხელი შეუწყო მეტაფორული და ზმანებათა სამყაროების გაცნობას განათლებული საზოგადოებისთვის. მაგრამ აღნიშნული სამყაროების მნიშვნელობა მხოლოდ მაშინ შეიძლება გახსნილიყო, თუკი შესაძლებელი გახდებოდა მათი სტრუქტურების დეშიფრირება, რომლებიც „სიმბოლური“ იყვნენ. არსებობს მესამე ფაქტორიც, რომელმაც ინტერესი გააღვივა სიმბოლოების კვლევებისადმი: ეთნოლოგების

ნაშრომები, რომლებიც სწავლობდნენ პრიმიტიულ (პირველყოფილ) საზოგადოებებს, და განსაკუთრებით ლუსიენ ლევი-ბრიულის ჰიპოთეზები, რომელიც ეხებოდა „პრიმიტიული მენტალიტეტის“ ფუნქციონირებას და სტრუქტურებს. ლევი-ბრიული თვლიდა, რომ „პრიმიტიული აზროვნება უნდა ყოფილიყო წინარე-ლოგიკური და ვარაუდით, ის იმართებოდა „მისტიკური თანამონაწილეობით“. გარდაცვალებამდე ლევი-ბრიულმა უარყო თავისი ჰიპოთეზა პრელოგიკურ პრიმიტიულ მენტალობაზე, რომელიც რადიკალურად განსახვავდებოდა და უპირისპირდებოდა თანამედროვე საზოგადოებას. მისმა ჰიპოთეზამ, ფაქტობრივად, დიდი მხარდაჭერა და საყრდენი ვერ ჰპოვა ეთნოლოგებსა და სოციოლოგებში, თუმცა აღნიშნული თეორია სასარგებლო აღმოჩნდა იმდენად, რამდენადაც მან გამოიწვია დისკუსია ფილოსოფოსებს, სოციოლოგებსა და ფსიქოლოგებს შორის. უფრო მეტიც, ინტელექტუალური ელიტის ყურადღება მიაპყრო „პირველყოფილი ადამიანის“ ქცევას, მის ფსიქო-მენტალურ ცხოვრებასა და კულტურულ ქმნილებებს.

ფილოსოფოსების (განსაკუთრებით ევროპაში) თანამედროვე ინტერესი მითისა და სიმბოლოსადმი დიდწილად აღმოცენდა ლევი-ბრიულის წიგნებსა და მათ გარშემო პროვოცირებულ კამათებზე (ელაიადე: 1959).

და ბოლოს, ზემოთხსენებული მოდა სიმბოლიზმზე დიდწილად მიეწერება ზოგიერთი ფილოსოფოსის, ეპისტემოლოგის და ლინგვისტის კვლევებს, რომელთაც სურდათ გამოეყლინათ სიმბოლურის ბუნება არა მარტო ენის, არამედ ადამიანური სულის სხვა აქტივობითაც — დაწყებული რიტუალიდან და მითიდან, დამთავრებული ხელოვნებითა და მეცნიერებით (ელაიადე: 1959).

უმთავრესი ფაქტორების გახსენებით, რომელთაც ხელი შეუწყეს სიმბოლიზმისადმი ინტერესის გაღვივებას, განზოგადებასა და პოპულარიზაციას, ელაიადემ ჩამოთვალა პერს-

პექტივები, საიდანაც დაიწყო სიმბოლოების კვლევა. ეს პერსპექტივებია სიღრმული ფსიქოლოგია, სახვითი ხელოვნება და პოეზია, ეთნოლოგია, სემანტიკა, ეპისტემოლოგია და ფილოსოფია. რელიგიების ისტორიკოსი ელიადეს აზრით, მხოლოდ მაღლიერი უნდა იყოს ჩატარებული კვლევებისთვის, რომლებიც სხვადასხვა თვალთახედვიდან შეისწავლიან იმ თემას, რომელიც ასე მნიშვნელოვანია მისი საკუთარი შემოქმედებითი სფეროსთვის. რამდენადაც ადამიანის შესახებ სხვადასხვა მეცნიერება ერთმანეთზეა დამოკიდებული, ამდენად ყოველ მნიშვნელოვან აღმოჩენას გამოძახილი აქვს მეზობელ დისციპლინებში. ის, რასაც გვასწავლის სიმბოლოების ფუნქციაზე ფსიქოლოგია ან სემანტიკა, ნამდვილად მნიშვნელოვანია რელიგიების მეცნიერებისთვის. არსებითად, კვლევის ობიექტი იგივეა: ადამიანისა და მისი სიტუაციის გაგება სამყაროში. როგორც მ. ელიადე აღნიშნავს, ზემოთ ხსენებულ დისციპლინებსა და რელიგიების მეცნიერებას შორის არსებულ ურთიერთობებზე ნაყოფიერი კვლევის ჩატარებაა შესაძლებელი. თუმცა ეს არ ნიშნავს რელიგიების მეცნიერების სფეროს დამთხვევას სხვა დისციპლინების სფეროსთან. უფრო მეტიც, რელიგიების ისტორიკოსის ქმედებები განსხვავდება ფსიქოლოგის, ლინგვისტის ან სოციოლოგის ხერხებისა და მიდგომებისგან. ისინი განსხვავდება თეოლოგიის მეთოდისგანაც. რელიგიების ისტორიკოსი დაკავებულია მხოლოდ რელიგიური სიმბოლოებით, ე.ი. იმით, რაც დაკავშირებულია რელიგიურ გამოცდილებასთან ან სამყაროს რელიგიურ კონცეფციასთან. რელიგიის ისტორიკოსის მეთოდის, ასევე, განსხვავდება თეოლოგის მეთოდისგანაც. ყველანაირი თეოლოგია გულისხმობს სისტემატურ რეფლექსიას რელიგიური გამოცდილების შინაარსზე და მიზნად ისახავს გააღრმავოს, უფრო ღრმად გაიგოს შემოქმედ ღმერთსა და ადამიანს შორის მიმართება. მაგრამ რელიგიების ისტორიკოსი იყენებს ემპირიული მეთოდის მიდგომას. ის იკვლევს რელიგიურ-ისტორიულ ფაქტებს

და ცდილობს გაიგოს და სხვებსაც გააგებინოს ისინი. მას ერთ-ნაირად აინტერესებს რელიგიური ფაქტის მნიშვნელობა და მისი ისტორია, და ორივეს ერთნაირ მნიშვნელობას ანიჭებს; იგი ცდილობს ისინი ერთმანეთს არ შეწიროს; ბუნებრივია, რელიგიების სპეციალისტმა, ასევე, სისტემაში უნდა მოაქციოს თავისი კვლევის შედეგები და რელიგიური ფენომენის სტრუქტურაზე დაფიქრდეს. ასეთ შემთხვევებში, აღნიშნავს ელიადე, ის, ფაქტობრივად, ასრულებს ისტორიკოსის შრომას ფენომენოლოგის ან რელიგიის ფილოსოფოსის ნაშრომის დახმარებით. ტერმინის ფართო გაგებით, რელიგიების მეცნიერება თავის თავში მოიცავს როგორც რელიგიურ ფენომენოლოგიას, ასევე, რელიგიის ფილოსოფიას, მაგრამ რელიგიების ისტორიკოსი *in sensu stricto* ვერასდროს უგულებელყოფს იმას, რაც ისტორიულად კონკრეტულია. ის ცდილობს გაშიფროს დროსა და ისტორიულ კონკრეტულობაში გამოცდილებათა ბედი, რომელიც მომდინარეობს დაუოკებელი ადამიანური სურვილისგან, გადალახოს დროითი და ისტორიული საზღვრები (ელიადე: 1959). ნებისმიერი ავთენტური რელიგიური გამოცდილება გულისხმობს თავგანწირულ მცდელობას, ჩაწვდეს ყველა საგნის საფუძველს, ჩაწვდეს უზენაეს რეალობას. თუმცა მოცემული რელიგიური გამოცდილების გამოხატულება ან კონცეპტუალური გადმოცემა იწერება განსაზღვრულ (კონკრეტულ) ისტორიულ კონტექსტში. შესაბამისად, ეს გამოხატულებები და ფორმულირებები, ელიადეს აზრით, იქცევიან „ისტორიულ დოკუმენტებად“, რომლებიც შეიძლება შედარდეს კულტურის ნებისმიერ სხვა ფაქტს — მხატვრულ შემოქმედებას, სოციალურ და ეკონომიკურ ფენომენებს და ა.შ. რელიგიების ისტორიკოსს მოეთხოვება გაშიფროს „ფაქტში“ — რომელიც აუცილებლად განპირობებულია ისტორიული მომენტიტა და ეპოქის კულტურული სტილით — ეგზისტენციური სიტუაცია, რომლის გამოც აღნიშნული ფაქტად იქცა. ასევე, მას მხედველობიდან არ უნდა გამორჩეს, რომ

თეოლოგია ძირითადად დაკავებულია ისტორიული და განცხადებული რელიგიებით, ე.ი. იუდაიზმის, ქრისტიანობის და ისლამის მონოთეისტური რელიგიებით, და მხოლოდ დამატებით (მეორეულად) იხილავს ძველი ახლო აღმოსავლეთისა და ხმელთაშუაზღვისპირეთის სამყაროების რელიგიებს.

რელიგიური სიმბოლიზმის კვლევისას რომელიმე თეოლოგიური კვლევა მხედველობაში უფრო მიიღებს დიდი მონოთეისტური რელიგიებიდან შერჩეულ დოკუმენტებს, ვიდრე ე.წ. „პრიმიტიულ“ მასალას. (რელიგიების ისტორიის თეოლოგიამ ნამდვილად უნდა გაითვალისწინოს ყველა ეს არქაული და პრიმიტიული რელიგიური გამოცდილება. მაგრამ ამგვარი თეოლოგია გულისხმობს რელიგიების ისტორიის არსებობას და ემყარება მის შედეგებს). ამასთან ერთად, რელიგიების ისტორიკოსი მიზნად ისახავს, დაეუფლოს ცონდა რაც შეიძლება მეტი სხვადასხვა რელიგიის შესახებ, განსაკუთრებით არქაულსა და (პირველყოფილს) პრიმიტიულს, სადაც მას შესაძლებლობა ექნება შეხვდეს ზოგიერთ რელიგიურ ინსტიტუტს, რომელიც ჯერ კიდევ ადრეულ სტადიაში იმყოფება.

ელიადეს მოკლე შეჯამებით, მიუხედავად იმის, რომ რელიგიის ისტორიკოსს ევალება ზოგადად სიმბოლოების და კონკრეტულად რელიგიური სიმბოლოების კვლევა, მან მომიჯვავე დარგების შედეგებიც უნდა იცოდეს. საბოლოოდ კი, აღნიშნული თემა უნდა შეისწავლოს მხოლოდ საკუთარი მეცნიერებისთვის დამახასიათებელი თვალთახედვით. რელიგიურ-ისტორიული მასალა (ფაქტები) ყველაზე უკეთ შეიძლება გაერთიანდეს რელიგიების მეცნიერების ზოგად პერსპექტივაში. რელიგიების ისტორიკოსები ზოგჯერ მხოლოდ მოკრძალებულობის გამო თანხმდებოდნენ თავიანთი მცდელობის გაერთიანებას სოცილოგებთან და ანთროპოლოგებთან (ელიადე: 1959, 1976).

თუკი შესაძლებელია ადამიანის რელიგიური ქცევის შესახებ ზოგადი მოსაზრებების ფორმულირება, ელიადეს აზრით,

ამას ვერავინ შეძლებს რელიგიების ისტორიკოსზე უკეთ. ბუნებრივია, იმ პირობით თუკი მას ხელთ ექნება მეცნიერების ყველა უმნიშვნელოვანეს სფეროში ჩატარებულ კვლევათა შედეგები და შეძლებს მათ განზოგადებასა და გაერთიანებას.

სამწუხაროდ, ამგვარი თანხვედრები (დამთხვევები) სულ უფრო და უფრო იშვიათად ხდება (ელიადე: 1959, 33) მაგრამ რელიგიის რამდენ ისტორიკოსს უცდია ყოფილიყო კვლევების კურსში, რომლებიც შორს არიან მათი „სპეციალობებისგან“? თუ ბერძნული რელიგიის ისტორიკოსი ზოგჯერ მაინც შეიძლება დააინტერესოს ირანული ან ინდური რელიგიების კვლევების სფერომ, იგი ძალიან ნაკლებად ცდილობს თვალი ადევნოს მისი კოლეგების მიერ მიღებულ კვლევის შედეგებს, ვთქვათ, ალტაის, ინდონეზიურ ან ბანტუს რელიგიებში. თუ მას სურს შედარებითი კვლევა აწარმოოს ან თუ სურს ფაქტების უფრო ზოგადი ახსნა, რომელიც დასტურდება საბერძნეთში ან ხემლთაშუაზღვისპირეთში, ის იყენებს სახელმძღვანელოს, ან გადაფურცლავს ფრეიზერს, ან დაემყარება რომელიმე ახალმოდურ თეორიას „პრიმიტიულ“ (პირველყოფილ) რელიგიებზე. სხვა სიტყვებით, ის თავს აარიდებს სწორედ იმ სამუშაოს, რომელსაც მოელიან რელიგიების ისტორიკოსისგან: კოლეგათა და სხვა სფეროების სპეციალისტთა კვლევის შედეგების ცოდნას, მათ შეთვისებასა და განხილვას, რაც მას დაეხმარებოდა თავისი ბერძნული დოკუმენტების უკეთ გაგებაში. აღნიშნული, ელიადეს შენიშვნით, იხსნება ორი წინასწარ აკვიატებული იდეით. პირველის ფორმულირება შესაძლებელი იქნებოდა იმით, რომ რელიგიების ისტორია ფართო სფეროა (ეს მართებულია ყველა ისტორიული დისციპლინისთვის). დიდი ხნის წინ ანატოლ ფრანსმა აღნიშნა, რომ მხოლოდ საფრანგეთის რევოლუციის ყველა დოკუმენტის წაკითხვას რამდენიმე ცხოვრება დასჭირდებოდა და მისი მთლიანად ათვისება მაინც შეუძლებელი იქნებოდა; უფრო გონივრული იქნებოდა რომელიმე ერთი განშტოების

შესწავლა, ვიდრე ყველაფრის დილექტანტური მიმოხილვა. მეორე არასწორი აზრი, რომლიც უფრო იგულისხმება, ვიდრე წარმოითქმის, მდგომარეობს იმაში, რომ რელიგიის „ზოგადი თეორიისთვის“ უმჯობესია მიმართონ სოციოლოგს, ანთროპოლოგს, ფსიქოლოგს, ფილოსოფოსს ან ლეთისმეტყველს. რელიგიების სპეციალისტმა საკუთარი თავი არ უნდა ჩაანაცვლოს სხვადასხვა სპეციალისტს, ის არ უნდა იქცეს ფილოლოგ პოლიგლოტად — აღარაფერი რომ ითქვას ამგვარი ჩანაცვლებების შეუძლებლობაზე და, შესაძლებელიც რომ ყოფილიყო, ისინი არაფრის მომტანები იქნებოდნენ. რელიგიების ისტორიკოსი, რომლის კვლევის სფერო, მაგალითად, არის ვედური ინდოეთი ან კლასიკური საბერძნეთი, არ არის ვალდებული ფლობდეს ჩინურს, ინდონეზიურს ან ბანტუს — რათა თავის კვლევებში გამოიყენოს დაოსური რელიგიური დოკუმენტები, ან კერამის აბორიგენების მითები, ან ტონგას რიტუალები. მაგრამ მან ამ სფეროში ყველა მიღწევა უნდა იცოდეს. რელიგიების ისტორიკოსად ითვლება არა ის, ვინც კარგად ფლობს ფილოლოგიას, არამედ ის ვისაც შეუძლია რელიგიური მასალის ზოგად პერსპექტივაში დალაგება. რელიგიების ისტორიკოსი არის არა ფილოლოგი, არამედ ჰერმენევტიკოსი, ინტერპრეტატორი. საკუთარი სპეციალობის ფლობა მას საკმარისად ასწავლის ორიენტირებას ფაქტების ლაბირინთში, და თუ სად უნდა წავიდეს მნიშვნელოვანი წყაროებისთვის, ყველაზე შესაბამისი თარგამნებისა და შრომებისთვის, რომელნიც მის კვლევებს ერთგვარად წარმართვენ. იგი რელიგიების ისტორიკოსის თვალთახედვიდან ცდილობს გაიგოს მასალები, რომელსაც ფილოლოგები და ისტორიკოსები აწვდიან. ლინგვისტს მუშაობის რამდენიმე კვირა ჰყოფნის მისთვის სრულიად უცხო ენის სტრუქტურაში შესვლისთვის. რელიგიების ისტორიკოსიც უნდა ცდილობდეს მსგავსი შედეგების მიღწევას რელიგიის იმ ფაქტებზე მუშაობისას, რომლებიც უცხოა მისი კვლევის სფეროსთვის. ამისთვის, მას არ

სჭირდება სპეციალისტების მიერ ჩატარებული კვლევების გამეორება. ზუსტად ისევე, როგორც მეცნიერს, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის ფრანგული რომანის ისტორიაზე მუშაობს, არ სჭირდება თავიდან შეისწავლოს ბალზაკისა და ფლობერის ხელნაწერები, ან თავიდან ჩაატაროს სტენდალის სტილის ანალიზი, ან შეისწავლოს ვიქტორ ჰიუგოსა და ჟერარ დე ნერვალის წყაროები. მისი მოვალეობაა — იცოდეს ყველა აღნიშნული ნაშრომი, გამოიყენოს და განაზოგადოს მათი შედეგები. რელიგიების ისტორიკოსის მეთოდი, ასევე, შეიძლება შედარდეს ბიოლოგიის მეთოდს. ამ უკანასკნელს გარკვეული მწერების სახეობის ქცევის შესწავლისას არ სჭირდება ენტომოლოგიის ადგილის დაკავება. ის აგრძელებს, აანალიზებს და განაზოგადებს ენტომოლოგიის კვლევებს. რა თმა უნდა, ბიოლოგი თვითონ არის ზოოლოგიის ერთ-ერთი განშტოების „სპეციალისტი“, ანუ მას დიდი ხნის გამოცდილება აკავშირებს ამა თუ იმ ცხოველის სახეობასთან: იგი შეისწავლის ცხოველური ცხოვრების სტრუქტურებს და არა მხოლოდ ერთი კონკრეტული სახეობის მორფოლოგიასა და „ისტორიას“. რელიგიების ისტორიკოსის მეორე წინასწარ აკვიატებული ცრუ იდეაა, რელიგიური ფაქტების ზოგადი ინტერპრეტაციისა და სისტემატიზაციისთვის მიმართოს სხვა სპეციალისტს, რაც აიხსნება რიდით, რომელსაც მრავალი მეცნიერი განიცდის ფილოსოფიის მიმართ. ამას ხელს უწყობს ორი ფაქტორი: ერთი მხრივ, თვითონ დისციპლინათა სტრუქტურა, რომლებიც ერთგვარ შესავალს ან მოსამზადებელ სამუშაოს წარმოადგენენ რელიგიების მეცნიერებისთვის (საიდუმლო არ არის რომ რელიგიის ისტორიკოსთა უმეტესობა ამ მეცნიერებაში მოვიდა ფილოლოგიიდან, არქეოლოგიიდან, ისტორიიდან, აღმოსავლეთმცოდნეობიდან, ეთნოლოგიიდან); მეორე მხრივ — გაუბედაობა, რომელიც აღმოცენდა მეცხრამეტე საუკუნის დასარულისა და მეოცე საუკუნის დასაწყისისთვის დიდი იდეების იმპროვიზაციების (მიტოლოგია — „ენის ავად-

მყოფობა“, ასტრალური და ნატურმითოლოგიის, ანიმიზმისა და პრეანიმიზმის და ა.შ.) სამწუხარო კრახის გამო. ყველა შემთხვევაში, რელიგიების ისტორიკოსი თავს უფრო დაცულად და უზიფათოდ გრძნობს, როდესაც სხვა დისციპლინებს — სოციოლოგიას, ფსიქოლოგიას, ანთროპოლოგიას — ანდობს იმგვარ სარისკო საქმეებს, როგორიცაა სინთეზი და ზოგადი თეორიების შექმნა (მართლაც, ყველა „ზოგადი თეორია“, რომელიც კი დომინირებდა რელიგიების ისტორიაში, თავიდანვე იყო ლინგვისტიკის, ანთროპოლოგიის, სოციოლოგიის, ეთნოლოგიისა და ფილოსოფოსთა ნაშრომები (ელაიადე: 1958, 35). მაგრამ რელიგიების ისტორიკოსი ამგვარი გაუბედავობის გამო ვერ ასრულებს, ვერ ავსებს საკუთარ მოსამზადებელ ფილოლოგიურ და ისტორიულ ნაშრომს გაგებით, რომელიც, რა თქმა უნდა, გააზრებას გულისხმობს.

მეთოდის საკითხები:

რელიგიის მეცნიერების კვლევის სფეროსა და მეთოდის საკითხების გარჩევისას ელიადე ზემოთ აღნიშნულ რამდენიმე შენიშვნას ავითარებს. მას სურს აჩვენოს, რომ რელიგიური სიმბოლიკის შესწავლა შესაძლებელია რელიგიის მეცნიერების პერსპექტივაში და აჩვენოს თუ რა შედეგების მიღწევა შეიძლება ამ პერსპექტივიდან. ამისთვის, მას უხდება მეთოდის ზოგიერთი ასპექტის განხილვა, არა აბსტრაქტულად — *in abstracto* — არამედ, თავად კვლევის პროცესში (ელაიადე: 1959).

პირველი სირთულე, რომელსაც ეყრება რელიგიების ისტორიკოსი — დოკუმენტების სიმრავლეა, და მათში რელიგიური სიმბოლოების მნიშვნელოვანი რაოდენობა. პირველი პრობლემა, რომელიც მის წინაშე თავიდანვე წამოიჭრება მდგომარეობს შემდეგში: მთელი ამ მასის ოსტატურად მოხელთება შესაძლებელია რომ იყოს (რაშიც ბოლომდე დარწმუნებული ის არ არის), რამდენად დასაშვებია ყველა აღნიშნული სიმბოლოს ნებისმიერად გამოყენება, ან დაჯგუფება, შედარება ან ახსნა იმის მიხედვით, თუ როგორ იქნება ეს მოსახერხებელი?

აღნიშნული რელიგიური დოკუმენტები, იმავე დროს, ისტორიულ დოკუმენტებსაც წარმოადგენენ, ისინი განუყოფლად არიან დაკავშირებულნი სხვადასხვა კულტურულ კონტექსტთან. საბოლოო ჯამში ყოველ დოკუმენტს საკუთარი მნიშვნელობა აქვს, რომელიც დაკავშირებულია კულტურასთან და ისტორიულ მომენტთან, რომელსაც ის განეკუთვნება (ელიადე: 1959).

ეს რეალური სირთულეა და ელიადე ცდილობს აჩვენოს, თუ როგორ არის შესაძლებელი მისი დაძლევა. იგი თავიდანვე აღნიშნავს, რომ რელიგიების ისტორიკოსს ბედად ერგო ამგვარ სირთულეებთან შეხვედრა ყველა თავის წამოწყებაში: ერთი მხრივ, მან ხომ უნდა იცოდეს ყველა ისტორიული სიტუაცია, რომელშიც შეიმჩნევა ერთგვარი რელიგიური ქცევა, ხოლო მეორეს მხრივ, მან აბსტრაგირება უნდა მოახდინოს იმ რელიგიური ქცევისა, რომელიც მრავალ სიტუაციაში შეიცნობა. ელიადეს მოჰყავს მაგალითი, რომლის მიხედვით: არსებობს სამყაროს ხის უთვალავი ნაირსახეობა. მათი ვარიანტების გარკვეული რაოდენობა შეიძლება ჩაითვალოს მომდინარედ დიფუზიის რამდენიმე ცენტრიდან. შესაძლებელია დაშვებაც, რომ კოსმიური ხის ყველა ვარიანტი საბოლოო ჯამში დიფუზიის ერთადერთ ცენტრთან არის დაკავშირებული. ასეთ შემთხვევაში, იმედი შეიძლება გაჩნდეს, რომ ერთ მშვენიერ დღეს კოსმიური ხის სიმბოლიზმის რეკონსტრუქცია შესაძლებელი გახდებოდა მისი წარმომავლობის დიფუზიის ცენტრთან დაკავშირებით, დიფუზიის გზების, და სხვადასხვა ღირებულებების მნიშვნელობების გაგებით, რომლითაც აღნიშნული სიმბოლო იტვირთებოდა მიგრაციის დროს. ამგვარი ისტორიული მონოგრაფია, თუკი ამის შექმნა შესაძლებელი იქნებოდა, დიდ სამსახურს გაუწევდა რელიგიის მეცნიერებას. მაგრამ ამით თვითონ კოსმიური ხის პრობლემა ვერ გადაწყდებოდა. აქ, მისი აზრით, სხვა სახის პრობლემასთან გვაქვს საქმე. რა მნიშვნელობა აქვს ამ სიმბოლოს? რას ავლენს ის,

რისი მაჩვენებელია ის როგორც რელიგიური სიმბოლო? აღნიშნული სიმბოლოს თითოეული ტიპი ან ვარიაცია, განაგრძობს ელიადე, გარკვეული ინტენსივობით ან სიცხადით ავლენს კოსმიური ხის სიმბოლიზმის ცალკეულ ასპექტებს, ხოლო სხვა ასპექტებს ტოვებს ჩრდილში. ზოგჯერ, კოსმიური ხე საკუთარ თავს ავლენს როგორც *imago mundi*, სხვა შემთხვევებში ვლინდება როგორც *axis mundi*, როგორც სვეტი, რომელსაც ცა ეყრდნობა, კრავს ერთად სამ კოსმიურ ზონას (ცას, დედამიწას და ჯოჯოხეთს) და, ამასთან ერთად, ცასა და დედამიწას შორის შესაძლებელს ხდის კომუნიკაციას. და ბოლოს, სხვა ვარიანტები უფრო ხაზს უსვამენ სამყაროს პერიოდულ რეგენერაციას, კოსმიური ხის სამყაროს ცენტრის ფუნქციას ან შემოქმედებით პოტენციას, და სხვა.

კოსმიური სიმბოლიზმი ელიადეს რამდენიმე ნაშრომშია (1954, 1958, 1976 და სხვა) განხილული. ამიტომ, ესეში (რომლის სახელწოდებაა: *მეთოდოლოგიური შენიშვნები რელიგიური სიმბოლიზმის კვლევაზე*, 1959) საკმარისად თვლის შემოიფარგლოს შენიშვნით, რომ კოსმიური ხის მნიშვნელობის გასაგებად შეუძლებელია მხოლოდ მისი ერთი ან რამდენიმე ვარიანტის განხილვა. სიმბოლოს სტრუქტურის სრული გაშიფრვა მხოლოდ გარკვეული რაოდენობის მაგალითების განხილვითაა შესაძლებელი. უფრო მეტიც, გარკვეული ტიპის კოსმიური ხეების მნიშვნელობის გაგება შესაძლებელი იქნება მხოლოდ ყველაზე მნიშვნელოვანი ტიპებისა და ვარიანტების შესწავლის შემდეგ. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც გაირკვევა მესოპოტამიური ან ძველ ინდური კოსმიური ხეების მნიშვნელობა, შესაძლებელი იქნება იგდრასილის ანდა ცენტრალური აზიისა და ციმბირის კოსმიური ხეების სიმბოლიკის გაგება (1959).

რელიგიების მეცნიერებაში, ისევე, როგორც სხვაგან, შედარება კეთდება პარალელებისა და სხვაობების აღმოსაჩენად. მაგრამ ეს კიდევ ყველაფერი არ არის. მხოლოდ ყველა ვარიანტის მხედველობაში მიღების შემდეგ თვალსაჩინო ხდება

სხვაობა მათ მნიშვნელობებში. რამდენადაც ინდონეზიური კოსმიური ხე არ ემთხვევა ალტაურ კოსმიურ ხეს, იმდენად ავლენს მთელ თავის მნიშვნელობას პირველყოფილი რელიგიების მეცნიერებისთვის. ელიადე სვამს შეკითხვას: რა ხდება ორივე შემთხვევაში — მნიშვნელობის განახლება (ინოვაცია) თუ გაბუნდოვანება (ობსკურაცია), თუ თავდაპირველი მნიშვნელობის დაკარგვა? საილუსტრაციოდ ელიადეს მოჰყავს მესოპოტამიის ინდოეთისა და ციმბირის კოსმიური ხის მნიშვნელობები და სვამს კითხვას: რა რელიგიურ-ისტორიული ვითარების ან რა შინაგანი მიზეზების შედეგად ავლენს იგივე სიმბოლო ინდონეზიაში სხვა მნიშვნელობას? იგი ხაზს უსვამს ფაქტს, რომ *სიმბოლოს გავრცელების, დიფუზიის გზა პრობლემას ვერ წყვეტს*. იმ შემთხვევაშიც კი, შესაძლებელი რომ ყოფილიყო სიმბოლოს გავრცელების ერთი ცენტრის დემონსტრირება, ის მაინც ვერ ახსნიდა თუ რატომ შემორჩა ზოგიერთ კულტურაში კონკრეტული პირველადი მნიშვნელობები, მაშინ როდესაც სხვა კულტურებმა დაივიწყეს, უარყვეს, შეცვალეს ან გაამდიდრეს ისინი. აღნიშნული პროცესის გამდიდრების გაგება შესაძლებელი ხდება იმ პირობით თუ სიმბოლოს სტრუქტურა გამოიყოფა. საქმე იმაშია, რომ კოსმიური ხე სამყაროს უწყვეტი განახლების საიდუმლოს სიმბოლიზებას ახდენს — სწორედ ამიტომ შეუძლია მას ერთდროულად ან თანმიმდევრულად მოახდინოს ბოძის სიმბოლიზება, რომელსაც სამყარო ეყრდნობა კოსმიურ *renovacio*-სთან და სამყაროს ცენტრსთან და გზასთან, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელი ხდება გადაადგილება დედამიწიდან ზეცაში და ა.შ.

თითოეული აღნიშნული ახალი ვალორიზაცია შესაძლებელი არის იმის გამო, რომ დასაწყისიდანვე კოსმიური ხის სიმბოლო ვლინდება როგორც სამყაროს „შიფრი“, რომელიც მოიხელთება როგორც ცოცხალი რეალობა, საკრალური და უღევი (დაუშრეტელი) (ელიადე: 1959). რელიგიების ისტორიკოსს მოუხდება გარკვევა, თუ რა მიზეზის გამო შემოინახა

განავითარა ან დაივიწყა ამა თუ იმ კულტურამ კოსმიური ხის სიმბოლიკის ესა თუ ის ასპექტი — და, შესაბამისად, შესაძლებლობა მიეცემა უფრო ღრმად შეიჭრას ამ კულტურის სულში (სამშვინველში) და განასხვავოს ის სხვა კულტურებისგან. გარკვეული კუთხით, რელიგიების ისტორიკოსის მდგომარეობა შეიძლება შედარდეს სიღრმული ფსიქოლოგის სიტუაციასთან: ერთნიც და მეორენიც ვალდებული არიან არ მოსწყდნენ ფაქტობრივ მონაცემებს; მათი მიზანია „სიტუაციების“ გაგება — ინდივიდუალური სიტუაციისა — ფსიქოლოგის შემთხვევაში, ისტორიული სიტუაციისა — რელიგიების ისტორიკოსის შემთხვევაში. მაგრამ ფსიქოლოგმა იცის, რომ ის შეძლებს ინდივიდუალური სიტუაციის გაგებას და პაციენტის დახმარებას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის გამოავლენს მოცემულ კონკრეტულ სიმპტომატიკაში სტრუქტურას, უჩვეულო ვითარებებში შეძლებს გამოავლინოს ფსიქიკის (ზოგადი) ისტორიის მოხაზულობა ინდივიდუალურ ისტორიაში. მეორე მხრივ, ფსიქოლოგი აუმჯობესებს საკუთარი კვლევის მეთოდებს და, თეორიული მეთოდების ანალიზის პროცესში გაკეთებული აღმოჩენებიდან გამომდინარე, ასწორებს მას. როგორც ელიადემ აჩვენა, რელიგიების ისტორიკოსიც ასევე იქცევა, როდესაც შეისწავლის, მაგალითად, სამყაროს ხის სიმბოლიკას. მიუხედავად იმისა აპირებს თუ არა ის შემოიფარგლოს, ვთქვათ ცენტრალური აზიის ან ინდონეზიის მაგალითებით, თუ პირიქით აპირებს მთელი ამ სიმბოლიკის ერთიანობაში განხილვას — მას ამ ამოცანის შესრულება შეუძლია მხოლოდ კოსმიური ხის უმნიშვნელოვანესი ვარიანტების გათვალისწინებით.

რამდენადაც ადამიანი *homo symbolicus*-ია, აქედან გამომდინარე, ყველა რელიგიურ ფაქტს სიმბოლური თვისებები გააჩნია. ეს ნამდვილად ასეა, აღნიშნავს ელიადე, თუკი გავიზიარებთ, რომ ყოველი რელიგიური ქმედება და კულტის ობიექტი მიმართულია მეტა-ემპირიული რეალობისკენ. ხეს,

რომელიც კულტის ობიექტი ხდება, თაყვანს სცემენ არა როგორც რომელიღაც ხეს, არამედ როგორც იეროფანიას, ე.ი. როგორც სასწაულჩენას (სასწაულის მანიფესტაციას) (იეროფანიებზე იხ. ელიადე: 1976). და ყოველი რელიგიური ქმედება, თუკი ის მართლაც რელიგიურია, დატვირთულია მნიშვნელობით, რომელიც ზედმიწევნითი განხილვით აღმოჩნდება, რომ არის „სიმბოლური“, რამდენადაც ის მიანიშნებს ზებუნებრივ მნიშვნელობებზე და ხატებზე.

ამგვარად, ყველაფერი ზემოთ თქმული ელიადეს საფუძველს აძლევს თქვას, რომ ნებისმიერი კვლევა რელიგიურ თემაზე გულისხმოს სიმბოლიკის შესწავლას. მაგრამ რელიგიის მეცნიერებაში, ტერმინი „სიმბოლო“ ჩვეულებრივ გამოიყენება იმ რელიგიური ფაქტების მიმართ, რომელთა სიმბოლიზმი თვალსაჩინო და აშკარად გამოხატულია. მაგალითად, ბორბალი ითვლება სოლარულ სიმბოლოდ, კოსმოგონიური კვერცხი — არადიფერენცირებული ერთიანობის სიმბოლოდ, გველს — ხთონურ, სექსუალურ ან დაკრძალვის სიმბოლოდ თვლიან და სხვა. (მსგავსად ამისა, ტერმინი „სიმბოლიზმი“ შეთანხმების საფუძველზე გამოიყენება ლოგიკურად დაკავშირებული ანსამბლისთვის, როგორიც შეიძლება იყოს მაგალითად, აკვატური სიმბოლიზმი, რომლის სტრუქტურა ვერ გაიშიფრება თუ არ იქნება შესწავლილი რელიგიური ფაქტების დიდი რაოდენობა, რომელნიც ჰეტეროგენულნი არიან გარეგნულად, მაგალითად, ნათლობა და განწმენდის რიტუალები, აკვატური კოსმოგონიები, წარღვნასთან ან ზღვის კატასტროფებთან დაკავშირებული მითები, რომლებთანაც ის ასოცირდება წყალთან კონტაქტის გამო (ელიადე: 1976). გარდა ამისა, ძალიან ხშირად რომელიმე რელიგიური ინსტიტუცია (მაგ. ინიციაცია) ან რაიმენაირი რელიგიური ქცევა (მაგ. ორიენტაცია) განიხილება მხოლოდ და მხოლოდ სიმბოლიკის თვალთახედვიდან.

ამგვარი კვლევის მიზანი ჩამოშორდება შესაბამისი ინსტიტუციების სოციო-რელიგიურ კონტექსტებს ან ქცევას და კონცენტრირდება სიმბოლიზმზე, რომელიც მათში იგულისხმება. ინიციატია რთული მოვლენაა, რომელიც თავის თავში შეიცავს სხვადასხვაგვარ რიტუალებს, სხვადასვა მითოლოგიას, სხვადასხვა სოციალურ კონტექსტს და განსხვავებულ მიზნებს (ელაიდე: 1956).

ცნობილია, რომ საბოლოო ჯამში ყველაფერი „სიმბოლოს“ წარმოადგენს. მაგრამ ინიციაციის შესწავლას სხვა მიზანი აქვს: ამა თუ იმ ინიციაციური მითის და რიტუალის იმპლიციტური სიმბოლიზმის გაშიფრვა (*regressus ad uterum*, რიტუალური სიკვდილი და აღდგომა და სხვა) შესწავლის თითოეული ამ სიმბოლოთაგანს მორფოლოგიისა და ისტორიის თვალთხედვიდან, ავლენს ეგზისტენციურ სიტუაციას, რომლის მეშვეობითაც ისინი შეიქმნენ.

ელაიდეს აზრით, იგივე ითქმის იმგვარ რელიგიურ ქცევაზე, როგორიცაა *orientatio*. არსებობს ორიენტაციასთან დაკავშირებული რიტუალები და მითები, რომლებიც მათ ხსნიან და ყველა ისინი საკრალური სივრცის განცდასთან მიდიან. ამ პრობლემის განხილვა მთლიანობაში გულისხმობს რიტუალური ორიენტაციის შესწავლას, მკითხაობას მიწაზე, სოფლის დაარსების რიტუალებს და ტაძრებისა და სახლების მშენებლობას, კარვის, ქოხისა და სახლების სიმბოლიკას და სხვა. მაგრამ რამდენადაც ყველაფერი ამის საფუძველში დევს საკრალური სივრცის გამოცდილება და განსაზღვრული კოსმოგონიური კონცეფცია, შესწავლა შეიძლება შემოიფარგლოს საკრალური სივრცის სიმბოლიკით. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, თვალსაწიერში მოხვედრილი ორიენტაციო-ს ყველა ფორმის ისტორიული და სოციალური კონტექსტის იგნორირებას ან გვერდზე გადადებას. კონკრეტული სიმბოლოს რომელიმე მაგალითი ადვილად მრავლდება; ამის ილუსტრაციაა „მაგიური ფრენის“ და ამაღლების, ღამის და სიბნელის სიმბოლოები,

ლუნარული, სოლარული, ტელურიული, მცენარეული, ცხოველური სიმბოლოები და უკვდავების ძიების სიმბოლოები და გმირის სიმბოლო და სხვა. ყველა ცალკეულ შემთხვევაში მიდგომა უცვლელი რჩება: ელიადე ცდილობს აღადგინოს სიმბოლური მნიშვნელობა რელიგიური ფაქტებისა, რომელნიც ერთი შეხედვით სხვადასხვაგვარია, მაგრამ სტრუქტურული თვალთახედვით ურთიერთდაკავშირებულნი ჩანან, იქნება ეს რიტუალები თუ რიტუალური ქცევის ფორმები, მითები, ლეგენდების თუ ზებუნებრივი პერსონაჟები ან ხატები. ამგვარი მიდგომა არ გულისხმობს ყველა მნიშვნელობის საერთო მამრავლზე დაყვანას. ელიადეს ძალიან მნიშვნელოვანად მიაჩნია ხაზგასმა, რომ სიმბოლური სტრუქტურების კვლევა არა მის გამარტივებაში, რთულის მარტივამდე დაყვანაში მდგომარეობს, არამედ ინტეგრაციასა და განზოგადოებაში. ერთი სიმბოლოს ორი გამოხატულების შედარება ან დაპირისპირება ხდება არა იმისთვის, რომ ერთ, წინარე-ეგზისტენციურ გამოხატულებამდე იქნენ ისინი დაყვანილნი, არამედ პროცესის გამოსავლენად, რომლის დროსაც მოცემული სტრუქტურა შეძლებდა თავისი მნიშვნელობების გამდიდრებას.

ფრენისა და ამაღლების სიმბოლიკის შესწავლისას, ამგვარი პროცესის გამდიდრების რამდენიმე მაგალითი იქნა მოტანილი; ცნობისმოყვარე მკითხველი თუ დაინტერესდება ამგვარი მეთოდოლოგიის გამოყენებით მიღებული შედეგებით შეუძლია მიმართოს ნაშრომს „მითები, სიზმრები და მისტერიები“, 1972.

რას „ავლენენ“ სიმბოლოები:

რელიგიების ისტორიკოსს ამოცანა დაუმთვრებელი რჩება, სანამ იგი არ ამოხსნის რელიგიურ სიმბოლიზმს ზოგადად. ცნობილია, თუ რა უნდა თქვას თეოლოგმა, ფილოსოფოსმა და ფსიქოლოგმა ამ თემასთან დაკავშირებით. (ელიადე იხსნებს პოლ ტილიხის ანალიზს: „სიმბოლოების დიდი ფუნქციაა: საკუთარი თავის მიღმა მიანიშნონ ძალაზე, გახსნან რეალო-

ბის დონეები, რომელნიც სხვაგვარად ჩაკეტილია, და გახსნან ადამიანთა გონებები, იმაზე რაც სხვაგვარად შეუცნობელია (პოლ ტილიზი, „თეოლოგია და სიმბოლიზმი რელიგიურ სიმბოლიზმში“, 1955, 107-16). შემდეგ ელიადე განიხილავს რელიგიების ისტორიკოსის დასკვნებს დოკუმენტების განხილვის თაობაზე.

პირველი დასკვნა რომელსაც ის აკეთებს იმაში მდგომარეობს, რომ სამყარო „საუბრობს“ (ლაპარაკობს), საკუთარ თავს ავლენს სიმბოლოების მეშვეობით. მაგრამ საუბარია არა უტილიტარულ, ობიექტურ ენაზე. სიმბოლო ობიექტური რეალობის უბრალო ასახვა არ არის. ის ავლენს რაღაცას უფრო ღრმას და უფრო ფუძემდებლურს. იგი ჩამოთვლის ამგვარი განცხადების სიღრმეების სხვადასხვა ასპექტს:

1. *რელიგიურ სიმბოლოებს შეუძლიათ გამოავლინონ რეალურის მოდალობა ან სამყაროს სტრუქტურა, რაც უშუალო განცდის (გამოცდილების) დონეზე არ არის თალსაჩინო. თუ რა აზრით გამოხატავს სიმბოლო რეალურის მოდალობას, რომელიც მიუღწეველია ადამიანური გამოცდილებისთვის, ამის საილუსტრაციოდ ის განიხილავს ერთ მაგალითს — წყლის სიმბოლიზმს, რომელსაც შეუძლია გამოხატოს ფორმადელი, წარმოსახვითი და ქაოტური.*

ბუნებრივია, საუბარია, არა რაციონალურ ცოდნაზე, არამედ ცოცხალი ცნობიერებით მიღებულ მონაცემებზე, რომელიც მოიხელთება სიმბოლოს მეშვეობით და რომელიც წინ უსწრებს რეფლექსიას. ელიადეს აზრით, სწორედ ამგვარი აღქმებით იგება სამყარო. მოგვიანებით, როდესაც ამგვარი მნიშვნელობები ფართოვდება, იწყება პირველი რეფლექსიები სამყაროს საწყისებზე, საფუძველზე — ე.ი. ყველა კოსმოლოგიასა და ონტოლოგიაზე, დაწყებული ვედებიდან დამთავრებული პრესოკრატული დროით.

რაც შეეხება სიმბოლოების უნარს, გამოავლინოს სამყაროს სიღრმული სტრუქტურები, ამისთვის ელიადე კვლავ იხსენებს

ზემოთ მოტანილი კოსმიური ხის ძირითად მნიშვნელობებს. აღნიშნული სიმბოლო სამყაროს ავლენს როგორც ცოცხალ ერთიანობას, რომელიც პერიოდულად განაახლებს საკუთარ თავს და, აღნიშნული რეგენერაციის გამო, დაუსრულებლად (უსასრულოდ) ნაყოფიერი, მდიდარი და ულევია. ამ შემთხვევაში რეფლექტური ცოდნის საკითხი კი არ არის, არამედ სამყაროს „შიფრის“ უშუალო ინტუიციაა, გაგებაა, წვდომის საკითხია, რომლის მეშვეობითაც სამყარო „საუბრობს“, „ლაპარაკობს“ — ლაპარაკობს კოსმიური ხის მეშვეობით. და ეს „სიტყვა“ გაიგება უშუალოდ, პირდაპირ. სამყარო გაიგება როგორც ცხოვრება, ხოლო პრიმიტიული (პირველყოფილ) აზროვნებაში, ცხოვრება ყოფიერების ასპექტია, სახეობაა.

აღნიშნული შენიშვნებიდან შემდეგი გამოდის: რელიგიური სიმბოლოები, რომლებიც ცხოვრების სტრუქტურებზე მიაწვდენ, ავლენენ უფრო ღრმა, უფრო საიდუმლოებით მოცულ ცხოვრებას, ვიდრე ის მიიღწევა ყოველდღიური გამოცდილებით. ისინი ფარდას ხდიან იდუმალ, ენით გამოუთქმელ მხარეს ადამიანური ცხოვრებისას და ამავდროს, ადამიანური არსებობის საკრამენტულ განზომილებას. რელიგიური სიმბოლოების მეშვეობით დეშიფრირებული ადამიანთა ცხოვრება თვითონ ავლენს დაფარულ მხარეს; ის მოდის „სხვა ნაწილიდან“, „შორიდან“, ის „ღვთაებრივია“ იმ აზრით, რომ არის ღმერთების ან ზებუნებრივი არსებების ქმნილება.

2. აღნიშნულს ელიადე მიჰყავს მეორე ზოგად შენიშვნამდე: პრიმიტიული (პირველყოფილი) ადამიანისთვის სიმბოლოები ყოველთვის რელიგიურია, რადგან ისინი მიაწვდენ რაღაცაზე, რაც რეალურია — ანუ სამყაროს სტრუქტურაზე. რადგან კულტურის არქაულ დონეზე, რეალური — ე.ი. ძლიერი, მნიშვნელობის მქონე, ცოცხალი — ექვევალენტურია საკრალურის.

მეორე მხრივ, სამყარო ღმერთების ან ზებუნებრივი არსებების ქმნილებაა; სამყაროს სტრუქტურის გამოვლენა, გახსნა

ეკვივალენტურია, ტოლფასია ღვთაებრივი შესაქმნის საიდუმლო-სი, ან „დაშიფრული“ მნიშვნელობის გამოვლენისა. სწორედ ამიტომაც, არქაული რელიგიური სიმბოლოები თავის თავში შეიცავენ განსაზღვრულ ონტოლოგიას — რა თქმა უნდა, სისტემამდელს — რომელიც ერთდროულად გამომხატველია სამყაროსი და ადამიანური არსებობისა. ეს არის მსჯელობა იმაზე, რაც არ არის ფორმულირებული კონცეპტების სახით და რაც იშვიათად თუ იქნება გადმოცემული ცნების სახით.

3. რელიგიური სიმბოლიზმის აუცილებელ მახასიათებელს მისი პოლივალენტობა წარმოადგენს, მისი შესაძლებლობა, ერთდროულად გამოხატოს რაღაც რაოდენობა მნიშვნელობებისა, რომელთა ერთიანობა თვალსაჩინო არ არის უშუალო გამოცდილების დროს. მთვარის სიმბოლიზმი, მაგალითად, ავლენს ბუნებრივ ერთიანობას მთვარის რიტმებთან, დროის დადგომასთან, წყლებთან, მცენარეთა ზრდასთან, ქალებთან, სიკვდილთან და აღდგომასთან, ადამიანის ბედდთან, ქსოვასთან და ა.შ. (ელიადე: 1976, 154.) საბოლოო ანალიზში, მთვარის სიმბოლიზმი ავლენს შესაბამისობას მისტიკურ წესრიგსა და კოსმიური რეალობის სხვადასხვა დონეებთან და ადამიანური ეგზისტენციის გარკვეულ მოდალობებთან. ელიადეს შენიშვნით, აღნიშნული შესაბამისობა თვალსაჩინო ხდება არც სპონტანურად უშუალო განცდისას და არც კრიტიკული რეფლექსიის გზით. ეს არის სამყაროში ყოფნის, არსებობის გარკვეული მოდელის შედეგი. მთვარის ფაზებზე დაკვირვებით შესაძლებელი რომ გამხდარიყო მთვარის გარკვეული ფუნქციების გამოვლენა (მაგალითად, კავშირი წვიმასთან ან მენსტრუაციასთან), მაინც ძნელი გასაგები იქნებოდა, თუ როგორ უნდა შექმნილიყო ერთიანი ლუნარული სიმბოლიზმი რაციონალური პროცესის მეშვეობით. მხოლოდ სხვა რიგის ცოდნით არის შესაძლებელი, მაგალითად, ადამიანური არსებობის „ლუნარული ბედ-ილბლის“ გაგება: ფაქტის გაგება, რომ ადამიანი „იზომება“ დროითი რიტმებით, რომელიც ემთხვევა

მთავრის ფაზებს, რომ ის განწირულია სიკვდილისთვის, მაგრამ, ისევე როგორც მთვარეს, რომელიც სამი დღის სიბნელის შემდეგ კვლავ ჩნდება ცის თაღზე, ადამიანსაც შეუძლია თავისი არსებობის დაწყება თავიდან, ან ყოველ შემთხვევაში იმედი აქვს საიქიო ცხოვრებაზე, რომელიც უზრუნველყოფილი ხდება ან უმჯობესდება ინიციაციის რიტუალის მეშვეობით.

4. რელიგიური სიმბოლიზმის შესაძლებლობას, გამოავლინოს სტრუქტურულად ერთმანეთთან დაკავშირებული მნიშვნელობების სიმრავლე, აქვს მნიშვნელოვანი შედეგი.

სიმბოლოს შეუძლია გახსნას ის პერსპექტივა, რომელშიც ჰეტეროგენული რეალობები ერთიანდებიან ერთ მთლიანობაში ან ერთიან „სისტემაში“ კი ლაგდებიან. სხვა სიტყვებით, რელიგიური სიმბოლო ადამიანს საშუალებას აძლევს, აღმოაჩინოს სამყაროს გარკვეული ერთიანობა და, იმავე დროს, აღმოაჩინოს საკუთარი ბედიც სამყაროს განუყოფელი ნაწილად. ლუნარული სიმბოლიზმის მოშველიებით ელიადე აღნიშნავს, თუ რა აზრით არის შესაძლებელი ლუნარული სიმბოლოების სხვადასხვა მნიშვნელობის ერთ „სისტემაში“ მოქცევა. მისი აზრით, სხვადასხვა (კოსმოლოგიურ, ანთროპოლოგიურ, „სპირიტუალურ“) დონეზე (სხვადასხვა რეგისტრში) ლუნარული რიტმი ავლენს სტრუქტურებს, რომლებიც შეიძლება ჰომოლოგიზებულ იქნან; ე.ი. ყველგან საქმე გვაქვს არსებობის ვარიანტებთან, რომლებიც ექვემდებარებიან დროსა და ციკლურ ქმნადობას, ანუ არსებობას, რომელიც განწირულია „ცხოვრებისთვის“ და რომლის სტრუქტურაში შედის სიკვდილი და კვლავ დაბადება. მთვარის სიმბოლიკის მეშვეობით სამყარო აღარ ჩანს სხვადასხვაგვარი რეალობების ნებისმიერ გროვად. კოსმიური დონეები ურთიერთობენ ერთმანეთთან; ისინი ერთგვარად „გადაბმულნი“ არიან ერთმანეთზე იმავე ლუნარული რიტმებით, რომლითაც ადამიანური ცხოვრება „იქსოვება“ მთვარის მიერ, ხოლო ბედი ისაზღვრება მრთველი ღვთაებების მიერ.

მეორე მაგალითი კიდევ უკეთ აჩვენებს სიმბოლოების უნარს, გახსნან პერსპექტივა, რომელშიც საგნები ერთიან სისტემაში ერთიანდებიან. ესაა ღამისა და სიბნელის სიმბოლიკა — რომელიც შეიძლება მიკვლეულ იქნას კოსმოგონიურ მითებში, ინიციაციის რიტუალებში, იკონოგრაფიაში, რომლებიც წარმოდგენილნი არიან ღამის ან მიწისქვეშა ურჩხულებით ერთი მხრივ, სიკვდილით, ალორძინებით, ინიციაციით — მეორეს მხრივ (აუცილებელი დამატებაა, რომ სიბნელე სიმბოლოა წინარეკოსმიური „ქაოსისა“ და, ასევე, ორგინისა (სოციალური აღრევა) და სისუღელისა (პიროვნების დეგრადაცია) .

აღნიშნული იძლევა არა მარტო ცხოვრების რომელიღაც ვარიანტის ინტუიციური მიხვედრის, არამედ, ზოგადად, სამყაროში ცხოვრების წესის „ადგილისა“ და ადამიანური არსებობის გაგების საშუალებასაც.

კოსმიური ღამის სიმბოლიკა შესაძლებლობას აძლევს ადამიანს, გაიგოს რა არსებობდა მის და სამყაროს გაჩენამდე, გაიგოს, თუ როგორ დაიწყო არსებობა ყველაფერმა და სად იმყოფებოდა ყველაფერი მანამდე, სანამ ადამიანების წინაშე გაჩნდებოდა. ეს სპეკულაცია კი არ არის, არამედ პირდაპირი მოხელთებაა იმ საიდუმლოსი, რომლის მიხედვით, ყველაფერს ჰქონდა დასაბამი და ყველაფერი რაც საწყისი იყო და ეხება ამ საწყისს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ადამიანებისთვის.

მიზნებიდან გამომდინარე, ელიადე იხსენებს ინიციაციის რიტუალების მნიშვნელობას, რომელიც შეიცავდა *regressus ad uterum* (სიკვდილი და აღდგომა), რომლის მეშვეობითაც ადამიანთა რწმენა-წარმოდგენებით შესაძლებელი იყო ახალი ცხოვრების დაწყება. ის იხსენებს, აგრეთვე, უამრავ ცერემონიას, რომელიც გამიზნული იყო პირველქმნილი ქაოსის პერიოდული აქტუალიზაციისთვის, რათა სამყარო და ადამიანთა საზოგადოება ხელახლა ყოფილიყო განახლებული.

5. ამის შემდეგ ელიადე ასახელებს რელიგიური სიმბო-
ლიზმის ყველაზე მნიშვნელოვან ფუნქციას — განსაკუთ-
რებულად მნიშვნელოვანს, რომელსაც ის თამაშობს უფრო
მოგვიანო ფილოსოფიურ სპეკულაციებში — ეს ეხება სიმბო-
ლიზმის თვისებას, გამოხატოს პარადოქსული სიტუაციები,
ან პირველადი, ფუძემდებლური რეალობის განსაზღვრული
სტრუქტურები, რომელიც სხვა საშუალებებით ვერ გამოიხა-
ტება. ამისთვის სიმპლეგადების სიმბოლიკაა მოტანილი. სიმპ-
ლეგადებთან დაკავშირებული მითები, ლეგენდები და სახე-
ობები წარმოგვიდგენენ პარადოქსულ გადასვლას არსებობის
ერთი მდგომარეობიდან მეორეში — გადასვლას სააქოდან
საიქიოში, დედამიწიდან — ზეცაში ან ჯოჯოხეთში, ან გადას-
ვლას არსებობის პროფანული მოდელიდან არსებობის სპირი-
ტუალურ მოდელზე. ყველაზე ხშირი ხატებებია: გასვლა ორ
კლდეს შორის ან ორ აისბერგს შორის, რომელნიც მუდმივად
ეჯახებიან ერთმანეთს, ორ მუდმივად მოძრავ მთას შორის,
გასვლა მონსტრის ყბებში, ან შეღწევა და უვნებლად გამოძ-
რომა *vagina dentate*-დან და ა. შ. ყველა ამ ხატის მნიშვნელობა
გასაგებია: თუკი არსებობს „გასასვლელის“ შესაძლებლობა,
ამგვარი გასვლა შეიძლება განხორცილდეს მხოლოდ „სულში“
(„სულიერად“ აზრში) ტერმინის იმ გაგებით, რომელიც შესაძ-
ლებელი იყო არქაული საზოგადოებისთვის, ე.ი. ის მიანიშ-
ნებს დისინკარნირებულ არსებაზე, ასევე, წარმოსახვით და
იდეთა სამყაროზე. სიმპლეგადებში გასვლა შესაძლებელია
იმდენად, რამდენადაც შესაძლებელია მოქმედება „სპირიტუ-
ალურად“, თუკი ადამიანი ემყარება წარმოსახვასა და გონებას
და, შესაბამისად, შეუძლია უშუალო რეალობიდან მოწყვე-
ტა (ელიადე: 1956, თავი 4). „ძნელი გასასვლელის“ არანაირი
სხვა სიმბოლო — თვით ცნობილი ხიდის მოტივიც, რომელიც
ხმლის ან სამართებლის პირივით ბასრია, რომლის ალუზია
კატჰა უპანიშადშია (III, 14) — სიმპლეგადებზე უკეთ ვერ გაგ-
ვაგებინებს, რომ არსებობს მოდელი არსებობისა, რომელიც

მიუწვდომელია უშუალო გამოცდილებისთვის და რომ ამ მოდელის მიღწევა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი დაძლეული იქნება გულუბრყვილო რწმენა ძლევამოსილი მატერიის დაუძლეველობაზე.

ანალოგიური შენიშვნების გაკეთება, ელიადეს აზრით, შესაძლებელია სიმბოლოების უნარზე, გამოხატონ უზენაესი რეალობის საპირისპირო ასპექტები. კუზანელი განიხილავდა *coincidentia oppositorum* როგორც ღმერთისთვის ყველაზე შესაბამის განსაზღვრებას. ამასთან ერთად, ეს სიმბოლო უკვე დიდი ხნით ადრე გამოიყენებოდა და ნიშნავდა „ტოტალობას“ („ყოველიმომცველობას“ ან „აბსოლუტს“ და, ასევე, ღვთაებრივში პოლარული და ანტაგონისტური პრინციპების პარადოქსულ თანაარსებობას. გველის (ან სიბნელისა და არამანიფესტირებულის / გაუმჟღავნებლის სხვა სიმბოლოს) და არწივის გაერთიანება, კავშირი იკონოგრაფიასა და მითებში გამოხატავს კოსმიური ერთიანობისა და ყოვლისმომცველობის საიდუმლოს (ელიადე: 1976). მიუხედავად იმისა, რომ პოლარულობის ცნებების და *coincidentia oppositorum* სისტემური გამოყენება დაიწყო მხოლოდ ფილოსოფიური სპეკულაციების გაჩენის შემდეგ, მაინც სიმბოლოები, რომელთაც ერთგვარად, ბუნდოვნად მოამზადეს ეს ცნებები, იყვნენ არა კრიტიკული რეფლექსიის, არამედ ეგზისტენციური ძაბვის შედეგები. რამდენადაც ადამიანი სამყაროში საკუთარ თავს „შიფრის“ ან სამყაროს „სიტყვის“ წინაშე პოულობდა, იმდენად ის იძულებული იყო აღმოეჩინა რომელიმე რეალობისა თუ საკრალურობის საპირისპირო ასპექტები, რომელთაც ის კომპაქტურად, დაწნეხილად და ჰომოგენურად თვლიდა. ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი აღმოჩენა იყო, როდესაც გარკვეული რელიგიური სიმბოლოების მეშვეობით, ადამიანი მიხვდა, რომ პოლარობები და ანტინომიები შეიძლება გაერთიანდნენ და ინტეგრირებულ იქნან ერთგვარ ერთიანობაში. აქედან მოყოლებული, კოსმოსისა და ღმერთების ნეგატიური

და შიშისმომგვრელი ასპექტები არა მარტო გამართლდა, არამედ გახდა რეალობისა და საკრალურობის განუყოფელი ნაწილი.

6. დაბოლოს, ელიადე ხაზს უსვამს რელიგიური სიმბოლიზმის *ეგზისტენციურ ღირებულებას*, ანუ ფაქტს, რომ სიმბოლოს სამიზნე ყოველთვის რაიმე სახის რეალობა ან სიტუაციაა, რომელშიც ადამიანური არსებობა არის ჩართული. სწორედ ეს ეგზისტენციური განზომილება ასხვავებს და გამოყოფს სიმბოლოებს ცნებებისგან.

სიმბოლოები აქამდე ინარჩუნებენ კონტაქტს ცხოვრების სიღმულ წყაროებთან; ისინი გამოხატავენ „განცდილ სულიერებას“. ამიტომაც, სიმბოლოებს გააჩნიათ ერთგვარი „ნუმინოზური“ აურა: ისინი ავლენენ სულის მოდალობებს, რომელნიც იმავე დროს სიცოცხლის მანიფესტაციებიც არიან და, აქედან გამომდინარე, უშუალოდ მოიცავენ ადამიანურ არსებობას. რელიგიური სიმბოლო არა მარტო ფარდას ხდის რეალობის სტრუქტურას ან არსებობის მასშტაბებს, არამედ ის იმავე დროს მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანურ არსებობას. ამიტომაც, რომ ის სიმბოლოებიც კი, რომელნიც მიანიშნებენ უზენაეს რეალობაზე, იმავე დროს წარმოადგენენ ეგზისტენციურ განხადებასაც მათთვის, ვინც შიფრავს მათში დაფარულ გზავნილს. რელიგიური სიმბოლო ადამიანურ სიტუაციას თარგმნის, გადმოსცემს კოსმოლოგიური ტერმინებით და პირიქით; უფრო ზუსტად, ის ავლენს ურთიერთკავშირს ადამიანური არსებობის სტრუქტურებსა და კოსმიურ სტრუქტურებს შორის. ადამიანი კოსმოსში „იზოლირებულად“ არ გრძნობს თავს, ის „გახსნილია“ სამყაროსთვის, რომელიც სიმბოლოს მეშვეობით ადამიანისთვის ხდება უფრო გასაგები და მახლობელი. მეორე მხრივ, სიმბოლოების კოსმოლოგიური ღირებულებები საშუალებას აძლევს ადამიანს გავიდეს საკუთარი სუბიექტური სიტუაციიდან და აღიაროს პირადი გამოცდილების ობიექტურობა. აქედან გამომდინარეობს, რომ

სიმბოლო არა მხოლოდ „იხსნება“ ობიექტური სამყაროსკენ, არამედ, იმავე დროს უნივერსალურის გაგების საშუალებაა. სიმბოლოები „აფეთქებენ“ უშუალო რეალობას და კერძო სიტუაციებს. როდესაც ადამიანებისთვის ხე განასახიერებს სამყაროს ხეს, ან ბარი ასოცირდება ფალოსთან, მიწათმოქმედება კი შთამომავლობის შესაქმნელ აქტთან და ა.შ., შეიძლება ითქვას, რომ ამ საგნებისა ან ქმედებების უშუალო რეალობა „ფეთქდება“ უფრო ღრმა რეალობის ძალთა ზეწოლის მეშვეობით. იგივე ითქმის ინდივიდუალურ სიტუაციაზეც, მაგალითად ინიციაციის ქოხში გამოკეტილ ნეოფიტის სიტუაციაზე; სიმბოლიზმი „აფეთქებს“ ამ კერძო სიტუაციას“ და (ის მაგალითი ხდება), ანუ კონტექსტების დაუსრულებელ, მრავალნაირ და მრავალვარიანტულ განმეორადობის მეშვეობით ავლენს მის „მაგალითებს“ (ინიციაცია გაიგივებულია დედის წიაღთან, იმავე დროს ურჩხულის მუცელთან და ჯოჯოხეთთან, სიბნელესთან და, როგორც ზემოთ ითქვა, კოსმიური ღამის, ფორმამდელი საწყისის, სამყაროს ჩასახული მდგომარეობისა და სხვ. სიმბოლოა). სიმბოლოს მეშვეობით ინდივიდუალური გამოცდილება „ცოცხლდება“ და იქცევა სულიერ აქტად. სიმბოლოს „განცდა“ და სწორი გაშიფრვა მასში ჩადებული გზავნილისა ნიშნავს სულის მიმართ გახსნას და საბოლოო ჯამში საშვის მიღებას უნივერსუმში (ელიადე: 1959).

სიმბოლოების „ისტორია“:

ეს მოკლე ზოგადი ხასიათის შენიშვნები რელიგიური სიმბოლიზმის კვლევის შესახებ ელიადემ დეტალების დაზუსტებით მოგვიანებით ნაშრომებში განავითარა, *რელიგიური სიმბოლიზმის მეთოდოლოგიურ შენიშვნებში* (1959) კი შემოისაზღვრა რამდენიმე დამატებითა და დაკვირვებით.

პირველი ეხება იმას, რასაც შეიძლება ეწოდოს სიმბოლოს „ისტორია“:

ზემოთ აღინიშნა, თუ რა სახის სიძნელეებს აწყდება რელიგიების ისტორიკოსი, როდესაც სიმბოლოში სტრუქტურის

გამოყოფისას იწყებს დოკუმენტების შესწავლასა და შედარებას, რომლებიც სხვადასხვა კულტურასა და ისტორიულ მომენტს ეკუთვნის. ელიადეს დაკვირვებით, ნათქვამი, რომ რომელიღაც სიმბოლოს საკუთარი „ისტორია“ აქვს, შეიძლება ორგვარად იქნას გაგებული: ა) რომ მოცემული სიმბოლო უნდა შექმნილიყო გარკვეულ ისტორიულ მომენტში და შესაბამისად, ის ვერ იარსებებდა ამ მომენტამდე; ბ) მოცემული სიმბოლო გავრცელდა რომელიღაც განსაზღვრული კულტურული ცენტრიდან, შესაბამისად, მართებული არ იქნებოდა მტკიცება, თითქოსდა მას სპონტანურად ეჩინა თავი ყველა კულტურაში, სადაც კი იქნა შემდგომ ხელახლა დამოწმებული. მრავალი შემთხვევა ექვს არ ტოვებს, რომ რომელიღაც სიმბოლო გაჩენილიყო კონკრეტული ისტორიული სიტუაციის შედეგად. მაგალითად ნათელია, რომ ცხენი ვერ გახდებოდა, სხვა მნიშვნელობებთან ერთად, სიკვდილის სიმბოლო, სანამ არ იქნებოდა მოშინაურებული. თვალსაჩინოა, რომ ნიჩაბი ვერ იქნებოდა ასოცირებული ფალოსთან, ხოლო მიწათმოქმედება სექსუალურ აქტთან, სანამ ადამიანი არ აღმოაჩენდა მიწათმოქმედებას. ზუსტად ასევე, რიცხვი „შვიდის“ მნიშვნელობა, შესაბამისად კოსმიური ხის ხატი შვიდი ტოტით ვერ გაჩნდებოდა 7 პლანეტის აღმოჩენამდე, რამაც მესოპოტამია მიიყვანა 7 პლანეტარული ციური სფეროს კონცეფციის ჩამოყალიბებამდე. ნათელია, რომ სიმბოლოები დაკავშირებულია კერძო და ლოკალურ სოციალურ თუ პოლიტიკურ სიტუაციებთან და ფორმირდებიან განსაზღვრულ ისტორიულ მომენტებში: ეს ეხება სამეფო ძალაუფლების სიმბოლოებს, მატრიარქატს ან სისტემებს, რომელიც გულისხმობს საზოგადოების ორ (ერთდროულად ანტაგონისტურ და კომპლემენტარულ) ნაწილად დაყოფას და სხვა. ყველაფერი ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ელიადე მიდის დასკვნამდე, რომ მეორე მნიშვნელობა, რომელიც შეიძლება მიეცეს გამოთქმას „სიმბოლოს ისტორია“, ასევე მართებულია, რადგან, სიმბოლოები, რომლებიც დაკავ-

შირებული არიან მიწათმოქმედებასთან, სამეფო ხელისუფლებასთან და ა.შ., როგორც ჩანს, ვრცელდებოდა შესაბამისი კულტურისა და იდეოლოგიის სხვა ელემენტებთან ერთად. მაგრამ კონკრეტული რელიგიური სიმბოლოების ისტორიულობის აღიარება არ უარყოფს რელიგიური სიმბოლოების ზემოთხსენებულ ფუნქციებს. ერთი მხრივ, მნიშვნელოვანია დაზუსტდეს, რომ კულტურის ანუ ისტორიის ფაქტორებთან დაკავშირებული სიმბოლოები (მათი სიმრავლის მიუხედავად) გაცილებით ნაკლებადაა წარმოდგენილი, ვიდრე კოსმიური სტრუქტურის სიმბოლოები ანუ ის სიმბოლოები, რომლებიც ადამიანური არსებობის პირობებთან, ადამიანის წილხვედრილობასთან არის დაკავშირებული.

რელიგიური სიმბოლოების უმეტესობა ეხება სამყაროს მის მთლიანობაში ან მის ერთ რომელიმე სტრუქტურას (ლამის, წყლების, ცის, მნათობთა, წელიწადის დროების, მცენარეულის, დროითი რიტმების, ცხოველების და ა.შ.) ან მიანიშნებენ ადამიანური არსებობის ფუძემდებლურ სიტუაციებზე, მთლიანობაში, იმაზე, რომ ადამიანი არის სექსუალური, მოკვდავი და ისწრაფვის იმისკენ, რასაც ელიადე ეძახის „უზენაეს რეალობას“.

რიგ შემთვევაში, არქაული სიმბოლოები დაკავშირებული სიკვდილთან, სექსუალობასთან, იმედთან სიკვდილის შემდეგ საიქიო ცხოვრებაზე და ა.შ. განიცდიდნენ ცვლილებას ან მათზე უფრო წინ წასული კულტურების მსგავსი სიმბოლოებით იცვლებოდნენ. მაგრამ ეს ცვლილებები, რომლებიც რელიგიების ისტორიკოსის სამუშაოს ართულებს, არანაირად არ ეხება ცენტრალურ პრობლემას. ელიადეს შედარება მოჰყავს ფსიქოლოგის მუშაობასთან: როდესაც ევროპელი სიზმარში სიმინდის ფოთლებს ხედავს, მნიშვნელოვანია არა ის, რომ სიმინდი ევროპაში მეთექვსმეტე საუკუნეში შემოიტანეს და ამის გამო გახდა ის ევროპის ისტორიის კუთვნილება, არამედ ის რომ როგორც *სიზმრისეული სიმბოლო*, წარმოადგენს მწვანე

ფოთლის ურიცხვი რაოდენობიდან ერთ-ერთ ვარიანტს და რომ ფსიქოლოგი მხედველობაში იღებს მის სიმბოლურ მნიშვნელობას და არა სიმინდის ისტორიულ გავრცელებას. ანალოგიურ სიტუაციაში აღმოჩნდება რელიგიების ისტორიკოსიც, როდესაც მას საქმე აქვს არქაულ სიმბოლოებთან, რომელთაც ცვლილებები განიცადეს მოგვიანო კულტურების ზეგავლენით — მაგალითად, სამყაროს ხე, რომელმაც ცენტრალურ აზიასა და ციმბირში ახალი მნიშვნელობა მიიღო 7 პლანეტარული სფეროს მესოპოტამიური იდეის ასიმილაციის მეშვეობით. ზემოთ თქმულს ელიადე აჯამებს შემდეგნაირად: ზოგადად, სიმბოლოები დაკავშირებულნი არიან კულტურის უფრო მოგვიანო ფაქტებთან, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი, როგორც რელიგიური სიმბოლოები უკვე შექმნილები იყვნენ ჯერ კიდევ ისტორიულ დროში; მათ თავისი წვლილი შეჰქონდათ „სამყაროს მშენებლობაში“ და, შესაბამისად, მათი მეშვეობით შეიქმნა ახალი სამყაროები მიწათმოქმედების გამოგონებასთან, ცხოველთა მოშინაურებასთან, სამეფო ძალაუფლების აღმოცენებასთან ერთად; სხვა სიტყვებით, სიმბოლოები, რომლებიც კულტურის მოგვიანო ფაზებთანაა დაკავშირებული, ისევე როგორც უფრო არქაული სიმბოლოები, იქმნებოდნენ ეგზისტენციური ძაბვის და სამყაროს შესახებ ზოგადი წარმოდგენებისა და მიხვედრების შედეგად. როგორიც არ უნდა იყოს რელიგიური სიმბოლოს ისტორია, მისი ფუნქცია უცვლელი რჩება. სიმბოლოს საწყისებისა და მისი გავრცელების გზების შესწავლა რელიგიების ისტორიკოსს არ ათავისუფლებს მოვალეობისგან, გაიგოს ის და აღადგინოს მისი ყველა მნიშვნელობა, რომელიც კი შეიძლება მას ჰქონოდა თავისი ისტორიის განმავლობაში. მეორე დაკვირვება, ერთგვარად, პირველის გაგრძელებას წარმოადგენს, რამდენადაც ეხება სიმბოლოების უნარს, გამდიდრდეს ისტორიის მანძილზე. ზემოთ ნაჩვენები იქნა, თუ როგორ იწყებს კოსმიური ხე მესოპოტამიიდან მოსული იდეებით თავისი 7 ტოტით 7 პლანეტა-

რული სფეროს სიმბოლიზებას. ქრისტიანულ თეოლოგიასა და ქრისტიანულ ფოლკლორში ითვლება, რომ ჯვარი სამყაროს ცენტრიდან მაღლდება და იკავებს კოსმიური ხის ადგილს. მაგრამ, როგორც ელიადემ აჩვენა, ეს ახალი მნიშვნელობები განპირობებულია თვითონ კოსმიური ხის სიმბოლოთი. ხსნა ჯვრის მეშვეობით — ახალი ღირებულებაა, მნიშვნელობაა, რომელიც კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტთანაა დაკავშირებული — იესოს აგონიასთან და სიკვდილთან — მაგრამ ეს ახალი იდეა აგრძელებს და ხვეწს კოსმიური *renovatio*-ს იდეას, რომლის სიმბოლო სამყაროს ხეა (ელიადე: 1969).

ყოველივე ზემოთ თქმულის ფორმულირება სხვაგვარადაც შეიძლებოდა: სიმბოლოები შეიძლება გაგებულ იქნან სხვადასხვა, უფრო „მაღალ“ დონეებზე. სიბნელის სიმბოლიკის მიკვლევა შესაძლებელია არა მარტო კოსმოლოგიურ, ინიციაციურ, რიტუალურ კონტექსტებში (კოსმიური ღამე, პრენატალური სიბნელე და ა.შ.), არამედ „სულის ბნელი ღამის“ განცდაში, რომელიც ჰქონდა წმ. იოანეს ჯვართან. კიდევ უფრო თვალსაჩინოა სიმბოლურობის მაგალითი. რაც შეეხება სიმბოლოებს, რომლებიც გამოხატავენ *coincidentia oppositorum*-ს, ცნობილია, თუ რა როლი ითამაშეს მათ ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ სპეკულაციებში. მაგრამ მაშინ, როგორც ელიადე შენიშნავს, წამოიჭრება კითხვა: იქნებ აღნიშნული უფრო „ამაღლებული“ მნიშვნელობები ერთგვარად ჩადებული იყო თვითონ წინა, ადრინდელ მნიშვნელობებში? იქნებ, ხალხს, რომლებიც კულტურის არქაულ დონეებზე ცხოვრობდნენ, სრულად თუ არ ესმოდათ, იქნებ წინასწარ გრძნობდნენ ამ ახალ მნიშვნელობებს? აქედან, მკვლევარის აზრით, მნიშვნელოვანი პრობლემა გამომდინარეობს: შესაძლებელია მსჯელობა იმაზე, თუ რამდენად ცნობილი და გააზრებულია აღნიშნული „ამაღლებული“ სიმბოლოების მნიშვნელობები ინდივიდის მიერ, რომელიც ამა თუ იმ კულტურას მიეკუთვნება (ელიადე: 1959).

პრობლემის სირთულე იმაში მდგომარეობს, რომ სიმბოლოები მიმართული არიან არა მხოლოდ გაღვიძებული ცნობიერების მიმართ, არამედ ფსიქიკური ცხოვრების ერთიანობისკენაც. აქედან გამომდინარე, შესაძლებელია დასკვნა, რომ სიმბოლოს გზავნილი შემოსაზღვრულია მნიშვნელობებით; ინდივიდების გარკვეულმა რაოდენობამ იცის თუ რას უნდა ნიშნავდეს ესა თუ ის სიმბოლო მათ საკუთარ ტრადიციაში; მაგრამ მართებული არ იქნება დასკვნის გაკეთება, რომ სიმბოლოში ჩადებული მნიშვნელობა დაყვანილ იქნას მხოლოდ იმ მნიშვნელობებზე, რომელსაც აღნიშნული ინდივიდები სრულად აცნობიერებენ.

სიღრმული ფსიქოლოგიის სწავლების მიხედვით, სიმბოლო თავის მნიშვნელობას ხსნის და თავის ფუნქციას ასრულებს მაშინაც კი, როდესაც მათი მნიშვნელობა ადამიანურ ცნობიერებას უსხლტება. შესაბამისად, ელიადე ორი მნიშვნელოვანი დასკვნის ფორმულირებას ახდენს:

1. თუკი განსაზღვრულ ისტორიულ მომენტში, რომელიმე რელიგიურ სიმბოლოს შეეძლო გარკვევით გამოეხატა რომელიმე ტრანსცენდენტური მნიშვნელობა, მაშინ დასაშვებია, რომ უფრო ადრინდელ ეპოქაში ადამიანები ამ მნიშვნელობას წინასწარ გრძნობდნენ ბუნდოვნად.

2. რელიგიური სიმბოლოს მნიშვნელობის დეშიფრირებისთვის საჭიროა არა მხოლოდ მისი ყველა კონტექსტის მხედველობაში მიღება, არამედ — და ეს მთავარია — საჭიროა ფიქრი იმ მნიშვნელობებზე, რომელიც აღნიშნულმა სიმბოლომ მიიღო, ასე ვთქვათ, თავისი „სიმწიფის“ პერიოდში.

ნაშრომში, რომელიც მაგიური ფრენის სიმბოლიზმის განალიზებას ეხება, ელიადე მივიდა დასკვნამდე, რომ მასში ბუნდოვნად გამოსჭვივის თავისუფლებისა და ტრანსცენდენტურობის იდეები, მაგრამ უმთავრესად მხოლოდ სპირიტუალური აქტივობის დონეზე არის შესაძლებელი ფრენისა და ამაღლების სიმბოლიზმის გაგება. ეს არ ნიშნავს, რომ ამ

სიმბოლიკის მნიშვნელობა — შამანის ფრენიდან დაწყებული მისტიკურ ამალვებამდე — ერთ სიბრტყეში უნდა იქნას განხილული. რამდენადაც „შიფრი“ ჩადებული ამ სიმბოლიკაში, თავის სტრუქტურაში თავიდან შეიცავდა ყველა მნიშვნელობას, რომელიც ადამიანისთვის თანდათან ვლინდებოდა დროთა განმავლობაში, აუცილებელია მათი დეშიფრირებისას მხედველობაში იქნას მიღებული მათი ყველაზე ზოგადი მნიშვნელობა, ე.ი. ის ერთი მნიშვნელობა, რომელიც იქნებოდა დამაკავშირებელი რგოლი, გამაერთიანებელი სხვების კონკრეტულ მნიშვნელობებთან და მხოლოდ მისი მეშვეობით იქნებოდა შესაძლებელი გაგება, თუ როგორ ჩამოყალიბდნენ ეს უკანასკნელნი სტრუქტურებად (ელიადე: 1959).

ამგვარად, ელიადესთვის რელიგია, არსებითად, საკრალურის განცდაა, რომელიც დაკავშირებულია „ყოფიერების“, „მნიშვნელობის“ და „ჭეშამრიტების“ იდეებთან. ხოლო საკრალური უნივერსალური განზომილებაა. საკრალურის „მორფოლოგიის“ საფუძვლებს არქაული კულტურები იძლევიან. რალაცის მანიფესტაცია, რაც ძირეულად სხვა რიგისაა, მისი განცდა ცხოვრების ჩვეულებრივ პერცეფციას სცდება.

რელიგია სხვა ასპექტით დაკავშირებულია „მნიშვნელობის“ იდეასთან. რელიგიური ცხოვრების მნიშვნელოვანი თვისებაა მისტიკური ერთიანობა ადამიანსა და ვეგეტაციას შორის, მაგრამ რელიგიური კრეატიულობა სტიმულირებულ იქნა არა მიწათმოქმედების ემპირიული ფენომენებით, არამედ დაბადების, სიკვდილის და კვლავ დაბადების იდენტიფიცირებით ვეგეტაციის რიტმთან.

ელიადე საკრალურის გამოცდილებაში ხედავს „რეალურ“ ისტორიას კაცობრიობისას, რადგან მისი შეხედულებებით მხოლოდ საკრალურში ცხოვრება წარმოადგენს რეალურ ისტორიას.

მირჩა ელიადე ინსპირაციას იღებდა არქაული კულტურებიდან, რომლებიც მისი კვლევებიდან გამომდინარე, საბუთს

იძლეოდა ცოცხალი საკრალური ცხოვრების გამოცდილებაზე ბუნებრივ ფორმებში. არქეტიპების მუდმივი, ღრმა მითითებები და შესწავლა ელიადეს მეთოდისა და რელიგიების ისტორიის კვლევის ხერხემალია. *homo religiosus* საკრალური გამოცდილება საშუალებას აძლევდა მას ჩაძირულიყო იეროფანიების მნიშვნელობების დეშიფრირებაში, რომელიც არსებითი იყო მითის ისტორიული პრეცედენტისთვის. საკრალურის გახსნისას *homo religiosus* მონაწილეობს ჭეშამრიტების გამოცდილებაში, რომელიც ერთ ღროს აღნიშნული იეროფანიების დასაბამში იყო.

მითითებანი და ლიტერატურა:

- ელიადე: 1954. Eliade, Mircea, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, trans. W. Trask, Princeton: Princeton University Press, 1954.
- ელიადე 1958: Eliade, Mircea, *Rites and Symbols of Initiation (Birth and Rebirth)*, trans. W. Trask, London: Harvill Press.
- ელიადე: 1958. Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, trans. R. Sheed, London: Sheed and Ward.
- ელიადე: 1959. Eliade, Mircea, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, in *The History of Religions: Essays in Methodology*, eds. Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, Chicago: The University of Chicago Press, 1959.
- ელიადე: 1960. Eliade, Mircea, *Myths, Dreams and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, trans. P. Mairet, London: Harvill Press.
- ელიადე: 1961. Eliade, Mircea, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, trans. P. Mairet, London: Harvill Press, 1961.
- ელიადე: 1963. Eliade, Mircea, *Myth and Reality*, trans. W. Trask, New York: Harper and Row.
- ელიადე: 1976. Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religions*, London: Sheed and Ward.
- ელიადე: 1978. Eliade, Mircea, *A History of Religious Ideas*, vol. I, *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, trans. W. Trask, Chicago: University of Chicago Press.

- ელიადე: 1982. Eliade, Mircea, *A History of Religious Ideas*, vol. II, *From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*, trans. W. Trask, Chicago: University of Chicago Press.
- ელიადე: 1985. Eliade, Mircea, *The History of Religious Ideas*, vol. III, *From Muhammad to the Age of the Reforms*, trans. A. Hildebeitel and D. Apostolos-Cappadona, Chicago: University of Chicago Press.
- ელიადე: 2009. ელიადე, მირჩა, *მითის ასპექტები*, მთარგმნ. მ. ბაქრაძე, ბ. წვერავა. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- ოლსონი: 1992. Olson, Carl, *The Theology and Philosophy of Mircea Eliade: A Search for the Centre*, New York: St. Martin's Press.
- რენი: 1996. Rennie, Bryan, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- რენი: 2001. Rennie, Bryan, *The Meaning and End of Mircea Eliade*, in *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, edited by Bryan Rennie. Albany: State University of New York Press.

თალალ ასადი რელიგიის როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორიის შესახებ⁴

თალალ ასადი, თანამედროვეობის აღიარებული ანთროპოლოგი, ამჯერად ნიუ იორკ სითი უნივერსიტეტის პროფესორი, დაიბადა საუდის არაბეთში ცნობილი ავსტრიელი დიპლომატის, მწერლისა და რეფორმატორის მუჰამედ ასადის (ადრე — ლეოპოლდ ვაისის), მეოცე საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი მოაზროვნის, ევროპელი მუსლიმის ოჯახში. მისი დედა — მუნირა ჰუსეინ ალ შამარი — მუსლიმი იყო; მამამისმა 20 წლის ასაკში ისლამი მიიღო და მუჰამედ ასადის გვარ-სახელით ევროპელ მუსლიმად ჩამოყალიბდა. თალალ ასადი ინდოეთსა და პაკისტანში იზრდებოდა; დაწყებითი განათლება ქრისტიანულ სკოლაში მიიღო, რომელშიც ქრისტიანი მისიონერები ასწავლიდნენ. ასე რომ, მან ბავშვობიდანვე შეიგრძნო და დაინახა სამყაროს მრავალფეროვნება და მისდამი სხვადასხვაგვარი მიდგომა.

ტრადიციების მოყვარულმა და რელიგიურმა დედამ ინტელექტუალ მამასთან ერთად, რომელიც ძალიან კარგად იცნობდა და უყვარდა აღმოსავლეთი და, ასევე, დიდად აფასებდა და მიჯაჭვული იყო დასავლურ ღირებულებებზე, ფაქტობრივად, ფორმა მისცეს თალალ ასადის შეხედულებებს სამყაროზე, რომელმაც თავად უშუალოდ გადაიტანა იმპერიული გამოცდილება. ახალგაზრდა ასადმა, რომელიც თვლიდა რომ სამყარო საოცრებებით იყო სავსე, გადაწყვიტა ევროპაში წასვლა. მამის ხელშეწყობით, 18 წლის ასაკში, იგი გაემგზავრა ინგლისში (რომელიც, მოგვიანებით, მისთვის *სეკულარულ მექად* იქცა), კერძოდ, ლონდონში არქიტექტურის შესასწავლად, რამდენადაც კრეატიულობის გასავითარებლად, მამის აზრით, ამაზე უკეთესი საშუალება არაფერი იქნებოდა. მაგრამ ასადს ამ დარგში დიდი წარმატებებისთვის არ მიუღწევია;

4 დაიბეჭდა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო, რეფერირებად ჟურნალში: *კადმოსში*, № 4, თბ. 2012.

არქიტექტურა მამის არჩევანი იყო და არა მისი. თალალ ასადს თავად ანთროპოლოგია აინტერესებდა. აღნიშნული მიზეზის გამო, ორი წლის შემდეგ, მან თავი დაანება არქიტექტურას და გაემგზავრა ედინბურგში ანთროპოლოგიის შესასწავლად, სადაც მაგისტრის ხარისხი მიიღო, ხოლო ოქსფორდში სწავლის გაგრძელების შემდეგ — დოქტორის ხარისხი. თალალ ასადის ინტერესების სფეროში მოექცა სხვადასხვა ცოცხალი პრაქტიკა: ცოცხალი რელიგია, ცოცხალი რელიგიური ფონი, ცვლადი ევროპა და ევროპული მოდერნულობა. ასადის კვლევებში განსაკუთრებული ადგილი დაიჭირა რელიგიის მიმართებამ ძალაუფლებასთან და იგი დაინტერესდა იმგვარი საკითხებით, როგორიცაა მოდერნულობა და ტრადიცია, სეკულარიზმის ფორმირება და სხვა. მისი კვლევის ინტერესებში შედიოდა რელიგიისა და სეკულარიზმის ფენომენი როგორც მოდერნულობის ინტეგრალური ნაწილი; განსაკუთრებით აინტერესებდა რელიგიისა და რელიგიურობის აღორძინება და გამოღვიძება ახლო აღმოსავლეთში; ტკივილისა და სისასტიკის რელიგიურ და სეკულარულ ცნებებს შორის კავშირი და, აქედან გამომდინარე, დისკურსი ადამიანთა უფლებების შესახებ. სეკულარულ და პროგრესულ რეფორმებზე აქენტირებით მან ხანგრძლივი კვლევა აწარმოა რელიგიური კანონის (შარიათის) ტრანსფორმაციის საკითხებზე მე-19 და მე-20 საუკუნეების ეგვიპტეში. მისი ყველაზე ცნობილი ნაშრომებია: რელიგიის გენეალოგიები, 1993; კომენტარები ერთი აღმსარებლობიდან მეორეზე გადასვლის შესახებ, 1995; შენიშვნები სხეულის ანთროპოლოგიაზე, 1997; თანამედროვე კლასიკის ხელახლა წაკითხვის შესახებ: ვ.ს. სმითის რელიგიის მნიშვნელობა და დასასრული, 2001; სეკულარულის ფორმირება (2003); ბომბით თვითმკვლელობა, 2007 და სხვა.

ასადმა მნიშვნელოვანი თეორიული წვლილი შეიტანა პოსტკოლონიალიზმის, ქრისტიანობის, ისლამის და რიტუალის კვლევებში და სულ ახლახანს საფუძველი ჩაუყარა სეკულა-

რიზმის ანთროპოლოგიის შესწავლას. როგორც ანთროპოლოგი იგი რელიგიასა და ძალაუფლებას შორის არსებულ კავშირებს იკვლევს შედარებითი პერსპექტივიდან. თავის ნაშრომებში იყვებებს ნიცშესა და ფუკოს მიერ განვითარებულ პრაქტიკასა და დისკურსებზე ორიენტირებულ დინამიკურ გენეალოგიის მეთოდს და უფრო ართულებს შედარების პირობებს, რომელსაც მრავალი ანთროპოლოგი, თეოლოგი, ფილოსოფოსი და პოლიტიკის მეცნიერი უპირობოდ, შეუმოწმებლად იყენებდა სააზროვნოდ, განსჯისა თუ მოქმედების ფონად.

ამგვარად, როგორც ზემოთქმულიდანაც ჩანს, მის კვლევებში ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ადგილი რელიგიისა და ძალაუფლების მიმართების საკითხებს უკავია. ამ თემაზე იგი დიდი ხნის განმავლობაში ფიქრობდა: 1983 წელს სამეფო ანთროპოლოგიურ ჟურნალში *Man* (New Series.vol. 18. No. 2. June) მან გამოაქვეყნა სტატია „რელიგიის ანთროპოლოგიურ კონცეფციებზე (რეფლექსიები გირცზე)“; ხოლო მოგვიანებით (1993) აღნიშნული ესსე, სახელწოდებით „რელიგიის როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორიის კონსტრუქცია“, ჩართო უფრო ფართო კონტექსტში — „რელიგიის გენეალოგიებში“ (1993).

წინამდებარე სტატიაში, რომელიც მისი ესსეს — „რელიგიის როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორიის კონსტრუქცია“ — (ნაშრომიდან „რელიგიის გენეალოგიები“, 1993) — მიმოხილვას ისახავს მიზნად, შეძლებისდაგვარად ნაჩვენები იქნება, თუ რას ფიქრობს თალალ ასადი რელიგიის ესენციალისტურ განსაზღვრებებზე. აღნიშნულ ესსეში გაანალიზებულია ცნობილი ამერიკელი ანთროპოლოგის, კლიფორდ გირცის მიერ მოცემული რელიგიის დეფინიცია, რომელშიც, მისი აზრით, გამოტოვებულია ძალაუფლების უმნიშვნელოვანესი განზომილება, უყურადღებოდაა დარჩენილი ცოდნის მიღებისას ცვლადი სოციალური პირობები და სხვა.

გირცის ტექსტის ასადისეული კრიტიკული ანალიზი ფოკუსირდება სიმბოლოზე როგორც რელიგიის არსის გასაღებ კონცეპტზე, სიმბოლოთა წაკითხვაზე გაანალიზებულ პრაქტიკაში, რელიგიის კონსტრუქციაზე ადრეული ხანის მოდერნულ ევროპაში, რელიგიაზე როგორც მნიშვნელობაზე და რელიგიურ მნიშვნელობებზე და სხვა, რომელნიც ქვემოთ დაწვრილებით იქნება მიმოხილული.

მეცხრამეტე საუკუნის ევოლუციონისტების უმეტესობის აზრით, რელიგია წარმოადგენდა ადრინდელი ადამიანის ბუნებრივ, ჩვეულებრივ მდგომარეობას, რომლიდანაც თანამედროვე სამართალი, მეცნიერება და პოლიტიკა წარმოიშვა და გამოეყო. მეოცე საუკუნის ანთროპოლოგთა უმეტესობამ უარყო ვიქტორიული ეპოქის ევოლუციონისტური იდეები და დაუპირისპირდა რაციონალისტურ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით, რელიგია უბრალოდ დასაბამი, საწყისი არის და, შესაბამისად, მოძველებული ფორმა იმ ინსტიტუტებთან შედარებით, რომელთაც უფრო მოქმედი ფორმებით ვხვდებით თანამედროვე ცხოვრებაში, როგორიცაა სამართალი, პოლიტიკა, მეცნიერება.

ამდენად, მეოცე საუკუნის ანთროპოლოგთა ამ ჯგუფისთვის, რელიგია მეცნიერული აზროვნების არც არქაული ფორმაა და არც რამენაირი სეკულარული მცდელობა, რომელიც დღეს ფასობს. პირიქით, ის ადამიანთა პრაქტიკისა და რწმენის განსაკუთრებული, დიფერენცირებული სივრცეებია, რომლებიც ერთმანეთზე არ დაიყვანება. აქედან გამომდინარე, რელიგიის არსი არ უნდა აირიოს, ვთქვათ, პოლიტიკის არსთან, თუმცა, მრავალ საზოგადოებაში ისინი, შესაძლოა, ემთხვეოდეს და გადაჯაჭვულნიც კი იყვნენ (ასადი: 1982, 237-59).

ანალიზის მიზნებიდან გამომდინარე, თალალ ასადს მოჰყავს ლუის დიუმონის მოსაზრება შუა საუკუნეების საქრისტიანოზე როგორც შერეულ საზოგადოებაზე:

„გარწმუნებთ, რომ ცვლილება მიმართებებში ცვლილებას იწვევს ყველაფერში, რაც კი მასთან კავშირშია. ჩვენი ისტორიის განმავლობაში, თუ რელიგიამ, სხვა ზეგავლენებთან ერთად, დიდწილად მოახდინა სოციალური ღირებულებების რევიოლუციონირება და დანაწევრებით წარმოშვა (დაყოფით გაამრავლა) პოლიტიკური ინსტიტუტებისა და სპეკულაციების ავტონომიური სამყარო, მაშინ, შესაბამისად, რელიგიაც უნდა შეცვლილიყო ამ პროცესში. ყველასთვის ცნობილია ზოგიერთი მნიშვნელოვანი და თვალსაჩინო ცვლილება, მაგრამ, ვფიქრობ, უცნობია ცვლილებები უშუალოდ რელიგიის ბუნებაში, რომელშიც რომელიმე ინდივიდი შეიძლება ცხოვრობდეს, სიტყვაზე — კათოლიკე. ყველასთვის ცნობილია, რომ ადრე რელიგია ჯგუფის, ხოლო მოგვიანებით ინდივიდის საქმე გახდა, ყოველ შემთხვევაში, მრავალ გარემოსა და სიტუაციაში. მაგრამ თუკი ჩვენ დავიწყებთ მტკიცებას, რომ ამგვარი ცვლილება კავშირშია თანამედროვე სახელმწიფოს დაბადებასთან, მაშინ პროპოზიცია ისეთივე ჩვეულებრივი არ იქნება, როგორც წინა შემთხვევაში იყო. მოდით, უფრო შორს წავიდეთ: შუა საუკუნეების რელიგია დიდი მოსასხამი იყო — ვგულისხმობ წმ. ქალწულის მადლის ორდენის მოსასახამს. როგორც კი ის ინდივიდუალური გახდა, მაშინვე დაკარგა ყოვლისმომცველობა და იქცა მრავალი საფიქრალიდან ერთ-ერთად, რომელშიც პოლიტიკას პირველი ადგილი ეკავა. თითოეულ ინდივიდს, რა თქმა უნდა შეუძლია აღიაროს რელიგია (ან ფილოსოფია, და აღიარებს კიდევ) როგორც ყოვლისმომცველი გამოხატულება, რამდენადაც ის სოციალურად მოიხმარება. თუმცა, სოციალური კონსენსუსის და იდეოლოგიის დონეზე, იგივე პიროვნება ღირებულებათა განსხვავებულ კონფუგურაციაზე გადაერთვება, რომელშიც ავტონომიური ღირებულებები (რელიგიური, პოლიტიკური, etc.) თვალსაჩინოდ ერთმანეთის გვერდიგვერდაა განლაგებული, ინდივიდების მსგავსად საზოგადოებაში (დიუმონი: 1970, 31-41)“.

ამ მოსაზრების თანახმად, როგორც თალალ ასადი აღნიშნავს, შუა საუკუნეების რელიგია, რომელიც სხვა კატეგორიებს მსჭვალავდა ან მოიცავდა, ანალიტიკურად მაინც შეიცნობა. სწორედ ამ ფაქტის გამო შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიის არსი დღეს იგივეა, რაც მას ჰქონდა შუა საუკუნეებში, თუმცა მისი სოციალური სივრცე და ფუნქციები აღნიშნულ ორ ეპოქაში განსხვავებული იყო. და მაინც, მტკიცება, რომ რელიგიას ავტონომიური არსი აქვს, რომელიც მეცნიერების, პოლიტიკის ან სალი აზრის არსში არ უნდა აირიოს, გვიბიძგებს სხვა არსებისდარად რელიგია ტრანსისტორიულ ფენომენად განვსაზღვროთ.

რელიგიის განსაზღვრის ამგვარი მცდელობა, შესაძლოა ბედნიერი შემთხვევის გამო, შეესაბამება თანამედროვე ლიბერალურ მოთხოვნას, რომლის მიხედვით, რელიგია უნდა გამოცალკევდეს პოლიტიკის, სამართლისა და მეცნიერების სივრცეებისგან, რომელშიც ძალაუფლებისა და მიზნების მრავალფეროვანი სივრცეები ჩვენს განსაკუთრებულ (სპეციფიკურ) თანამედროვე ცხოვრებას გამოხატავენ. ამგვარი განსაზღვრება სეკულარისტი ლიბერალებისთვის სტრატეგიის ნაწილია, ხოლო ლიბერალი ქრისტიანებისთვის — რელიგიის დაცვა.

და მაინც, რელიგიის ძალაუფლებისგან გამოცალკევება დასავლური ნორმაა, პოსტ-რეფორმაციული ისტორიის უნიკალური შედეგია. მუსლიმური ტრადიციების გაგების მცდელობა დაუინებული მტკიცებით, რომ მათში რელიგია და პოლიტიკა (ორი არსი, ორი ესენცია, რომლის კონცეპტუალურად დაცვას და პრაქტიკულად განცალკევებას ცდილობს თანამედროვე საზოგადოება) დაწყვილებულია, გაერთიანებულია, თალალ ასადის აზრით, კრახით მთავრდება. რადგან ამგვარი მცდელობები, მეტად საეჭვოდ, გვაკავებინებს აპრიორულ პოზიციას, რომელშიც რელიგიური დისკურსი პოლი-

ტიკური არენის ფონზე დანახულია როგორც პოლიტიკური ძალაუფლების ნიღაბი.

თალალ ასადი იკვლევს იმ გზებს, რომელშიც რელიგიის არსის თეორიული კვლევა ხელს შეუწყობს მის კონცეპტუალურად განთავისუფლებას, გამოყოფას ძალაუფლების სფეროდან. და ამიტომაც, აღნიშნულის მისაღწევად თალალ ასადი გირცის რელიგიის უნივერსალური განსაზღვრების გამოკვლევით იწყებს, რომელიც მოცემულია გირცის ნაშრომში: „რელიგია როგორც კულტურული სისტემა“ (მისი ნაშრომიდან: „კულტურათა ინტერპრეტაცია“, 1973).

თალალ ასადი დასაწყისშივე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ის თავის ძირითად, სპეციალურ მიზნად არ სახავს გირცის იდეების კრიტიკას რელიგიის შესახებ; ეს რომ მისი მიზანი ყოფილიყო, ამბობს იგი, მაშინ გირცის ნაშრომთა მთელ კორპუსს განიხილავდა ინდონეზიისა და მაროკოს რელიგიებზე. ასადს აინტერესებს დაადგინოს ზოგიერთი ისტორიული გადაწყვეტა, ცვლილება, რამაც ჩვენი კონცეფცია შექმნა რელიგიაზე როგორც ტრანსისტორიული არსის მქონე კონცეფტზე და გირცის აღნიშნული ნაშრომი ამ მიზნისთვის მხოლოდ საწყისია, რამდენადაც ის ხელსაყრელად ავლენს რელიგიის შესახებ თანამედროვე ანთროპოლოგიური კონცეფციის ძლიერ და სუსტ მხარეებს.

ასადის მთავარი არგუმენტის ნაწილია, რომ სოციალურად იდენტიფიცირებადი ფორმები, წინა პირობები და გავლენები, რომლებიც შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ეპოქაში განიხილებოდა როგორც რელიგია, საკმაოდ განსხვავდება იმისგან, რასაც დღეს განიხილავენ თანამედროვე საზოგადოებაში. მას სურს ამ კარგად ცნობილ ფაქტში შეღწევა მარტივი ნომინალიზმისგან თავის დაღწევით. მისი აღნიშვნით, ის რასაც რელიგიურ ძალაუფლებას უწოდებენ, სხვადასხვაგვარად ნაწილდებოდა და სხვადასხვაგვარად ენდობოდნენ. არსებობდა განსხვავებული გზები, რომელშიც ისინი შეიქმნენ და

მოქმედებდნენ ლეგალურ ინსტიტუტებში, სხვადასხვა თვითობები, რომელთაც მათ ფორმა მისცეს და პასუხობდნენ; არსებობდა ცოდნის სხვადასხვა კატეგორია, რომლითაც ის სანქციონირებული და მიღებული იქნა. მიუხედავად ამისა, ის, რასაც ანთროპოლოგი პირისპირ ხვდება როგორც შედეგს, ელემენტებისა და პროცესების ნებისმიერ ერთობლიობასა და კოლექციას არ წარმოადგენს, რომელსაც შემთხვევის გამო „რელიგიას“ უწოდებენ. ფენომენი მთლიანად დანახული უნდა იქნას ქრისტიანული მცდელობების ფართო კონტექსტში, რომელშიც დოქტრინებსა და პრაქტიკას, კანონებსა და რეგულაციებს ლოგიკური ჰარმონიული კავშირები უნდა მიეღოთ იმ შემთხვევაშიც, როდესაც ამგვარი მდგომარეობა სრულად ვერ მიიღწეოდა.

თალალ ასადის აზრით, რელიგიის უნივერსალური განსაზღვრება შესაძლებელი არ არის, არა მარტო იმ ფაქტის გამო, რომ მისი შემადგენელი ელემენტები და მიმართებები, კავშირები, ისტორიული თვალსაზრისით, სპეციფიკურია, არამედ იმის გამოც, რომ თვითონ დეფინიციაც დისკურსული პროცესის ისტორიული შედეგია. გირცის მიზანს კი, მიუხედავად იმისა, რომ ის ქრისტიანობას არ ეხებოდა, სწორედ რელიგიის უნივერსალური ანთროპოლოგიური დეფინიცია წარმოადგენდა. გირცის განმარტებით:

რელიგია არის 1. სიმბოლოთა სისტემა, რომელიც მოქმედებს იმ მიზნით, რომ დაამკვიდროს (დაამყაროს) 2. ძლიერი, ღრმა და ხანგრძლივი მოქმედების განწყობები და მოტივაციები ადამიანებში 3. ყოფიერების ზოგადი წესრიგის კონცეფციების ფორმულირების გზით 4. ამ კონცეფციების იმგვარ ფაქტობრივ აურაში მოქცევით, 5. რომ განწყობები და მოტივაციები არათანაბრად რეალისტური ჩანდეს (გირცი: 1973, 90).

ასადი აანალიზებს ზემოთ ციტირებულ განსაზღვრებას, ურთიერთდაკავშირებული მტკიცებულებების მართებულო-

ბას და მიდის საპირისპირო დასკვნამდე, რომლის მიხედვით: რელიგიის ტრანსისტორიული დეფინიცია არ არის მართებული.

პირველი პროპოზიცია, რომელსაც ასადი განიხილავს არის: *სიმბოლო როგორც რელიგიის არსის გასაღები კონცეპტი*. რამდენადაც გირცი სიმბოლოს რელიგიის არსის გასაღები კონცეპტად თვლის, ამიტომ მის უპირველეს ამოცანას სიმბოლოს განსაზღვრება წარმოადგენს. გირცის აზრით: „*ნებისმიერი საგანი, მოქმედება, შემთხვევა, თვისება ან მიმართება გადასატანი საშუალებაა კონცეფციისთვის — კონცეფცია სიმბოლოს მნიშვნელობაა*“ (გირცი: 1973, 91). ამ მარტივ, ნათელ განცხადებაში სიმბოლო (ნებისმიერი ობიექტი და სხვა) დიფერენცირებულია და, იმავე დროს, დაკავშირებულია კონცეფციასთან (მის მნიშვნელობასთან) — რომელსაც მოგვიანებით სხვა რაღაცეებიც ემატება, რომლებიც სრულ შესაბამისობაში არ არიან მასთან, რადგან სიმბოლო, როგორც ირკვევა, არ არის ის ობიექტი, რომელიც კონცეფციისთვის გადასატანი საშუალება იყოს: *ის თვითონ არის კონცეფცია*. ამგვარად, განცხადებაში, ციფრი 6 დაწერილი, წარმოდგენილი, დალაგებული როგორც ქვების მწკრივი, ან კომპიუტერში ჩატვირთული, არის სიმბოლო იმისა, რაც შეადგენს ყველა მის როგორც ერთი და იმავე სიმბოლოს (ციფრი 6-ის) სხვადასხვაგვარ რეპრეზენტაციას, ვერსიას და, რასაკვირველია, არის კონცეფცია. უფრო მეტიც, გირცი თითქოსდა ვარაუდობს, რომ სიმბოლოს, როდესაც ის კონცეფციას წარმოადგენს მაშინაც კი გააჩნია შინაგანი კავშირი ემპირიულ მოვლენებთან, რომელსაც ის, უბრალოდ, „თეორიულად“ გამოეყოფა: „*სოციალური მოვლენების სიმბოლური განზომილება, როგორც ემპირიული ერთობები, ფსიქოლოგიურისდაგვარად, თეორიულად აბსტრაგირებადია* (გირცი: 1973,91). თუმცა, სხვა დროს გირცი ხაზს უსვამს სიმბოლოსა და ემპირიული ობიექტის ცალკე ყოფნის დაცვის მნიშვნელობას: „*სიმბოლოები ტრანსპორტში*

რომ არ აფუროთ, საგნების ან ადამიანების ტრანსპორტად რომ არ ჩავთვალოთ, რაღაც უნდა ითქვას, რადგან ეს უკანასკნელნი, თავისთავად, სიმბოლოებს არ წარმოადგენენ, თუმცა, შესაძლოა ასეთი ფუნქციაც მიიღონ ზოგჯერ“ (გირცი: 1973, 92). ასე რომ, სიმბოლო ხან რეალობის ასპექტია, და ხან მისი რეპრეზენტაცია. აღნიშნულ ანგარიშში, ასადის აზრით, ამგვარი სხვაობა ადასტურებს კოგნიტური კითხვების აღრევას კომუნიკაციურ კითხვებთან და შესაბამისად, ძნელად მისახვედრია თუ რომელ დისკურსსა და მნიშვნელობასთან არის დაკავშირებული სოციალურ პრაქტიკაში. დასაწყისისთვის, როგორც ამაზე რიგი მკვლევრებისა შეთანხმდა, სიმბოლო არ წარმოადგენს ობიექტს ან შემთხვევას, რომელიც მნიშვნელობის გადატანას ემსახურება, არამედ ის არის ობიექტებსა და მოვლენებს შორის არსებული მიმართებათა (ურთიერთობათა) ქსელი, რომლებიც კომპლექსებში ან კონცეპტებში ვლინდება, რომელთაც იმავდროულად გააჩნიათ ინტელექტუალური, ინსტრუმენტული და ემოციური მნიშვნელობა. თუ ამის მიხედვით გვენსაზღვრავთ სიმბოლოს, შეკითხვების მთელი წყება წამოიჭრება იმ პირობების შესახებ, რომელიც ახსნიდა თუ როგორც უნდა ჩამოყალიბდნენ ამგვარი კომპლექსები და კონცეპტები; თუ როგორ უკავშირდება მათი წარმოქმნა პრაქტიკის სიმრავლეს, ნაირფეროვნებას. ვიგოტსკიმ, თავის დროზე, აჩვენა ბავშვის ინტელექტის განვითარება როგორ იყო დამოკიდებული სოციალური მეტყველების ინტერნალიზაციასთან. რაც ნიშნავს, რომ რასაც ჩვენ „სიმბოლოების“ (კომპლექსების, კონცეპტების) ფორმირებას, კონსტრუქციას ვუწოდებთ, განპირობებულია სოციალური კავშირებით, რომელშიც მოზარდი არის ჩართული სოციალური აქტივობის დროს (რომლის შესრულება მას შეუძლია, ან ამხნევებენ რომ შეასრულოს, ან ვალდებულია შეასრულოს), რომელშიც სხვა სიმბოლოები (მეტყველება და მნიშვნელოვანი მოძრაობები) არის მთავარი.

დისკურსული თუ არადისკურსული პირობები, რომლებიც ხსნიან თუ როგორ კონსტრუირდებიან სიმბოლოები და/ან როგორ ყალიბდებიან ისინი სხვებისგან განსხვავებულ ბუნებრივ ან ავთენტურ სიმბოლოებად, მოგვიანებით ანთროპოლოგიური კითხვარების მნიშვნელოვან ობიექტად იქცნენ. აქვე ხაზგასმულია, რომ აღნიშნული არ მოითხოვს სიმბოლოების წარმომავლობისა და ფუნქციების კვლევას მათი მნიშვნელობების კვლევასთან ერთად, რადგან ამგვარი რამ ასეთ შემთხვევაში რელევანტური არ იქნებოდა. აქ მცდელობაა დამტკიცდეს, რომ რეპრეზენტაციების/დისკურსების ავთენტურობა დამოკიდებულია სხვა რეპრეზენტაციების/დისკურსების შესაბამის პროდუქციაზე. ეს ორი კი ერთმანეთთან შინაგანად არის დაკავშირებული და არა დროებით.

სიმბოლოთა სისტემები, აღნიშნავს გირცი, ასევე წარმოადგენენ კულტურის მოდელებს; ისინი შეადგენენ ინფორმაციის გარეგნულ წყაროს“; გარეგნულს, რამდენადაც „ისინი ინდივიდუალური ორგანიზმის, როგორც ასეთის, საზღვრებს გარეთ არიან ზოგადი პირობების ინტერ-სუბიექტურ სამყაროში, რომელშიც ყველა ადამიანი — ინდივიდი იბადება“ (გირცი: 1973, 92). და ინფორმაციის წყაროა იმ აზრით, რომ „ისინი იძლევიან ბლუპრინტებს ანუ შაბლონებს, რომელზე დაყრდნობით გარეგნულ პროცესებს განსაზღვრული ფორმა ეძლევათ,“ (გირცი, იქვე). ასე რომ, კულტურის მოდელები შესაძლოა გავიგოთ, როგორც „მოდელები რეალობისთვის“ და, ასევე, „რეალობის მოდელები“ (“models for reality” as well as “models of reality”). დისკუსიის ეს ნაწილი, ასადის შენიშვნით, შემდეგნაირ შესაძლებლობას იძლევა: გირცი უშვებს დისკურსების კონცეპტუალიზაციის, მოდიფიკაციის, ტესტირების და ა. შ. შესაძლებლობებს მისი განვითარების, დახვეწის პროცესში. მაგრამ, სამწუხაროდ გირცი, ასადის აღნიშვნით, სწრაფადვე იხევს უკან ადრინდელი პოზიციისკენ. იგი წერს: „კულტურის მოდელებს გააჩნიათ ორმაგი შინაგანი ასპექტი“:

ისინი იძლევიან მნიშვნელობებს, ე.ი. ობიექტურ კონცეპტუალურ ფორმას აძლევენ სოციალურ და ფსიქოლოგიურ რეალობას, როგორც საკუთარი თავის მისადაგებით მისთვის, ასევე, თვითონ მისთვის ფორმის მიცემით“ (გირცი: 1973, 93). ამგვარი საეჭვო დიალექტიკური ტენდენცია იზომორფიზმისადმი, ყველაფერთან ერთად, ძნელად გასაგებს ხდის თუ როგორ არის საერთოდ შესაძლებელი სოციალური ცვლილება. მთავარი პრობლემა სარკისებური გამოსახულებების იდეა კი არ არის, როგორც ასეთი, არამედ ვარაუდი, რომ არსებობს ორი დამოუკიდებელი დონე — კულტურული, ერთი მხრივ (რომელიც სიმბოლოებისგან შედგება) და სოციალური და ფსიქოლოგიური, მეორეს მხრივ, რომლებიც ერთმანეთზე ზემოქმედებას ახდენენ. ასადლის მიხედვით, პარსონისეული თეორიის ამგვარი თავშესაფარი ლოგიკურ სივრცეს ქმნის რელიგიის არსის განსამარტავად. აღნიშნული შეხედულების მიღებით გირცი სიმბოლოების ცნებიდან, რომლებიც ჭეშამრიტად შინაგანნი არიან და ორგანიზებას უკეთებენ პრაქტიკას, უბრუნდება ცნებას სიმბოლოებზე როგორც მნიშვნელობის მატარებელ ობიექტებზე, რომლებიც გარეგანია სოციალური პირობებისთვის და თვითობის მდგომარეობისთვის („სოციალური და ფსიქოლოგიური რეალობისთვის“).

მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ გირცი უარყოფს (ან არ ფიქრობს), რომ სიმბოლოები რაღაცას „ასრულებენ“ გარკვეული აზრით, ეს ასადს ახსენებს უფრო ძველ ანთროპოლოგიურ მიდგომებს რიტუალის მიმართ. იგი აცხადებს, რომ რელიგიური სიმბოლოები მოქმედებენ „თაყვანისცემელში განაზღვრული რიგის ქცევების (ტენდენციების, შესაძლებლობების, მიდრეკილებების, უნარების, ჩვევების, მოვალეობების) გამოწვევით, რაც ქრონიკულ ხასიათს ანიჭებს მისი აქტივობის მიმდინარეობას და გამოცდილების ხარისხს“. მაგრამ აქ, ასადის შენიშვნით, სიმბოლოები კვლავ გამოცალკევებულნი (გამოყოფილნი) არიან მენტალური მდგომარეობიდან. დაის-

მის კითხვა: რამდენად დასაშვებია აღნიშნული პროპოზიციები? რამდენად შესაძლებელია, მაგალითად, თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში ქრისტიანი თაყვანისმცელის განსაკუთრებულ ქცევათა წყების განჭვრეტა? ალტერნატიულად, რამდენად შესაძლებელია ვინმეზე ითქვას, რომ ის ქრისტიანია მხოლოდ იმის გამო, რომ განსაკუთრებულად ან განსხვავებულად იქცევა. პასუხი ორივე კითხვაზე დანამდვილებით უარყოფითია. ამის მიზეზი, რა თქმა უნდა არის ის, რომ საქმე გვაქვს არა უბრალო თაყვანისცემასთან, არამედ სოციალურ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ინსტიტუციებთან ზოგადად, რომელშიც ინდივიდუალური ბიოგრაფიები ცხოვრობენ და რომლებიც მდგრად, სტაბილურ ხასიათს ანიჭებენ ქრისტიანული აქტივობის წარმართვასა და მისი განცდის ხარისხს.

რელიგიური სიმბოლოები, ავითარებს აზრს გირცი, წარმოშობს ორი სახის მიმართებას — განწყობებსა და მოტივაციებს: მოტივაციები მნიშვნელობებს იძენენ დასასრულზე ორიენტირებით, რომლისკენაც, როგორც იგულისხმება, ისინი მიისწრაფიან, ხოლო განწყობები მაშინ იძენენ მნიშვნელობას, როდესაც ისინი პირობებზე არიან ორიენტირებულნი, რომელებიდანაც ისინი, სავარაუდოდ, მომდინარეობენ“ (გირცი: 1973, 97). თავის მხრივ, ქრისტიანს შეუძლია თქვას, რომ ეს არ არის რელიგიური სიმბოლოების არსი, რადგან მაშინაც კი როდესაც ისინი ვერ წარმოქმნიან განწყობებსა და მოტივაციებს, მაინც რელიგიურ (ე.ი. ჭეშმარიტ) სიმბოლოებად რჩებიან — და რომ რელიგიურ სიმბოლოებს გააჩნიათ ჭეშმარიტება, რომელიც დამოკიდებული არ არის მათ ეფექტურობაზე. მაგრამ თვით ინდიფერენტული ქრისტიანიც კი აცნობიერებს, რომ ჭეშმარიტ სიმბოლოებს თანამედროვე საზოგადოებაში მეტწილად ძალა არა აქვთ. ქვემოთ მოტანილი მის მიერ დასმული კითხვა მართებულია: როგორია პირობები, რომელშიც რელიგიური სიმბოლოები, ფაქტობრივად,

შეძლებდნენ რელიგიური განკარგულების (დირექტივის) გაცემას? ან, როგორც ამას ურწმუნო ადამიანი იტყოდა: როგორ ქმნის რელიგიური ძალაუფლება რელიგიურ ჭეშმარიტებას? ძალაუფლებასა და ჭეშმარიტებას შორის მიმართება უძველესი თემაა და ეს თემა არავის განუხილავს წმინდა ავგუსტინეზე მეტად შთამბეჭდავად. წმ. ავგუსტინემ საკუთარი შეხედულებები ძალაუფლების რელიგიურ შემოქმედებით ფუნქციაზე მას შემდეგ განავითარა, რაც დონატისტთა მწვალებლობა განიცადა და ამტკიცებდა, რომ ძალაუფლების გამოყენება აუცილებელი პირობა იყო ჭეშმარიტების რეალიზაციისთვის და დისციპლინის შესანარჩუნებლად. ავგუსტინეს დამოკიდებულება ძალაუფლების გამოყენებაზე თვალსაჩინო უარყოფა იყო ქრისტიანული სწავლებისა: ღმერთმა ადამიანი გააჩინა იმისთვის, რომ მას თავისუფლად აერჩია სიკეთე და ბოროტება; პოლიტიკა, კურსი, რომელიც არჩევანს იძულებითს ხდიდა, თვალსაჩინოდ არარელიგიური იყო. ავგუსტინე ამბობდა: არჩევანის საბოლოო ინდივიდუალური აქტი უნდა იყოს სპონტანური; მაგრამ არჩევანის აქტი შეიძლება ხანგრძლივი პროცესით მომზადდეს, რომელიც ადამიანის არჩევანზე კი აღარ იყოს დამოკიდებული, არამედ მათ ამას ღმერთი ავალებდა, რაც ხშირად მის ნებას ეწინააღმდეგებოდა. ეს იყო სწავლების სწორი პროცესი, *erudicio*, და გაფრთხილება, *admonicio*, რომელიც, შესაძლოა, შიშს, ზეწოლას და დამატებით უხერხულობას მოიცავდა; „დაე, მოიძებნოს იძულება გარეთ; რადგან ნება შიგნით იზადება“. ავგუსტინე დარწმუნებული იყო, რომ ადამიანს ესაჭიროებოდა ძლიერი ხელი და საკითხისადმი საკუთარი დამოკიდებულება ერთ სიტყვაში შეაჯამა: *დისციპლინა*. მისი თანამედროვე რომაელებისგან განსხვავებით, იგი დისციპლინაზე ფიქრობდა როგორც „რომაული ცხოვრების წესის“ სტატიკურ დაცვაზე. მისი აზრით, აუცილებელი იყო სწორი სასჯელის აქტიური პროცესი, „დამუშავების“ პროცესი, „სწავლება უხერხულო-

ბებით“ — *“a per molestias erudicio”*. ძველ აღთქმაში ღმერთ-მა გზიდან აცდენილ რჩეულ ხალხს დისციპლინა ასწავლა და მათ ბოროტ ტენდენციებს სჯიდა ღვთაებრივად მოვლენილი განსაცდლით. დონატიანისტთა დევნა ღმერთისგან იყო მოვლენილი, როგორც სხვა რიგის „გაკონტროლებული კატასტორფა“, რომელიც გაშუალებული იყო ქრისტიანი იმპერატორების კანონებით. ავგუსტინეს შეხედულებამ ადამიანის დაცემაზე განაპირობა მისი დამოკიდებულება საზოგადოებისადმი. დაცემულ, ცოდვილ ადამიანს ესაჭიროებოდა თავშეკავება. თვით ადამიანის უდიდესი მიღწევები შესაძლებელი გახდა მხოლოდ შეუსუსტებელი სიმკაცრის მეშვეობით. ავგუსტინე იყო დიდი ინტელექტი, ჯანსაღი პატივისცემით განმსჭვალული კაცობრიობის აზროვნების მიღწევების მიმართ. და მაინც, ხანგრძლივი ძალდატანების გამო, რაც გამოწვეული იყო მისი მოწაფეობით და რამაც მისი ინტელექტი გაააქტიურა, მას აზროვნებაში სირთულეები გაუჩინა; ასე რომ, „წამოსაწოლად მზაობა“ დაცემული ადამიანის ზრახვა იყო. მას ნათქვამიც აქვს, რომ კვლავ ბავშვად ქცევას სიკვდილს ამჯობინებდა. და მაინც, შიში იმ დროისთვის აუცილებელი იყო, რადგან ის ღმერთის შიშისმომგვრელი დისციპლინის ნაწილს წარმოადგენდა: „სკოლის მასწავლებელთა წკეპლებიდან დაწყებული მარტვილთა აგონიებამდე“, რომელთა მეშვეობითაც ადამიანებს ახსენებდნენ მათ საშინელ მიდრეკილებებს (ბრაუნი: 1967, 236-8).

ასადის აზრით, გირცის ფორმულა ერთობ მარტივია იმისთვის, რომ მიესადაგოს რელიგიური სიმბოლიზმის ზემოქმედებას. სიმბოლოები უშუალოდ ჭეშმარიტ ქრისტიანულ ქცევას კი არ ნერგავენ, არამედ ძალაუფლებას, რომლის მოქმედების დიაპაზონი მოიცავდა სამართალს (იმპერიულს თუ ეკლესიურს) და სხვადასხვა სანქციას (ჯოჯოხეთის ცეცხლი, სიკვდილი, ხსნა, კარგი რეპუტაცია, მშვიდობა), სოციალურ ინსტიტუტებს (ოჯახი, სკოლა, ქალაქი, ეკლესია) და სხეულებ-

რივ დისციპლინარულ აქტივობებს (მარხვა, ლოცვა, მორჩილება, მონანიება). ავგუსტინესთვის სავსებით ნათელია, რომ ძალაუფლება პრაქტიკის მთლიანი ქსელის ეფექტით მოტივირებული რელიგიურ ფორმას იღებს იმ სასრული მიზნის გამო, რომლისკენაც ის არის მიმართული, რადგან ადამიანური შემთხვევები ღმერთის ინსტრუმენტს წარმოადგენენ.

გონება კი არ მიდიოდა სპონტანურად რელიგიურ ჭეშმარიტებამდე, არამედ ძალაუფლება, რომელმაც ჭეშმარიტების განსაცდელად პირობები შექმნა. გარკვეული სახის დისკურსი და პრაქტიკა, რომლებიც დაუშვებლად ითვლებოდა, სისტემატურად ირიცხებოდა, იკრძალებოდა, მუღავნდებოდა; სხვა სახის კი — დაშვებული იყო, განდიდდებოდა და რთავდნენ საკრალური ჭეშმარიტების ნარატივში. ამ აზრით, ძალაუფლების კონფიგურაციები — ავგუსტინეს დროიდან მოყოლებული, შუა საუკუნეების გავლით დღევანდელი დასავლეთის ინდუსტრიულ კაპიტალიზმამდე, რა თქმა უნდა, ძლიერ განსხვავებული იყო ეპოქიდან ეპოქაში. მათთან დაკავშირებული რელიგიური განწყობების და მოტივაციების მოდელები, რელიგიური ცოდნის და ჭეშმარიტების შესაძლებლობები, ყველაფერი განსხვავებული და მათ მიერ განპირობებული იყო. თვით ავგუსტინეც კი ამბობდა, რომ რელიგიური ჭეშმარიტების მარადიულობის მიუხედავად, ადამიანის შესასვლელი მასში განსხვავებული იყო.

შემდეგი საკითხი, რომელსაც ასადი განიხილავს, ეხება სიმბოლოთა წაკითხვასა და გაანალიზებულ პრაქტიკას. სიმბოლური სისტემის პრაქტიკიდან გამოცალკევების შედეგად ზოგჯერ მნიშვნელოვანი სხვაობები გაუგებარია, ან ღიად უარყოფილია. „რელიგიურად განსაზღვრული სიმბოლური სისტემები, რომლებიც კოსმიურ ჩარჩოში თავსდებიან, წარმოადგენენ იმ სიმბოლოებს, რომლებიც აქტორის გაკვირვებას არ უნდა იწვევდნენ (გირცი: 1973, 98). მაგრამ, ისინი იწვევენ გაკვირვებას! მოდით დავუშვათ, ამბობს ასადი, რომ

რელიგიური ქცევები მნიშვნელოვნად დამოკიდებულია გარკვეულ რელიგიურ სიმბოლოებზე, რომ ამგვარი სიმბოლოები ოპერირებენ ინტეგრირებულად რელიგიურ მოტივაციასა და რელიგიურ განწყობასთან ერთად. ასეც რომ იყოს, სიმბოლური პროცესი, რომლის მეშვეობითაც რელიგიური მოტივაციისა და განწყობის კონცეპტები „კოსმიური ჩარჩოს“ შიგნით არიან მოთავსებული, ნამდვილად სხვა სახის ქმედებას წარმოადგენენ და, შესაბამისად, ჩართული ნიშნები საკმაოდ განსხვავებულია. სხვაგვარად, თეოლოგიური დისკურსი არც მორალური მიდგომის და/ან არც ლიტურგიკული დისკურსების იდენტური არის, რომლის მეშვეობითაც თეოლოგია ლაპარაკობს. მოაზროვე ქრისტიანების აღიარებით, მიუხედავად იმისა, რომ თეოლოგიას გააჩნია აუცილებელი ფუნქცია, თეოლოგიური დისკურსი აუცილებლად არ ნერგავს რელიგიურ ქცევებს და რომ, პირიქით, რელიგიური ქცევების ფლობა აუცილებლად არ არის დამოკიდებული მკვეთრად გამოხატულ კოსმიურ ჩარჩოზე. დისკურსი პრაქტიკაზე განსხვავდება პრაქტიკის შესახებ საუბრისგან. თანამედროვე მოსაზრებით, მომხმარებელმა არ იცის თუ როგორ უნდა იცხოვროს რელიგიურად ისე, რომ რელიგიური ცოდნა ვერ გამოხატოს. გირცის მცდელობა, ერთმანეთისგან გამიჯნოს ორი სახის დისკურსული პროცესი, უნდა მომდინარეობდეს ზოგადი სურვილისგან — გამიჯნოს ერთმანეთისგან რელიგიური და სეკულარული ქცევები. ზემოთ ციტირებული დებულება მუშავდება შემდეგნაირად: რას უნდა ნიშნავდეს ნათქვამი, რომ გარკვეული სახის მოკრძალებული შიშის განწყობა რელიგიური და არა სეკულარულია თუ არა იმას, რომ ის იმგვარი ყოვლისმომცველი კონცეფციიდან მომდინარეობს, როგორიც შეიძლება იყოს მაგალითად, მანა და არა გრანდ კანიონის ვიზიტი? ან ასკეტიზმის კერძო შემთხვევა რელიგიური მოტივაციის გარკვეული მაგალითია თუ ის მიმართულია ისეთი უპირობო მიზნისთვის, როგორიც შეიძლება იყოს ნირვანა და

არა წონაში დაკლება? საკრალურ სიმბოლოებს ერთი და იმავე დროს რომ არ დაენერგათ სიმბოლოები ადამიანებში და არ გამოეხატათ წესრიგის ზოგადი იდეა, მაშინ რელიგიური აქტივობის ან რელიგიური განცდის ემპირიული დიფერენციაცია არ იარსებებდა (გირცი: 1973, 98).

არგუმენტი, რომ რომელიმე ქცევა ნაწილობრივ არის რელიგიური, იმის გამო რომ მას კონცეპტის ადგილი უკავია კოსმიური ჩარჩოს შიგნით — დასაშვებია, მაგრამ მხოლოდ იმის გამო, რომ ის გულისხმობს ექსპლიციტურად დასასმელ კითხვას: როგორ არის შესაძლებელი, რომ სანქციონირებული პროცესები, გამონათქვამები ან ქცევები ისე იყვნენ წარმოდგენილნი, რომ შესაძლებელი გახადეს მათი დისკურსულად დაკავშირება წესრიგის ზოგად (კოსმიურ) იდეებთან? სხვაგვარად, კითხვა ეხება სანქციონირებულ პროცესებს, რომლის მეშვეობითაც რელიგია იქმნება. ვარაუდების შემქმნელ და კოსმოლოგიის ამხსნელ სანქციონირებულ დისკურსებს, რომელთა მეშვეობითაც საშუალებები სისტემატურად თავიდან საზღვრავენ რელიგიურ სივრცეებს, დიდი მნიშვნელობა ჰქონდათ დასავლეთის საზოგადოების ისტორიაში. შუა საუკუნეებში ამგვარ დისკურსებს, რომლებიც განსაზღვრავდნენ და ქმნიდნენ რელიგიას, უზარმაზარი სამფლობელო გააჩნდათ: „წარმართული“ პრაქტიკის მიღებით ან უარყოფით, გარკვეული სასწაულებისა და რელიქვიების დამტკიცებით (ეს ორი ერთმანეთს ადასტურებდა), სამლოცველოს სანქციონირებით, ფაქტების შეგროვებით წმინდანებზე როგორც ჭეშმარიტების მოდელისთვის, ასევე, როგორც ჭეშმარიტებისთვის მოდელს; ცოდვით სავსე აზრები, სიტყვა და საქმე რეგულარულად საჭიროებდა აღსარებას მღვდელთან და ცოდვილის ცოდვების შენდობას; სოციალურ მოძრაობებს არეგულირებდნენ ორდენების (მაგ. ფრანცისკანელები) შექმნით, ან ამხელდნენ მათ მწვალებლობისთვის ან მწვალებლობისკენ გადახრისთვის (მაგ. ბეგუინები). შუა საუკუნეების ეკლესია არ ილწვოდა

პრაქტიკის აბსოლუტური ერთიანობის დამკვიდრებისთვის; პირიქით, მისი ავტორიტეტული დისკურსი ყოველთვის დაინტერესებული იყო ზუსტად განესაზღვრა სხვაობები, გრადაციები და გამონაკლისები. ის მხოლოდ ცდილობდა ყველა პრაქტიკის დაქვემდებარებას ერთიანი ავტორიტეტისადმი, ერთი ავთენტური წყაროსადმი, რომელიც სიცრუეს ჭეშმარიტებისგან გაარჩევდა. ადრეერისტიანმა მამებმა დაამკვიდრეს ერთი ეკლესიის პრინციპი, რომელიც შეიძლება გამხდარიყო დადგენილი დისკურსის წყარო. მათ იცოდნენ, რომ თვით ქრისტიანების მიერ აღიარებული „სიმბოლოები“ არ იყო „ერთი ჭეშმარიტი ეკლესიის“ თეორიის იდენტური; მათ იცოდნენ, რომ რელიგია საჭიროებდა სანქციონირებულ პრაქტიკასა და სანქციონირებულ დოქტრინას, რომელიც ზოგჯერ გადაიზრდებოდა მწვალებლობაში, რაც ასადის აზრით, ხაზს უსვამს ინსტიტუციური ძალაუფლების შემოქმედებით როლს.

შუა საუკუნეების ეკლესიამ ყოველთვის ნათლად იცოდა თუ რატომ იყო განუწყვეტლად საჭირო ცოდნის გარჩევა სიკრუისგან (რელიგიის მეშვეობით უნდა დაემარცხებინათ ის), ისევე როგორც — საკრალურის გარჩევა პროფანულისგან (იმისგან, რაც რელიგიის მიღმაა), განსხვავებები, რომლისთვისაც სანქციონირებული დისკურსები, სწავლებები და საეკლესიო პრაქტიკა და არა პრაქტიკოსის რწმენა წარმოადგენდნენ საბოლოო გამოცდას.

რეფორმაციამდე რამდენადმე ადრე რელიგიურსა და სეკულარულს შორის საზღვარი თავიდან დადგინდა, მაგრამ ეკლესიის ფორმალური ავტორიტეტი ყოველთვის დომინანტური რჩებოდა.

მომდევნო საუკუნეებში, თანამედროვე მეცნიერების ტრიუმფალური აღმავლობისას, თანამედროვე პროდუქციის და თანამედროვე სახელმწიფოს დროს ეკლესიებმაც გაარკვიეს რელიგიურის სეკულარულისგან გარჩევის საჭიროება, რელიგიის წონის სულ უფრო და უფრო გადატანით ინდივი-

დუალური მორწმუნის განწყობებსა და მოტივაციებზე. ამ პერიოდში დისციპლინა (ინტელექტუალური თუ სოციალური) თანდათანობით ტოვებდა რელიგიურ სივრცეს და „რწმენას“, „ცნობიერებას“ და „გრძნობას“ ნებას აძლევდა საკუთარი ადგილი დაეკავებინა. მაგრამ რელიგიის დეფინიციისთვის თეორია კვლავ საჭირო რჩებოდა.

თალალ ასადი ამის შემდეგ გადადის რელიგიის კონსტრუქციის საკითხზე ადრეული ხანის მოდერნულ ევროპაში.

მე-17-ე საუკუნეში რომაული ეკლესიის ერთიანობისა და ავტორიტეტის დანაწევრება გრძელდებოდა, ხოლო რელიგიურმა ომებმა ერთმანეთისგან გაათიშეს ევროპული პრინციპალიტები. ეს ის დრო იყო, როდესაც სისტემატურად ცდილობდნენ რელიგიის უადრესი უნივერსალური დეფინიციის შექმნას. ჰერბერტმა შექმნა არსებითი განმარტება, რომელიც მოგვიანებით ფორმულირებულ იქნა როგორც ბუნებრივი რელიგია — რწმენა-წარმოდგენების (ზებუნებრივი ძალის შესახებ), პრაქტიკის (მისი მოწესრიგებული თაყვანისცემა) და ეთიკის (ქცევის კოდი დაფუძნებული საჩუქარსა და სასჯელზე სიკვდილის შემდეგ) საფუძველზე, რომელიც, მისი თქმით, არსებობდა ყველა საზოგადოებაში. აქცენტი რწმენაზე ნიშნავდა, რომ, აქედან მოყოლებული, რელიგია გაგებული იქნებოდა, როგორც პროპოზიციების წყება, რომელსაც მორწმუნე ეთანხმებოდა და რომელიც ამის გამო განხილული და შედარებული იქნებოდა სხვადასხვა რელიგიასთან და საპირიპირი იქნებოდა ბუნებრივმეტყველებისა (ლამბეკი: 2008, 110-126).

წმინდა წერლის იდეა (ღვთაებრივად შექმნილი/ინტერპრეტირებული ტექსტი) აუცილებელი არ იყო ნაწილობრივ იმის გამო, რომ ქრისტიანები უფრო ვაჭრობისა და კოლონიზაციის გზით გაეცნენ დამწერლობის არმქონე საზოგადოებებს.

მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანი მიზეზი იყო ყურადღების გადატანა ღმერთის სიტყვებიდან ღმერთის საქმეებზე, რო-

მელიც განხორციელდა მე-17 საუკუნეში. „ბუნება“ გახდა რეალური სივრცე ღვთაებრივი წერილისა და, ფაქტობრივად, ყველა საკრალური ტექსტისთვის ჭეშმარიტი ავტორიტეტი, რომელიც დაწერილი იყო უბრალო ადამიანური ენით (ძველი და ახალი აღქმები)... ამ გზით, ბუნებრივი რელიგია გახდა არა მარტო უნივერსალური ფენომენი, არამედ ახლად შექმნილ საბუნებისმეტყველო სამყაროს გაემიჯნა და, ასევე, საყრდენად იქცა. ასადი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ბუნებრივი რელიგიის იდეას, რომელიც მნიშვნელოვან ნაბიჯს წარმოადგენდა რელიგიური რწმენის, განცდის და პრაქტიკის თანამედროვე კონცეფციის ფორმირებისთვის, რომელიც განვითარდა ქრისტიანული თეოლოგიის სპეციფიკური პრობლემების საპასუხოდ ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში.

1795 წლისთვის კანტმა შექმნა რელიგიის სრული არსობრივი იდეა, რომელიც შეიძლებოდა დაპირისპირებოდა მის ფენომენალურ ფორმებს; იგი წერდა: „*ნამდვილად შესაძლებელია სხვადასხვა ისტორიული კონფესიების არსებობა მიუხედავად იმისა, რომ მას საერთო აქვს ცვლილებებთან და არა თვითონ რელიგიასთან; ის დაკავშირებულია რელიგიის შემდგომ გამოყენებასთან და, ამიტომ, ისტორიული კვლევის ნაწილია. შესაძლებელია მრავალნაირი რელიგიური წიგნი არსებობდეს (ზენდ-ავესტა, ყურანი და ა.შ.), მაგრამ რელიგია მხოლოდ ერთია და ღირებულია ყველა დროის ყველა ადამიანისთვის. ამრიგად, სხვადასხვა კონფესია სხვა არფერი შეიძლება იყოს თუ არა რელიგიის გადასატანი საშუალება; ისინი შეიძლება შემთხვევითი იყვნენ ან, შესაძლოა, განსხვავდებოდნენ დროსა და სივრცეში* (ლამბეკი: 2008, 110-126).

აქედან მოყოლებული, ისტორიული კონფესიების კლასიფიკაცია დაბალ და მაღალ რელიგიებად მზარდად პოპულარული გახდა ფილოსოფოსებისთვის, თეოლოგებისთვის, მისიონერებისთვის და ანთროპოლოგებისთვის მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეებში. თუ რომელიმე კონკრეტული ტომი

არსებობდა რელიგიის რამენაირი ფორმის გარეშე, ეს ემპირიულ შემთხვევად ითვლებოდა, რომელიც არ მოქმედებდა თვითონ რელიგიის არსზე.

ამგვარად, ანთროპოლოგებისთვის დღეს თავისთავად ნათელია, რომ რელიგია არის სიმბოლურ მნიშვნელობათა შინაარსი, რომელიც დაკავშირებულია ზოგადი რიგის იდეებთან (რომლებიც გამოხატულია რიტუალით და დოქტრინით ცალ-ცალკე ან ორივესთან ერთად) და მას გააჩნია გარკვეული დამახასიათებელი ფუნქციები/ნიშნები და ის არ უნდა აირიოს მის რომელიმე კერძო ისტორიულ ან კულტურულ ფორმასთან. ფაქტობრივად, ეს არის შეხედულება, რომელსაც სპეციფიკურად ქრისტიანული ისტორია აქვს. რელიგია აბსტრაგირებული და უნივერსალიზებული გახდა, როგორც ძალაუფლებისა და ცოდნის სპეციფიკურ პროცესებზე მიბმული პრაქტიკული წესების კონკრეტული წყება. ამ მოძრაობაში არც უბრალო მზარდი შემწყნარებლობაა და არც ახალი მეცნიერული აღმოჩენა; არამედ, ძალაუფლებისა და ცოდნის თანამედროვე ლანდშეფტში კონცეპტისა და სოციალური პრაქტიკის წყების მუტაციაა.

აღნიშნული ცვლილება მოიცავს ახალი სახის მდგომარეობას, ახალი სახის მეცნიერებას, ახალი სახის ლეგალურ და მორალურ საგანს. აღნიშნული მუტაციის გასაგებად აუცილებელია ნათლად გამოკვეთილი იყოს (ის, რასაც თეოლოგიაში ტენდენცია აქვს იყოს ბუნდოვანი); მოვლენათა თანმიმდევრობა (გამონათქვამები, პრაქტიკა, დისპოზიციები) და სანქციონირებული პროცესები, რომლებიც ამ მოვლენებს მნიშვნელობებს ანიჭებდნენ და ანხორციელებდნენ ამ მნიშვნელობებს კონკრეტულ ინსტიტუტებში.

აღნიშნული საკითხის შემდეგ ასადი განიხილავს რელიგიას როგორც მნიშვნელობას და რელიგიურ მნიშვნელობებს. დისკურსის ამ ნაწილში, აღნიშნავს იგი, გირცის მიერ ორი დონის გათანაბრება (სიმბოლოები, რომლებიც დისპოზიციებს

ნერგავენ და ისინი, რომლებიც ამ დისპოზიციების იდეას კოსმიურ ჩარჩოში ათავსებენ დისკურსულად) ერთადერთ პრობლემატურ საკითხს არ წარმოადგენს. ის, ასევე, ეხება თეოლოგიურ მსოფლმხედველობასაც. აღნიშნული ვლინდება მაშინ, როდესაც გირცი პირველობას *მნიშვნელობას* ანიჭებს იმ პროცესების გაუთვალისწინებლად, რომლითაც ხდება *მნიშვნელობების* კონსტრუქცია. „რეალობის ფუნდამენტური ბუნება, რასაც ნებისმიერი რელიგია ამტკიცებს შეიძლება იყოს ბუნდოვანი, ზედაპირული ან, ძალიან ხშირად, არასწორი“, წერს იგი, „მაგრამ ის უნდა შედგებოდეს თუ არ შედგება მიღებული პრაქტიკისა და პირობითი სენტიმენტებისგან, რომლებსაც ჩვეულებრივ მივმართავთ, როგორც მორალიზმს, რომელიც რაღაცას ამტკიცებს“ (გირცი: 1973, 98-9).

როგორც ასადი აღნიშნავს, მტკიცებულების მოთხოვნა გულუბრყვილო და ლოგიკურია, მაგრამ მისი მეშვეობით ევანგელიზმის ველი ისტორიულად სრულად გაიხსნა, კერძოდ ევროპელი მისიონერების მუშაობა აზიაში, აფრიკასა და ლათინურ ამერიკაში. მოთხოვნილება, რომ მიღებულმა პრაქტიკამ უნდა დაამტკიცოს რაღაცა რეალობის ფუნდამენტურ ბუნებაზე, არის პირველი პირობა იმის განსასაზღვრავად, დასადგენად თუ რამდენად განეკუთვნებიან ისინი „რელიგიას“. არაევანგელიზებულიებად ჩვეულებრივ განიხილებიან ისინი, ვისაც გააჩნია პრაქტიკა, მაგრამ არაფერს ამტკიცებენ და ამ შემთხვევაში *მნიშვნელობა*, შესაძლოა, მათი პრაქტიკის ატრიბუტი იყოს; ან განიხილებიან ისინი, ვინც რაღაცას ამტკიცებს (შესაძლოა, „გაუგებარს, ზედაპირულს ან მცდარს“), ასეთ შემთხვევაში მტკიცებულების უარყოფა შესაძლებელია. ერთ შემთხვევაში, რელიგიური თეორია აუცილებელი ხდება სხვების უტყვი, არავერბალური რიტუალური იეროგლიფების სწორი წაკითხვისთვის, მათი პრაქტიკის ტექსტებამდე დაყვანით; სხვა შემთხვევაში, განსჯისთვის აუცილებელია მათი კოსმოლოგიური გამონათქვამების ღირებულება. მაგრამ ყო-

ველთვის უნდა იყოს რაღაც, რაც დაკვირვებადი პრაქტიკის მიღმა არსებობს (გაგებული გამონათქვამი) და ეს კი რელიგიური თეორიის ფუნქციაა, რომლიდანაც გამოსატანია ის ფონი, რომელიც მათ მნიშვნელობას ანიჭებს.

ამგვარად, ასადის აზრით, გირცი მართალია, როდესაც რელიგიურ თეორიას პრაქტიკასთან აკავშირებს, მაგრამ ცდება, როდესაც მას განიხილავს როგორც არსებით კოგნიტურ საშუალებას, რომლითაც არამატერიალურ გონებას შეუძლია რელიგიის გარჩევა არქიმედეს კანონისგან.

კავშირი რელიგიურ თეორიასა და პრაქტიკას შორის თანამონაწილეობას ემყარება ფუნდამენტურად — ან რელიგიის კონსტრუქციას სამყაროში (და არა გონებაში) დეფინიციური დისკურსის, ჭეშმარიტი მნიშვნელობების ინტერპრეტაციის, ზოგი გამონათქვამისა და პრაქტიკის გამორიცხვის ან ჩართვის მეშვეობით. ამას ეფუძნება ასადის განმეორებადი კითხვები: *ფაქტობრივად როგორ შეუძლია თეორიულ დისკურსს რელიგიის განსაზღვრა? რა ისტორიული პირობებია, რომელშიც მას შეუძლია მოქმედება, როგორც ჭეშმარიტი გამონათქვამების მოთხოვნას იმიტაციისთვის, ან აკრძალვისთვის, ან იდენტიფიკაციისთვის? როგორ ქმნის ძალაუფლება რელიგიას? მნიშვნელობის რა სახის მტკიცებულება უნდა იქნას იდენტიფიცირებული პრაქტიკასთან, რომ ის რელიგიად იქნას კვალიფიცირებული?*

გირცის მიხედვით, ადამიანის უკიდურესად ძლიერი მოთხოვნაა ეგზისტენციის ზოგადი მოდელი, რომ სიმბოლოები ფუნქციონირებდნენ ამ მოთხოვნის შესასრულებლად. აქედან გამომდინარე, ადამიანებს ემინიათ არეულობის.

არსებობს სულ ცოტა სამი პუნქტი (ანალიტიკური შესაძლებლობების ლიმიტები, სიმყარის ლიმიტები, არსის გაგების ლიმიტები), რომლებიც ადამიანს ატყდება თავზე:

ქაოსი — მოვლენათა არეულობა, რომელნიც არა მარტო არ არის ახსნილი, არამედ ვერ იხსნება. რელიგიური სიმბოლოების ფუნქციაა შეხვდეს აღქმულ ხიფათს, რათა წესრიგი დაამყაროს და წარმართოს თითოეული (ინტელექტუალური, ფიზიკური და მორალური) პუნქტი:

მნიშვნელობის პრობლემა მის ყოველ კლასიფიცირებულ საფეხურზე, ზოგადად, მისი აღიარების საქმეა, რომელიც იმავდროულად უარყოფაა, რადგან სამყაროსთვის, როგორც ერთიანობისთვის, დამახასიათებელია ირაციონალობები. რელიგიური სიმბოლიზმი ადამიანს აკავშირებს არსებობის უფრო ფართო სფეროსთან. მასში მოიაზრება საყრდენი, რომელზეც როგორც მტკიცებულება, ასევე უარყოფა იქმნება.

ამის შემდეგ ასადი მკითხველს მოუწოდებს დააკვირდეს, თუ როგორ გადაადგილდება მტკიცებულება (მტკიცება) საკუთარი საფუძვლიდან დამამშვიდებელი სუსტი ვარაუდისკენ, რომ რელიგია, საბოლოო ჯამში, არის უწესრიგობის, არეულობის პრობლემის მიმართ პოზიტიური დამოკიდებულება ან უფრო მარტივად რომ ითვას, გარკვეული აზრით, ის არის სამყარო და როგორც ერთიანობა, არის ახსნადი (იხსნება), გამართლებული და ასატანი. რელიგიაზე ამგვარი მოკრძალებული შეხედულება (რომელიც ადრეული ხანის ქრისტიან მამებს ან შუასაუკუნეების სამღვდელოებას შეაშფოთებდა) გულისხმობს პოსტგანმანათლებლური საზოგადოების მიერ ქრისტიანობაში მხოლოდ ერთადერთი კანონიერი სივრცის დაშვებას, რომელიც ინდივიდუალური რწმენის მიმართ მართებულია: ადამიანური პირობები სავსეა უცოდინრობით, ტკივილითა და უსამართლობით, და რელიგიური სიმბოლოები წარმოადგენენ საშუალებებს, ამ პირობებში პოზიტიური მდგომარეობის აღმოსაჩენად.

აღნიშნული შეხედულების (რომელიც ნებისმიერ ფილოსოფიურ გადმოცემას რელიგიად აქცევდა) ერთი შედეგი მეცხრამეტე საუკუნის რაციონალისტთა გაღიზიანება იქნებოდა, ან ალტერნატიულად, რელიგიაზე ფიქრი შესაძლებელი იქნებოდა, როგორც უფრო პრიმიტიულ, ნაკლებად სრულქმნილ მოდალობაზე, რომელიც ადამიანურ პირობებთან თანხმობაშია (რაც თანამედროვე ქრისტიანებს გააღიზიანებდა). ორივე შემთხვევაში, რელიგიას გააჩნია რწმენის უნივერსალური ფუნქცია. ერთი მინიშნებაა თუ რამდენად მარგინალური გახდა რელიგია თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში, როგორც დისციპლინარული ცოდნის და პერსონალური დისციპლინის შესაქმნელი ადგილი. როგორც ასეთი, ის ასადას ახსენებს მარქსის კონცეფციას რელიგიაზე, როგორც იდეალოგიაზე — ე.ი. როგორც ცნობიერების მოდალობაზე, რომელიც განსხვავდება რეალობის ცნობიერებისგან და გარეგნულია წარმოების მიმართებებთან; არ ქმნის ცოდნას, მაგრამ გამოხატავს ერთდროულად ჩაგრულთა ტკივილს და მოჩვენებით ნუგეშისცემას.

მიუხედავად ამისა, გირცხ მეტი აქვს სათქმელი მოუხელთებელ რელიგიურ მნიშვნელობაზე; რელიგიური სიმბოლოები არა მარტო ფორმულირებას აძლევენ კონცეფციებს ან არსებობის ზოგად წესრიგს, არამედ ისინი, ასევე, მოსავენ კონცეფციებს ფაქტების აურით. როგორც ამბობენ, ეს არის „რწმენის პრობლემა“.

რელიგიური რწმენა ყოველთვის შეიცავს ავტორიტეტის წინასწარ მიღებას, რომელიც გარდაქმნის განცდას (გამოცდილებას): *მნიშვნელობის პრობლემაში*, სირთულეების, ტკივილის და მორალური პარადოქსების არსებობა ერთ-ერთი მათგანია, რასაც ადამიანი მიჰყავს ღმერთებისკენ, დემონებისკენ, სულების ტოტემისტური პრინციპებისკენ ან კანიბალიზმისა და სხვა სულიერი რწმენისკენ...

მაგრამ ეს ის საფუძველი არ არის, რომელსაც აღნიშნული რწმენები ემყარებიან, არამედ უფრო მათი გამოყენების ყველაზე მნიშვნელოვანი სფეროა (გირცი: 1973, 109).

აქედან გამომდინარე, ისე ჩანს, თითქოს რელიგიური რწმენა დამოუკიდებლად დგას სამყაროული პირობებისგან, რომლებიც სირთულებებს, ტკივილსა და მორალურ პარადოქსს წარმოქმნიან მიუხედავად იმისა, რომ რწმენა მათთან შეთანხმების თავდაპირველი საშუალება იყო. მაგრამ, აღნიშნული ასადს ნამდვილ შეცდომად მიაჩნია, როგორც ლოგიკური, ასევე, ისტორიული თვალთახედვითაც, რადგან რწმენის ობიექტის ცვლილება ცვლის რწმენასაც; და რამდენადაც სამყარო იცვლება, ამდენადვე იცვლება რწმენის ობიექტებიც და სირთულებების სპეციფიკური ფორმები და მორალური პარადოქსი, როლები, რომლებიც სამყაროს შემადგენელი ნაწილები არიან. ქრისტიანის დღევანდელი რწმენა ღმერთზე, სიცოცხლეზე სიკვდილის შემდეგ განსხვავდება ათასი წლის წინანდელი (ამგვარივე) რწმენისგან; ის სხვაგვარად პასუხობს უცოდინარობას (უმეცრებას), ტკივილსა და უსამართლობას. ტკივილის ქრისტიანული ვალორიზაცია, როგორც ქრისტეს ვნებაში თანამონაწილეობა, მკვეთრად უპირისპირდება თანამედროვე კათოლიკური ტკივილის პერცეფციას, რომელსაც როგორც ბოროტებას ისე უნდა ებრძოლონ, დათრგუნონ და სძლიონ, როგორც მას ქრისტემ სძლია. სხვაობა აშკარად დაკავშირებულია დასავლური საზოგადოების პოსტ-განმანათლებლურ სეკულარიზაციასთან და მორალურ ენასთან, საზოგადოებასთან, რომელიც დღეს სანქციას აძლევს როლს. რელიგიური რწმენის გირცისეული განხილვა, რომელიც რელიგიის დეფინიციის მისეულ საფუძველში დევს, არის თანამედროვე, პრივატიზებული ქრისტიანობა, რადგან ის უფრო რწმენის როგორც გონებრივი მდგომარეობის პრიორიტეტულობას უსვამს ხაზს, ვიდრე

სამყაროს შემადგენელ აქტივობას. საფუძველში არსებული ფუძემდებლური აქსიომა, რასაც ასადი „რელიგიურ პერსპექტივას“ უწოდებს, ყველგან მსგავსია: „ვინც ცოდნა უნდა მიიღოს, თავდაპირველად უნდა ირწმუნოს.“ თანამედროვე საზოგადოებაში (სადაც ცოდნა ფესვგადგმულია რომელიმე ქრისტიანი ხალხის ყოველდღიურ ცხოვრებაში ან რომელიმე რელიგიურ მეცნიერებაში) ქრისტიანი აპოლოგეტი იხრება აზრისკენ, რომ რწმენა არის არა ცოდნის პროცესის დასკვნა, არამედ მისი წინაპირობა. და მაინც, მის მიერ შემოთავაზებული ცოდნა არ გადადის სოციალური ცხოვრების ცოდნაში და კიდევ უფრო ნაკლებად — ობიექტის სისტემურ ცოდნაში, რომელსაც საბუნებისმეტყველო მეცნიერება იძლევა. მისი მოთხოვნა მიმართულია გონების გარკვეული მდგომარეობისკენ, რწმენის გრძნობისკენ და არა პრაქტიკული ცოდნის კორპუსისკენ. მაგრამ რწმენა და ცოდნა არ იყო ბაზისური აქსიომა. მაგალითად, მეთორმეტე საუკუნის მორწმუნე ქრისტიანებისთვის ცოდნა და რწმენა ასე ნათლად არ უპირისპირდებოდა ერთმანეთს. პირიქით, ქრისტიანული რწმენა იმ დროს შენდებოდა ცოდნაზე: თეოლოგიური დოქტრინის, სამართლის კანონის, ეკლესიური კრებების, კლერიკალური თავისუფლების დეტალების, ეკლესიური ძალაუფლების (სულზე, სხეულზე, ქონებაზე), სარწმუნოების წინაპირობების და შედეგების, რელიგიური წესრიგის კანონების, სამლოცველოების ადგილებისა და მათ თვისებებზე, წმინდანების ცხოვრების და ა. შ. შესახებ. ნორმალური სოციალური ცხოვრებისთვის და რწმენისთვის (რომელიც ხორციელდებოდა პრაქტიკასა და დისკურსში) ამგვარი (რელიგიური) ცოდნა წინაპირობას წარმოადგენდა და ეფექტურად მოქმედებდა რელიგიურ სამღვდელობაზე, სეკულარულ პირებზე თუ ერისკაცებზე. ყოველივე ამის გამო, მათი რწმენების ფორმა, ტექსტურა და ფუნქციები

განსხვავებულია თანამედროვე რწმენის, ფორმის, ტექსტურისა და ფუნქციებისგან — და, ასევე, მათი ეჭვებისა და ურწმუნოებისაგან.

ვარაუდი, რომ რწმენა გამოკვეთილი მენტალური მდგომარეობაა, რომელიც ყველა რელიგიისთვისაა დამახასიათებელი, თანამედროვე მეცნიერთა დისკუსიის საგანი გახდა. მაგალითად, ნიდჰემი საინტერესოდ ამტკიცებდა, რომ რწმენა არსად არ არის ცნობიერების ნათელი მდგომარეობა, ან აუცილებელი ინსტიტუტი სოციალური ცხოვრების წარსამართად (ნიდჰემი: 1972). საუთვოლდი (1979, 628-44) დიამეტრულად საპირისპირო თვალთახედვას ავითარებს და ამტკიცებს, რომ რწმენის საკითხები ნამდვილად დაკავშირებულია გამოკვეთილ მენტალურ მდგომარეობასთან და ისინი რელევანტურნი არიან ნებისმიერ და თითოეულ საზოგადოებაში, რადგან „გწამდეს“ ყოველთვის ნიშნავს კავშირს მორწმუნესა და პროპოზიციას შორის და მისი მეშვეობით კავშირს რეალობასთან. ჰარეს ნიდჰემის კრიტიკული შეფასებისას უფრო დამაჯერებელი არგუმენტი მოჰყავს, რომლის მიხედვით, „რწმენა მენტალური მდგომარეობაა, საფუძვლიანი დისპოზიციას, მაგრამ ის ისაზღვრება ხალხით, რომელთაც გააჩნიათ გარკვეული სახის სოციალური ინსტიტუტები და პრაქტიკა“ (ჰარე: 1981, 82). ასადი თვლის, რომ აზრს მოკლებული არ უნდა იყოს მტკიცება, რომ „ბაზისური აქსიომა“, რაც საფუძვლად უდევს „რელიგიურ პერსპექტივას“ (გირცი), ერთნაირი არ არის. ეს უპირატესად ქრისტიანულმა რელიგიამ დაიკავა ჭეშმარიტი რელიგიის შინაგანი მდგომარეობა თვით-იდენტიფიკაციით, კულტივირებით და რწმენის ტესტირებით (ასადი: 1986). ამ და სხვა საკითხების მიმოხილვის შემდეგ, ასადი აკეთებს დასკვნას: საბოლოო ჯამში, გირცის მიხედვით, რელიგიის ანთროპოლოგიური კვლევა ორსაფეხურიანი ოპერაციაა. პირველი საფეხური

სიმბოლოთა სისტემის ანალიზია, რომლებიც სპეციფიკურ რელიგიას ქმნიან, ხოლო მეორე — ამ სისტემების დაკავშირებაა სოციალურ-სტრუქტურულ და ფსიქოლოგიურ პროცესებთან. ასადის აზრით, მიუხედავად საზრიანი უღერადობისა, აღნიშნული დებულება მცდარია. თუ რელიგიური სიმბოლოები სიტყვების ანალოგიურად განიხილება, როგორც მნიშვნელობების გადასატანი საშუალებები, მაშინ ამგვარი მნიშვნელობები ცხოვრების ნორმებისგან დამოუკიდებლად უნდა დაწესებულიყვნენ იქ, სადაც ისინი გამოიყენებიან. თუ რელიგიური სიმბოლოები აღიქმება საკრალური ტექსტის დამახასიათებელ საიდენტიფიკაციო ნიშნად, მაშინ შესაძლებელია მათი მნიშვნელობების გაგება სოციალური დისციპლინების გარეშე? თუ რელიგიური სიმბოლოები კონცეპტებად ითვლება, რომლითაც ცხოვრებისეული გამოცდილება ორგანიზდება? შეგვიძლია მათზე ბევრი რამის თმა იმის გაუთვალისწინებლად, თუ როგორ გახდნენ ისინი სანქციონირებულნი? მაშინაც კი, როდესაც ამტკიცებდნენ, რომ ის რაც განიცდება რელიგიური სიმბოლოების მეშვეობით, თავისი არსით სოციალურ სამყაროს სფეროს კი არ განეკუთვნება, არამედ — სულიერს, შესაძლებელია მტკიცება, რომ სოციალურ სამყაროში პირობებს არაფერი ესაქმებათ ამგვარი გამოცდილების მისაღებად? რელიგიური კონცეფცია სრულიად ცარიელია? ორი საფეხური, რომელსაც გირცი აყენებს, ასადის ვარაუდით, სინამდვილეში ერთია. რელიგიური სიმბოლოები (განიხილებიან ისინი კომუნიკაციისა თუ კოგნიციის ასპექტში მოქმედებისა თუ ემოციის გამოსახატავად) ვერ გაიგება მათი ისტორიული კავშირების გარეშე არარელიგიურ სიმბოლოებთან ან მათი გაერთიანების გარეშე სოციალურ ცხოვრებასთან, რომელშიც სამუშაო და ძალაუფლება ყოველთვის მთავარია. ასადის არგუმენტი, მისივე ხაზგასმით, იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ რე-

ლიგიური სიმბოლოები უშუალოდ არიან დაკავშირებული სოციალურ ცხოვრებასთან (და ამ გზით იცვლებიან მასთან ერთად), ან რომ ისინი დომინანტური ძალის ჩვეულებრივ საყრდენს წარმოადგენენ (რომელსაც ხანდახან უპირისპირდებიან). სხვადასხვა სახის პრაქტიკა და დისკურსი დამახასიათებელია სფეროსთვის, რომელშიც რელიგიური რეპრეზენტაციები (სხვა რეპრეზენტაციების მსგავსად) იღებენ საკუთარ იდენტობას და საკუთარ ქვეყნობას. აქედან ის დასკვნა კი არ კეთდება, რომ რელიგიური პრაქტიკისა და გამონათქვამების მნიშვნელობები უნდა ვეძიოთ სოციალურ ფენომენებში, არამედ მხოლოდ ის, რომ მათი შესაძლებლობა და მათი ავტორიტეტული სტატუსი უნდა აიხსნას ისტორიულად გამოკვეთილ დისციპლინებად და ძალებად. ამიტომ, კონკრეტული რელიგიის მკვლევარმა-ანთროპოლოგმა უნდა დაიწყოს სწორედ ამ პუნქტიდან, გარკვეული აზრით, გასაგები კონცეპტის გახსნით, რომელსაც ის ჰეტეროგენული ელემენტების მეშვეობით და მისი ისტორიული მახასიათებლების მიხედვით თარგმნის როგორც „რელიგიას“.

ამგვარად, ასადის მაპროვოცირებელი ანგარიში ეფუძნება წინამორბედი ანთროპოლოგების კრიტიკას ქრისტიანობის ისტორიის ანგარიშზე, მაგრამ კრიტიკა აქ კიდევ უფრო გაძლიერებულია და ეხება არა მხოლოდ რწმენის კატეგორიას, არამედ თვითონ რელიგიას. ასადი უარყოფს ესენციალისტთა განსაზღვრებებს რელიგიაზე და ამტკიცებს, რომ თვითონ იდეაც კი ამგვარი დეფინიციისა „არის თავისთავად დისკურსიული პროცესის პროდუქტი“, ე.ი. სეკულარული მოდერნულობის კულტურის შიგნით. ასე რომ მისი არგუმენტი ენის უბრალო გამოყენებას კი არ ეხება, არამედ იგი იცავს მთლიანად განსხვავებულ კონცეპტუალურ მოდელს და მეთოდოლოგიურ ჩარჩოს განსხვავებულს გირცის ესესაგან. ასადის ანგარიში მიაღწე-

ნებს გადაადგილებაზე სიმბოლური ანთროპოლოგიიდან პოსტსტრუქტურალისტურისკენ, რომელსაც უფრო მეტად ძალაუფლება და დისციპლინა აინტერესებს და თუ როგორ ფორმირდებიან რელიგიური სუბიექტები (ე.ი. პრაქტიკოსები). მართლაც, მისი ესსე, როგორც მაიკლ ლამბეკი აღნიშნავს, ერთ-ერთ მთავარი მტკიცებაა თვითონ რელიგიის ანთროპოლოგიაში, რომელიც სიმბოლური მიდგომის ნაცლად სხვა ალტერნატივას გვთავაზობს. ასადის აღნიშნული ანგარიში ასევე მაჩვენებელია იმისა, თუ რა შეიძლება მოიტანოს პერსპექტივის ცვლილებამ.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ გირცის ნაშრომი არაჩვეულებრივად ხელსაყრელი და მოსახერხებელი გამოდგა ასადისთვის თავისი შეხედულებების ჩამოსაყალიბებლად ძალაუფლებისა და რელიგიის მიმართებაზე და რელიგიის არსის კვლევებში ახალ საფეხურს წარმოადგენს.

მითითებანი და ლიტერატურა:

ასადი: 1982. Asad, Talal, *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*. Man, New Series. vol. 18. No. 2. June, 237-59.

ასადი: 1986. Asad, Talal, *The idea of an anthropology of Islam*. Wasington, DC.

ასადი: 1993. Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The John Hopkins Univeristy Press, Baltimore and London.

ბრაუნი: 1967. Brown, Peter, *Augustine of Hippo*. London: Faber & Faber.

გირცი: 1973. Geertz Clifford, *The interprtation of cultures*. New York: Basic books.

ჰარე: 1981. Harré R., *Psychological variety*. In: *Indigenous Psychologies* Edds: P. Las, A. Lock. London.

ლამბეკი: 2008. Lambek, Michael (ed.). *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell.

- ნიდჰემი: 1972. Needham, Rodney, *Belief, Language and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
- საუთვოლდი: 1979. Southwold, Martin, *Religious belief*, Man, New Series. vol. 14.
- დუმონტი: 1971. Dumont, Louis, *Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe*. in: *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. No. 1970 (1970), pp. 31-41.

