

## თალალ ასადი რელიგიის როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორიის კონსტრუქციის შესახებ

თალალ ასადი, თანამედროვეობის აღიარებული ანთროპოლოგი, ამჯერად ნიუ იორკ სითი უნივერსიტეტის პროფესორი, დაიბადა 1933 წელს საუდის არაბეთში ებრაული წარმომავლობის ავსტრიელი დიპლომატის, მწერლისა და რეჟორმატორის ლეოპოლდ ვაისის ოჯახში. მისი დედა – მუნირა ჰუსეინ ალ შამარი – მუსლიმი იყო. მამამამისმა 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 განსავითარებლად, მამის აზრით, ამაზე უკეთესი საშუალება არაფერი იქნებოდა. მაგრამ ასადს ამ დარგში დიდი წარმატებებისთვის არ მიუღწევია; არქიტექტურა მამის არჩევანი იყო და არა მისი. თალალ ასადს თავად ანთროპოლოგია აინტე-

რესებდა. 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, როგორცაა მოდერნულობა და ტრადიცია, სეკულარიზმის ფორმირება და სხვ. 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 აქცენტირებით მან ხანგრძლივი კვლევა აწარმოვა რელიგიური კანონის (შარიათის) ტრანსფორმაციის საკითხებზე მე-19-ე და მე-20-ე 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: გ.ს. სმითის რელიგიის მნიშვნელობა და დასასრული*, 2001; *სეკულარულის ფორმირება* (2003); *ბომბით თვითმკვლელობა*, 2007 და სხვა.

ასადმა მნიშვნელოვანი თეორიული წვლილი შეიტანა პოსტ-კოლონიალიზმის, ქრისტიანობის, ისლამის და რიტუალის კვლევებში და სულ ახლახანს საფუძველი ჩაუყარა სეკულარიზმის ანთროპოლოგიის შესწავლას. როგორც ანთროპოლოგი იგი რელიგიასა და ძალაუფლებას შორის არსებულ კავშირებს იკვლევს შედარებითი პერსპექტივიდან. თავის ნაშრომებში იყენებს 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 ერთერთი უმნიშვნელოვანესი ადგილი რელიგიისა და ძალაუფლების ურთიერთმიმართების საკითხებს უკავია. ამ თემაზე იგი დიდი ხნის

განმავლობაში ფიქრობდა: 1983 წელს სამეფო ანთროპოლოგიურ ჟურნალ Man-ში (New Series. vol. 18.No. 2. Jun.) მან გამოაქვეყნა სტატია „რელიგიის ანთროპოლოგიურ კონცეფციებზე ( რეფლექსიები გირცხზე)“; ხოლო მოგვიანებით (1993) აღნიშნული ესსე, სახელწოდებით “რელიგიის როგორც ანთროპოლოგიურ კატეგორიად 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 საკვანძო 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 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 ფორმა და არც რამენაირი სეკულარული მცდელობაა, რომელიც დღეს ფასობს. პირიქით, ის ადამიანთა პრაქტიკისა და რწმენის განსაკუთრებული, დიფერენცირებული სივრცეებია, რომლებიც ერთმანეთზე არ დაიყვანება. აქედან გამომდინარე, რელიგიის არსი არ უნდა აირიოს, სიტყვაზე

რომ ითქვას, პოლიტიკის არსთან, თუმცა, მრავალ საზოგადოებაში ისინი, შესაძლოა, ემთხვეოდეს და გადაჯაჭვულნიც კი იყვნენ (Talal Asad. 1982. *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. Man* 18: 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 რევოლუციონირება 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 მაღლის 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 კონფიგურაციაზე გადაერთვება, რომელშიც ავტონომიური ღირებულებები (რელიგიური, პოლიტიკური, etc.) თვალსაჩინოდ ერთმანეთის გვერდიგვერდაა განლაგებული, ინდივიდების მსგავსად საზოგადოებაში (Dumont L., 1971. *Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe. Proc.R. Anthropol. Inst.* 1970, 31-41)“.

აღნიშნული 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 მიზეზის 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 ნორმია, პოსტ-რეფორმაციული ისტორიის უნიკალური შედეგია. მუსლიმური ტრადიციების გაგების მცდელობა დაჟინებული 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 პოლიტიკური არენის ფონზე დანახულია, როგორც პოლიტიკური ძალაუფლების ნილაბი.

თალალ ასადი იკვლევს იმ გზებს, რომელშიც რელიგიის არსის თეორიული კვლევა ხელს შეუწყობს მის კონცეპტუალურად განთავისუფლებას, გამოყოფას ძალაუფლების სფეროდან. და ამიტომაც იწყებს აღნიშნულის მიღწევას თალალ ასადი გირცის რელიგიის უნივერსალური განსაზღვრების გამოკვლევით, 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. ასადის მიზანია დაადგინოს ზოგიერთი ისტორიული გადანაცვლება, ცვლილება, რამაც ჩვენი კონცეფცია შექმნა

რელიგიაზე როგორც ტრანსისტორიული არსის მქონე კონცეპტზე და გირცის აღნიშნული ნაშრომი ამ მიზნისთვის მხოლოდ საწყისი წერტილია, რამდენადაც ის ხელსაყრელად ავლენს რელიგიაზე თანამედროვე ანთროპოლოგიური კონცეპციის ძლიერ და სუსტ მხარეებს.

ასადის მთავარი არგუმენტის ნაწილია ის, 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, 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 მიეღოს 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 ( Geertz C., *The interpretation of cultures*, New York. Basic books 1973. 90).

პროფ. ასადი აანალიზებს ზემოთ ციტირებულ განსაზღვრებას, ურთიერთდაკავშირებული მტკიცებულებების მართებულობას და მიდის საპირისპირო დასკვნამდე, რომლის მიხედვით: რელიგიის ტრანსისტორიული დეფინიცია არ არის სწორი.

პირველი პროპოზიცია, რომელსაც ასადი განიხილავს არის: სიმბოლო როგორც რელიგიის არსის გასაღები კონცეფტი. რამდენადაც გირცი სიმბოლოს რელიგიის არსის გასაღებ კონცეპტად თვლის, ამიტომ მის უპირველეს ამოცანას სიმბოლოს განსაზღვრება წარმოადგენს. გირცის აზრით: “ნებისმიერი საგანი, მოქმედება, შემთხვევა, თვისება ან მიმართება გადასატანი საშუალებაა კონცეფციისთვის – კონცეფცია სიმბოლოს მნიშვნელობაა“ (Geertz C., *The interpretation of cultures*, New York. Basic books 1973.91). ამ მარტივ, ნათელ განცხადებაში სიმბოლო (ნებისმიერი ობიექტი და სხვ.) დიფერენცირებულია და იმავე დროს დაკავშირებულია კონცეფციასთან (მის მნიშვნელობასთან) – რომელსაც მოგვიანებით სხვა რალაცეებიც 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, რა საკვირველია, 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 (Geertz C., *The interpretation of cultures*, New York. Basic books 1973.91). თუმცა, სხვა დროს გირცი ხაზს უსვამს სიმბოლოსა და ემპირიული ობიექტის ცალკე ყოფნის დაცვის მნიშვნელობას: „სიმბოლოები ტრანსპორტში რომ არ ავურიოთ, საგნების ან ადამიანების ტრანსპორტად რომ არ ჩავთვალოთ, რალაც უნდა ითქვას, რადგან ეს უკანასკნელნი, თავისთავად, სიმბოლოებს არ წარმოადგენენ, თუმცა, შესაძლოა ასეთი ფუნქციაც მიიღონ ზოგჯერ“ (Geertz C., *The interpretation of cultures*, New York. Basic books 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 მკვლევარებისა 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 გვნვსაზღვრავთ სიმბოლოს, შეკითხვების მთელი წყება წამოიჭრება იმ პირობების შესახებ, რომელიც ახსნიდა თუ როგორ 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 ამხნევენ რომ შეასრულოს, ან ვალდებულია შეასრულოს), რომელშიც სხვა სიმბოლოები (მეტყველება და მნიშვნელოვანი მოძრაობები) არის მთავარი.

დისკურსული თუ არა დისკურსული პირობები, რომლებიც ხსნიან თუ როგორ კონსტრუირდებიან სიმბოლოები და / ან როგორ ყალიბდებიან ისინი სხვებისგან განსხვავებულ ბუნებრივ ან ავტენტურ 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 მცედობაა დამტკიცდეს, რომ რეპრეზენტაციების / დისკურსების ავტენტურობა 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“ (Geertz C., *The interpretation...92*). გარეგნულს, რამდენადაც „ისინი ინდივიდუალური ორგანიზმის, როგორც ასეთის, საზღვრებს გარეთ არიან ზოგადი პირობების ინტერ-სუბიექტურ სამყაროში, რომელშიც ყველა ადამიანი – ინდივიდი იბადება“ (92). და ინფორმაციის



წყაროა იმ აზრით, რომ „ისინი იძლევიან ბლუპრინტებს ანუ შაბლონებს, რომელზე დაყრდნობით გარეგნულ პროცესებს განსაზღვრული ფორმა ეძლევათ„( Geertz...92). 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 დისკუსიების 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“ (Geertz, 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, ერთის მხრივ (რომელიც სიმბოლოებისგან შედგება) და სოციალური და ფსიქოლოგიური, მეორეს მხრივ, რომლებიც ერთმანეთზე ზემოქმედებას ახდენენ. ასადის მიხედვით, პარსონისეული თეორიის ამგვარი თავშესაფარი ლოგიკურ სივრცეს ქმნის რელიგიის არსის განსამარტავად. აღნიშნულის მიღებით, გირცი სიმბოლოების ცნებიდან, რომლებიც ჭეშმარიტად შინაგანია და ორგანიზებას უკეთებენ პრაქტიკას, გადადის და უბრუნდება ცნებას სიმბოლოებზე როგორც მნიშველობის მატარებელ ობიექტებზე, რომლებიც გარეგანია სოციალური პირობებისთვის და თვითობის მდგომარეობისთვის („სოციალური და ფსიქოლოგიური რეალობისთვის“).

მაგრამ, აღნიშნული 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 „თავყანისმცემელში 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 (გა-

მოყოფილნი) არიან მენტალური მდგომარეობიდან. დაისმის კითხვა: რამდენად დასაშვებია აღნიშნული პროპოზიციები? რამდენად შესაძლებელია, მაგალითად, თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში ქრისტიანი თაყვანისმცემლის 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, რომლებიდანაც ისინი, სავარაუდოდ, მომდინარეობენ“ (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 (ღირექტივის) 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 ხდის, თვალსაჩინოდ არა რელიგიური 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 ავალბდა, 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 შეგინთ იბადება“. 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 უხერხულობებით“ – „*a per molestias erudicio*“. ძველ აღთქმაში ღმერთმა გზიდან აცდენილ რჩეულ ხალხს დისციპლინა ასწავლა და მათ ბოროტ ტენდენციებს სჯიდა ღვთაებრივად მოვლენილი განსაცდლით. დონატისტთა 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, რომელიც გამოწვეული იყო მისი სკოლისმოწაფეობით და რომელმაც 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 (Brown P., Augustine of Hippo. London: Faber & Faber. 1967, 236-8).

ასადის აზრით, გირცის ფორმულა ერთობ მარტივია იმისთვის, რომ მიესადაგოს რელიგიური სიმბოლიზმის ზემოქმედებას. სიმბოლოები უშუალოდ ქვეყნარტ ქრისტიანულ ქვეყნას 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 სხეულებრივ 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 ქვეყნარტებამდე, არამედ ძალაუფლება, რომელმაც ქვეყნარტების განსაცდელად პირობები შექმნა. გარკვეული სახის დისკურსი და პრაქტიკა, რომლებიც დაუშვებლად ითვლებოდა, სისტემატურად ირიცხებოდა, იკრძალებოდა, მჟღავნდებოდა; სხვა სახის კი – დაშვებული იყო, განდიდდებოდა და რთავდნენ საკრალური ქვეყნარტების 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 ქვეყნარტების შესაძლებლობები, ყველაფერი განსხვავებული და მათ მიერ განპირობებული იყო. თვით ავგუსტინეც კი ამბობდა, რომ რელიგიური ქვეყნარტების მარადიულობის მიუხედავად, ადამიანის შესავლელი მასში განსხვავებულია.

შემდეგი საკითხი, რომელსაც ასადი განიხილავს, ეხება სიმბოლოთა წაკითხვასა და გაანალიზებულ პრაქტიკას. სიმბოლოური სისტემის პრაქტიკიდან გამოცალკევების შედეგად ზოგჯერ მნიშვნელოვანი სხვაობები გაუგებარია, ან ღიად უარყოფილია. „რელიგიურად განსაზღვრული სიმბოლოური სისტემები, რომლებიც კოსმიურ ჩარჩოში თავსდებიან, წარმოადგენენ იმ სიმბოლოებს, რომლებიც აქტორის გაკვირვებას არ უნდა იწვევდნენ (Geertz,98). მაგრამ, ისინი იწვევენ გაკვირვებას! მოდით დავუშვათ, ამბობს ასადი, რომ რელიგიური ქვეყნები 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, როგორც შეიძლება იყოს მაგ.: მანა და არა გრანდ კანიონის ვიზიტი? ან ასკეტიზმის კერძო შემთხვევა რელიგიური მოტივაციის გარკვეული მაგალითია თუ ის მიმართულია ისეთი უპირობო მიზნისთვის, როგორც 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 (Geertz, 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 გახდეს 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.: ბეჯუნები). შუა საუკუნეების ეკლესია არ იღწვოდა 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 ავთენტიკური წყაროსადმი, რომელიც სიცრუეს ჭეშმარიტებისგან გაარჩევდა. ადრე – ქრისტიანი მამები იყვნენ, რომელთაც 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 სიცრუისგან (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.

მოგვიანო საუკუნეებში თანამედროვე მეცნიერების ტრიუმფალუ-

რი აღმავლობისას, თანამედროვე პროდუქციის და თანამედროვე სახელმწიფოს დროს ეკლესიებმაც, ასევე გაარკვიეს რელიგიურის სეკულარულისგან გარჩევის საჭიროება, რელიგიის წონის სულ უფრო და უფრო გადატანით ინდივიდუალური 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 გათიშეს 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 საპირირისპირო იქნებოდა ბუნებრივმეტყველების (Michael Lambek (ed.): *A reader in the Anthropology of religion*, pp. 110-126).

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

მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანი მიზეზი იყო ყურადღების გადატანა ღმერთის სიტყვებიდან ღმერთის საქმეებზე, რომელიც განხორციელდა მე-17-ე საუკუნეში.

„ბუნება“ გახდა რეალური სივრცე ღვთაებრივი წერილისა და, ფაქტობრივად, ყველა საკრალური ტექსტისთვის ქვეყნარტი ავტორიტეტი, რომელიც დაწერილი იყო უბრალო ადამიანური ენით (ძველი და ახალი აღქმები)... ამ გზით, ბუნებრივი რელიგია გახდა არა მარტო უნივერსალური ფენომენი, არამედ ახლად შექმნილ საბუნე-

ბისმეტყველო 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, ყურადნი 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 (Michael Lambek (ed.): A reader in the Anthropology of religion, pp. 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 ცალცალკე 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 მივმართვთ, როგორც მორალიზმს, რომელიც რაღაცას ამტკიცებს“ (Geertz, 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“. არაევანგელიზებულებად 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 ყოველთვის უნდა იყოს რალაც, 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? როგრო 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 ეშინიათ 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 სამღვდლოებს შეაშფოთებდა) გულისხმობს პოსტ-განმანათლებლური 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 პრიმიტიული, 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 ასადს 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, გირცს 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 პა-

რადოქსების არსებობა ერთერთი 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 (Geertz, 109).

აქედან გამომდინარე, ისე ჩანს თითქოს რელიგიური რწმენა დამოუკიდებლად დგას სამყაროული პირობებისგან, რომლებიც სირთულეებს, 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 სირთულეების 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 არა ცოდნის პროცესის დასკვნა არის, არამედ მისი წინაპირობაა. და მაინც, მის მიერ შემოთავაზებული ცოდნა არ გადადის სოციალური ცხოვრების

ცოდნაში და კიდევ უფრო ნაკლებად ობიექტის სისტემატურ 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. მაგ.: 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. ცოდნაზე. ნორმალური სოციალური ცხოვრებისთვის და რწმენისთვის ( რომელიც ხორციელდებოდა პრაქტიკასა და დისკურსში) ამგვარი (რელიგიური) ცოდნა წინაპირობას წარმოადგენდა და ეფექტურად მოქმედებდა რელიგიურ სამღვდლოებაზე, სეკულარულ პირებზე თუ ერის კაცებზე. ყოველივე ამის გამო, მათი რწმენების ფორმა, ტექსტურა და ფუნქციები განსხვავებულია თანამედროვე რწმენის, ფორმის, ტექსტურისა და ფუნქციებისაგან – და, ასევე, მათი ეჭვებისა და ურწმუნოებისაგან.

ვარაუდი, რომ რწმენა გამოკვეთილი მენტალური მდგომარეობაა, რომელიც ყველა რელიგიისთვისაა დამახასიათებელი, თანამედროვე მეცნიერთა დისკუსიის საგანი გახდა. მაგ.: ნიდჰემი (Needham R., *Belief, language and experience*, Oxford: Basil Blackwell. 1972) საინტერესოდ ამტკიცებდა, რომ რწმენა არსად არ არის ცნობიერების ნათელი მდგომარეობა, ან აუცილებელი ინსტიტუტი სოციალური ცხოვრების წარსამართავად. საუზვოლდი (Southwold M., *Religious belief, Man (N.S.)* 14, 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 (Harré R., *Psychological variety*. In *Indigenous Psychologies* (eds) P.las & A.Lock, London, 1981,82) ნიდჰემის კრიტიკული შეფასებისას უფრო დამაჯერებელი არგუმენტი მოჰყავს, რომლის მიხედვით, “რწმენა მენტალური მდგომარეობაა, საფუძვლიანი დისპოზიციია, მაგრამ ის ისაზღვრება ხალხით, რომელთაც გააჩნიათ გარკვეული სახის სოციალური ინსტიტუტები და პრაქტიკა:“ ასადის აზრით, აზრს მოკლებული არ უნდა იყოს მტკიცება,

რომ „ბაზისური აქსიომა“, რაც საფუძვლად უდევს „რელიგიურ პერსპექტივას“ (გირცი), ერთნაირი არ არის. ეს უპირატესად ქრისტიანულ-მა რელიგიამ დაიკავა ჭეშმარიტი რელიგიის შინაგანი მდგომარეობა თვით-იდენტიფიკაციით, კულტივირებით და რწმენის ტესტირებით (Asad Talal, The idea of an anthropology of Islam. Wasington, DC. 1986). აღნიშნული და სხვა საკითხების მიმოხილვის შემდეგ, ასადი აკეთებს დასკვნას: საბოლოო ჯამში, გირცის მიხედვით, რელიგიის ანთროპოლოგიური კვლევა ორ-საფეხურიანი ოპერაციაა. პირველი საფეხური სიმბოლოთა სისტემის ანალიზია, რომლებიც სპეციფიკურ რელიგიას ქმნიან, ხოლო მეორე – ამ სისტემების დაკავშირებაა სოციალურ-სტრუქტურულ და ფსიქოლოგიურ პროცესებთან. ასადის აზრით, მიუხედავად საზრიანი ჟღერადობისა, 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 თქმა იმის გაუთვალისწინებლად თუ როგორ გახდნენ ისინი სანქციონირებული? 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 არა-რელიგიურ სიმბოლოებთან ან მათი გაერთიანების გარეშე სოციალურ ცხოვრებასთან, რომელშიც სამუშაო და ძალაუფლება ყოველთვის მთავარია. ასადის არგუმენტი, მისივე ხაზგასმით იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ რელიგიური 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 დამახასიათე-

ბელია სფეროსთვის, რომელშიც რელიგიური რეპრეზენტაციები (სხვა რეპრეზენტაციებისდაგვარად) იღებენ საკუთარ იდენტობას და საკუთარ ჭეშმარიტებას. აქედან 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 ესსესაგან. ასადის ანგარიში მიანიშნებს 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 ერთერთ მთავარი მტკიცებაა თვითონ რელიგიის ანთროპოლოგიაში, რომელიც სიმბოლური მიდგომის ნაცლად სხვა ალტერნატივას თავაზობს. ასადის აღნიშნული ანგარიში ასევე მაჩვენებელია თუ რა შეუძლია 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.

## REVIEW ARTICLES

Tamar Chumburidze

### **Studies of Christian Relics (Michael Hesemann)**

History, art and literature of Christian nations are closely related to Christian relics. Their study is thus very important and valuable. In this regard, publications by the German author, Michael Hesemann, which have become international bestsellers, deserve special attention. These are *The Blood Cloth of Christ, Maria from Nazareth. History, Archaeology, Legends (Maria von Nazareth, Geschichte, Archäologie, Legenden), The Silent Witnesses of Golgotha, (Die stummen Zeugen von Golgotha)*. This paper aims to communicate information on these interesting books and their author to Georgian readers.

Nino Abakelia

### **Talal Asad on the Construction of Religion as an Anthropological Category**

The present article aims to introduce to the scholarly community as well as to the general public the distinguished anthropologist Talal Asad, currently a professor at the Graduate Center of New York City University, who studies relationships between religion and power from a comparative perspective. This paper reviews Asad's essay *The Construction of religion as an anthropological category*, which is a constituent part of his monograph *Genealogies of Religion* (Asad 1993), and which reveals some of his thoughts and reflections on the essentialist definitions of religion.

In this essay Talal Asad critically analyzes the definition of religion by the famous American anthropologist, Clifford Geertz, in which, according to him, the most important dimensions of power and changing social conditions, which entail change in whatever is related, are ignored. The article demonstrates how Talal Asad's analysis is focused on some important questions, such as the concept of symbol as a clue to the essence of religion, the reading (interpretation) of symbols in the analyzed practice, the construction of religion in early modern Europe, religion as meaning and religious meanings, and anthropological concepts in general.