

წმინდას პრობლემისთვის ისტორიოგრაფიაში

სტატიაში განიხილება, თუ როგორ ხდება „წმინდას“ კატეგორიის იდენტიფიცირება კულტურაში და როგორ აისახება ის ისტორიოგრაფიაში. ამ მიზნით, დისკუსია იშლება რამდენიმე ფუძემდებლური კონცეპტისა და მასთან დაკავშირებული თეორიების შესახებ, რომლებიც მნიშვნელოვნად მიიჩნევა თანამედროვე თეორიული აზრის განვითარებისთვის და მრავალი ნაშრომის ინსპირაციის წყარო გახდა.

ზოგადად, განსხვავებულ კონტექსტებსა და სხვადასხვა ავტორის მიერ ნახმარი ტერმინები დროთა განმავლობაში იმდენად იცვლება და იფარება სხვადასხვა შრიტით, რომ საჭირო ხდება მათი ხელახალი გააზრება და საზღვრების დადგენა. სწორედ ამ მიზნებიდან გამომდინარე, და ფაქტიდან, რომ რელიგიას თანამედროვეობაში არ ამოუწურავს თავისი მასაზრდოებელი წყაროები, ოცდამეერთე საუკუნეში კვლავ განახლდა ინტერესი და დისკუსია აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით მსოფლიოს სხვადასხვა სამეცნიერო ცენტრში.

სტატია ფოკუსირდება კითხვებზე, თუ ხელახლა როგორ გაიზრება ფუძემდებლური იდეები და ტერმინები რელიგიურ კვლევებში და რა მნიშვნელობა აქვთ მათ ადამიანთა სოციალურ ცხოვრებაში.

წმინდას პრობლემა, მისი აქტუალობა და მნიშვნელობა

იეროფანია, იეროტოპია და „რეალურად რეალურის“ კატეგორია რელიგიურ კვლევებში უშუალოდ „წმინდას“ პრობლემას ეხება, რომლის შესახებ დისკუსიების გახსნას მეოცე საუკუნის დასაწყისში, ტრადიციულად, რუდოლფ ოტოს (ცნობილი გერმანელი ლუთერანი თეოლოგის, ფილოსოფოსისა და შედარებითი რელიგიების ისტორიკოსის) სახელთან და მის ნაშრომთან – Das Heilige-სთან // წმინდასთან – აკავშირებენ, რომელიც 1917 წელს გამოიცა გერმანულ ენაზე ბრესლაუში. დიდი ინტერესი, რომელიც ამ ნაშრომმა გამოიწვია, არ ნელდება და დღემდე გრძელდება.

რ. ოტოს აზრით, რადაცის წმინდად გაცნობიერება და აღიარება, უპირველეს ყოვლისა, ერთგვარი შეფასება არის, რომელიც რელიგიური სფეროდან მომდინარეობს, მაგრამ ის მაშინვე გადადის სხვა მაგ.: ეთიკის სფეროში. წმინდა, როგორც ასეთი, საკუთარ თავში შეიცავს თავისთავად, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ თვისებას, რომელიც ვერ მოიხელთება რაციონალური მნიშვნელობით. ამიტომ, როგორც ენით გამოუთქმელი, ის სრულიად მიუწვდომელია ცნებითი გაგებისთვის (Otto 2007, 11-14).

რ. ოტოს აზრით, „წმინდა“ მხოლოდ და მხოლოდ გადატანითი და არა მისი თავდაპირველი მნიშვნელობით გამოიყენება. კერძოდ, ის ჩვეულებრივ, აღიქმება როგორც აბსოლუტური, ზნეობრივი პრედიკატი, როგორც სრული სიკეთე. მაგრამ „წმინდა“ გრძნობ-

ბის დონეზეც კი, აღნიშნავს ოტო, შეიცავს ერთგვარ დანამატს (რადაცას, რაც უფრო მეტია), რომელიც გამოაცალკევებს მას სხვა კატეგორიებისგან.

რ. ოტო შეეცადა, მოეძებნა იმგვარი ტერმინი, რომელიც, შეინარჩუნებდა წმინდას სპეციფიკას და შესაძლებელს გახდიდა მისი მრავალფეროვნებისა და განვითარების საფეხურების მოხელთებასა და აღნიშვნას. მისთვის ასეთი ტერმინი გახდა – ნუმინოზური (რომელიც მან *numen*-იდან აწარმოვა) როგორც შეფასებისა და ინტერპრეტაციის გარკვეული *sui generis* კატეგორია. რ. ოტომ გააანალიზა რელიგიური განცდის მოდალობები და კვლევა უმთავრესად მის ირაციონალურ ასპექტზე გადაიტანა (Otto 2007).

ოტოს კონტექსტში, გერმანული *das Heilige* (რომელსაც შეესაბამება ებრაული: *qadosh*, ბერძნული: *hagios*, ლათინური *sanctus/sacer*, ქართული: წმინდა) გაიგება, როგორც საკრალურის საიდუმლოებით მოცული განცდა, რომელიც ღიადის მისტერიული მყოფობით განიცდება; ის შიშსა და მოკვადობას იწვევს, რაც რ. ოტოს მიხედვით, მომდინარეობს *a priory* საკრალური რეალობიდან.

ირაციონალურისთვის მისთვის კუთვნილი მნიშვნელობის მისანიჭებლად, რუდოლფ ოტომ ხმარებაში შემოიტანა სრულიად ახალი კონცეპტი – ნუმინოზური – *numinous* ლათინური *numen*-იდან („ღმერთი“, „სული“ ან „ღვთაებრივი“) როგორც ინტერპრეტაციისა და შეფასების თავისთავადი (*sui generis*) კატეგორია, რომელიც ინარჩუნებს საკრალურის სპეციფიკურობას და მისი მრავალფეროვნებისა და განვითარების საფეხურების იდენტიფიკაციას შესაძლებელს ხდის.

რ. ოტოს აზრით, ნუმინოზურის (როგორც სრულიად განსხვავებულის) განცდის ფორმა არის *mysterium* / იდუმალი, გაუმქდავებელი (*mysterium tremendum et fascinans*), რაც ადამიანს აოგნებს, რაც აშინებს და, ასევე, ხიბლავს, რის განცდაც შესაძლებელია გრძნობებით.

აღნიშნულ შინაარსში ორი ასპექტი ვლინდება: (1) „შიშით გამოწვეული მოკრძალება და სიდიადე და (2) რაღაც, რაც იშვიათი მიზიდულობისაა და მომხიბვლელია (მომაჯადოებელია)“.

პირველიდან მომდინარეობს ღვთაებრივი რისხვისა და განსჯის ზებუნებრივი შეგრძნება, მეორიდან დამამშვიდებელი და გაძლიერებული განცდა მადლისა და ღვთაებრივი სიყვარულისა. ამგვარი ორმაგი იმპულსით (რომელიც გულისხმობს საიდუმლოს გამოგნებლობასა და მომხიბლავობას), რ. ოტომ აღწერა ადამიანის შეხვედრა წმინდასთან.¹ მან გააანალიზა რელიგიური გრძნობის მოდალობები და თავისი კვლევა უმთავრესად მიაპყრო (საკრალურის) ირაციონალურ ასპექტს (ოტო: 2007). რ. ოტოს კვლევამ შექმნა რელიგიის კვლევის პარადიგმა, რომლის მიხედვით, რელიგია გაიზრება როგორც არა-რედუცირებადი და სრულუფლებიანი ორიგინალური კატეგორია.

რ. ოტოს ნაშრომით ინსპირირებულმა რუმინული წარმომავლობის ამერიკელმა რელიგიების მკვლევარმა (20-ე საუკუნის ერთ-ერთმა ყველაზე ძლიერი ზეგავლენის მქონე) მეცნიერმა, მირჩა ელიადემ, რუდოლფ ოტოს წმინდას კონცეპტი (თავისი ნაშრომის (საკრალური და პროფანული, 1957) საწყის წერტილებად აირჩია და ახლებურად განავითარა წმინდას კატეგორიასთან დაკავშირებული თემები.

1 Meland, Bernard E.. “Rudolf Otto”. Encyclopedia Britannica, 21 Sep. 2023, <https://www.britannica.com/biography/Rudolf-Otto>. Accessed 4 December 2023.

იეროფანია:

ოტოს ნაშრომის გამოსვლიდან 40 (1957) წლის შემდეგ მ. ელიადემ საკრალურის პრობლემა განსხვავებული პერსპექტივებიდან განავრცო. მისი მიზანი გახდა საკრალური ფენომენის წარმოდგენა კომპლექსურად, მთლიანობაში და არა მხოლოდ ირაციონალური ასპექტით.

მ. ელიადემ საკრალურ სივრცეზე მისი დროისთვის ყველა ცნობილი შეხედულება განავითარა თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში „საკრალური და პროფანული“ (Eliade 1957). აღნიშნულ წიგნში ელიადე იკვლევს, თუ როგორ შეიგრძნობენ და პასუხობენ სხვადასხვა კულტურებში ღვთაებრივი ძალის მყოფობას კონკრეტულ სივრცეებში. ელიადესთვის „ყოველი საკრალური ადგილი გულისხმობს იეროფანიას“ ანუ „საკრალურის შემოჭრას“ (Eliade 1959: 26). ადგილები საკრალურად მოიაზრება, რადგან სწორედ ღვთაებრივი ანუ ზებუნებრივი ძალა ბინადრობს მათში. პროფანულ სამყაროში, გარკვეული ძალით „სავსე“ ადგილები საზოგადოებას ორიენტაციის აღებაში ეხმარება. კერძოდ, ერთის მხრივ, წმინდა ადგილები ინდივიდებსა და ჯგუფებს აძლევს „ვერტიკალურ ორიენტაციას“, სივრცული კავშირების შექმნით ზეციურ ძალებსა და ქვეყანას შორის. მეორე მხრივ – „ჰორიზონტალურ ორიენტაციას“, ლანდშაფტის დაყოფით საკრალურ ცენტრებად და პროფანულ პერიფერიებად და იერარქიული მნიშვნელობების ჩაბეჭდვით, ჩატვირთვით ადგილში. ღვთაებრივი მყოფობა, სამყაროს ღერძი ანუ სამყაროს ცენტრი სულიერი მნიშვნელობების გადამცემია, რომელიც ყველა სივრცისა და ცოდნისათვის კონტექსტის შემქმნელია (Eliade 1959, 32-47; Kilde 2008, 4).

მოკლედ რომ ითქვას, ტერმინი იეროფანია, მირჩა ელიადეს მიერ იქნა შემოტანილი საკრალურის ფენომენოლოგიაში და გულისხმობს წმინდას ჩენის/განცხადების შედეგად საკრალური ტერიტორიის შექმნას და ამის შედეგად, ჰომოლოგიური სივრცის ჰეტეროგენულად ქცევას. იეროფანია ავლენს აბსოლუტურ, ფიქსირებულ ცენტრს. ის ავლენს საკრალური ადგილების ტრადიციას, საიდანაც ხორციელდება კომუნიკაცია ღმერთთან. ამასთან დაკავშირებით, ელიადეს დაბადებიდან მოჰყავს იაკობის სიზმარი ლუზში, რომელიც უკვე ქრესტომათიულ მაგალითად არის ქცეული:

იაკობი, რომელიც ესავისგან თავის დასაცავად გარბოდა ბეერ-შებაყიდან ხარანს, ღამის გასათევად გაჩერდა ერთ ადგილას, რომელსაც ერქვა ლუზი. იქ მას ესიზმრა: კიბე, რომელიც იდგა მიწაზე და მისი თავი სწვდებოდა ცას და ღვთის ანგელოზები აღიოდნენ და ჩამოდიოდნენ მასზე და ესმა ხმა უფლისა, რომელიც ეუბნებოდა ზემოდან: „მე ვარ უფალი, ღმერთი აბრაამისა...“ მან გაიღვიძა და შეეშინდა და დაიყვირა: „რა თავზარდამცემია ეს ადგილი: რა არის ეს თუ არა სახლი ღვთისა, და ცათა კარიბჭე“. და აიღო მან ქვა, რომელიც მას სასთუმლად ედო და აღმართა იგი ძეგლად და ზეთი დაასხა მას. და უწოდა ამ ადგილს ბეთ-ელი (ე. ი. სახლი ღვთისა) (დაბადება 28, 12-19).

ელიადეს მიხედვით, აღნიშნული ადგილი რიტუალურად კონსტრუირდება და იქცევა საკრალურ სივრცედ. იეროფანია (წმინდას ჩენა), თეოფანია (ღვთის ჩენა / განცხადება) და ნიშანი ქცევის განმსაზღვრელია და რიტუალის წარმმართავია. რაც ნიშნავს, რომ ტერმინი იეროფანია, ასევე, გულისხმობს საკრალური სივრცის კონსტრუქციის ტექნიკებს: თუ როგორ იგება საკრალური სივრცე ადგილის მონიშვნით, რომელიც წმინდას ჩენას, მსხვერპლშეწირვასა და რიტუალს მოჰყვება, რომელიც ზებუნებრივთან ურთიერთობისთვის არის საჭირო და სხვ. აღნიშნული, ელიადეს აზრით, ძალიან ნათლად ვლინდება ვედურ

რიტუალში, რომელიც ტერიტორიის დასაპატრონებლად სრულდება; დაპატრონება ლეგალურად ღირებული ხდება ცეცხლის საკურთხევლის აღმართვით, რომელიც კონსეკრირებულია აგნისთვის.“ ღმერთი დამკვიდრებულად (მყოფად) ითვლება მაშინ, როდესაც იგება ცეცხლის საკურთხეველი (Shatapatha Brāhmaṇa VII, I, 1 – 4). მაგრამ რიტუალის მნიშვნელობა გაცილებით უფრო რთულია, რადგან ტერიტორიის კონსეკრირებით (რომელიც კოსმოგონიის გამოვლენას გულისხმობს) ხდება ტერიტორიის კოსმიზირება (კოსმოსის შექმნა).

სამყარო იქმნება, მქდავდება მისი ცენტრიდან, გარღვევის ადგილიდან, სადაც სივრცე ხდება საკრალური და აქედან გამომდინარე, განსაკუთრებულად რეალური. შესაქმნეს კი ესაჭიროება ამგვარი რეალობის სიმრავლე, სხვა სიტყვებით, საკრალურის შემოჭრა სამყაროში (Eliade 1959).

სპეციალურ ლიტერატურაში (იხ. ჯონათან ზ. სმიტი 1987) ელიადეს შეხედულება განისაზღვრება როგორც სუბსტანციური, რადგან ის ხაზს უსვამს ზებუნებრივი ანუ ღვთაებრივის მყოფობის სუბსტანციას და გარკვეული სივრცეების არსობრივ საკრალურობას, მათში ზებუნებრივის მყოფობის გამო. ეს პერსპექტივა კი მაჩვენებელია, თუ როგორი შეხედულებები არსებობდა საკრალურ ადგილებზე სხვადასხვა კულტურაში. ამგვარად, ღვთაებრივი მყოფობა ელიადესთან ემყარება რელიგიურ-ისტორიულ ფაქტებს, რომლის საფუძველში საკრალური სივრცის გამოცდილება და სამყაროს კოსმოგონიური კონცეფციაა, სამყაროს რელიგიური გააზრებაა სხვადასხვა კულტურაში. რელიგიური ფენომენის რელიგიური პერსპექტივიდან შესწავლა მისთვის ერთადერთ მართებულ მეთოდოლოგიად არის მიჩნეული.

მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი მეცნიერის ვარაუდით, რელიგიური სივრცის ამგვარი გაგება ადამიანური მრავალფეროვანი ხედვისთვის ძალიან ვიწროა. რელიგიების მკვლევარი ჯონათან ზ. სმიტი წიგნში To take place საკრალური სივრცეების სხვადასხვა ატრიბუტს განიხილავს, რომელიც ეხება ადრე-იუდეურ და ადრე-ქრისტიანულ რელიგიურ სივრცეებს. მთავარი ამოსავალი მისი ნაშრომისა არის რიტუალის მნიშვნელობა, რომლებიც ამგვარ ადგილებთან არის დაკავშირებული (Smith 1987, XII). სმიტის აღნიშვნით, სხვადასხვა ტიპის საკრალური ადგილი განსხვავებული მნიშვნელობის მქონეა. ადრე ქრისტიანებისთვის მეოთხე საუკუნეში სიწმინდით ან ღვთაებრივი მყოფობით გამსჭვალული სივრცის იდეა ილუსტრირდება იმ ადგილების უკვდავყოფის მცდელობით, რომლებიც მნიშვნელოვანი იყო იესოს ცხოვრების დროს. აღნიშნულ ადგილებში შედიოდა: იესოს დაბადების/შობის ადგილი და მისი საფლავი, რომელსაც ბეთლემში შობის ეკლესიაში და იერუსალიმში წმინდა საფლავის ეკლესიაში სცემდნენ თაყვანს, შესაბამისად. ადრე ქრისტიანებს სწამდათ, რომ ეს ადგილები გაჟღენთილი იყო ღვთაებრივი ძალით (Smith 1987, 76-95, 115-16). აღნიშნულის მიუხედავად, სმიტის მტკიცებით, იგივე ადგილები საპირისპირო იდეების მაჩვენებელიცაა და კერძოდ იმისა, რომ საზოგადოებები, რომლებიც საკუთარ საკრალურ სივრცეებს ქმნიან, იმგვარ საკრალურ მნიშვნელობებს მიაწერენ მათ, როგორიც მანამდე არ ჰქონიათ. აღნიშნულის საილუსტრაციოდ, იგი განიხილავს პროცესებს, რომლებითაც ამგვარი ადგილები იქნა იდენტიფიცირებული როგორც იესოს მიწიერ ცხოვრებაში არსებული მნიშვნელოვანი ადგილები. საკრალურის მყოფობის იდეა გულისხმობს რომელიმე რელიგიური ტრადიციის შიგნით მყოფ ინსაიდერებს. ხოლო ტრადიციის გარეთ მყოფი აცნობიერებს, თუ როგორ ამკვიდრებს და შემდეგ ინახავს ტრადიციის შიგნით მყოფი ხალხი შექმნილ საკრალურ მნიშვნელობებს და როგორ აკავშირებს მნიშვნელობებს ამ ადგილებთან, ანუ როგორ ახდენენ ისინი გარკვეული ადგილების საკრალიზაციას. ადამიანის მიერ საკრალური სივრცეების შექმნისას სხვადასხვა პროცესი და დინამიკა შეიმჩნევა. მაგ.: სმიტი

ამტიკვებს, რომ დიფერენციისთვის საჭირო საშუალებები, რომლითაც ხალხი სივრცეში განთავსდება ან ორგანიზდება, გამოიყენება აღქმული ადგილის სიწმინდის მნიშვნელოვანი კომპონენტის შექმნაში. უზუკიელის წიგნში მოცემული ტაძრის სამშენებლო ინსტრუქციების გამოყენებით, სმიტი აჩვენებს, რომ ტაძრის სივრცეები ორგანიზებული იყო იერარქიულად სიგრძივ ღერძზე, რომელიც იწყებოდა გარე სივრცეებიდან და მიემართებოდა შიდა სივრცეებისკენ, წმიდათა წმიდისკენ, იმ ადგილისკენ, სადაც რწმენის მიხედვით, ღმერთი ბინადრობდა. სოციალური იერარქია ამ ადგილებით შემდეგნაირად იყო დაგეგმილი: 1. ყველაზე ნაკლებად საკრალური ადგილები, რომლებიც იყო ღია არა მორწმუნეთათვის (მაგ.: კათაქმეველთათვის – ნ. ა.); 2. უფრო მნიშვნელოვანი ადგილები – ნახევრად ღია სივრცეებით საერო მორწმუნე პირთათვის; 3. შიდა სივრცეები, რომელიც განსაზღვრული იყო სხვადასხვა რანგის სამღვდელოებისათვის; 4. წმიდათა წმიდა – რეზერვირებული მხოლოდ და მხოლოდ უზუნაესი სამღვდელოებისთვის (სმიტი 1987, 56-60). ამ შემთხვევაში სივრცის ზუსტი დიფერენციატია თვალნათლივ აკავშირებდა მას სხვადასხვა ჯგუფის რანჟირებულ ავტორიტეტთან. თავის მხრივ, საკრალურობა, რომელიც მიეწერებოდა თითოეულ სივრცეს, ნაწილობრივ ემყარებოდა მის ფუნქციას, რომელიც აღნიშნულ რანგებს განსაზღვრავდა; მისი სიწმინდე რანგებთან /იერარქიებთან ერთად იცვლებოდა. აქედან გამომდინარე, სხვადასხვა ჯგუფის შეფარდებითი პოზიცია, ძალაუფლება და ზეგავლენა ამ პოზიციებისა, რომელზეც ისინი მიაწინებდნენ, შეადგენდა რელიგიური სივრცეების განმსაზღვრელ ნიშანს. განსხვავებული შეხედულებების მიუხედავად, იმის შესახებ, არის თუ არა ღვთაებრივი მყოფობა საკრალური სივრცეების აუცილებელი (მახასიათებელი) ნიშანი, ფაქტია, რომ ხალხის სპეციფიკური სივრცული თვალთახედვისთვის სივრცის ორგანიზაცია დამახასიათებელია და მას იზიარებს ყველა რელიგიური და საკრალური სივრცე. ადგილები, რომლებიც ხალხის ორგანიზაციითა და ქცევით გამხდარა სპეციფიკურ ადგილებად, იმსჯელება საკრალური მნიშვნელობებით. ამ თვალთახედვით, სივრცე საკრალიზდება ადამიანის ქმედებით და ქცევით და განსაკუთრებული ადგილები საკრალურობას იძენს იმის გამო, რომ ხალხი მათ ასხვავებს ჩვეულებრივი ადგილებისგან.

ამგვარად, სმიტის ანალიზი, სივრცეში ადამიანების შედარებით (სათანადო) განთავსებაზე მიაწინებს და მნიშვნელოვან დასკვნაზე გადის, რომლის მიხედვით, ადგილები იმდენად არის საკრალური, რამდენადაც მათ ასეთად თვითონ ადამიანები ქმნიან. ადგილების სიწმინდე მემკვიდრეობით არ არის მიღებული. სმიტის თვალთახედვით, საკრალურობა არის სიტუაციური, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის დამოკიდებულია სიტუაციაზე ან ინტერპრეტაციაზე და არა ღვთაებრივის სუბსტანციურ მყოფობაზე. მორწმუნეთა ჯგუფები წმინდა ადგილებს ქმნიან რელიგიური მნიშვნელობების „ჩატვირთვით“ კონკრეტული ადგილების სივრცეებში და შემდეგ ამ მნიშვნელობების მიხედვით მოქმედებენ.

აღნიშნული შეხედულება მნიშვნელოვანი გამოწვევაა ელიადესეული პერსპექტივისთვის, რომელიც ღვთაებრივ მყოფობას თვლის საკრალური სივრცის მთავარ ნიშნად. აღსანიშნავია, რომ მრავალ შემთხვევაში, რელიგიური სისტემის შიგნით მყოფი მორწმუნენი აღიარებენ ელიადესეულ ინტერპრეტაციას გარკვეულ ადგილებში ზებუნებრივი ძალის მყოფობის შესახებ. ხოლო ურწმუნოები და აუტსაიდერები ვერ ხედავენ აღნიშნულ ადგილებში მყოფ ზებუნებრივ ძალას; ისინი უფრო ადამიანურ ქცევას ხედავენ, რომელიც, მათი აზრით, ამყარებს, აძლიერებს გარკვეული ადგილების მნიშვნელობას, ქცევას და, თავის მხრივ, ახდენს ადგილის საკრალიზაციას (Kilde 2008). არსებობს სხვა მიდგომა. მაგ.: კილდე, როგორც რელიგიის მკვლევარი, თავის ნაშრომში: „საკრალური ძალაუფლება და

საკრალური სივრცე“ (2008), ცდილობს ამ ორი პერსპექტივის მორიგებას. ემხრობა რა სიტუაციური შეხედულების ანალიტიკურობას, ის იმავე დროს აცნობიერებს სუბსტანციური შეხედულების ძალასაც. საკრალური სივრცის შექმნის მოთავესა ადამიანური აქტივობის სფეროში, მას ეხმარება ყურადღება მიაპყროს ისეთ ქცევას, რომელიც გარკვეული ადგილების საკრალიზაციას ახდენს (იხ. Kilde 2008, 8). სოციალური ძალაუფლების დემარკაცია სამღვდელოებაში, მმართველობაში და ჩვეულებრივ ხალხში, ხშირად წარმოადგენს საკრალიზაციის პროცესის ნაწილს. ზებუნებრივი ძალების მრავალფეროვანი გაგება ქრისტიანობაში, ასევე, ასახულია რელიგიურ ნაგებობებში სოციალური ძალაუფლების არტიკულაციის სიმრავლეში. ზოგიერთი ჯგუფი მკაცრად განსაზღვრავს სივრცეებს. მაგ. ორთოდოქსი ქრისტიანები მხოლოდ სამღვდლო პირებს ან სხვა რელიგიურ ლიდერებს აძლევენ ნებას, შევიდნენ მათი ეკლესიების საკურთხეველში, რომელიც მთლიანად ან ნაწილობრივ არის გამოყოფილი ჩვეულებრივ მლოცველთა თვალთაგან კანკელით, რომლის კარები მსახურების დროს მხოლოდ კონკრეტულ დროს იღება და საშუალებას იძლევა, დანახულ იქნეს აკრძალული საკურთხეველი და მასში მღვდლის ქმედებები. სპექტრის მეორე მხარეს, თანამედროვე კვაკერთა შეხედრის მრავალ სახლში თაყვანისმცემლებს არ ასხვავებენ ერთმანეთისგან, არ ხდება ლიდერების იდენტიფიკაცია და ყველას ვინც კი მოდის ათავსებენ არა დიფერენცირებულ სივრცეში და სოციალური ძალაუფლების vis-à-vis დონეზე, არამედ – ერთად. ეკლესიის ნაგებობები მიანიშნებენ სოციალური ძალაუფლებაზე ე. ი. ლეგიტიმურობის კოორდინირებაზე, რომელიც რელიგიურ ჯგუფებს ორგანიზაციულ სტრუქტურებს ანიჭებს. ამ და სხვა რელიგიური მსახურების მითითებით ეკლესიები ქმნიან საკრალურ ადგილებს და განიხილებიან როგორც „სპეციალური“ ანუ საკრალური ადგილები (Kilde 2008, 9). დევიდ ჩიდესტერმა და ედუარდ ლინენტალმა სმიტის შეფარდებითი განთავსების იდეას დაამატეს რამდენიმე საშუალება, რომლითაც ჯგუფები ახდენდნენ სივრცის სიტუაციურ საკრალიზაციას. მათთვის, სივრცის საკრალიზაციის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი კატალიზატორი არის კონფლიქტი, ან მათი ტერმინოლოგიით – სადავობა (contestation) (Chidester and Linenthal 1995, 16-20; Kilde 2008, 3-11). ეს კი მიმანიშნებელია, რომ საკრალური სივრცე არ არის მშვიდობიანი; ის, ხშირად, არსებობს მღელვარე წინააღმდეგობათა შუაგულში. ასეთია, მაგალითად, ებრაელთა მეორე ტაძრის ნანგრევებზე მეშვიდე საუკუნეში აგებული საკრალური მეჩეთი (კლდის გუმბათი იგივე ომარის მეჩეთი) მუსლიმებისთვის ეს ადგილი მექისა და მედინის შემდეგ მესამე ყველაზე წმინდა ადგილია. ებრაელებისათვის ეს ადგილი, როგორც სოლომონისა და ჰეროდეს ტაძრები, ყველაზე წმინდა ადგილებად ითვლება მსოფლიოში. ქრისტიანებისთვის იგივე ადგილი ფიგურირებს იესოს ცხოვრებაში და, კერძოდ, მისი ჯვარცმისას. ზემოთ ხსენებული მკვლევრებისთვის აღნიშნულ ჯგუფებს შორის ამ ადგილისათვის ბრძოლამ გაამყარა მისი მნიშვნელობა და საკრალურობა.

ამრიგად, სოციალური ძალაუფლება, რომელიც იერარქიებსა და სხვადასხვა ჯგუფებში ვლინდება რელიგიურ სივრცეებში, თვალსაჩინოდ ინფორმაციის შემცველია. დაბოლოს, ზებუნებრივ და სოციალურ ძალაუფლებასთან ერთად არ უნდა იქნეს დავიწყებული ინდივიდუალური, პირადი დამოკიდებულებები, რომლებიც, ხშირად, ასოცირდება ეკლესიის ნაგებობებთან და საკრალურ ადგილებთან. ინდივიდები ღრმა სულიერ მნიშვნელობებს აკავშირებენ სპეციფიკურ ადგილებთან, რომლებშიც შედის შენობები და ლანდშაფტები,

სულიერი ძალის მქონე პირადი გრძნობები, რომლებიც ხშირად მომდინარეობენ ამ ადგილებიდან.

სუბსტანციური პერსპექტივიდან, წმინდა ადგილის მომლოცველობა, როგორიც შეიძლება იყოს მაგ.: ლურდის გამოქვაბული (საფრანგეთი), მადლს ჰყვანს მორწმუნეებს ღვთისმშობლის მყოფობის მეშვეობით. სიტუაციურმა ხედვამ, შესაძლოა, ყურადღება გადაიტანოს გზაზე, რომელშიც მომლოცველობის რიტუალს მორწმუნის ყურადღება გადაექვს სულიერზე მასში აქტიური მონაწილეობით და ეხმარება ღვთაებრივის გაგებაში (Kilde 2008, 3-11). ადგილზე მისვლისას ინდივიდი როგორც მომლოცველის სტატუსის მქონე თავსდება ადამიანური და ღვთაებრივი იერარქიის შიგნით, რაც განსაზღვრავს მომლოცველის ტრადიციულ ქცევას ან აქტივობას.

იეროტოპია

ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისში საკრალური სივრცეების კვლევებში შემოდის ახალი კონცეპტი იეროტოპია, რომელიც უკავშირდება ხელოვნების ისტორიკოსის ა. ლიდოვის სახელს. მისი აზრით, ფრაზა „საკრალური სივრცე“ ვერ გამოდგება ყოველი ცალკეული, კონკრეტული შემთხვევისთვის, თავისი ზოგადი ხასიათის გამო და, ამიტომ, მან (2001 წელს) საკვლევი სფეროს სპეციფიკურობიდან გამომდინარე, შემოიტანა ტერმინი „იეროტოპია“, რომელიც შედგება ბერძნული სიტყვების „იეროს“ (წმინდა) და ტოპოს-ისგან (ადგილი). ლიდოვის კვლევებიდან გამომდინარე, რომელიც ძალიან კარგად იცნობს როგორც სუბსტანციურ, ასევე, სიტუაციურ მიდგომებს, პრაქტიკულად, ამუშავებს იმავე იეროფანიის თემას და მისი სეგმენტაციის მეშვეობით, გამოყოფს მეორე საფეხურს, რომელშიც აქცენტს აკეთებს თვითონ ადამიანის მიერ საკრალური სივრცეების შექმნაზე. იგი შესაბამისად, ერთმანეთისგან ასხვავებს, მისვე სიტყვები რომ ვიხმაროთ, ღვთაებრივსა და ადამიანურ პროექტებს.

ლიდოვის აღნიშვნით (2006, 10), ყველაზე დიდი პრობლემა აღმოჩნდა თვითონ საკრალურის კატეგორია, რომელიც გულისხმობს ღმერთის რეალურ მყოფობას და განუყოფელია სასწაულისგან (სასწაულჩენისგან), ანუ იმისგან რაც არ არის დაკავშირებული ადამიანის ხელებთან. იმავე ბიბლიურ ნარატივში, რომელიც იეროფანიისთვის მოჰყავს ელიადეს, ლიდოვისთვის იეროტოპიული პროექტი იწყება, რადგან ღვთაებრივი გამოცხადებით აღფრთოვანებული იაკობი გამოღვიძებისთანავე იწყებს საკრალური სივრცეების შექმნას, რომელიც უნდა იქცეს ღვთის სახლად. ამგვარად, ლიდოვის აზრით, იაკობი და მისი მიმდევარი ტაძრის მშენებლები ქმნიან რეალურ სივრცულ გარემოს, რომელიც გამოწვეულია იეროფანიით, შეიცავს თავის თავში განცხადების ხატს, მაგრამ რამდენადაც ის იქმნება ადამიანთა ხელიდან, ის განსხვავდება ღვთაებრივი ხილვისგან.

ადამიანი ქმნის საკრალურ სივრცეებს სხვადასხვა მედიისგან. ერთ-ერთ ასეთ მედიას კი ხატი წარმოადგენს. მისი სიტყვებით, ამ შემთხვევაში შესაძლებელი ხდება შემოქმედების მექანიზმის გაგება. და სწორედ ხატი ხდება მისი კვლევის ცენტრალური თემა. ლიდოვი იკვლევს ხატების სივრცულ კომპლექსს, რომელიც იქმნება მუდმივად ხილული არქიტექტურული ფორმებით და სხვადასხვაგვარი გამოსახულებებით და მუდმივად ცვლადი ლიტურგიული ქსოვილებით და ძვირფასი ქურჭლით, სინათლის (განათების) ეფექტებით,

სხვადასხვა სურნელით, საწესო ქესტებით, რომლებიც ყოველ ჯერზე ქმნიან უნიკალურ სივრცულ კომპლექსს (Lidov 2006).

ლიდოვი აზუსტებს ხატის რაობას, თუ რა მოიპყრება მასში. მისი განმარტებით, ხატი არის მედიუმი – შუამავალი სამყაროებს შორის, მათი შემაერთებელი. მას გააჩნია თავისი სივრცე. სივრცე არ იფარგლება სივრცული გამოსახულებებით, არამედ ის იძლევა მის ფარგლებს გარეთაც და მასთან ერთად მლოცველსაც მოიცავს (აქ შეიძლება თავი მოიყაროს სხვადასხვა რიტუალურმა ობიექტებმაც, განათებამ, სურნელმა და სხვ.). ის, ასევე, არის ცოცხალი, გამჭვირვალე და მოძრავი. ხატი არის საკრალური სივრცის კონცენტრაცია.

ლიდოვისთვის პრინციპულად მნიშვნელოვანი ჩანს გაცნობიერება იმისა, რომ გამოსახულება ხატში რეალიზდება არა სურათის სიბრტყეში, არამედ მის წინ არსებულ სივრცეშიც, რომელიც იქმნება მლოცველსა და გამოსახულებას შორის. წმინდა ხატების ამგვარი აღქმა განსაზღვრავს სივრცის იკონური ბუნების გაგებას, რომელშიც ერთმანეთზე ზემოქმედებენ ის მხატვრული საშუალებები, რომლებიც გრძნობათა სხვადასხვა ორგანოზე აპელირებენ.

განმეორებადი მოვლენები ანუ რეალურად რეალურის კატეგორია და ალტერნატიული მოდერნულობა:

ზემოთ განხილულ საკრალურის კატეგორიაში (ოტო, ელიადე) ღვთაებრივ მყოფობას, რომელთანაც უეცარი (მოულოდნელი) განცხადება არის დაკავშირებული, ცენტრალური ადგილი უჭირავს. მაგრამ *არყოფნის* ნიშნის ქვეშ არსებულ დასავლურ მოდერნულობაში დრო და სივრცე დაცლილია მყოფობისგან. *არყოფნა* მკვეთრად ვლინდება გამეფებულ ესთეტიკაში, ნორმატიულ სენსორიუმში, რომლის მიხედვით ღმერთები ვერ ხდებიან მისაწვდომი მეხებით, ბგერით ან ხილვით (იხ. Orsi 2008, 12-18; 2012).

როგორც ცნობილი ამერიკელი ანთროპოლოგი რ. ორსი აღნიშნავს, მყოფობა მყისვე არ გამქრალა თანამედროვე სამყაროდან. ხშირად განმეორებადი მოვლენების საკითხის წინ წამოწევით, რ. ორსიმ კვლავ გახსნა დისკუსია წმინდას მყოფობის პრობლემაზე ძველი მყოფობის მოდელზე (მყოფობების მოდელზე) საუბრებით, მაგრამ უკვე თანამედროვე, სავარაუდოდ, განჯადოებულ სამყაროში (Orsi 2012, 1-13; 84 – 105).

თანამედროვეობაში გავრცელებულ, დიდი სიხშირით განმეორებად ისტორიებს მარიამის სასწაულებრივი განცხადებები წარმოადგენს, რომლებიც, როგორც რ. ორსი აღნიშნავს, მყისიერად წინააღმდეგობაში მოდის თანამედროვე სამყაროს განცდასთან და წარმოსახვასთან და თანამედროვეობაში მოულოდნელ კატეგორიების კავშირებზე მიაწვდომს. გახსნილ დისკუსიაში რ. ორსი კათოლიციზმის ფარგლებში შემდეგ შეკითხვებს სვამს: როგორ უნდა აიხსნას ფაქტი, რომ კათოლიკე მომლოცველები მსოფლიოს სხვადასხვა შორეული კუთხიდან მიდიან ლურდის გამოქვაბულთან,² ადამიანის ხელით შექმნილ რეპლიკებთან, რათა დალიონ და განიბანონ ჩვეულებრივ წყალში, რომელიც დამალული წყალსადენის მილებიდან მოედინება მეტ-ნაკლებად მოწყობილ კლდეებს შორის? რო-

2 ლურდი – ქალაქი სამხრეთ საფრანგეთში, რომლის მიდამოებში, მასაბელის გამოქვაბულში 14 წლის უბრალო გლეხის გოგონას ბერნადეტ სუბირუს რამდენჯერმე გამოეცხადა ღვთისმშობელი. ღვთისმშობლის მოთხოვნის შემდეგ, რომლის ნება გაახმოვანა ბერნადეტმა, ამ ადგილას აშენდა ლურდის ღვთისმშობლის (ლურდის ჩვენი ქალბატონის) სალოცავი, რომელიც იქცა მომლოცველობისა და სასწაულებრივ სამკურნალო ადგილად. ლურდის ღვთისმშობლის თაყვანისცემა გასცდა ლურდის მიდამოებს და აშენდა მისი მრავალი რეპლიკა სხვადასხვა ადგილას, რომელთაც, მომლოცველები იგივე სამკურნალო ფუნქციებს მიაწერდნენ, როგორც ლურდს ჰქონდა. ბერნადეტ სუბირუ 1933 წელს პაპმა პიუს მე-11-მ წმინდანად შერაცხა.

გორ შეიძლება აიხსნას მომლოცველების მიერ სამკურნალო თვისებების მიწერა წყალზე, რომელიც მათ კარგად იციან, რომ სხვა ლურდში (მის რეპლიკაში) მოედინება ლოკალური რეზერვუარებიდან? ან მარიამის სალოცავი, რომელიც ნაციონალური გრძნობის ღერძს წარმოადგენს, როგორ ხდება ინტერნაციონალური ცენტრი, სადაც ნაციონალური სენტრიმენტი ქრება მაშინვე, როგორც კი ჩნდება გაზიარებული გამოცდილება და ღვთისმშობლის საჭიროება ჩნდება. მკვლევარს აინტერესებს ამგვარი ფენომენის ინტერპრეტაციისთვის რატომინები ან კატეგორიები შეიძლება იქნეს გამოყენებული? როგორ არის შესაძლებელი საუბარი იმაზე, რაც პირველად ლურდში მოხდა? ანუ ლურდის რეალობაზე, რომელმაც შემდეგ გადაინაცვლა მომლოცველთა მარშრუტში, წმინდა წყლის და სხვა სუვენირების ციკულაციაში და თვითონ სალოცავის რეპროდუქციებში.

მკვლევრის აზრით (და ეს მნიშვნელოვანია), ამგვარი რეალობა საფუძვლიანად ეწინააღმდეგება თანამედროვე ცოდნას და სამყაროს თანამედროვე ინტერპრეტაციას. საზღვრები, რომელსაც მარიამის მყოფობა კვეთს, არის ის საზღვრები, რომლებიც ასე ძვირფასი და ფუნდამენტურია თანამედროვეობისთვის და თანამედროვე აზროვნებისთვის. მაგრამ მიუხედავად ამისა, მარიამის განცხადება და მომლოცველობა ეფექტურად დამკვიდრდა ბოლო რამდენიმე დეკადის განმავლობაში თანამედროვე ისტორიოგრაფიის ჩარჩოებში. ორსის შენიშვნით, ამ მიმართულებით წინ გადადგმული ნაბიჯის მიუხედავად, ყველაფერი ეს მყარად რჩება მოდერნულობის ინტერპრეტაციულ სფეროში. ორსის არგუმენტაციით, გარკვეული პერსპექტივიდან, შეიძლება ითქვას, რომ *მყოფობის* განცდა როგორც მოდერნულობის პარალელური ისტორიისა, ატავისტური არ არის. როგორც პრემოდერნული ფენომენი ის სპეციფიკურად არ თავსდება მოდერნულობის სწორხაზოვან ნარატივში. მისი შენიშვნით, ევროპაში მყოფობა მარგინალიზებული და დისციპლინირებული იქნა მე-16 საუკუნიდან ყველგან, სადაც და ვისაც კი ევროპელები შეეხნენ. მაგრამ ფაქტია, რომ ღმერთების მყოფობა განაგრძობს არსებობას, მრავალ ადგილას და ფუნქციონირებს თანამედროვე პოსტმოდერნულ სამყაროში. მყოფობის რადიკალურ გამოცდილებებს ან რეალურობას ორსი განსაზღვრავს როგორც დიდი სიხშირით განმეორებად მოვლენას. საკითხი, რომელსაც ორსი თანმიმდევრულად მიჰყვება მდგომარეობს იმაში: თუ რამდენად არის შესაძლებელი ხშირად განმეორებადი მოვლენების შესწავლა ისე, რომ მათ უმაღლესად გადაინაცვლონ მოდერნისტული ისტორიოგრაფიის დაცულ კატეგორიებში. როგორ ხდება განმეორებადი მოვლენის იდენტიფიცირება ისტორიასა და კულტურაში? მართლაც, რაც რეალურად რეალურია მარიამის მოვლენაში – ლურდში და მის რეპლიკებში – არის ზებუნებრივი(ს) მყოფობის ურთიერთობა ადამიანთან და საჭიროების, შიშის, სურვილებისა და წარმოსახვების ძალა, ცნობიერი და არაცნობიერი, რომელიც ადამიანსა და ზებუნებრივ ძალას შორის ამ გაცვლა-გამოცვლას ხსნის. თაყვანისცემის ფორმით გახსნილ ურთიერთობის გარემოში ბევრი ისეთი რამ არის შესაძლებელი და დასაშვები, რაც სხვა შემთხვევაში არ იქნებოდა შესაძლებელი.

ორსის დისკუსია ლურდის მოვლენაზე გულისხმობს იმის ჩვენებას, რომ მყოფობის მოვლენას ფუნდამენტურად არაფერი აქვს საერთო ზოგად მოდერნულობასთან. განმეორებადი მოვლენები არ წარმოადგენს მოდერნული წარმომავლობის ისტორიებს. მყოფობა არა მარტო ამ შემთხვევაში, არამედ ყოველთვის, ითხოვს საკუთარ ისტორიასა და გამოცდილებას, ხოლო მყოფობის პრაქტიკები გვთავაზობენ ამ ისტორიის მონახაზს, ამ ისტორიისთვის დამახასიათებელ ნიშნებს: მარიამის თაყვანისცემის ფორმები აჩვენებენ, რომ პრაქტიკის ლექსიკა, გაგება და საჭირო გამოცდილება, არც თანამედროვე ისტორიოგ-

რაფიის იდენტურია და არც მისგან გამომდინარე და რომ ის საჭიროებს გაფართოებას (Orsi 2008, 20).

ორსი ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, აკეთებს, როგორც თვითონ უსვამს ხაზს, წინასწარ დასკვნას: რომ განმეორებადმა მოვლენებმა, რომელთაც თავისი მასაზრდოებელი წყაროები არ ამოუწურავთ და ახასიათებთ მყოფობასთან პირისპირ შეხვედრის გამოცდილება, შეიძლება თვითონ ისტორიკოსიც მოულოდნელად და უშუალოდ შეახვედროს წარსულთან. განმეორებადი მოვლენების ისტორიოგრაფია განმეორებით მოვლენებზე წერას ნიშნავს, რომელთაც დამცველი სარტყელი არ იცავთ; ისინი აწმყოში იჭრებიან ისტორიის უშუალოდ წერის დროს.

თანამედროვე აკადემიური კონტექსტის მქონე რელიგიურ კვლევებში “წმინდა” არის რეალურად რეალური. რეალურად რეალური დამოუკიდებელია კულტურული და სოციალური კოორდინატებისგან. წმინდა, ორსისთვის არის რეალობა, რომელიც მისი სოციალური ნაწილების ჯამზე მეტია და რომელსაც ადამიანებისგან დამოუკიდებელი საკუთარი ცხოვრება აქვს; ის დამოუკიდებელ ცხოვრებას იწყებს მათგან ვისი წარმოსახვისგან, მემკვიდრეობიდან და გარემოებებიდან წარმოსდგა (Orsi 2012 85 – .91).

როგორც რ. ორსი აღნიშნავს, ლურდისა და მისი მსგავსი შემთხვევები მიაწვდის ფაქტზე, რომ მყოფობა თანამედროვე სამყაროში უმალ არ გამქრალა და რომ ისტორიკოსებს უფრო მდიდარი ლექსიკონი ესაჭიროებათ „მყოფობის“ მოვლენის ანუ მყოფობის ძველი მოდელების განჯადობულ სამყაროში აღსაწერად. მკვლევრის აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ მოდერნულობის პარალელური ისტორია, ერთი პერსპექტივიდან იჭრება მეორეში, მყოფობა იჭრება მის უარმყოფელ სივრცეებში, რათა გარდაქმნას როგორც რელიგიური პრაქტიკა და წარმოდგენები, ასევე, სოციალური სამყარო.

ზემოთ თქმული შემდეგნაირად შეიძლება შეჯამდეს:

წმინდას ჩენა ტრანსცენდენტურის შემოჭრა არის დროსა და სივრცეში. მისი განცდა შესაძლებელია არა მარტო „რეალურ“ (თავდაპირველი ჩენის) ადგილას, რომელთანაც კოლექტიური მეხსიერება ან რწმენა, სხვადასხვა სახის ნარატივები შეიძლება იყოს დაკავშირებული, არამედ მის რეპლიკებშიც (აქვე შემოდის ნაციონალურის ინტერნაციონალურად ქცევის თემაც). ის განიცდება როგორც რეალურად რეალური კატეგორია და აქვს თავისი საკუთარი ისტორია, რომელიც შეიძლება განმეორდეს ყველგან და ყოველთვის. შესაბამისად, წმინდასთან ასოცირდება ნარატივები. ნარატივებში იგულისხმება როგორც წმ. წერილი და აპოკრიფულ ლეგენდები, ისტორიოგრაფიული ტექსტები, ასევე, სახვითი ნარატივები და მომლოცველების მიერ „რეალურად“ განცდილი ან გამოგონილი ანგარიშები.

ტერმინი იეროფანია, ასევე, გულისხმობს საკრალური სივრცის კონსტრუქციის ტექნიკებს. ის მიგვანიშნებს საკრალურ რიტუალურად კონსტრუირებულ სივრცეებზე. შესაბამისად, იმთავითვე გულისხმობს როგორც ღვთაებრივ, ასევე ადამიანური პროექტის განხორციელებას კულტურაში.

ყველაფერი ეს საფუძველს გვაძლევს ემფაზის გაკეთდეს ფაქტზე, რომ რელიგიური კვლევებისთვის ელიადეს მიერ შემოტანილი ტერმინი იეროფანია სხვა ტერმინებთან შედარებით უფრო ფართო და მეტის მომცველია; ის თავის თავში მოიცავს და გულისხმობს არ ამარტო წმინდა ადგილის, ტერიტორიის შექმნას ანუ იეროტოპიას, არამედ ის, ასევე,

მიეკუთვნება რეალურად რეალურის კატეგორიასაც. შესაბამისად, იეროტოპია თავისი არსით უფრო ვიწრო და იეროფანიიდან ხელოვნურად სეგმენტირებული, სპეციფიკურად ხელოვნების ისტორიის სფეროს განეკუთვნება.

ამგვარი სეგმენტაცია ნამდვილად იძლევა საშუალებას, ერთმანეთისგან განსხვავდეს, სიტყვაზე რომ ითქვას, გოთური სივრცე მართლმადიდებლურისგან (ეს ნამდვილად იეროტოპიას მიეკუთვნება ანუ ორ სხვადასხვა განსხვავებულ წმინდა ადგილს), მაგრამ მათი გამაერთიანებელი იეროფანიაა, ანუ ღვთაებრივი და ადამიანური პროექტების ერთიანობა. რომელთა განცალკევება რელიგიურ კვლევებში მართებულად არ მიგვაჩნია. იეროტოპია კონკრეტულია, ხელოვნების სფეროს ეკუთვნის და, შესაბამისად, ადამიანურ პროექტთან არის დაკავშირებული და ინსპირირებულია იეროფანიით, რომელიც ზოგადია, საერთო საფუძველია ყველა იეროტოპიული პროექტისთვის და მთლიანად რელიგიის სფეროსთან არის დაკავშირებული. იეროტოპია კულტურიდან კულტურაში განსხვავებულია, იეროფანია ყველა კულტურაში ერთნაირად მოქმედებს და მას თავისი ისტორია აქვს და არ იზღუდება მოდერნული ლინეარული დროით.

დაბოლოს, ჩვენი აზრით, რიტუალის კატეგორიაში განსხვავება უნდა გაკეთდეს რიტუალურ გამოცდილებას, განცდილ რეალობასა და ანალიზს შორის. საკრალური სივრცის შექმნის მოთავეს ადამიანური აქტივობის სფეროში ვერ ხსნის თვითონ ამ აქტივობის მოტივაციას. სიტუაციური ინტერპრეტაციით, რიტუალი ნამდვილად წარმოაჩენს და ჯგუფის წევრების ლეგიტიმაციას იდენტიფიცირებას ახდენს. შესაბამისად, მიგვანიშნებს ჯგუფის სოციალურ სტრუქტურაზე, მაგრამ არაფერს გვუბნება თვითონ საკრალურ მოვლენებზე, რომელთაც მაღალი ხარისხის სიმბოლური შინაარსი აქვთ ყველა დროსა და ყველა კულტურაში.