ხათუნა თავდგირიძე

მითოსური სიმულაციები

გაუჩინარებულნი და გამაუჩინარებელნი

IN ILLO TEMPORE

დიოგენე

ხათუნა თავდგირიძე

მითოსური სიმულაციები

გაუჩინარებულნი და გამაუჩინარებელნი

IN ILLO TEMPORE

სამეცნიერო რედაქტორი ზაზა შათირიშვილი

წიგნის ილუსტრატორი ვასილ სახვაძე

გარეკანზე გამოყენებულია ვასილ სახვაძის ნახატი „სირბილი წრეზე“.

© გამომცემლობა „დიოგენე“, 2011

ყველა უფლება დაცულია

ISBN 978-9941-11-234-8

www.diogene.ge

სარჩევი

შესავალი „მითიური დროის“ მობრუნება..... 5

თავი I

IN ILLO TEMPORE საწყისი სიმულაციები 21

მითის ესქატოლოგია 21

მითის სიმულაციური პარადიგმა
და „არასიმულირებულნი“..... 31

ტრიქსტერი და სიმულაკრა 38

ბუნებასთან პარტიციპაცია? –
„ცხოველური“ და „ადამიანური“..... 47

„მთლიანი ღმერთი“ და მისი დესტრუქცია 63

თავი II

მითიური სამყარო 92

„მითიური დრო“, „მითიური სივრცე“ და
„საწყისთან დაბრუნება“ 92

„საწყისთან დაბრუნების“ ქართული კოსმოგონიური
მითორიტუალური მოდელები 112

„საწყისთან დაბრუნება“ 112

სამყაროს მოდელი 117

ქაოსის და კოსმოსის ღმერთები 120

კოსმოგენეზი 124

გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის მითოსი 124

„მომაკვდავი ქალღმერთის“ მითოსი 139

მეფე-დემიურგის დაბადების მითოსი 149

*კოსმიური კვერცხიდან სამყაროს
დაბადების მითოსი* 159

თავი III

მშვენიერი ურჩხული 163

„კუდისმჭამელობიდან“ „ქალისმჭამელობამდე“ 163

დრაკონის ინტრონიზაცია. ძველჩინური მითოსურ-ფილოსოფიური კოსმოლოგია 173

მარადისობა და ურჩხული. „ურჩხულის მკვლელობის“ მითოსური სიმულაციები 187

გმირის ვნებები და ზღაპრის სიმულაციები 204

თავი IV

DEUS OTIOSUS გაუჩინარებულნი და გამაუჩინარებელნი 210

გამქრალი და დაბრუნებული 210

„მარადიული დაბრუნების“ ღვთაებრივი და ეგზისტენციალური ტრაგიზმი 226

Mythical Simulations. The Disappeared and Those Who Disappeared Them (summary) *243*

ლიტერატურა 250

შესავალი

„მითიური დროის“ მობრუნება

მითი ყველაზე იდუმალი და ამავე დროს ყველაზე გამ-ჭვირვალე მსოფლმხედველობრივი დეკლამაციაა, რის გა-მოთქმაც კაცობრიობამ შეძლო თავისი ტრანსცენდენტური წარსულის შესახებ. მაგრამ მითი არ არის მხოლოდ წარსული, მითი ჩვენი პოსტმოდერნისტული აწმყოც არის და ჯერაც უცნობი მომავალიც. ეს ცხადზე ცხადია – კაცობრიობას მთელი თავისი არსებობის მანძილზე არ უცხოვრია მითისა-გან მოწყვეტით, მითისაგან განყენებულ პარადიგმაში. მითი ის მოჯადოებული ტრანსცენდენტური წრეა, რომლისგან განჯადოებაც კაცობრიობას არ უწერია, თუ არ ჩავთვლით ცალკეულ ხდომილებებს, მითიური თუ ისტორიული დროის მდინარებიდან ამოვარდნის შემთხვევებს, გასვლას „არადრო-ში“, სადაც არ ვრცელდება ყოფიერების არც ერთი ფორმის (მითიური, ისტორიული) კანონები, რადგან ეს „გასვლა“ ზედ-როულია და მარადისობას იმეორებს. და თუ საბოლოოდ კა-ცობრიობა მაინც განჯადოვდება – თავს დააღწევს მითის „მა-რადიული ბრუნვის“ მოჯადოებულ წრეს, ეს სწორედ ამგვარ ცალკეულ ხდომილებათა საერთო ძალის წყალობით მოხდება. იგი ახალი პარადიგმისკენ შემოატრიალებს ფანტაზმებისა და გაუჩინარებისკენ მიდრეკილ ჩვენს არსებობას. ჯერჯერობით კი ჩვენ ისევ ვრჩებით მითის ტყვეობაში – პოსტმოდერნიზ-

მი ახალი, თანამედროვე სახელწოდებაა „მითიური დროის“ – მითიური ეპოქის აღსანიშნად, რომელიც უშუალო მემკვიდრეა არქაულ კულტურებში დადასტურებული ტერმინებისა – ალთირა, ალჩერა, ჯუგური, ბუგარი, ლალაუ, უნგუდი, ვინგარა, მუნგამი, ბუნამი და ა. შ. ეს ტერმინები „მითიურ დროს“ ახასიათებს, როგორც ხილვების, ფანტაზმების, როგორც „სიზმრის დროის“ ეპოქას.

პოსტმოდერნისტული ეპოქა – ესაა ფანტაზმებისა და სიმულაციების ეპოქა. თუ ჩვენ ჯერ კიდევ ვიმყოფებით პოსტმოდერნიზმში და თუ ჩვენ ჯერ კიდევ არ გადაგვილახავს „ბოროტი სახის დემონი“, ეს ნიშნავს, რომ ჩვენ ვცხოვრობთ ჰიპერრეალურ (ბოდრიარის ტერმინოლოგიით) სამყაროში, სადაც რეალობა არსებობს არა ობიექტურ რეალობაში (რაც ასევე პირობითია), არამედ იმ ფორმა-შინაარსში, რომელსაც აკანონებს ისეთი ტოტალური ფენომენები, როგორებიცაა ტრანსპოლიტიკა, მასმედია, პიარტექნოლოგიები, მასკულტურა, სოციალური ვებ-ქსელები, გასართობი სისტემები და ა. შ. ესაა დიადი ფანტაზმას ეპოქა, რომელიც იმ არქაულ მითიურ დროში გვაბრუნებს, როცა აზროვნებასა და მსოფლმხედველობას მითი და მისი ფანტასმაგორიული ჰიპერრეალური პარადიგმები განსაზღვრავდა. „მითიური დრო“ – ესაა ჩვენს სინამდვილეშიც აქტუალიზებული *„იგივე“* და *„განსხვავებული“* ყოფიერება, რომელიც „მარადიული ბრუნვის“ ძალით ისევ მობრუნდა და დღესაც აწესებს თავისი სუბიექტური მითიური რეალობის კანონებს, რომელთა ძალით ობიექტური სამყარო და სინამდვილე ხელახლა იქმნება, როგორც მეორე დამოუკიდებელი, ობიექტური ყოფიერება და რომელიც რეალური ცნობიერებისათვის შეუმჩნეველი სინამდვილის გვერდით იწყებს საწინააღმდეგო ცხოვრებას.

ჩვენი ეპოქა ღრმა შინაგან კავშირს ამჟღავნებს მითთან. იგი მითის მსგავსად იმყოფება სიმულაკრის ტყვეობაში, რომ-

ლის ფუნქციონირების შედეგია ყველა ის ფანტასმაგორიული გამოვლინება, რომელსაც ჩვენი დროის სოციალური მანქანა ამუშავებს. ჩვენი დროის სოციალური მანქანა „ძველ მითზე“ აშენებს „ახალ მითს“. ეს „ზედნაშენი“ – *მითი მითში* არის სწორედ რეალობის ახალი მდგომარეობა და ახალი „ხარისხი“, როგორც სიმულაკრის ფუნქციონირების შედეგი – სიმულაცია. ტერმინ „მითის“ როლან ბარტისეული გაგება, როგორც კულტურაში ფუნქციონირებული ცრუ, არანამდვილი საზრისის მქონე ერთეულის აღმნიშვნელი, ჟან ბოდრიართან ჩანაცვლებულია ფილოსოფიურ-ონტოლოგიურ ტრადიციაზე დაფუძნებული ტერმინით „სიმულაკრა“ (ბოდრიარი 2000:8). სიმულაკრის („მოჩვენებითობა“, „მსგავსება“) გაგება არსებობს უძველესი დროიდან, ანტიკურობიდან მოყოლებული. ამასთან, იგი ჩართული იყო პლატონის მიერ ფორმულირებული თეოლოგიური სქემის რეპრეზენტაციაში (ბოდრიარი 2000:9).

მითისა და სიმულაკრის გენეტიკური კავშირი თანაბრად ვლინდება მათი ფუნქციონირების, როგორც ღრმად ონტოლოგიურ, ისე, ემპირიულ-კულტურულ, სოციალურ და სხვა პროცესებში. თუმცა მათი ფუნქციონირება ისტორიის განვითარების თითოეულ გარდამტეხ ეტაპზე სხვადასხვა ფორმა-შინაარსით რეალიზდება. ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, რომ, თუკი მითიური, არქაული ეპოქის ონტოლოგია უცილობლად გულისხმობს გარკვეული ტიპის „ორიგინალს“, ნამდვილ პარადიგმებს, მოგვიანებით ასეთი „ორიგინალები“ რეპრეზირებულია სიმულაკრის ტოტალური გაბატონებით. საბოლოოდ სიმულაკრა მთლიანად ეუფლება მითს, იტაცებს მას და სრულად ჩაენაცვლება. ამიტომ „ახალი მითის“ სიმულაკრით ჩანაცვლება (რაც ვერ გავრცელდება „ძველ მითზე“) იმ რეალურ ვითარებას ასახავს, რაც დროსა და სივრცეში სიმულაკრის გაძლიერებასა და განახლებულ ფუნქციონირებას (ტოტალურ სიმულაციას) – ახალ მითოსურ პარადიგმას განაპირობებს.

„სიმულაცია“ მომდინარეობს სიტყვიდან simulacrum (მრ. – simulacra). იგი სიმულაკრის ფუნქციონირების შედეგია და ასახავს იმ პროცესს, როცა ასლი შორდება თავის ორიგინალს. ბოდრიარის აზრით, სიმულაკრა, ანუ „ასლის ასლი“ იმდენად დაშორდა ორიგინალს, რომ სრულებით გაწყვიტა რაიმენაირი კავშირი თავის პირველწყაროსთან. „თუკი „გადამუშავებისა“ და „წარმოების“ სტადიაზე საგნობრივი სიმულაკრები მიიღებოდა ზოგიერთი რეალურად არსებული სახის კოპირების გზით, უკვე „სიმულაციის“ სტადიაში სახეები ფაქტობრივად არ არსებობს – ისინი გადასროლილია აბსოლუტურ წარსულში „გადაკარგულ და არასოდეს არსებულ ობიექტებში“ (ბოდრიარი 2000:18). ამ აზრით, სიმულაკრა არის „ასლი“, რომელსაც არ გააჩნია „ორიგინალი“, „პირველწყარო“. დელიოზიც უარყოფს სიმულაკრის კავშირს „ორიგინალთან“, მაგრამ იმავდროულად, უარყოფს მის თუნდაც ძალიან შორეულ, უკვე გაუქმებულ კავშირს „ასლთან“. დელიოზისთვის ასლი და სიმულაკრა სხვადასხვა ხასიათის სისტემებია. თითოეული მათგანი ეფუძნება „მსგავსებას“ და „განსხვავებას“, რის კვალზეც გვევლინება „ჭეშმარიტ პრეტენდენტად“ (ასლის შემთხვევაში) და „ცრუ პრეტენდენტად“ (სიმულაკრის შემთხვევაში) (დელიოზი, ლოგიკა...1998:335).

სიმულაკრის ფუნქციონირების პროცესი მითში აისახა კოსმოგონიების გადამრავლებით – შესაქმის მითორიტუალური მრავალჯერადი აქტებით, რომლებიც შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ***„კოსმოგონიური სიმულაკრები“;*** ამას გარდა, სიმულაკრის ფუნქციონირება მითში განისაზღვრება ონტოლოგიური ფენომენის პერსონიფიცირების დონეზეც, რასაც ახორციელებს დემიურგის უარყოფითი დემონური ორეული, „მითოლოგიური გაიძვერა“ – ტრიქსტერი.

***

სიმულაციის ერთ-ერთი მთავარი ნიშანია რეალობის შეცვლა; სიმულაცია მხოლოდ რეალობის სიმულირებას ახდენს, მაგრამ იგი არაფერს მალავს. სიმულაციასა და დამალვას განასხვავებს „ყოფნა“ და „არყოფნა“ – „დამალვა არის თავის მოჩვენება, თითქოს არა გაქვს ის, რაც სხვას აქვს, სიმულაცია არის თავის მოჩვენება, თითქოს გაქვს ის, რაც სხვას არა აქვს... დამალვა, ანუ თავის მოჩვენება ტოვებს რეალობას პრინციპულად ხელშეუხებელს: სხვაობა მათ შორის ყოველთვის ცხადია. ის მხოლოდ შენიღბულია. სიმულაცია კი ემუქრება განსხვავებას „ჭეშმარიტსა“ და „მცდარს“, „წარმოსახვითსა“ (imaginery) და „რეალურს“ შორის... დღეს დგას არა იმიტაციის, რედუპლიკაციის, ანდა პაროდიის, არამედ რეალობის ნიშნებით თავისთავადი რეალობის შეცვლის საკითხი. ეს არის ყოველგვარი რეალური პროცესის მისი ოპერაციული ორეულით ჩანაცვლების ოპერაცია“ (ბოდრიარი 1997:52). ეს ვითარება თვისებრივად ასახავს მითოსურ სიმულაციას, რომელიც არსებულ რეალობას ჩაანაცვლებს სხვა რეალობით, რომელიც ძველ მითს ჩაანაცვლებს ახალი მითით. სხვაობა ძველ და ახალ მითს შორის ყოველთვის გარეგანია, იცვლება სიმულირების „მასალა“, მასიმულირებელი მექანიზმი კი უცვლელად რჩება. ბარტის სემიოლოგიური კონცეფციის მიხედვით, მითი ახორციელებს საზრისის დეფორმაციას (კონცეპტის მიერ), მაგრამ იგი არაფერს მალავს (ბარტი 1994:87). მართლაც მითის პირველადი ფუნქციაა დეფორმაცია და არა რაიმეს დამალვა. მითში არაფერია დაფარული, ყველა სიმულაციური და სპეკულაციური პროცედურა გაშიშვლებულია და გამჭვირვალედ მიუთითებს პარადიგმის დეფორმაციაზე. მითი მითიური ზებუნებრივი არსებებისა და ზებუნებრივ გამოვლინებათა აღწერა-წარმოდგენისას ცდილობს აჩვენოს იმის არსებობა, რაც არ არის (ან არის და ღიად არასოდეს გამოჩნდება), ამით

მითი ცვლის არა მხოლოდ ყოფიერების გარეგნულ ფორმებს, არამედ – ყოფიერების საზრისს. ამ აზრით, სიმულაცია არის „შესაქმის მითი“, იგი ახდენს შესაქმის პირველადი აქტის დუბლირებას, რომლის პროცესშიც რეალურად ახორციელებს ხელახალ ეპიფანიებს, შესაქმის კოსმოგონიურ რიტუალებს. შედეგიც ასეთია – შესაქმის ყალბი, ცრუ აქტის მიუხედავად, ყოფიერება ხელახლა იქმნება თავისი ახალი რეალობით – ჩვენი სამყარო, მისი ცვალებადობა, ყოველდღიური სოციალური ყოფა არის სწორედ რეალური შედეგი ოდესღაც, საწყის დროში მომხდარი შესაქმისა და შემდეგში რიტუალებით მისი კვლავ და კვლავ განმეორებისა.

თუ როგორ შეიძლება განხორციელდეს ნამდვილი შესაქმე ყალბი, სიმულაციური შესაქმის აქტით და თუ როგორია სიმულაციური პროცედურების „პოლიტიკური ფონი“ ამის მრავალი თვალსაჩინო მაგალითი არსებობს ძველი და ახალი მითის სახით. ამჯერად მოვიხმოთ სამი ყველაზე ცნობილი მაგალითი.

მაგალითი პირველი: „სოფლის მაშენებლები“

„ყოველგვარი რეალური პროცესის მისი ოპერაციული ორეულით ჩანაცვლების ოპერაცია“: ამის შესანიშნავი მაგალითია არაკი „სოფლის მაშენებლები“ (ბერძნულ-ლათინურ-ქართულ-სომხური ვარიანტი).

ერთხელ მამალმა და ძაღლმა გადაწყვიტეს, სოფელი აეშენებინათ. მამალმა ყივილი, ძაღლმა კი ყეფა დაიწყო, ეგონათ, რომ ასე სოფელი აშენდებოდა. ძაღლისაგან გაგლეჯილი მელა (მელასთან კონფლიქტი დამოუკიდებელ პარადიგმადაც განიხილება) სოფლის მაშენებლებს დაექადნა: „მე ხომ ჩემი ჭკუისა დამემართა და, თუ თქვენ მაგ საქმით

სოფელი ააშენოთ, თქვენც შეიტყობთო!“ (სულხან-საბა). არაკი აქ სრულდება, თუმცა მელას რაციონალური რეპლიკის მიუხედავად, ***სოფელი პარადოქსულად მაინც აშენდა*** – სამყაროს ნებისმიერ წერტილში აშენებული სოფელი (წარსულშიც, აწმყოშიც და მომავალშიც) სწორედ ძაღლისა და მამლის ძალისხმევის, მათ მიერ შესაქმის აქტის რიტუალური განმეორების შედეგია. არაკის ფინალის ამგვარი განვრცობა-ინტერპრეტაცია მართლაც განხორციელდა „სოფლის მაშენებლების“ ქართულ ანიმაციურ ეკრანიზაციაში – „ტყის კვარტეტი“ (სცენარის ავტორი და რეჟისორი მ.სალარიძე). ფილმის მიხედვით, სწორედ იმ დროისთვის, როცა ძაღლმა და მამალმა სოფლის ასაშენებლად გამართული ყეფა-ყივილი დაასრულეს, იქვე მეზობლად მაჩვები თავიანთი სახლების აგებას მორჩნენ, შესახლდნენ და ახალი სოფელი შექმნეს. მაჩვების ახალსახლობაზე მამლის შეძახილი – „სოფელიც აშენებულა, ტყუილად არ გვიშრომია!“ – ასახავს სიმულაციური „ცრუ შრომის“ პარადოქსულ რეალურ ქმნადობას.

თუკი ძველ მითს* თანამედროვე ყოფაში გადმოვიტანთ, მივიღებთ საკმაოდ გავრცელებულ პოლიტიკურ სქემას – პრეზიდენტი და მთავრობა ყეფს და ყივის (გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს, რომელი ყეფს და რომელი ყივის), რომ ქვეყანას აშენებენ, ვთქვათ, რომელიღაც გრანდიოზულ პროექტს ახორციელებენ. ამ დროს კი პროექტის უკან დგანან ანონიმური რეალური დამფინანსებლები – დარეკეტებული ბიზნესმენები. პროექტის წარმატებულად განხორციელების შემდეგ, მოსახლეობასთან ერთად პრეზიდენტიც და მთავრობაც ***გულწრფელად*** ირწმუნებენ თავიანთი ცრუ კრეაციის აუთენტურობას, რადგან იმ მითიურ ველში, რომელშიც ისინი წარ-

---

* ლიტერატურულ არაკს მითს ვუწოდებთ, რამდენადაც „შესაქმის“ ნებისმიერი ტექსტი ბუნებრივად იძენს მითის სტატუსს.

მართავენ მოვლენებს და სადაც მათ მიერ შექმნილი „მითიური კონსტიტუცია“ მოქმედებს, ერთ-ერთ პუნქტად ასეთი შემთხვევების მართებულობაც არის გაწერილი. საქმე ისაა, რომ ახალი „მითიური კონსტიტუციის“ ავტორმა (ავტორებმა) კარგად იცის ძველი მითოლოგიური ცნობიერების სტრუქტურა, რომელიც თანამედროვე ყოფაში გადმოაქვს: მითოლოგიური აზროვნება არ განასხვავებს მოვლენას მისი იმიტაციისაგან (მაგ., ჭექა-ქუხილი და ის რიტუალური ქმედება (ბრახუნი) რომელიც ჭექა-ქუხილის იმიტირებას ახდენს). მითიური აზროვნებისათვის არ არის დამახასიათებელი სუბიექტისა და ობიექტის, საგნისა და ნიშნის, არსებისა და მისი სახელის, წარმოშობისა და არსის გამიჯვნა.

ამგვარად, მითიური სივრცის ფარგლებში ყოველივე ლეგიტიმურია: ლეგიტიმურია ცრუ შესაქმე და მისი ცრუ შემოქმედნიც – „სოფლის მაშენებლებიც“; კოლექტივისთვის//მოსახლეობისთვის (და არა საზოგადოებისთვის) კი პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს პოლიტიკურ კულისებს, რადგან კოლექტივი//მოსახლეობა შედეგზე – პირად კეთილდღეობაზეა ორიენტირებული.

მაგალითი მეორე: „ნაცარქექია“

„ყოველგვარი რეალური პროცესის მისი ოპერაციული ორეულით ჩანაცვლების ოპერაცია“ იმეორებს მითოსურ პროცედურებს, მსგავსად „უუნარო“, ნაცრის მქექავი გმირისა – ნაცარქექიასი, რომელიც *თავს აჩვენებს, თითქოს აქვს ძალა, რომლის მსგავსი დევს არა აქვს.* ნაცარქექიას სიმულაციას აქვს ორმაგი სტრუქტურა – ღია და ლატენტური. ღია სიმულაციებში იგულისხმება ცრუ ძალის ნამდვილ ძალად წარმოდგენის ის სიმულაციური პროცედურები, რომლებითაც

ნაცარქექია დევს ამარცხებს. მაგრამ ნაცარქექიას „ოდისეაში“ უფრო მნიშვნელოვანია ლატენტური სიმულაცია, რომელიც ნაცარქექიას ფანტაზმს – გმირის ბუხრისპირა ოცნებას რეალურად მომხდარის ლეგიტიმაციას ისე ანიჭებს, რომ პრაქტიკულად არანაირ ეჭვს არ ბადებს. ნაცარქექია (ზღაპრის მთქმელთან ერთად) არის „დიადი ფანტაზმას“ შემოქმედი. ეს ფანტაზმა იქმნება ბუხრის პირას, ნაცრის მქექავის ნაცრის ქექვისა და ოცნების კვალდაკვალ. ნაცარქექიას მთელი შემდგომი ბედი – სახლიდან გასვლა და „დევგმირობანი“ რეალურად არასოდეს მომხდარა – ეს ყველაფერი განხორციელდა მხოლოდ განსაზღვრულ ვირტუალურ სივრცეში – „ბუხრისპირა ფანტაზმას“ ფარგლებში. სწორედ ამ ფაქტორის გამო, ნაცარქექიას სახე ვერ ჩამოყალიბდა დემიურგის ტიპის ჰეროიკულ კლასიკურ გმირად და მისი პერსონაჟი გარკვეულწილად დაუახლოვდა ტრიქსტერის კომიკურ სახეს.

ნაცარქექიას ლატენტური სიმულაციის პროცესში ჩართულია მეორე ტიპის – ღია ნარატიული სიმულაცია (ორივე სიმულაცია მხოლოდ ერთმანეთთან სინთეზში აქტივობს). ***ნაცარქექია ღიად აჩვენებს, რომ თავს აჩვენებს. იგი თავს აჩვენებს, თითქოს აქვს ძალა, რომლის მსგავსიც დევს არა აქვს.*** ამას ნაცარქექია აღწევს „ჩანაცვლების“ სიმულაციური პროცედურებით და სხვადასხვა სიმულაციური ტექნიკური ილეთით, რომელთაც უმარტივესი საყოფაცხოვრებო ინვენტარით (გუდა-ნაცარი, ყველი, სადგისი, ტაფა-მჭადით, ღვინის ქვევრი, სახლის ბოძი) ახორციელებს (სულ 7 სიმულაციური პროცედურა): ნაცარქექია გუდა-ნაცარს სადგისს უჩხვლეტს და მტვერს დააყენებს, თითქოს მისმა გავლა-გამოვლამ დააყენა მტვერი; ნაცარქექია ძირს დაიხრება, თითქოს ქვა აიღო, სინამდვილეში ახალ ყველს მოუჭერს ხელს და წურწურით გამოადენს წყალს; დევის კისერზე დასკუპებული ნაცარქექია თავდაპირველად მსუბუქია, რადგან

თითქოს ცალი ხელით ცას ეკიდება, მაგრამ როცა ცას ხელს გაუშვებს, საშინლად მძიმდება – ამ დროს დევს კისერში სადგისს უჩხვლეტს და ა. შ.

ნაცარქექია არა უბრალოდ ცვლის რეალობას, არამედ – შეაბრუნებს (თავდაყირა აყენებს) მას. ამგვარი „ბრუნვა-შეტრიალებით“ ნაცარქექია სრულად ჩაენაცვლება დევს: იგი ინაცვლებს დევის ადგილას – დევის სახლ-კარი მის საკუთრებაში გადადის და თავისი ცრუ ძალით დევივით რეალურად საშიში ხდება. შესაბამისად დევიც ნაცარქექიას ადგილას აღმოჩნდება: იგი ნაცარქექიასავით არაფრისმქონე (უსახლკარო) და ნაცარქექიას „ძალის“ (ცრუ ძალა) წინაშე უსუსურ-უუნარო გახდება.

ნაცარქექიას სიმულაციური ფენომენი მაინც განსაკუთრებულია სხვა სიმულაციურ პერსონაჟებს შორის: იგი წარმოადგენს ტრიქსტერისა და დემიურგის (მთავარი გმირის) ერთგვარ უნიკალურ ნაზავს – „დიალექტიკურ-პოლიტიკურ კოქტეილს“. ნაცარქექია ზღაპრის მთავარი გმირია (და არა „ცრუ გმირი“), ანუ დემიურგია, რომელიც, წესით, მიზანს ჰეროიკული საგმირო აქტებით უნდა აღწევდეს, მაგრამ ამის საპირისპიროდ, იგი ტრიქსტერულ გაიძვერულ ილეთებს მიმართავს, რაც ზღაპრის პარადიგმაში გონება-გამჭრიახობის სტატუსს ატარებს. ამდენად, მთავარი გმირის სტატუსი ნაცარქექიას ხელს არ უშლის სიმულაციური აქტების განხორციელებაში, პირიქით, რამდენადაც იგი მოკლებულია გმირის ჰეროიკულ უნარს (რაც ჩანაცვლებულია პრაქტიკული სიბრძნით), მას მთავარ გმირად სწორედ წარმატებულად განხორციელებული სიმულაციური პროცედურები აქცევს. ნაცარქექიას სახის ორპლანიანობა, როგორც ვთქვით, მომდინარეობს ჩნდება ნაცარქექიას ამბის ორმაგი სიმულაციური სტრუქტურიდან – ფანტასმაგორიულ ნარატივში ღია და ლატენტური სიმულაციების შერწყმის კვალზე.

დემიურგისა და ტრიქსტერის სახეთა სინკრეტიზმი ნიშანდობლივია არქაული მითისთვის (მაგ., კორიაკებისა და იტელმენების მითოლოგიაში მითიური დროის დემიურგი-ტრიქსტერი ყვავი ვალვამტინალი), აგრეთვე, თანამედროვე პოლიტიკური მითებისა და მისი იდეოლოგიისათვის. პოლიტიკური ავანსცენის მიღმა ყოველთვის მუშაობს პოლიტიკურ-სოციალური კულისები, რომელშიც გადაწყვეტილებათა მეტი წილი სწორედ „ნაცარქექიულ“ პრაქტიკულ გონება-გამჭრიახობაზე მოდის; ამასთან, მუშაობს ამორალური, მაგრამ ეფექტური კონცეპტიც – „მიზანი ამართლებს საშუალებას“.

მაგალითი მესამე: „მეფე და ჩიტი“

„სიმულაცია არის თავის მოჩვენება, თითქოს გაქვს ის, რაც სხვას არა აქვს“ – ამგვარი სიმულაცია გვახსენებს იმ მეფის ზღაპარს, პატარა ჩიტი რომ წამოუსკუპდა სასახლის კარიბჭეზე და ტიპური სიმულაციური ფრაზით (მზა ფორმულა) გამოაჯავრა – „მე რაღაცა მაქვსო, მეფეს არა აქვსო...“ აქ მნიშვნელოვანია, რომ არც მეფეს, არც ვეზირებს და, მით უფრო, არც მითს არ აინტერესებთ, რა აქვს ჩიტს ასეთი განსაკუთრებული, რადგან თითოეულმა მათგანმა იცის, რომ სინამდვილეში ჩიტს არაფერიც არა აქვს, ის მხოლოდ თავს აჩვენებს, თითქოს აქვს ისეთი რამ რაც მეფეს არა აქვს. ჩიტის სიმულაციური გამოწვევა მეფეს წაართმევს იმას, რაც მას მართლა აქვს – ძალაუფლებას და სიცოცხლეს. ამ გზით ჩიტი ნაცარქექიას მსგავსად შეაბრუნებს (თავდაყირა დააყენებს) რეალობას – ჩიტი ჩაენაცვლება მეფეს და თავად ხდება უზენაესი ხელისუფალი. ყველაფერი კი ერთი მარტივი, თითქოს უწყინარი ფრაზით დაიწყო: ვეზირები ჩიტს დაიჭერენ და მეფეს შემწვარს მიართმევენ, ჩიტი შემწვარიც

(ჩიტი: „მციოდა და გავთბი“) და შეჭმულიც უკვე მეფის მუცელში (ჩიტი: „ნათელს ვიყავ, ბნელს ჩავალ“) განაგრძობს მეფის გამოჯავრებას. საბოლოოდ მუცლის ტკივილით გატანჯულ მეფეს მუცელს გაუჭრიან, საიდანაც ჩიტი უვნებელი გამოფრინდება და ისევ საწყის მდგომარეობაში – სასახლის კარიბჭეზე უკვე მუცელგაფატრულ მკვდარ ხელმწიფეზე იწყებს ქილიკს (ჩიტი: „ეს რა უქნეს მეფესა, კუჭი გაუფხრიწესა“).

ჩიტის მოქმედების პირველივე წუთიდან ხელმწიფის მეუფება აღარ ვრცელდება ჩიტზე და არც სამეფოზე, რომლის თვალშიც მეფე დაკნინდა და ბუნებრივად დაკარგა ლეგიტიმაცია. მთელ ამ ტრაგიკომიკურ მითოსურ სიმულაციებს განაპირობებს მხოლოდ საწყისი კონცეპტუალური ფრაზა-ფორმულა – „მე რაღაცა მაქვსო, მეფეს არა აქვსო“ (ჩიტის დანარჩენი ფრაზები და მოქმედებები მეორეხარისხოვანია), რომელიც წართქმისთანავე აქტიურდება და ხდება „სიმულაციური პროცედურა“. ამგვარი ფრაზა-პროცედურით წინდაწინ განისაზღვრება მომავალი აწმყო – სრულიად სხვა რეალობა, რომელიც შემდეგ დადგება და რომელიც წინდაწინ თავად ჩიტის მიერაა კონსტრუირებული (შდრ: რუკა წინ უსწრებს ტერიტორიას – სიმულაციის წინსწრება (პრეცესია) – რუკა თავად ქმნის ტერიტორიას (ბოდრიარი 1997:50). ახალი რეალობა ასეთია: მეფეს მართლაც არა აქვს ის, რაც ჩიტს აქვს – სამეფო ხელისუფლება და ღვთაებრივი უკვდავება (ჩიტის მოკვლა შეუძლებელი ხდება). ჩიტი სიმულაციის გზით არა მხოლოდ მეფისა და სამეფოს ბედისწერის კონსტრუირებას ახდენს, არამედ საკუთარსაც – იგი მეფესთან ურთიერთობის დასაწყისში ჩვეულებრივი ჩიტია და მხოლოდ სასახლის კარზე განვლილი ინიციაციების შემდეგ იძენს (ან გამოავლენს) ახალ, შეიძლება ითქვას – დემონურ საწყისს. მისი სახით წარმოგვიდგება ტიპური დესპოტი და სისხლისმსმელი,

მეფის მკვლელი ახალი ძალა. მეფის სიკვდილით საბოლოოდ იკვრება წრე სიმულაციურ მითში – ხორცს ისხამს სიმულაციის მთავარი მიზანი და ზედაპირზე ამოდის საწყისი ფრაზა-პროცედურის აქამდე დაფარული პოლიტიკური საზრისი – „მოკვდა მეფე, გაუმარჯოს მეფეს!“ ამიერიდან თავად ჩიტია ხელმწიფე, რადგან ტრადიცია ნებსით თუ უნებლიეთ მეფის მკვლელებს ამეფებს (ასეთია ისტორიული კანონზომიერება) – მხოლოდ მეფის მძლეველი შეიძლება გახდეს მეფე. მეფის მკვლელობაც კოსმოგონიური მითის შემადგენელი ნაწილია, რადგან მეფე-ღვთაების განწვალება, მისი მსხვერპლშეწირვა შესაქმის აუცილებელი წინაპირობაა და როგორც არქაული მითორიტუალური მოდელები ცხადყოფენ, ინტრონიზაციისას სამყაროს შესაქმე, კოსმოგონიები მეორდება.

* * *

ასეთია „მითიური დროის“ რეალობა და ასეთია რეალობა – XX საუკუნის ბოლოსა და XXI საუკუნის დასაწყისში. უძველესი მითოლოგოსი (რომელიც თავისი სოციუმის კოლექტიურ მსოფლმხედველობას გამოხატავდა) ვერც კი წარმოიდგენდა, რომ მათ სოციოკულტურულ წიაღში წარმოშობილი მითოლოგიური სისტემა მრავალი ათასწლეულის შემდეგ კვლავ მობრუნდებოდა ახალი სოციალური და პოლიტიკური მითების სახით; უძველესი მითოლოგოსი ვერც კი წარმოიდგენდა, რომ ფანტაზმებისა და ჰიპერრეალობის სნეულებით კვლავაც დაავადდებოდა სულ სხვა, თვისობრივად ახალი სამყარო. *იმავეს* „მარადიული დაბრუნება“ ნაწინასწარმეტყველები იყო თავად არქაული მითის წიაღში, ოღონდაც „ბრუნვა“ თითქოს არ უნდა შეხებოდა „ისტორიულ“ ჟამებს, რომლებშიც „მობრუნების მითი“ „ისტორიულობისაგან“ (შეუქცევადი წრფივობა) იყო

ძლეული. „მარადიული ბრუნვის მითი“ მაინც მობრუნდა, მობრუნდა *„იგივე“*, რომელიც გახდა *„განსხვავება“* (დელიოზი – „განსხვავება და განმეორებადობა“ (დელიოზი 1998), რადგან ვერაფერი აღუდგა წინ „მარადიულ ბრუნვას“, როგორც სიმულაკრის დიად ფანტაზმას („უნიკალური ფანტაზმა სრულიად სიმულაკრისია (სრულიად ყოფიერებისა)“ – დელიოზი); ვერაფერი აღუდგა წინ სიმულაციას – სიმულაკრის ფუნქციონირების შედეგს, რომელიც, განურჩევლად ფორმისა და საზრისისა, თავის „ქაოსმოსში“ (ჯოისის ტერმინით) ნთქავს როგორც მითიურ, ისე ისტორიულ ეპოქებს.

„მარადიული ბრუნვის მითი“ მობრუნდა, გაცოცხლდა თანამედროვე ყოფაში და კვლავაც უკიდურესად აქტუალური გახდა. იგი, ერთი მხრივ, აცოცხლებს სამყაროდან წასული შემოქმედი ღმერთის – deus otiosus-ის წარმოდგენათა კომპლექსს; და იმავდროულად, რადიკალურად უპირისპირდება, როგორც შუა საუკუნეებს, ასევე, არცთუ ისე შორეულ წარსულს, მეცხრამეტე საუკუნის ორმოციანი წლების „ღმერთის სიკვდილისა“ და ყველა არსებული ღირებულების გადაფასების ფილოსოფიურ აზრს (ფოიერბახი, შტირნერი, ნიცშე), რომელიც ასევე მითთან – „მომაკვდავი და აღდგენადი ღვთაების“ (ოსირისის, ატისის, ადონისის მითი) მითოსთან იმყოფებოდა ღრმა შინაგან ინტერტექსტუალურ დისკურსში, თუმცა გარეგნულად სრულიად უარყოფდა ძველ მითთან რაიმენაირ კავშირს. მითიური დრო მობრუნდა არა სიკვდილის, აღსასრულის, არამედ თავისი ერთ-ერთი ყველაზე ძველი – „გამქრალი და დაბრუნებული“ ღვთაებისა და სრულიად ყოფიერების (თელეფინუს, ტეფტუნის, აგნის მითი) ონტოლოგიური კონცეპტით. „გაუჩინარებისა და კვლავგამოჩენის“ ეს არქაული მითიური ინტენცია, რომელიც ანტიკურმა ბერძნულმა და ძველაღმოსავლურმა ნატურფილოსოფიამაც აიტაცა, სრულად აუქმებს ღმერთის და ყო-

ფიერების ესქატოლოგიას. მითიურ დროში, ისევე როგორც თანამედროვე ეპოქაში, არაფერი იღუპება, არაფერი კვდება, არამედ – უჩინარდება. უჩინარდება – კვლავგამოჩენის მოლოდინში. ბოდრიარი ხედავს გაუჩინარების პირველ ნიშნებს: გამომსახველობითი კულტურის წიაღში შექმნილი ვიზუალური ხატები, სახეები, გამოსახულებები „მოკლებულია ჩრდილებს, კვალს, შედეგებს. ყველაფერი ის, რაც ჩვენ შეგვიძლია ვიგრძნოთ ნებისმიერ ამ გამოსახულებათა ცქერისას, არის გაუჩინარება რაღაც ადრე არსებულისა. მათში არაფერია სხვა, გარდა კვალისა, იმისი, რაც გაქრა“. თანამედროვე ეპოქა „ორგიისშემდგომ“ (ბოდრიარის ტერმინოლოგიით) მდგომარეობაში იმყოფება, როცა ყველაფრისგან გათავისუფლდა და აღარ იცის, როგორ მოიქცეს ამიერიდან, ორგიის შემდეგ. როლან ბარტი ფიქრობს, რომ „ჩვენი წარუმატებელი მცდელობები რეალობის გაუწონასწორებელი აღქმის გადალახვისა, უეჭველი მოწმეა გაუცხოების იმ საფეხურისა, როგორშიც დღევანდელ დღეს ვიმყოფებით. ჩვენ შეუსვენებლივ ვბორგავთ საგანსა და მის დემისტიფიკაციას შორის, და უსუსურნი ვართ გადმოვცეთ იგი მთელი მისი სისრულით. რადგან, თუ ჩვენ ვწვდებით საგანს, ვათავისუფლებთ მას, მაგრამ იმავდროულად ვანგრევთ. თუ ჩვენ ვინახავთ მთელ მის წონადობას, ვიჩენთ მის მიმართ პატივისცემას, მაგრამ ის ძველებურად მისტიფიცირებული რჩება. როგორც ჩანს, გარკვეული დროის მანძილზე იძულებულნი ვიქნებით, რეალობაზე ვილაპარაკოთ *ძალიან ბევრი*. საქმე ისაა, რომ იდეოლოგიზაცია და მისი საპირისპირო მხარე წარმოადგენს ისევ იმ მაგიურ ქმედებათა ტიპს, გამოწვეულს ბრმა შიშით, მონუსხულს დავანებული სოციალური სამყაროს სახის წინაშე. მიუხედავად ამისა, ჩვენ არ უნდა მოვაკლოთ მცდელობა, მივაღწიოთ რეალობისა და ადამიანის, აღწერისა და ახსნის, საგნისა და მის შესახებ ცოდნის და ა.შ. შერიგებას (ბარტი 1994:124).

რეალობასთან „შერიგება“ მტკივნეულია, მაგრამ არა შეუძლებელი. ფანტაზმა და ყოველი სიმულაცია ქრება იქ, სადაც იწყება ცხოვრების, მისი ტრანსცენდენტური და ემპირიულ-სოციალური მანქანის წინაშე ადამიანური შიშის გადალახვა, სადაც იწყება ადამიანური გმირობა – შემოსვა სხვა ჯავშნით – „უშიში სულით და ხორცით“. ჩვენ შეგვიძლია გადავრჩეთ, გადავურჩეთ გაუჩინარებასა და „მარადიული ბრუნვის“ – სიმულაციების დიად ფანტაზმას, თუ შევძლებთ ნამდვილი, ობიექტური რეალობის „გამოჭერას“ და მისთვის თვალის გასწორებას, რაც დაგვაბრუნებს საკუთარ დაკარგულ სამყაროში, რომელიც დაგვიბრუნებს სიმულაციებისაგან რეპრესირებულ ჩვენს ყოფიერებას. მაგრამ თავდაპირველად მითოსური სიმულაციების ენიგმურ შრეებში უნდა შევაღწიოთ, მისი გამოცანები უნდა ამოვხსნათ; ამის შემდეგ კი იქნებ შევძლოთ კიდეც მითის „მარადიული ბრუნვის“ მოჯადოებული წრიდან გასვლა.

IN ILLO TEMPORE*
საწყისი სიმულაციები

„რომ არა გარეგანი გამოვლინებები, სამყარო იქ-ნებოდა სრულყოფილი დანაშაული. სხვაგვარად რომ ითქვას, დანაშაული დამნაშავის, მსხვერპლისა და მო-ტივის გარეშე. დანაშაული, რომელშიც არ არსებობს სამხილი, ამიტომ სიმართლე დაფარულია უკუნისამ-დე და საიდუმლო რჩება საიდუმლოდ. მაგრამ რეალუ-რად დანაშაული არ შეიძლება იყოს სრულყოფილი, რადგან სამყარო თავის თავს ხსნის გარეგანით – ჯერ კიდევ მისი არარსებობიდან მომდინარე კვალით.

ეს კვალი წარმოადგენს უწყვეტ კავშირს არა-რასთან, რომლიდანაც სამყარო გვაწოდებს თავის სა-იდუმლოს. ამით საშუალებას გვაძლევს შევიგრძნოთ ის, საკუთარი თავის გარეგან გამოვლინებებში გამუდ-მებული დაფარვით“.

ჟან ბოდრიარი, „სრულყოფილი დანაშაული.“

მითის ესქატოლოგია

სამყარო, რომელსაც მითი გვიხატავს, არის მხოლოდ ფან-ტაზმა, ხილვა, წარმოდგენა სამყაროზე; ხოლო მოვლენები, რომელზეც იგი მოგვითხრობს – მხოლოდ მოვლენათა ანა-რეკლი. ამიტომ მითი მოკლებულია ნამდვილობას, მაგრამ ის არც ფიქციაა, გამონაგონი. მითი არ არის ფიქცია, რომელიც რეალობის მაგივრობას გასწევდა და მოკლებული იქნებოდა რეალურობის ემპირიულ განცდას.

---

* In Iillo Tempore – „მას ჟამსა შინა“. საწყის, ისტორიამდელ, მითიურ დროში.

სინამდვილის სპეციფიკური აღქმა და გაგება მითს გამოარჩევს ყველა დანარჩენი აზროვნების სისტემისაგან. არქაული ადამიანი, რომლის აზროვნების ერთადერთ ფორმას მითოსური აზროვნება წარმოადგენდა, მისთვის სამყარო მხოლოდ მითიური შეიძლებოდა ყოფილიყო, ანუ იმგვარი, როგორადაც მისი ყოფიერება ყოველი აღქმა-გაგების ჯერზე მითის შინაგანი უწყვეტი კრეაციული ინტენციით გადამუშავდებოდა და უკან ბრუნდებოდა ყოფიერების ახალი ფორმით. ეს თვისობრივად ახალ სამყაროს, ახალ ყოფიერებას ნიშნავდა. მართლაც, როგორც წერს ო. ფრეიდენბერგი, „სამყარო, დანახული პირველყოფილი ადამიანის მიერ, მისი სუბიექტური ცნობიერებით ხელახლა იქმნება, როგორც მეორე დამოუკიდებელი, ობიექტური ყოფიერება, რომელიც ამიერიდან, რეალური ცნობიერებისათვის შეუმჩნეველი სინამდვილის გვერდით იწყებს საწინააღმდეგო ცხოვრებას“ (ფრაიდენბერგი 1978:21).

მითი და მისი თხრობა ქმნის თვისებრივად ახალ რეალობას. მითიური თხრობა არის მითიური ხილვა, ფანტაზმა, რომელიც ობიექტურ „ნამდვილობას“ უპირისპირდება მეტაფიზიკური „ნამდვილობის“ ნიშნით,* რადგან მხოლოდ მითიური პარადიგმული მოვლენებია, „ნამდვილი მოვლენები“, რომელთაც მხოლოდ საწყისში მოხვედრით ეუფლება მითი.

---

* არქაული ხალხები სწორედ სიზმრისეული, ფანტასმაგორიული შინაარსით განიცდიან მითიურ ეპოქას, რომელსაც ადგილობრივი ტერმინოლოგიით – „სიზმრის დრო“ უწოდეს. მათ ზუსტად იციან, რომ „სიზმრის დრო“ „ჰიპერრეალური“ დროა, რომელშიც მოვლენათა მოხელთება შეასაძლებელია მხოლოდ სიზმრების, ხილვების, აჩრდილების, ანარეკლებისა და ნიშნების დონეზე. მაგრამ არქაული ხალხებისთვის მითის ფანტასმაგორიული, „სიზმრისეული“ რეალობა არის „ნამდვილი რეალობა“, რადგან მათი ყოფიერება თვისებრივად მითიურია – მათთვის არ არსებობს სამყაროს სხვაგვარი (არამითიური) აღქმა და გაგება. უფრო მეტიც: უბრალოდ არ არსებობს მითის გარეთ დარჩენილი სამყარო.

მ.ელიადე „რეალობის არსებობას“ განსაზღვრავს მოვლენათა საწყისთან მიმართებით. პირველყოფილი ადამიანისთვის „რეალობა ზეციური არქეტიპის იმიტაციაში მდგომარეობს“ და აგრეთვე იმაში, თუ რამდენად არის დაკავშირებული „ცენტრის სიმბოლიზმთან“; დასასრულ, თუ რამდენად იმეორებს იმ ქმედებებს, რომლებსაც საწყისში ახორციელებდნენ ღმერთები, გმირები ან წინაპრები (ელიადე 1998).

მითში არაფერია გამოგონილი, მასში ყველაფერი რეალურზე მიუთითებს, მაგრამ მისი სინამდვილე არსებობს მხოლოდ „სინამდვილის ნიშნებით“ – მითის სინამდვილეს არა აქვს რეალური რეალიები და კონტურები. ამიტომ მისი „ნამდვილობა“ უნდა განვიხილოთ, როგორც ვუალირებული, რეპრესირებული „ნამდვილობა“.

სინამდვილის მარეპრესირებელია მეტაფიზიკური ფენომენი – თავად „მითიური თხრობა“, თავისი ღრმად მაგიური და რიტუალური ფენომენებით. „მითიური თხრობის“ მეტაფიზიკას მეტაენაც შეგვიძლია ვუწოდოთ, რადგან მითიური სივრცის ფარგლებში მითის მეტაენა აღჭურვილია საკუთარი რეალობის „კანონმდებლის“ – ზერეალობის შექმნისა და გაბატონების უნარით. ეს არის ბოდრიარისეული „ჰიპერრეალობა“ და იგი გულისხმობს პრეცესიის (წინსწრების) მეტაფიზიკურ აქტს. „ტერიტორია უკვე აღარ უსწრებს წინ რუკას, აღარც მასზე დიდხანს ცოცხლობს. პირიქით, რუკა უსწრებს ტერიტორიას – სიმულაციის წინსწრება (პრეცესია) – რუკა ქმნის ტერიტორიას“ (ბოდრიარი 1997:50). ჰაიდეგერიც ბუნებრივად უშვებს ყოფიერებაში ყოველგვარ წინსწრებას, რადგან, მისი აზრით, წარსული ყოველთვის მომავლიდან „ხდება“: „მუნყოფიერება „არის“ მისი წარსული თავისი ყოფიერების სახით, რაც, უხეშად რომ ვთქვათ, მუდამ მისი მომავლიდან „ხდება“ (ჰაიდეგერი 1989:41). მითი წარმოადგენს სწორედ „წინმსწრებ რუკას“, იგი ატარებს იმგვარი რუკის ფუნქციას, რომელსაც შესწევს უნარი,

თავისთავზე აღბეჭდოს და ამით თავად შექმნას არარსებული რეალია. მითის წინმსწრები მექანიზმი არის მისი უმთავრესი მამოძრავებელი კოსმოგონიურ-კრეაციული ინტენცია, რომლის კვალზეც მითიური სამყარო ახალი რეალობების, ახალი სტრუქტურებისა და პარადიგმების კანონმდებელი ხდება. ამიტომ მითი თავისი არსით ჰიპერრეალურია, რაშიც მჟღავნდება კიდეც მისი სიმულაციური საზრისი. მომავლის „წინსწრებით“, რაც სინამდვილეში მუდამ არსებულის გამოვლენას გულისხმობს,* მითის ჰიპერრეალობა „მარადისობის“ სიმულირებას ახდენს, სადაც მიზეზი და შედეგი ერთადაა, სადაც მხოლოდ მარადიული წამი არსებობს, რომელშიც „რუკაც“ და „ტერიტორიაც“ თანაფარდ მნიშვნელობებს იძენს. მითის ჰიპერრეალობა რეალობის სიმულაციის გზით სიმულირებს პლატონისეულ „იდეის მარადისობას“. პლატონისეული იდეის მარადისობა „ერთდროულად ყველგანაა და არსადაა, რომელშიც შედეგი მიზეზს უსწრებს, ანუ რომელიც არის აბსოლუტური მიზნების სამეფო და რომლის იდეალურობა ფიზიკურად გაიაზრება მხოლოდ როგორც სხეული“ (ლოსევი 1991:87). მითი, როგორც მარადიული იდეებისა და პარადიგმების კანონმდებელი, აბსოლუტური იდეალურობის წარმოსახვისთვის თავის წიაღში წარმოქმნის სხეულებს და ფორმებს – ყოველგვარ გარეგანს, რომელიც არის „კვალი“, აღბეჭდვა იმ მიუღწეველი საიდუმლოსი, გარეგანისა და შინაგანის ერთობლიობაში, მის ჭეშმარიტ საზრისში ვერასდროს რომ მოიხელთებს მითი. ამიტომ „შინაგანით“ მიუღწეველ საიდუმლოს მითი ჩაანაცვლებს „გარეგანს“ და

* ანტიკური ფილოსოფიური აზრის თანახმად, ისევე როგორც ძველაღმოსავლური ფილოსოფიის მიხედვით, ყოფიერებაში არც რაიმე ნადგურდება და არც რაიმე ახალი წარმოიშობა, არამედ მასში იმთავითვე არსებული სუბსტანციური ფორმები ერთმანეთის მონაცვლეობით ხან გაცხადდება, ხანაც – უხილავი ხდება. ამის შესახებ იხ.: თავი IV.

ტოტალურად გააბატონებს ჰიპერრეალობას, რომლის წიაღშიც განახორციელებს ნებისმიერ სასურველ სიმულაციას.

მითში გაბატონებული ტოტალური ჰიპერრეალობა, რომელიც არის მითის სიმულაციური წინმსწრები კანონმდებელი ახალი რეალობა, აქტივობს მეტაენით – თხრობით და წარმოდგენით (ექსპლიციტურად და იმპლიციტურად). ის ახშობს უკვე არსებულ რეალობას და მას ახალ რეალობად გარდაქმნის. მითი ყოველგვარ გარდაქმნა-ტრანსფორმირებას მისთვის გამოუცნობ, მაგრამ ინტუიციურად განცდილ „შინაგანზე“ – საზრისზე ძალადობით აღწევს. მითის მეტაენა ებრძვის საზრისს, რომელსაც თავად ენა, როგორც საწყისი რეალობა, ატარებს. მითი „აზრს გარდაქმნის ფორმად, სხვა სიტყვებით, იტაცებს ენას“ (ბარტი 1994). მითი თავისი მეტაენით იტაცებს ენას, მის საზრისს და რეალობას, რომელსაც გარდაქმნის თავის „სხვა“ რეალობად – მატერიალური წარმოსახვების რეალობად; საგნების, ფორმების, ხატების რეალობად. ამიტომ მითში ყოველივე განივთებული და გასაგნობრივებულია. მითისათვის „ყველაფერი სხეულებრივია, ხოლო ყველაფერი სხეულებრივი ამასთანავე დროა“ (ლოსევი 1991:87).

ნიცშეს აინტერესებდა, თუ ვინ ლაპარაკობს მაშინ, როცა ენა ლაპარაკობს, „რადგან სწორედ მასში, ვინც **წარმართავს** დისკურსს და ღრმად **ფლობს** სიტყვას, თავს იყრის მთელი ენა. ნიცშესეულ ამ კითხვაზე: ვინ ლაპარაკობს? – მალარმე განუწყვეტლივ ერთსა და იმავეს პასუხობს, რომ თავად სიტყვა ლაპარაკობს თავის მარტოობაში, თავის მყიფე ვიბრაციაში, თავის არარსებობაში, ლაპარაკობს არა სიტყვის მნიშვნელობა, არამედ მისი გამოცანად ქცეული და არამყარი არსებობა (ფუკო 2004:368). მაგრამ ენა, რომელიც მალარმესთვის მყიფე ვიბრაციაა და თავის მარტოობაში ლაპარაკობს, ყოველთვის ბადებს ეჭვს და იქცევა გამოცანად: შესაძლებელია თუ არა, მას ჰქონდეს ღრმა საზრისი, რომელსაც საგანგებოდ

ფარავს მყიფე და თავის თავზე მოლაპარაკე სიტყვა, სწორედ თავისთავზე ლაპარაკით?

ფუკოს პასუხი ამ კითხვაზე დადებითია. „ენა არ ლაპარაკობს იმას, რასაც იგი ამბობს.“ ენა ყოველთვის ბადებს იმ ეჭვს, რომ საზრისი – რაც მასში უშუალოდ მჟღავნდება, მხოლოდ ფარავს სხვა, ნამდვილ, „ღრმა“ საზრისს... არსებობს კიდევ რაღაც ენა, ვიდრე თავად ენაა (ფუკო 1967). ენა ფარავს სიტყვის საზრისს და ყოველთვის გულისხმობს სხვა ენას.

რომელ ენაზე ძალადობს მითი? თავისთავზე მოლაპარაკე ენასა თუ მის დაფარულ საზრისზე?

მითი ძალადობს ვიბრაციულ, მყიფე ენაზე, რომლიდანაც ფანტაზმებისა და ხილვების დონეზე გამოაცალკევებს დაფარულ საზრისთა სილუეტებს – „ასლებს“, რომელთაც ენისა და ყოფიერების ყველა საიდუმლოს საზრისის და „ორიგინალის“*, მნიშვნელობას მიანიჭებს. სინამდვილეში კი, საზრისი და მისი საიდუმლო ყოველთვის მითის გარეთ რჩება.

მითის მიღმა რჩება საწყისი და მისი შემოქმედი.

„საწყისი“ და მასში დაბრუნება არსებითია მითისთვის, რადგან მხოლოდ საწყისში, მისი შუაგულიდან არის შესაძლებელი კოსმოგონიების განახლება, რაც სიცოცხლეს უხანგრძლივებს ესქატოლოგიებისკენ მიდრეკილ მითს. ***კოსმოგონიები, ხელახალი ეპიფანიები აჩერებს მითის ესქატოლოგიას.*** შესაქმის განმეორების ყოველ ჯერზე, კოსმოსის განახლებასთან ერთად „ახლდება“ მითი. ამიტომ არის მითი თავისი არსით კოსმოგონიური და ამიტომ დაიყვანება ნებისმიერი მითოსური მოვლენა შესაქმის პირველად აქტამდე. მაგრამ სწორედ აქ გაცხადდება ყველაზე დიდი მოულოდნელობა – მითის კოსმოგონიურობის პარადოქსულობა, რომელიც ამოაბრუნებს მთელ სტრუქტურას:

---

* ტერმინებს – „ორიგინალს“ და „ასლს“ ვიყენებთ პლატონისეული ონტოლოგიური მნიშვნელობით. ამ საკითხზე დაწვრილებით ქვემოთ ვისაუბრებთ.

მითოსური კოსმოგონია ესქატოლოგიური კოსმოგონიაა, მითში შესაქმე მიიღწევა მხოლოდ ესქატოლოგიური გზით: საწყისში მოხვედრისთანავე მითი და ყოფიერება ინთქმება პირველად მატერიაში – ქაოსში (აპოფატიკური „არარა“ მიუღწეველია მითისთვის). სწორედ ქაოსი გვევლინება მითიურ საწყისად, რომელიც ჩაენაცვლება მითის მიღმა დარჩენილ აპოფატიკურ, აბსოლუტურად ტრანსცენდენტურ საწყისს. ქაოსის, ამ პირველადი მთლიანობის დაშლით (შდრ.: ცისა და მიწის განკვეთის მითოლოგემა) გამოიყვანება ის კოსმოგონიები, რომელზეც მითი და ყოფიერება დგას. ამიტომ, ***შესაქმე მხოლოდ სიმულაციაა, რომლითაც ესქატოლოგიის გადაფარვა ხორციელდება. შესაქმე მხოლოდ ფარავს საწყის ქაოსს.****

მითის ესქატოლოგია დომინანტურ ძალას გააცხადებს: შესაქმე, როგორც საწყისი მთლიანობის დამშლელი სტრუქ-

---

* კოსმოგონიური სიმულაციები მითებში გაფორმებულია ქაოსის განმასახიერებელი გველეშაპისა და დემიურგის (ხარის) ორთაბრძოლის ციკლით. ამგვარია ხეთური მითოსი გველეშაპისა და ამინდის ღვთაების დაპირისპირების შესახებ. ხეთური მითოსი პარალელური (და არა მონაცვლე) სიუჟეტური ვარიაციებით ლავირებს – ერთი და იმავე მითოსის ერთ ციკლში გამარჯვებული გველეშაპია, მეორე ციკლში – ღვთაება, რის კვალზეც მჟღავნდება მითოსის ორმაგი კოდირების საზრისი – შესაქმისეული და ესქატოლოგიური. კოსმოგონიურ სიმულაციებთან გვაქვს საქმე გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის ქართული კოსმოგონიური მითის შემთხვევაშიც. ორთაბრძოლის შედეგი – გველეშაპის დამარცხება ხარის მიერ არის ზღვარი, საიდანაც იწყება მითის ფინალის ლავირება: ერთ შემთხვევაში გველეშაპის განდევნის შემდეგ ტბა შრება და მის ადგილას ახალი კოსმოსი წარმოიქმნება; მეორე შემთხვევაში, გველეშაპის მოკვლისთანავე ტბა სკდება და წყალი ფარავს უკვე არსებულ კოსმოსს. ამგვარ სიმულაციურ „ორმაგ კოდირებაში“, სადაც შესაქმე და ესქატოლოგია პარალელურად თანაარსებობენ და არა ციკლურად მონაცვლეობენ (ეს უკანასკნელი ფაქტორი ძალზე მნიშვნელოვანია ამ ტიპის მითოსის განსაზღვრისთვის), კოსმოგონიური მითოსის ორი ფორმალურად ანტიპოდური, მაგრამ გენეტიკურად ერთიანი და გაუთიშავი საზრისი მჟღავნდება – შესაქმე ერთმნიშვნელოვნად არის ესქატოლოგიური მოვლენა. ესქატოლოგია – მითის დამშლელი მექანიზმი – შესაქმის მექანიზმია.

ტურა ნეგატიური მოვლენაა. შესაქმე გვაშორებს საწყისს, ესქატოლოგია კი – გვაახლოებს. ორივე შემთხვევაში ***დომინანტური ძალა და მთავარი მოქმედი პირი ქაოსია – ის ლაპარაკობს შემოქმედის სახელით.***

ამგვარად, იკვეთება ის სტრუქტურა, რომელიც მითის წიაღში საწყისის „დამშლელ“ ფუნქციას ასრულებს, შლის საწყის „ქაოსურ“ მთლიანობას და მისგან გამოჰყავს კოსმოსი. ***ქაოსი შლის საკუთარ „თვითობას“ და საკუთარი წიაღიდან ტრანსფორმირდება ახალ სრუქტურად – კოსმოსად.*** ქაოსი, – როგორც წერენ დელიოზი და გვატარი, არის საფუძველი, რომელსაც არ გააჩნია არავითარი საერთო იმასთან, რაც მასზეა დაფუძნებული. ქაოსი თავად ქმნის სამყაროს, თავად გვევლინება მთავარ მოქმედ პირად. ქაოსი არის ყოველივეს ჩასახვისა და აღმოცენების წერტილი, მაგრამ რომელიც იმავდროულად აქტუალიზებული სამყაროდან არ შეიცავს თავის თავში არაფერს, შესაძლებლობათა სახითაც კი. ქაოსში შენიშნული ნებისმიერი ფორმა მაშინვე ქარწყლდება უსაზღვრო სიჩქარით. ქაოსი ეს არის ვირტუალობა, რომელიც შეიცავს სამყაროს ყველა შესაძლო ელემენტს და იღებს ყველა შესაძლო ფორმას; ეს-ესაა გაჩენილნი მაშინვე უკვალოდ უჩინარდებიან. ყოველგვარი კვალის გარეშე. ქაოსი – სიცარიელეა, მაგრამ არ არის „არარა“ (დელიოზი, გვატარი 1998:150).

ქაოსი არის მითიური საწყისი, უდიდესი მიზიდულობის წერტილი, საიდანაც გამოცალკევებული თითოეული არსი/მოვლენა/საგანი მსწრაფლ უკან, ქაოსს უბრუნდება.

მითი საბოლოოდ ქაოსამდე დაიყვანება, ამიტომ მითი არის არა იმდენად კოსმოგონიური – რამდენადაც ესქატოლოგიური.

აქედან მოდის მითის დამშლელი და გამაუჩინარებელი ინტენციები, რაც წმინდა სტრუქტურულ პარადოქსთან ერთად, ეფუძნება გაცილებით ღრმა, მითის დიალექტიკურ-ონტოლოგიურ პარადოქსს – „მარადიულ ბრუნვას“.

მითი საწყისში დაბრუნების გზით მუდმივად იმეორებს და „ამრავლებს“ კოსმოგონიებს, რითაც თანდათან აფერმკრთალებს, აუჩინარებს შესაქმის პირველად აქტს, რომელიც გარდაიქმნება ***კოსმოგონიურ სიმულაკრებად***. კოსმოგონიური სიმულაკრა, რომელსაც გამოიმუშავებს „მარადიული ბრუნვა“ შიგნიდან ანგრევს და თავდაყირა აყენებს (ამოატრიალებს) წესრიგს. ამ კოსმიურ ორომტრიალში მითზე ძალადობს „მარადიული ბრუნვა“, რომელიც მითის წიაღში წარმოშობს და ამუშავებს კოსმოგონიურ სიმულაკრას, ამრავლებს და აძლიერებს მის გავლენას და ხდება მიზეზი იმისა, რაც მეორდება კვლავ და კვლავ, რაც ციკლურად ბრუნავს ერთ ცენტრზე, რაც განაპირობებს „მითის მარადიულ კვლავდაბრუნებას“. თუმცა დროთა განმავლობაში დასაშვებია ძალადობის კონვერტირება – უსასრულო სიმრავლეში სიმულაკრა ძლიერდება და თავად ხდება დომინანტი – ამიერიდან სიმულაკრა თავად ძალადობს „მარადიულ დაბრუნებაზე“ და ახლა ის ხდება „დაბრუნების“ განმსაზღვრელი და იგი თავად ხდება „მარადიული ბრუნვა“. როგორც დელიოზი ამბობს, „სიმულაცია განუცალკევებელია მარადიული ბრუნვისაგან, რომელიც გადმოატრიალებს გამოსახულებას ან თავდაყირა დააყენებს რეპრეზენტაციების სამყაროს... მარადიულ დაბრუნებასა და სიმულაკრას შორის არსებობს იმდენად ღრმა კავშირი, რომ ერთი გაიგება მხოლოდ მეორეთი“ (დელიოზი, ლოგიკა... 1998:237-238). მარადიული დაბრუნების ყოველ ჯერზე ბრუნდება გადამრავლებულ სიმულაკრათა ახალი „სერია“, შესაბამისად, ყოველი ბრუნვისას იზრდება ფანტაზმა – სიმულაციის დონე. „სიმულაცია არის თავად ფანტაზმა, ანუ სიმულაკრის ფუნქციონირების შედეგი. ეს საშუალებას იძლევა, სიცრუე განვიხილოთ, როგორც ძალაუფლება, seudos, იმავე აზრით, როგორადაც ნიცშე საუბრობდა სიცრუის უდიდეს ძალაუფლებაზე. მაღლა ამოსვლისას სიმულაკრა *იმავეს* და *მსგავსს*, მოდელს და ასლს

უმორჩილებს სიცრუის (ფანტაზმას) ძალაუფლებას“ (დელიოზი, ლოგიკა... 1998:237). ***„სიმულაკრას სიცრუე“ სიმულაციას სძენს კიდევ და კიდევ მეტ ძალაუფლებას, ყოველი ახალი ბრუნვისას უფრო და უფრო მეტად დაიმორჩილოს მითიური სამყარო, რომელიც წარმოიშვა კოსმოგონიური სიმულაკრის მოლოდინში და განვითარდა სიმულაკრათა მოქმედების შედეგად.*** სწორედ ამიტომ, მითიური დრო იწყება პირველი სიმულაციური აქტით – სამყაროს ხილვით – ფანტაზმათი (რაც მითებში პირველი შესაქმის აქტით გაფორმდა) და სრულდება სამყაროსა და მისი ფანტაზმას სრული გაუჩინარებით – ესქატოლოგიით, რითაც სრულდება სიმულაკრათა მოქმედების – „ბრუნვის“ ერთი სერია. ეს არ არის ტრადიციული შესაქმე და ტრადიციული ესქატოლოგია, როგორსაც რელიგიური ტექსტები აღწერენ, როგორითაც ხშირად მითებიც სპეკულირებენ. ეს არის სხვა სტრუქტურის – დიალექტიკური ბუნების ესქატოლოგია. სიმულაკრა, რომელიც მითში წარმართავს „მარადიულ დაბრუნებას“ იმყოფება ქაოსის შუაგულში, „ის რაღაც სხვაა, როგორც თავად ქაოსი ან ქაოსის დამადასტურებელი ძალაუფლება“ (დელიოზი, ლოგიკა... 1998:238). სიმულაკრას „ქაოსის დამადასტურებელი ძალაუფლება“ ფატალურია მითისთვის, რადგან, სწორედ მისი ქაოსური ძალა წარმართავს მარადიულ ბრუნვას იმგვარ ონტოლოგიურ რაკურსში, რაც განაპირობებს მითიური ყოფიერების სტადიალურ გაუჩინარებას: მითიური სამყაროს ხილვები, ფანტაზმები და ჰიპერრეალური სახეები სიმულაკრის ზემოქმედებით მიდრეკილია მუდმივი, უწყვეტი, პროგრესირებადი გამჭვირვალობისაკენ. მრავალჯერადობასა და განმეორებადობაში, მობრუნების ყოველ ჯერზე ცვდება, იკარგება რეალურობის ხარისხი, რასაც საბოლოოდ მივყავართ სრულ გაუჩინარებამდე – **მითის ესქატოლოგიამდე.** მაგრამ სწორედ აქ იფეთქებს ახალი ძალით კოსმოგონიურ

სიმულაკრათა ახალი სერია, რომელიც კიდევ ერთხელ ამოატრიალებს (მოაბრუნებს) წესრიგს; ვინ იცის უკვე მერამდენედ შთაბერავს სულს მომაკვდავ კოსმიურ ციკლს, რომ ხელახალი ეპიფანიისას, კიდევ უფრო გამრავლდეს, გაძლიერდეს საკუთარი „სიცრუის ძალაუფლებაში“ და კიდევ უფრო ძლიერად აღძრას მითოსური სიმულაცია, რომ საბოლოოდ და სრულად დაეუფლოს მითს და მითიურ ყოფიერებას.

მითის სიმულაციური პარადიგმა და „არასიმულირებულნი“

საწყისი, ნამდვილი ყოფიერება და მისი შემოქმედი ყოველთვის მითის გარეთაა. მაგრამ მითი არ აღმოჩნდა შემგუებელი ფენომენი – იგი არ წყვეტს ზრუნვას „ორიგინალის“ მოსახელთებლად.*

მითის მიმართება მის გარეთ დარჩენილ ტრანსცენდენტურ საწყისთან – ეს არის მითის, „ორიგინალისა“ და მისი „ასლის“; მითის, „ასლისა“ და სიმულაკრათა ურთიერთმიმართების დიალექტიკური პრობლემა. სწორედ მათ ქაოსურ გადამრავლებასა და ურთიერთზემოქმედებაში, რაც ახალი წესრიგის გაჩენას მოასწავებს, კონსტრუირდება მითის სიმულაციური პარადიგმა. პარადიგმა, რომელიც მუდმივად ფარავს თავისთავს და აჩენს რაღაც სხვა ცრუ პარადიგმებს. ცრუ პარადიგმები ძალზე თვალთმაქცურად, თვალის ახვევით ცდილობენ ჩვენი ყურადღების აცილება-გადატანას მითის არაპარადიგმულობიდან პარადიგმულობაზე. ეს „აცილება“

* სწორედ საწყისის მოსახელთებლად მიმართავს მითი თავისი სტრუქტურის შიგნით პირველად სპეკულაციებს, რომლებიც შემდგომში, მითის მთელი აქტივობის მანძილზე მეორდება და ღრმავდება; რაც საბოლოოდ განსაზღვრავს კიდეც მითის სიმულაციური პარადიგმის ფორმირებას.

ჰგავს „შემოღამებას“ მითიურ სამყაროში, რომლის დროსაც საგნები და მოვლენები ისევე ირევიან და ინთქმებიან ერთმანეთში, როგორც საგანთა ჩრდილები ჩამქრალი მზის ბინდბუნდში. მითიური სამყაროს ამ ბინდბუნდში ფერმკრთალდება ასლთა და სიმულაკრათა რეალური კონტურები, რომლებიც, ამიერიდან მოქცეულნი მითის სიმულაციურ პარადიგმაში, სტრუქტურულ და მსოფლმხედველობრივ მითიურ მნიშვნელობებს იძენენ.

პლატონიზმში, რომელიც არსებითად მითიური აზრის (მსოფლმხედველობის) დიალექტიკურ გადამუშავებას წარმოადგენს, იმთავითვე დიფერენცირებულია მითოსური სიმულაციის დონეები, განსაზღვრულია „ორიგინალისა“ და მისი „ასლის“ ურთიერთმიმართება, რომელიც მჟღავნდება სამი მხარის გამოვლენაში – იდეათა (ორიგინალი, ნიმუში), ასლთა (ხატები, იკონები) და სიმულაკრათა დაპირისპირებაში; ხოლო თავად დიფერნცირების მიზანს პლატონთან წარმოადგენს არა გვარების სახეებად დაშლა, არამედ, – როგორც ამას დელიოზი აღნიშნავს (დელიოზი, „პლატონი და სიმულაკრა“), მას გაცილებით ღრმა მიზანი აქვს, რომელიც მდგომარეობს მათი წარმოშობის განსაზღვრაში: გაიმიჯნოს (დაიყოს) ჭეშმარიტი პრეტენდენტები ცრუ პრეტენდენტებისაგან; წმინდა – არაწმინდასიგან; ნამდვილი – არანამდვილისაგან. ამ მიზნის მისაღწევად პლატონი მითს მიმართავს. რამდენადაც პლატონისთვის მითი არის დაყოფის შემადგენელი ნაწილი და დაყოფისთვის დამახასიათებელია მითსა და დიალექტიკას შორის განსხვავების გადალახვა, პლატონი „დაყოფას“ ჩაანაცვლებს მითით. მითი, თავისი უცვლელი ციკლური სტრუქტურით, მოგვითხრობს ყოფიერების საწყისებზე და საშუალებას იძლევა, შექმნას ისეთი მოდელი, რომელიც შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც პრეტენდენტი. მითი იძლევა იმანენტურ მოდელს, დასაბუთება-შემოწმებას, რომლის მიხედვით,

შეიძლება პრეტენდენტთა განსჯა და მათი პრეტენზიების შეფასება. დაყოფის პროცედურის მხოლოდ ასეთ პირობებშია შესაძლებელი დასახული მიზნის მიღწევა, რომელიც სახეთა იდეასთან იდენტიფიცირებაში მდგომარეობს. განსხვავება გადაადგილდება ორი ტიპის სახეთა შორის – პლატონი მთელ სახე-ხატებს აცალკევებს ორ ნაწილად, ასლ-იკონებად და სიმულაკრა-ფანტაზმებად: ***ასლები*** – იდეის მეორადი მფლობელები. ისინი არიან მტკიცე საფუძველზე მდგარი პრეტენდენტები, რომელთა პრეტენზიები გარანტირებულია მსგავსებით. ***სიმულაკრები*** – ცრუ პრეტენდენტები. მათი პრეტენზიები იგება არამსგავსებაზე, რაც მდგომარეობს არსობრივ გარყვნილებაში, ან გადახრაში. ამ ორი სახეობის – ასლთა და სიმულაკრათა დიალექტიკური საზრისი კონსტრუირდება მათ იდეასთან, ანუ „ორიგინალთან“ იდენტობაში. მსგავსებას კი განაპირობებს არა იმდენად გარეგნული, რამდენადაც შინაგანი იდენტობა. სწორედ უმაღლესი გაიგივება იდეასთან, რაც მინიჭებული აქვს ასლებს და რასაც მოკლებულია სიმულაკრები, განსაზღვრავს მათი პრეტენდენტობის მართებულობას (დელიოზი, ლოგიკა... 1998:331-334).

ამდენად, პლატონიზმი ყოფიერებაში (მითიც ყოფიერების ფორმაა) იმთავითვე გამორიცხავს იდეის//ორიგინალის მოხელთებას („გამოჭერას“). საუბარი მხოლოდ იმაზე შეიძლება იყოს, მითის სიმულაციური პარადიგმის, როგორ ფორმას განაპირობებენ ჭეშმარიტი და ცრუ პრეტენდენტები, ასლები და სიმულაკრები და მათი ურთიერთზემოქმედება. როგორ დიალექტიკურ ფორმას და შინაარსს ატარებს მითის სიმულაციურ პარადიგმაში დიფერენცირებულ სახეთა წინააღმდეგობრიობა? პლატონის დიფერენციაციით, ორიგინალთან//იდეასთან ყველაზე ახლო დგას „ასლი“. იგი წარმოადგენს იდეის უშუალო განმეორებას და, შესაბამისად, არის პირველასლი, ან როგორც დელიოზი ამბობს – „ჭეშმარიტი

პრეტენდენტი“. სწორედ „პირველასლებით“, „ჭეშმარიტი პრეტენდენტებით“ ივსებს მითი საწყისის და ნამდვილი შემოქმედი ღმერთის არარსებობის (არყოფნის) ცარიელ სივრცეს. საწყისი//ღმერთი არის ის „პირველი სიმულირებული“, როგორც ბოდრიარი უწოდებს – „გიგანტური სიმულირებული“ (ბოდრიარი, 1997:54), რომელიც მითის სიმულაციურ პარადიგმაში ჭეშმარიტი ღმერთის სახელით აქტივობს. მაგრამ მითის სიმულაციურ პარადიგმაში ყოველივე ღმერთის სიმულირებით არ ამოიწურება. მითის არსი განისაზღვრება თავად მითიური სამყაროს სტრუქტურებისა და პარადიგმების ურთიერთდაპირისპირების დონეზე.

მითის საწყისი სუბსტანციური ბირთვი, რომელიც მითის უნივერსალური მითიური პარადიგმაა, პირველყოფილ მითოლოგიებში აღინიშნება ტერმინით – „მითიური დრო“// „სიზმრის დრო“ (დრემ ტიმე), რომლის წიაღში განხორციელებული მოვლენები და საგნები ატარებენ პარადიგმული პირველმოვლენებისა და პირველსაგნების სტატუსს. მითიური დროის პარადიგმა მითის მყარ სიმულაციურ გამოვლინებებშიც ახერხებს დარჩეს „არასიმულირებულად“, იმდენად, რამდენადაც თავად მიუთითებს თავის წიაღში პარადიგმის იმგვარი სახეობის არსებობაზე, რომელიც მოკლებულია საწყისი („ორიგინალი“) პარადიგმულობის მნიშვნელობას. არქაული მითები, განვითარებული მითოლოგიებისაგან განსხვავებით, არ სპეკულირებენ „საწყისით“. არ საუბრობენ ისეთ ფენომენებზე რომელთაც თავიანთ წიაღში ვერ აღმოაჩენენ. ამიტომ პირველყოფილი მითოლოგიები არ შეიცავენ წმინდა კოსმოგონიებს, არ საუბრობენ საწყისის აპოფატიკურ ღმერთზე და სამყაროს შესაქმეზე, რომელიც განუსაზღვრელ ტრანსცენდენტურობაში მითის გარეთ განხორციელდა. პირველყოფილი მითოლოგიები არ იცნობენ „პირველ სიმულირებულ“ ღმერთს, რომელიც შესაქმის პირველადი აქტის

სიმულირებას ახდენს, რადგან მითიურ დროში შესაქმის აქტი ყოფიერების ისტორიიდან და წინარეისტორიიდან საერთოდ ამოვარდნილია. სამყარო აქ იმთავითვე მოცემული, მუდმივყოფიერი მზა კოსმიური პროდუქტია (ამიტომ „სიზმრის დროში“ არ დაისმის კითხვები სამყაროს წარმოშობის ირგვლივ), რომლის სრულყოფისათვის იღვწიან მითიური დროის გმირები – პირველწინაპრები, კულტურული გმირები, დემიურგები. დემიურგი (პირველწინაპარი//კულტურული გმირი) შემოქმედისაგან განსხვავებით არ „შემოქმედებს“ ყოფიერებას, იგი მოკლებულია ჭეშმარიტი ქმნადობის უნარს, რაც მხოლოდ „არარადან“ შექმნას გულისხმობს. დემიურგი მხოლოდ აგრძელებს ტრანსცენდენტური, მისთვისაც უცნობი, ენიგმური ღმერთის პირველად შემოქმედებას და ზუსტად იმეორებს მის უზენაეს კრეაციულ კანონებს.* ამ „თანაშემოქმედებით“ პროცესში დემიურგი რჩება „ხელოსნად“ და „მომწესრიგებლად“ (დემიურგი-dēmiurgos ნიშნავს კიდეც მომწესრიგებელს), რადგან მას რაიმეს შესაქმნელად თუ მოსაწესრიგებლად „მასალა“ ესაჭიროება. ქაოსის სახით მითში მოცემულია „მასალა“ – „მოუწესრიგებელი მზა კოსმოსი“, ჯოისის ტერმინი რომ გამოვიყენოთ – „ქაოსმოსი“ (დელიოზი, ლოგიკა... 1998:238). დემიურგის „თანაშემოქმედება“ არის შემოქმედის ღვთაებრივი ნება (შემოქმედი თავად განაპირობებს დემიურგის არსებობას), რაც დემიურგს აქცევს მის ხატად, მის მსგავს არსებად. დემიურგი ახალ ფორმებს სძენს „მასალას“ – შემოქმედის მიერ არარადან აწ უკვე შექმნილ პირველად მატერიას – ქაოსს. **დემიურგი მოქმედებს ტრანსცენდენტური შემოქმედის მიერ „არარადან“ მისთვის წინდაწინ მომზადებულ**

---

* მოგვიანებით, განვითარებულ მითოლოგიებში „მომწესრიგებელი“ დემიურგის სახე გადაიზარდა სამყაროს შემოქმედი ღმერთის სახეში – „პირველ სიმულირებულში“, რომელიც მითში „ჭეშმარიტი პრეტენდენტის“ ამბიციას გაამჟღავნებს.

(ეს ეტაპი ამოვარდნილია არქაული მითის საკრალური ქრონოლოგიიდან) პირველად მატერიაში – „ქაოსმოსში“. „ქაოსმოსის“ მოწესრიგება იმითაც განსხვავდება „არარადან“ შექმნისაგან, რომ კრეაცია „მზა მასალისაგან“ უმეტწილად სოციოგონიის ხასიათს ატარებს. არქაული მითოლოგიები კოსმოგონიის სოციალიზაციით ალაგებენ და აღწერენ ყოფიერების სტრუქტურებს. ეს არის სრულიად მოულოდნელი ქრონოლოგია, რომელშიც ყოველივე სოციოგონიით – სოციუმების შექმნითა და მოწესრიგებით იწყება; სადაც არ არსებობს „ორიგინალის“ – ნამდვილი შემოქმედის სიმულირების საჭიროება, რადგან არქაული მითოლოგიები თანხმდებიან ნამდვილი საწყისისა და აპოფატიკური შემოქმედი ღმერთის მიუწვდომლობაზე და, სრულ იგნორირება უწევენ პირველადი შესაქმის აქტს და მის ტრანსცენდენტურ ავტორს. ისინი არ პრეტენდობენ შემოქმედ ღმერთთან//„ორიგინალთან“ იდენტობას. ამ აზრით, „მითიური დროის“ გმირები თავად წარმოადგენენ თავისებურ – „მითიური დროის ორიგინალებს“ (და არა – „ასლებს“), რომელთა კომპეტენციას წარმოადგენს არა სამყაროს შესაქმე, არამედ უკვე არსებული „მზა კოსმოსის“ მოწესრიგება. ამიტომ მათი მოქმედების პერიოდი უნდა განვიხილოთ, როგორც ყველაზე არასიმულაციური სფერო მითის ზოგად სიმულაციურ პარადიგმაში.

ამდენად, მითიური დრო („სიზმრის დრო“) თავისი სოციოკოსმოგონიით* წარმოადგენს თვისებრივად განსხვავებულ, უნიკალურ მითიურ სისტემას, უნიკალურს თავის წიაღში მოღვაწე „არასიმულირებული“, ***ღმერთთან//ორიგინალთან იდენტიფიცირებაში არ მყოფი*** ფენომენებით – პირველ-

---

* ტერმინ „სოციოკოსმოგონიის“ ქვეშ მოიაზრება მითიური ეპოქის სოციალური მოვლენები, რომლებიც სრულად ჩაენაცვლება (გაიგება) კოსმოგონიურ მოვლენებს. არქაულ მითებში პრაქტიკულად წაშლილია ზღვარი სოციოგონიასა და კოსმოგონიას შორის.

წინაპრებით, კულტურული გმირებით, დემიურგებით, რომლებიც შესაბამისად, გვევლინებიან არა „ჭეშმარიტ პრეტენდენტებად“ – „ასლებად“, არამედ თავისებურ, **„მითიურ ორიგინალებად“.** ამით მითიურ სახეთა დიალექტიკურ დიფერენციაციაში თითქოს ყველაფერი გარკვეულია, რომ არა კიდევ ერთი საკითხი: თუკი „მითიური ორიგინალები“ წარმოადგენენ არა „იდეა//ორიგინალებს“, არამედ თავისებურ, სპეციფიკურ „მითიურ ორიგინალებს“, შესაბამისად, მათთან მიმართებაში მაინც არსებობს გარკვეული ტიპის რეგლამენტი//შეზღუდვა. რაში მდგომარეობს ეს შეზღუდვა? პლატონის „იდეა//ორიგინალისაგან“ განსხვავებით, რომელიც ზოგადონტოლოგიური უნივერსალური ფენომენია, „მითიური ორიგინალები“ უმაღლეს უნივერსალურ ღირებულებებს ფლობენ მხოლოდ „მითიური დროის“ ფარგლებში. სწორედ აქ იჩენს თავს მნიშვნელოვანი სტრუქტურულ-პარადიგმული წინააღმდეგობა: უმაღლეს იდეაში//ორიგინალში, როგორც უნივერსუმში, არ შეიძლება არსებობდეს არანაირი ტიპის შეზღუდვა და, თუკი ასეთი შეზღუდვა მაინც ჩნდება, იგი ეჭვქვეშ აყენებს „ორიგინალის“ „ორიგინალთან“ იდენტობას. ამ შემთხვევაში საკითხი ასე დაისმის:

მითიური დროის პარადიგმული რეგლამენტით შეზღუდული „მითიური ორიგინალი“ არის კი „ორიგინალი – უნივერსუმი“?

რა თქმა უნდა, „მითიური ორიგინალი“ არ არის „ორიგინალი-უნივერსუმი“ (პლატონისეული „იდეა“), ანუ უმაღლესი ონტოლოგიური ფენომენი, მაგრამ იმავდროულად, ისიც ცხადია, რომ იგი არც „ასლია“ – ორიგინალ-უნივერსუმის უშუალო მემკვიდრე. აქ უდავოდ დიალექტიკურ ჩიხში შევდივართ, საიდანაც გამოსვლა მხოლოდ ორივე მხარის „უკან დახევით“ არის შესაძლებელი. ორივე მხარის „უკან დახევის“ კვალზე გამოიკვეთება სრულიად ახალი ტიპის სახე –

„მედიაციური ორიგინალი“, რომელიც წარმოადგენს რაღაც გარდამავალ მედიაციურ რგოლს* „ორიგინალსა“ და „ასლს“ შორის. ეს „მედიაციური ორიგინალი“ არის სწორედ „მითიური ორიგინალი“, რომელიც არ ემთხვევა „იდეა/ორიგინალს“ და არც მის ჭეშმარიტ პრეტენდენტს – „ასლს“. ამგვარი დიალექტიკური სტრუქტურით კონსტრუირებული „მითიური ორიგინალები“ მითის სიმულაციურ პარადიგმაში ახორციელებენ არასიმულაციურ, წმინდა პარადიგმას. ეს წმინდა პარადიგმა თითქოს დაცული უნდა იყოს ყოველგვარი სიმულაციური გამოვლინებისაგან, მაგრამ ესქატოლოგიური მითი სწორედ თავის ყველაზე წმინდა წიაღში – შუაგულში ბადებს ახალ ძალას – დამანგრეველ ფენომენს, რომელიც ამიერიდან ტოტალურად და შეუქცევადად აღძრავს მითოსურ სიმულაციებს.

ტრიქსტერი და სიმულაკრა

მითის სიმულაციურ პარადიგმაში ჩვენ ეს-ესაა გამოვაცალკევეთ „არასიმულაციური პარადიგმა“ – მითიური დრო. მაგრამ, როგორც აღმოჩნდება, მითიური დრო მთლიანად არ არის დახურული სიმულაციური ფენომენებისთვის.

მითიური დროის პარადიგმა სიმულირდება ისეთი სიმულაციური ფენომენის მიერ, როგორიცაა „მითოლოგიური

* ლევი-სტროსის აზრით, მითში „თითოეული დიდი სტრუქტურული ერთეული თავისი ბუნებით არის რაღაც „ურთიერთობა“ (ლევი-სტროსი 2001:219). „მითი ჩვეულებრივ აპელირებს ურთიერთ-დაპირისპირებულობაზე და ილტვის წინააღმდეგობათა თანდათანობითი მოხსნის – მედიაციისაკენ“ (ლევი-სტროსი 2001:235). ლევი-სტროსს ამგვარად წარმოუდგენია „გარდამავალი მედიაციური ოპერაციები“: „ვთქვათ, ორი წევრი, რომელთათვისაც ერთიდან მეორეში გადასვლა წარმოუდგენელია, ჩანაცვლებულია ორი სხვა ეკვივალენტური წევრით, რომელთათვისაც დასაშვებია მესამე, გარდამავლის არსებობა. ამის შემდგომ ერთი უკანასკნელი წევრი და მედიატორი, თავის მხრივ, იცვლება ახალი ტრიადით. ეს ოპერაცია შესაძლებელია კიდევ განვაგრძოთ...“ (ლევი-სტროსი, იქვე).

გაიძვერა“ – ტრიქსტერი. „მითიური ორიგინალის“ სიმულირებისთვის მითის სიმულაციური პარადიგმა თავის წიაღში აჩენს დემიურგის უარყოფით დემონურ ორეულს – ტრიქსტერს. ლევი-სტროსი ამერიკული მითოლოგიის პერსონაჟის, ტრიქსტერის, სახის გაჩენას, რაც დიდი ხნის მანძილზე გამოცანად რჩებოდა, უკავშირებს მითის სტრუქტურულ თავისებურებას – წარმოშვას ურთიერთდაპირისპირება მისი შემდგომი თანდათანობითი მოხსნის – მედიაციის მიზნით (ლევი-სტროსი 2001:235). ტრიქსტერი მითის სტრუქტურაში (მითის სტრუქტურული შემდგომი მედიაციური ოპერაციების ხელში) წარმოადგენს „წინააღმდეგობრიობის ინსტრუმენტს“, რომლის მეშვეობით ხორციელდება მთელი რიგი გარდამავალი მედიაციური ოპერაციები და კონსტრუირდება მთელი რიგი მედიაციური სტრუქტურული რგოლები.

ტრიქსტერის ფუნქცია – მითის „მედიაციურ“ სტრუქტურაში შექმნას დაპირისპირებული მხარე, მითებში საბოლოოდ გაფორმდა საპირისპირო (ბოროტი) საწყისის პარადიგმად, თუმცა ვიდრე ტრიქსტერი პარადიგმულობას (საწყისს) შეიძენდეს, მას სახეთა დიალექტიკურ დიფერენციაციაში ხანგრძლივი ევოლუციური გზა აქვს გასავლელი. ტრიქსტერის თავდაპირველი და უმთავრესი დიალექტიკური საზრისი მდგომარეობს მის მითიურ მანიფესტაციებში – „მითიურ ორიგინალთან“ – დემიურგთან სრული იდენტიფიცირების „ცრუ პრეტენდირებაში“. იგი არის „ერთი დანაყოფის“ (დელიოზი) მეორე დემონური ნაწილი, რომელიც არ წარმოადგენს რაიმე ტიპის იმანენტურობას, თავისთავადობას, არამედ მისი არსებობა მთლიანად დაფუძნებულია დემიურგის არსებობაზე, ხოლო ფუნქციონირება განპირობებულია – დემიურგის სიმულირებით. ამდენად, ტრიქსტერის სახე მითში მეორეული (თუმცა არც ძალიან გვიანი) მოვლენაა და მისი წარმოშობა არქაული „დაუნაწევრებელი პირველადი

ცნობიერების“* შემდგომ დიფერენციაციას უკავშირდება. როგორც ე. მელეტინსკი წერს, „მითიური პერსონაჟები ხშირად მოქმედებენ ცბიერად და ვერაგულად, იმდენად, რამდენადაც პირველყოფილ საზოგადოებაში „ჭკუა“ არ არის განცალკევებული ცბიერებისა და ჯადოქრობისაგან... მხოლოდ მას შემდეგ, რაც თვით მითოლოგიურ ცნობიერებაში ჩნდება წარმოდგენა ცბიერებისა და ჭკუის, ტყუილისა და კეთილშობილების, სოციალური ორგანიზაციისა და ქაოსის განცალკევებისა, სწორედ მაშინ ჩნდება ფიგურა მითოლოგიური გაიძვერასი, როგორც კულტურული გმირის ორეულისა“ (მელეტინსკი 1976:188).

ვინ არის ტრიქსტერი და ვის შეესაბამება იგი სახეთა დიალექტიკურ დიფერენციაციაში?

ტრიქსტერი ტიპიური სიმულაკრაა, თავისი დემონური და არასახიერი სისტემით. სწორედ ამ ორი უმთავრესი დიალექტიკური ასპექტით ისინი სრულ იდენტობაში მოდიან ერთმანეთთან:

1. *ტრიქსტერი, ისევე როგორც სიმულაკრა, არის სისტემა არასახიერი (უსახო) სტრუქტურით.*
2. *ტრიქსტერი, ისევე როგორც სიმულაკრა, არის სისტემა დემონური სტრუქტურით.*

---

* პირველყოფილ აზროვნებას ახასიათებს სამი განსაკუთრებულობა: ის კონკრეტულია, დაუნაწევრებელი და სახოვანი, რაც განპირობებულია იმ სოციალური ვითარებით, რომელშიც არქაული ადამიანი იმყოფება. დაუნაწევრებელი აზროვნება წარმოშობს ისეთ გამოვლინებებს, როგორებიცაა სხვადასხვაგვარი საგნების გაიგივება, სუბიექტისა და ობიექტის შერწყმა, აგრეთვე შერწყმა საგნისა და მისი ნიშნისა, საგნისა და მისი აღმნიშვნელი სიტყვისა, არსებისა და მისი სახელისა, დროისა და სივრცის მიმართებისა, წარმოშობისა და არსისა. პირველყოფილი აზროვნება არ განასხვავებს მოვლენას მისი იმიტაციისაგან (ჭექა-ქუხილი და ის რიტუალური ჩვეულება, რომელიც ჭექა-ქუხილის იმიტირებას ახდენს). არქაული ადამიანისთვის ეს ყველაფერი არის მთლიანი სამყარო, მთლიანი ისტორია, რომელიც როგორც იწყება, ისევე სრულდება. სამყაროს დასაწყისი და დასასრული დევს საერთო, შეუცნობელ და უხილავ საწყისში. (ფრაიდენბერგი 1978:20-21).

ტრიქსტერ-სიმულაკრას არ გააჩნია საწყისი, იგი დემიურგის საწყისზეა მიბმული და მოკლებულია ყოველგვარ სახიერებას. **ტრიქსტერი-სიმულაკრა – ეს არის სისტემა არასახიერი (უსახო) სტრუქტურით.** სწორედ ეს გვევლინება მთავარ დიალექტიკურ განმასხვავებელ ფაქტორად სიმულაკრასა და ასლს შორის. ამ დიალექტიკური მნიშვნელობით სიმულაკრა არ შეიძლება მივიჩნიოთ „ასლის“ ერთ-ერთ დაშორებულ სახეობად, რადგან როგორც დელიოზი ამბობს, „ვუწოდოთ სიმულაკრას ასლის ასლი, იკონური სახის უსასრულო დეგრადირება, ან უსასრულოდ დაშორებული მსგავსება, ეს იქნებოდა მთავარი ფაქტორის უგულებელყოფა – ის, რომ სიმულაკრები და ასლები განსხვავებულია თავიანთი ბუნებით, რისი წყალობითაც ისინი წარმოადგენს ერთი დაყოფის ორ ნაწილს. ასლი – ეს სახეა, რომელიც აღჭურვილია მსგავსებით, მაშინ როდესაც, სიმულაკრა არის სახე, რომელიც ჩამოცილებულია მსგავსებას“ (დელიოზი, ლოგიკა... 1998:335). „მსგავსებასთან“ („ორიგინალთან“ მსგავსება) ჩამოცილება სიმულაკრას ხდის უარსოს და უსახოს – ***მისი სახე მოკლებულია სახიერებას*** (აქვს სახე, მაგრამ არა აქვს სახიერება), აცლის მას ინდივიდუუმის გაგებას და ანიჭებს ორეულის, ტყუპისცალის დიალექტიკურ შინაარსს. მისი სახეც შესაბამისად გაფორმდა მითებში – როგორც დემიურგი-ძმის ***ტყუპისცალი*** და ***ორეული.*** ასეთივე შინაარსით მიიღო იგი ჯადოსნურმა ზღაპარმა, სადაც ვ. პროპის უზუსტესი დეფინიციით, „ცრუ გმირის“ სახელით მოგვევლინა (პროპი 1998:60-63). „ცრუ გმირი“, როგორც სახელწოდებიდანაც ჩანს, არ წარმოადგენს თავისთავად დამოუკიდებელ პერსონას, არამედ მხოლოდ – მთავარი გმირის ილუზორულ, ფანტაზმურ „ცრუ“ ორეულს, რომლის მიზანიც მთავარი გმირის მონაპოვრის მითვისება და საბოლოოდ მისი პიროვნების უზურპაციაა. ამგვარი პიროვნული უზურპაცია-ჩანაცვლების მექანიზმი ზღაპარმა სწორედ მითისა-

გან შეითვისა. დემიურგი-ყვავის ორეული ყვავი-ტრიქსტერი და მისი მსგავსი პერსონაჟები ინდიელთა და პალეოაზიური აბორიგენების მითებში იჩენს არა მხოლოდ ზოგადი სახის ცბიერებას, არამედ მათი ქმედება განსაზღვრულია კონკრეტული კანონზომიერებით – ***გაიმეოროს და მიბაძოს დემიურგის ქმედებებს*** – შესაქმის აქტებს.

ტრიქსტერი, ისევე როგორც სიმულაკრა, გაიძვერობით, გაქნილობით, ცბიერებით პრეტენდენტობს „მითიური ორიგინალის" – დემიურგის ადგილს, მაგრამ, მიუხედავად მრავალი ცდისა, იგი ვერასოდეს აღწევს მიზანს – ჩაენაცვლოს დემიურგს// „ორიგინალს". ტრიქსტერის მოღვაწეობა ყველაზე არქაულ მითებში მთავრდება სრული კრახით – დემიურგი ძმის მიბაძვით შექმნილი ბუნებითი ობიექტები და მოვლენები უდღეურია და მალევე ნადგურდება. ასეთია ტყუპი-ორეულის ბუნჟილისა და მისი ძმის, პალიანის მითოსური ციკლი ავსტრალიურ (ვიქტორიას მხარე) მითებში. ბუნჟილი ქმნის მიწას, ხეებს, ცხოველებს და ადამიანებს, მას ამ შესაქმეებში ეხმარება ტყუპისცალი ძმა პალიანი, მაგრამ ამ უკანასკნელის მიერ შექმნილი არსებები ძალიან სწრაფად იღუპებიან (ზოლოტარევი 1964:97).

არქაული დაუნაწევრებელი ცნობიერების დიფერენციაციასა და დუალური მსოფლმხედველობის გაჩენას, რასაც თან სდევს პირველადი დუალური ორგანიზაციების ჩამოყალიბება, როგორც ჩანს, კორექტივები შეაქვს ტრიქსტერის მითოლოგიურ სახეში, რომლის წარუმატებელი და, რაც მთავარია, – ***უშედეგო*** მოქმედება ამიერიდან აღინიშნება **„მითიური კვალით"** – დემიურგული აქტების მიბაძვა-პროფანაციაში იგი წარმოშობს დემიურგულ შესაქმეებთან დუალურად დაპირისპირებულ უარყოფით ონტოლოგიურ გამოვლინებებს. ამ აზრით ტრიქსტერ-სიმულაკრის მოღვაწეობა განსაზღვრულ პარადიგმულ მნიშვნელობას იძენს, მაგრამ იგი უნდა განვიხილოთ, როგორც არსს, საწყისს მოკლებული პარადიგმა –

ისეთი პარადიგმა, რომელიც უშუალოდ დემიურგის საწყისზე, დემიურგის პარადიგმაზეა მიბმული. აქედან, ტრიქსტერ-სიმულაკრის მოქმედების შედეგი – უარყოფით გამოვლინებათა გაჩენა, არ არის „ქმნადობის“, შესაქმის ეკვივალენტური; მისი ქმედებები არის არა კრეაციული აქტები, არამედ – „ტექნიკური ილეთები“, ხოლო მისგან მომდინარე „ბოროტებას“ აქვს არა იმანენტური ბუნება, არამედ – „ნაკლული სიკეთის“ მნიშვნელობა (შდრ: ნეოპლატონიზმსა და აქედან არეოპაგიტიკაში – სიკეთის მონიზმი და ბოროტების, როგორც „არაარსის“, გაგება.).

ტრიქსტერ-სიმულაკრის მითოლოგიური სახის საბოლოო გაფორმებასთან არის დაკავშირებული მისგან მომდინარე ბოროტი საწყისის (არსის) პარადიგმის გაჩენა. სწორედ ამ დიალექტიკური ნიშნით მითებში ერთმანეთისაგან უნდა გაიმიჯნოს ორი სხვადასხვა მსოფლმხედველობრივი ეტაპის გამომხატველი ტყუპი ძმის კოსმოლოგიური სისტემა: 1. ერთსაწყისოვანი ტყუპი-ორეულის სისტემა – არქაული მითები დემიურგსა და ტრიქსტერზე; და 2. ორსაწყისოვანი დუალური ტყუპის სისტემა – ორმუზდისა და არიმანის მითი (ირანული კოსმოგონია),* რომლის არქაულ ფორმებს ვხვდებით პირველი სისტემის პარალელურად პირველყოფილ მითოლოგიებშიც. დუალური ტყუპის სისტემა დასტურდება პოლინეზიურ მითოლოგიაში. მანგარევას კუნძულის უძველესი, პირველყოფილური მითის პერსონაჟების – ღვთაებრივი ტყუ-

---

* ირანული (ავესტური) კოსმოგონიის მიხედვით ტყუპი ძმები ორმუზდი (აჰურამაზდა) და არიმანი (ანგრიმანიუსი) დასაბამს აძლევენ სამყაროში ორი ურთიერთდაპირისპირებული, დუალური საწყისის – კეთილის და ბოროტის გაჩენას. მითი მოგვითხრობს ზერვანის ათასწლოვან მსხვერპლშეწირვაზე, რათა მისცემოდა შვილი ორმუზდი, რომელსაც სამყარო უნდა შეექმნა. ხანგრძლივი ლოდინის შემდეგ ზერვანი დაეჭვდა ორმუზდის ამქვეყნად მოვლინებაში და სწორედ ამ დაეჭვების დროს ორმუზთან ერთად არიმანიც ჩაისახა. მას შემდეგ ორი მეფე ჰყავს სამყაროს – კეთილი ორმუზდი და ბოროტი არიმანი. ნათელი ორმუზდისაა, ბნელი – არიმანის. რაც დადებითია სამყაროში, ორმუზდის შექმნილია, ხოლო ყველაფერი უარყოფითი არიმანის ნახელავია.

პების, ტანგაროასა და რონგოს თავგადასავალი სიუჟეტურადაც ძალზე ახლოსაა ორმუზდისა და არიმანის მითთან. ტყუპ ძმებს შორის კეთილს ტანგაროას, რომელიც პირველი უნდა მოვლენოდა ქვეყნიერებას, ბოროტი რონგო დაასწრებს დედის წიაღიდან გამოსვლას, რითაც სათავეს დაუდებს სამყაროში კეთილის გვერდით, ბოროტი საწყისის მეუფებას (ზოლოტარევი 1964:128). მსგავს სიუჟეტს ვხვდებით სერანოსა და კახუილას ტომის მითშიც, სადაც ორ ურთიერთსაწინააღმდეგო საწყისს დასაბამს აძლევს ტყუპი ძმა მუკატი და ტემაიაუტი (ისინი დავობენ, თუ რომელი მოევლინა პირველად ქვეყნიერებას) (ზოლოტარევი 1964:156).

ის, რაც ტყუპი ძმის ორ მითოლოგიურ სისტემას (ერთსაწყისოვანს და დუალურს) აერთიანებს, არის დემიურგის („მითიური ორიგინალის“) ადგილის პრეტენდენტობა. უსამართლო პრეტენდენტობისას მჟღავნდება მითოლოგიური გაიძვერას დემონური ბუნება. ***ტრიქსტერი-სიმულაკრა – ეს არის სისტემა დემონური სტრუქტურით.*** სიმულაკრის დემონურ ხასიათზე მიუთითებს ბოდრიარი („სახეთა ბოროტი დემონი და სიმულაკრის პრეცესია“). იგი სახეთა განვითარების ფაზების დიფერენციაციისას გამოყოფს მეორე ფაზას, რომელიც „ნიღბავს და ამახინჯებს ძირეულ რეალობას“ და რომელიც არის „ბოროტი გარესახე – უწმინდური რიგის მოვლენა“ (ბოდრიარი 1994:223-224). სიმულაკრის თვალშისაცემ დემონურ ხასიათზე საუბრობს დელიოზიც. მისი აზრით, „უდავოა, რომ ეს ფაქტორი (დემონიზმი – ხ. თ.) ჯერ კიდევ ქმნის მსგავსების ეფექტს. მაგრამ მთლიანობის ეს ეფექტი სრულიად გარეგნულია და თავისი წარმოებითი საშუალებებით სრულიად განსხვავებული იმათგან, რაც მოდელის სიღრმეში მოქმედებს. სიმულაკრები იგება შეუსაბამობებზე და განსხვავებებზე, ის ატარებს სახესხვაობას თავის სიღრმეში და თუ სიმულაკრას აქვს რაღაც მოდელი, ის სრულიად სხვა ტიპის მოდელია,

ისეთი, რომელიც განპირობებულია შინაგანი სახესხვაობით“ (დელიოზი, ლოგიკა... 1998:334-335). ტრიქსტერის დემონური, ბოროტქმნადი (მიმბაძველობით) შტრიხები ძირითადად იკვეთება ტყუპების მითებში, სადაც დემიურგის მოღვაწეობას, მის კულტურულ აქტებს წარუმატებლად და კომიკურად ბაძავს მისი ტყუპისცალი ძმა – ტრისტერი. მითებში ძმები შეიძლება იყვნენ ბევრნი, მაგრამ მათ შორის გამოიყოფა ორი: – „ჭკვიანი“ და „სულელი“, ანუ დემიურგის დადებითი და უარყოფითი ვარიანტი. მელანეზიელ გუნანტუნებში ისინი არიან ტო-კაბინანა და ტო-კარვუვუ – ანთროპომორფული პირველწინაპრები. ძმები ქმნიან ადგილობრივ რელიეფს, ეთნიკურ ჯგუფებს, ადამიანებს ასწავლიან ნადირობას და თევზჭერას, ქმნიან მცენარეულ კულტურებს, ზოომორფულ სამყაროს, მუსიკალურ ინსტრუმენტებს და ა. შ. ოღონდაც ამ შესაქმეებში ძმები არაერთგვაროვნად მონაწილეობენ: ტო-კაბინანა ქმნის ყოველივე სასიკეთოს და ღირებულს, ხოლო ტო-კარვუვუ ძმისადმი წარუმატებელი მიბაძვით აჩენს ძმის შექმნილი სიკეთეების შესაბამის უარყოფით გამოვლინებებს (დღე და ღამე, ნათელი და ბნელი, სიცოცხლე და სიკვდილი და ა.შ.), რაც საბოლოოდ სამყაროს დუალური დაყოფა-ორგანიზების საფუძველი ხდება. ტო-კარვუვუ ატარებს დემონიზმისა და კომიზმის შტრიხებს, „მისი დემონიზმი, – ე.მელეტინსკის აღნიშვნით, ვლინდება წარუმატებელი მიბაძვის შედეგებში (როგორც ტიპური „სულელი“ ის შიგნიდან ფარავს ქოხს, რის გამოც ქოხს წვიმა ასველებს)“ (მელეტინსკი 1976:183).

ტრიქსტერ-სიმულაკრის დემონური ხასიათი, რასაც ღრმად დიალექტიკური შინაარსი აქვს, უპირველესად ვლინდება ყოფით, ემპირიულ ნიშნებში. როგორც მითებიდან ჩანს, ესაა ტიპური აგრესორი, მატყუარა და გაიძვერა. „ის, რასაც სიმულაკრები პრეტენდენტობენ (ობიექტი, ხარისხი და ა. შ.) – წერს დელიოზი, – ისინი ამას აღწევენ ცბიერე-

ბით, გაიძვერობით, აგრესიით, ინსინუაციებით, უსამართლობით. ისინი იდეის შემოვლის გზით მიდიან „მამის საწინააღმდეგოდ“ (დელიოზი, ლოგიკა... 1998:334-335). ამ ნახევრად ემპირიულ (გაიძვერობა, ცბიერება, აგრესია და ა. შ.) დიალექტიკურ-მითოლოგიურ ფონზე ტრიქსტერი-სიმულაკრა იძენს კომიზმის შტრიხებს, რაც მისივე დემონიზმის ნაწილია. მითიურ კომიზმს განაპირობებს მიმბაძველობის დემონური ინტენცია, ანუ ტრიქსტერ-სიმულაკრის „სულელური“ წარუმატებელი ბაძვა „ორიგინალური“ (დემიურგული) აქტებისადმი, რაც თავისი წარუმატებელი შედეგით ჩვეულებრივ კომიკურად და პაროდიულად გამოიყურება. „დემონიზმისა და კომიზმის სინკრეტიზმი, – როგორც ე. მელეტინსკი აღნიშნავს, თითქმის უნივერსალური შტრიხია არქაული ფოლკლორისა“ (მელეტინსკი 1976:183).

მართლაც, არის რაღაც ღრმად კომიკური (ტრაგიკომიკური) სიმულაკრის დემონურ უსასრულო გამრავლებაში, ისევე როგორც ტრიქსტერის მიმბაძველობით წარუმატებელ მოქმედებაში; ისიც მართალია, რომ მითი მას „სულელად“ („დურაჩოკი“ რუსულ ფოლკლორში) ხატავს, მაგრამ ამ პაროდიული სპექტაკლის (წარმოდგენის) მიღმა ცხადად იკვეთება სახე „მითოლოგიური გაიძვერასი“, რომელიც სინამდვილეში „ჭკვიანი გაიძვერაა“ და სრულყოფილი ოსტატობით ფლობს ბოროტების ხელოვნებას. იგი „თავს ისულელებს“ და გარემოცვის ყურადღებას ადუნებს, თვალთმაქცურად ქმნის ხელსაყრელ ფონს საკუთარი მიზნების განსახორციელებლად. ცხადია, ტრიქსტერი-სიმულაკრა არ არის დემიურგის მარტივი დუბლიკატი, სუსტი და ტრადიციული მოწინააღმდეგე. საქმე გვაქვს მის დემონურ უდიდეს დესტრუქციულ ძალასთან, რომელიც მითში აღინიშნება არა მხოლოდ „კვალის“ გაჩენით, არამედ – ახალი ქაოსურ-დემონური პარადიგმის წარმოშობით, რასაც თან ახლავს უმნიშვნელოვანესი მითოლოგიური კატაკლიზმები.

ბუნებასთან პარტიციპაცია? – „ცხოველური“ და „ადამიანური“

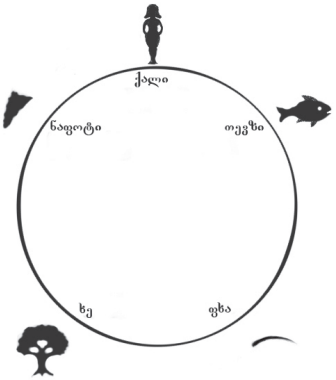
მ. ფუკო მოგვითხრობს იმ არცთუ ისე შორეულ წარსულზე „როდესაც არსებობდა სამყარო თავისი სამყაროსეული წესრიგით, იყვნენ ადამიანური არსებები, მაგრამ არ არსებობდა თავად ადამიანი“ (ფუკო 2004:387). თუმცა, „ადამიანური არსებებიდან“ ადამიანის წარმოშობის ამ „არცთუ ისე შორეული წარსულის“ გარდა, არსებობს ძალიან შორეული წარსულიც – კაცობრიობის დასაბამი, ნახევრად ისტორიული და ნახევრად მითიური პრეისტორია, როცა სამყაროს მოევლინა სრულიად უნიკალური არსება – ადამიანი, რომელიც ბუნებასთან უთანასწორო ჭიდილსა და ზოომორფული სამყაროს გარემოცვაში განწირული იყო, ქცეულიყო „ადამიანის მსგავს არსებად“. ეს პროცესი მთლიანად განხორციელდა მითის, როგორც არქაული ხალხების ყოფიერების ერთადერთი ფორმის ფარგლებში, მითის სიმულაციური პარადიგმის შიგნით.* სწორედ ამიტომ, ადამიანისაგან ადამიანურ-ცხოველური არსების „წარმოშობა“ მხოლოდ სიმულაციისა და ფიქციის დონეზე მოხდა, როგორც გარკვეული, მიზანმიმართული სტრატეგიის მქონე პრაგმატული აქტი, რადგან სხვაგან – მითის გარეთ და მითის გარეშე ადამიანს ადგილი არ გააჩნდა (და არ გააჩნია) გარე სამყაროში. როგორც ფუკო ამბობს, „ადა-

---

* ადამიანისა და ცხოველის უკიდურეს დაახლოებაზე საუბარი შეიძლება მხოლოდ მითის ფარგლებში, სადაც ურთიერთმიმართება ადამიანურისა და ზოომორფულს შორის ორმხრივია: არა მხოლოდ ადამიანი მოიაზრება ნახევრადცხოველად, არამედ, თავის მხრივ, ცხოველიც განიხილება ნახევრად ადამიანად. როგორც ლევი-ბრიული წერს, მითიურ პერიოდში ადამიანებს და ცხოველებს ერთმანეთისაგან ერთი ნაბიჯი აშორებდათ და მითებში ეს ნაბიჯი თითქმის ყოველთვის გადადგმულია. ცხოველები იყვნენ ან ადამიანები, ან ადამიანური შესაძლებლობებით აღვსილნი, რაც მათ ხდიდა, უკიდურეს შემთხვევაში ადამიანების მსგავსად (ლევი-ბრიული 1937:339).

მიანს, როგორც მყარსა და პირველად რეალობას, როგორც რთულ ობიექტს და ყოველგვარი შესაძლო ცოდნის მფლობელ სუბიექტს, არავითარი ადგილი არ გააჩნია“ (ფუკო 2004:373). გარესამყაროში ადამიანის ფატალური „უადგილობა“ მასში ამძაფრებს „ადამიანურს“, აღვიძებს თანდაყოლილ უნიკალურ ცოდნას, რომლის ზემოქმედებით ის კიდევ უფრო შორდება ბუნებას და ერწყმის იმ ტრანსცენდენტურ ძალას რომელმაც ამქვეყნად მოავლინა. მ.მამარდაშვილი საუბრობს ადამიანზე, როგორც ისეთ არსებაზე, რომელიც არსებობს იმ „ზომით“ რამდენიც თვითშემოქმედებით იქმნება რომელიღაც იმ საშუალებით, რომელიც არ არის მოცემული თავად ბუნებაში. სხვა სიტყვებით, ადამიანი იმ ადამიანურით, რომელიც მასშია, არ არის ბუნების არსება და ამ აზრით, არ არის წარმოშობილი რომელიმე სხვა არსებიდან (მაგ., ზოომორფულიდან). ადამიანი საერთოდ არ წარმოშობილა იმისაგან, რაც ბუნებაში მოქმედებს რაიმე მექანიზმის სახით, მათ შორის ევოლუციური მექანიზმით. ბუნებაში არ არსებობს არანაირი საფუძველი, რომელიც თვით იმოქმედებდა და თავისი თვითმოქმედებით წარმოშობდა ადამიანში ადამიანურს. ადამიანს არაფრის იმედი არ შეიძლება ჰქონდეს საკუთარი თავის გარდა. ბუნებაში არ არის გარანტიები, ფუნდამენტი ადამიანური მდგომარეობისათვის. ამ აზრით, ადამიანი არის შემთხვევითი, სიცარიელეში დაკიდებული არსება, რომელსაც არ გააჩნია საფუძველი (მამარდაშვილი1986:3-8).

თუ ადამიანს არანაირი საფუძველი არ გააჩნია ბუნებაში, რატომ ტვირთავს იგი თავისი აზროვნების ერთადერთ ფორმას – მითს სრულიად საპირისპირო საზრისით? მითები ჯიუტად მოგვითხრობს ადამიანის ბუნებასთან პარტიციპაციაზე, ადამიანისა და ცხოველის გენეტიკურ, სისხლისმიერ ნათესაობაზე (იხ. სქემა 1); მითები გამუდმებით აპელირებენ ტოტემურ, ზოომორფულ პირველწინაპრებზე, რომლებიც დასაბამს აძლევენ



სქემა 1. სქემა ჯადოსნური ზღაპრის გავრცელებულ სიუჟეტზე დაყრდნობით გვიჩვენებს ადამიანურ-ცხოველური გარდამავალ მეტამორფოზებს.

ამა თუ იმ ადამიანურ გვარს; პირველყოფილური მითების თავფორმულები ხშირად არის სწორედ ცხოველურ-ადამიანური გენეტიკური, ბუნებითი კავშირების დეკლარირება: „ეს იყო იმ დროს, როცა ცხოველები ჯერ კიდევ ადამიანები იყვნენ...“ (მელეტინსკი 1976:179); ან: „ეს იყო იმ დროს, როცა ადამიანები ცხოველები იყვნენ...“; ან: „ეს იყო იმ დროს, როცა ადამიანები ყვავები იყვნენ, ყვავები – ადამიანები...“; ან: „ეს იყო იმ დროს, როცა სამყაროში ცხოვრობდა დიდი ყვავი...“ (მელეტინსკი 1979). მითის ამ თავფორმულას ბუნებრივად მოსდევს ცხოველურ-ადამიანური პერსონაჟის მრავალმხრივი მითიური მოგზაურობისა და მოქმედების ამსახველი ისტორიები, რომლებშიც უკვე სიუჟეტურადაა გახსნილი თავფორმულაში წინდაწინ მოცემული ცხოველურ-ადამიანური ბუნებითი კოდი.

განვითარებულ მითოლოგიებში სრულად ქრება ცხოველურ-ადამიანური პარტიციპაციების გამომხატველი თავფორმულები. ეს არის ახალი ცნობიერების დასაწყისი, რომელშიც ტრანსფორმირებას განიცდის არა იმდენად ცხოველურ-ადამიანური საზრისი, რამდენადაც ამ საზრისის გამოხატვის ესთეტიკა. პირველყოფილ მითებისაგან განსხვავებით, განვითარებულ მითოლოგიებში ცხოველურ-ადამიანურმა პერსონაჟმა (როგორიცაა კენტავრი, მინოტავრი, ქალთევზა, ვაცკაცა (პანი, ოჩოკოჩი), სფინქსი, ენქიდუ და ა. შ.) ღრმად მსოფლმხედველობრივი და სტილურ-ესთეტიკური ანალიზი განიცადა და ახალ მითიურ ფორმა-შინაარსთან ერ-

თად ონტოლოგიური საზრისიც შეიძინა. თუმცა, ამ ფილოსოფიურად მოწყობილ ჰიბრიდულ სახეთა ირგვლივ ჩამოყალიბებული მითიური აზროვნების სისტემა, შესაბამისი მითოსური ციკლებით, იმთავითვე მოიაზრებს მთელი მათი არსებობისა და საბოლოოდ ფინალობის ტრაგიზმს, რისი მიზეზიც ცხოველურ-ადამიანურის გენეტიკურ და ონტოლოგიურ შეუთავსებლობაში ძევს.

ადამიანი იმთავითვე სრულყოფილ არსებად არის ჩაფიქრებული. მისი შექმნის მრავალრიცხოვანი მითები ცხადყოფს, რომ ადამიანი სამყაროში შემოდის სრულყოფილი სახით და ვიდრე მისი შესაქმეში სრულყოფილება არ არის მიღწეული, იგი განადგურებულია თავად შემოქმედისაგან (დემიურგისაგან). არცერთი ბუნებითი არსების (ზოომორფული, მცენარეული), მოვლენის თუ ობიექტის შექმნას არ სჭირდება იმდენი ძალისხმევა და სრულყოფისთვის ზრუნვა, რამდენიც ადამიანის შესაქმეს. მხოლოდ ადამიანია მრავალჯერადი შესაქმის ობიექტი. მაიას ტომის წიგნში „პოპოლ ვუხ“ ღმერთებისაგან სამყაროს ვერბალური გზით შექმნის შემდეგ საუბარია მათ მიერ ცხოველების შექმნაზე – თუ როგორ შექმნეს ღმერთებმა ცოცხალ არსებათაგან თავდაპირველად ცხოველები, რითაც უკმაყოფილონი დარჩნენ – ზოომორფული სამყარო უტყვი იყო და არ შეეძლო მადლიერების გამოხატვა თავიანთი შემოქმედისადმი. მაშინ ღმერთებმა თიხისაგან შექმნეს ადამიანები, მაგრამ არც ისინი მოეწონათ და დაამსხვრიეს. ამის შემდეგ ღმერთებმა ადამიანები შექმნეს ხეებისაგან, თუმცა არც ხის ადამიანებით დარჩნენ კმაყოფილნი და გაანადგურეს...“ (ზოლოტარევი 1964:165). მაიას წიგნის „პოპოლ ვუხ“-ის გადმოცემა ძალიან ახლო დგას ავსტრალიურ, აფრიკულ, ამერიკულ (ინდიელთა), ოკეანიის და სხვა პირველყოფილურ მითებში მოთხრობილ ადამიანთა შექმნის სიუჟეტებთან, სადაც სრულყოფილი ადამიანის წარმოშობას, ჩვეულებრივ, წინ

უძღვის ე. წ. „დაუმთავრებელი“ (ბურთისებური, უხელფეხო, უცხვირპირო, უყურო და ა. შ.) კაცობრიული მოდგმის ესქატოლოგია. ასეთია ავსტრალიური, ვიქტორიას მხარის პირველყოფილი მითი ბუნჟილის მიერ შექმნილ პირველ ადამიანებზე (ზოლოტარევი 1964:97); აგრეთვე, კატ-ისა და მისი ძმის მარაუას მიერ ადამიანის შესაქმის მელანეზიური მითი (იქვე:125); პალეოაზიური ტუნგუსების მითი ყვავი-შემოქმედის დემიურგული მოქმედების შესახებ (მელეტინსკი 1979:22); ჩუკოტკური მრავალვარიანტებად ცნობილი ადამიანის შესაქმის არქაული მითები (იქვე: 23) და ა. შ. ყველაზე ძველი მითებიდანაც კი ცხადად იკვეთება ადამიანის შესაქმეში მაქსიმალური სრულყოფის მიღწევის სურვილი. დემიურგი თუ კულტურული გმირი ერთმანეთის მიყოლებით ქმნის და ანადგურებს ხის ფოთლებისა და ტოტებისაგან, მცენარეული ნაყოფისაგან, ძვლებისაგან, თიხისაგან, მტვრისაგან თუ სხვა „მასალისაგან“ წარუმატებლად შექმნილ პირველ ადამიანურ წყვილს, ვიდრე სასურველ სრულყოფილებას არ მიაღწევს. სასურველი სრულყოფილება კი, როგორც ჩანს, ღვთებრივთან – ანუ თავად ადამიანის შემქმნელის – დემიურგ-შემოქმედის მსგავსებაში მდგომარეობს (შდრ.: ბიბლიური ადამიანი, რომელიც ღვთის ხატად შეიქმნა). ჩინური მითოლოგიის ქალღმერთი ნიუივაც მდინარეში არეკლილი საკუთარი გამოსახულების მიმსგავსებით ქმნის პირველ ადამიანებს. ცხადია, ამ დროს მითოლოგოსი თავისი სოციუმის ადამიანური, ფიზიოლოგიური და სულიერი გამოცდილებით ხემძღვანელობს, რისი საფუძველიც არა ბუნებაში, არამედ ზებუნებით, ტრანსცენდენტურ საწყისში ძევს.

მსოფლიო მითოლოგია გამონაკლისების სახით სახავს „ბუნებით“ ადამიანურ არსებებსაც, როგორიცაა შუამდინარული ენქიდუ. მაგრამ ადამიანურ-ცხოველური არსება ენქიდუ დასაბამს ვერ აძლევს კაცობრიულ მოდგმას, მით უფ-

რო, რომ იგი უკვე მოცემული სრულყოფილი კაცობრიული მოდგმის წიაღში ჩნდება. ენქიდუს მაგალითით მითს სურს აჩვენოს ცხოველურ-ადამიანური თავდაპირველი გენეტიკური კავშირი და მოგვიანებით, მეორეული მოვლენა – ამგვარი კავშირის წყვეტა, რაც ენქიდუს „გაკულტურებაში“ გამოიხატა. ამ აზრით, ენქიდუს პერსონაჟი ძალზე ახლოსაა ბერძნულ სფინქსთან. სფინქსის ცხოველურ-ადამიანური ფორმა და მისი აღსასრული ერთსა და იმავე დროს მიუთითებს ცხოველურ-ადამიანური კავშირის წეს-ჩვეულებაზეც და ამ წეს-ჩვეულების აღსასრულზეც.* მას შემდეგ, რაც სფინქსი (სფინქსის გამოცანა) ადამიანისაგან „ამოხნილია“ თითქოს მისი არსებობა აზრს კარგავს (ამიტომ უფსკრულში გადაეშვება), ისევე როგორც „გაკულტურების“ შემდეგ ენქიდუს აღსასრულიც არის გარდაუვალი. მაგრამ სწორედ მითმა გაამწესა ისინი უსწრაფესად ქვესკნელში, რომ მათი არსებობის ყველაზე მთავარი საზრისი არ გაცხადებულიყო. ენქიდუს და სფინქსის მითში გადამწყვეტ როლს თამაშობს, ერთი მხრივ, ადამიანი (გილგამეში, ოიდიპოსი) და „ადამიანური“ (ადამიანის გამოცანა), ხოლო მეორე მხრივ, „ცხოველური“, რაც მითში გამოუთქმელი დარჩა. ენქიდუ გილგამეშს უბიძგებს ადამიანის მთავარი ონტოლოგიური საზრისის სიკვდილ-სიცოცხლის

---

* სფინქსის მითს გიგი თევზაძე განიხილავს ცნობიერების ესთეტიკის თვალსაზრისით. ესაა მითი, რომელიც მოგვითხრობს „ადამიანური და ცხოველური ყოფნის წესის ურთიერთშეხამების“ დასასრულზე. სფინქსი თავს იკლავს იმის გამო, რომ შეუძლებელია უკვე ურთიერთსაწინააღმდეგო არსებების შესაბამება.სფინქსის გამოგზავნით ღმერთები ადამიანს და ცხოველს აშორებენ ერთმანეთს. ეს კი ადამიანს აწყვეტინებს კავშირს სხვა ცოცხალ არსებებთან. ადამიანს მარტო ტოვებს სამყაროში. „თებეს ჭიშკართან ადამიანის ორი განსაზღვრება დგას: ძველი – მითის პერსონაჟი – სფინქსი, რომელიც ერთიანობის, სამყაროს დაურღვევლობის და ჰარმონიის ნიშანია, რომლის მიხედვითაც ადამიანი სამყაროს ჩვეულებრივი ნაწილია სხვა ნაწილების გვერდით და ახალი – ისტორიის სუბიექტი – ოიდიპოსი, რომელიც თვითონ ხდება ახალი განსაზღვრების მატარებელი...“ (თევზაძე 1993:26).

საიდუმლოს ამოსახსნელად, ხოლო სფინქსი ოიდიპოსს – ამოხსნას გამოცანა „ადამიანი“. გამოცანა ამოხსნილია, სიკვდილ-სიცოცხლის ბალახი ნაპოვნია, მაგრამ აუხსნელი რჩება გამოცანის მეორე – გამოუთქმელი მხარე. გამოცანა, რომელიც საერთოა ორივე პერსონაჟისთვის – ***გამოცანა – „ცხოველი“ (ენქიდუს და სფინქის „ცხოველი“), გამოცანა – „ბუნება“, გამოცანა – „ადამიანის ადგილი სამყაროში“, რომლის პასუხსაც – ადამიანი გარე სამყაროში უსაფუძვლო და უადგილო არსებაა, – კაცობრიობის გაჩენის დღიდან საგანგებოდ მალავს მითი.*** ამიტომ მითი საერთოდ არ გამოთქვამს (გააცხადებს) ფსინქსის მთავარ „მეორე გამოცანას“. ალბათ ამ გამოცანით თავად ოიდიპოსს უნდა მიემართა სფინქსისთვის, ვიდრე ის უფსკრულში გადაეშვებოდა. მაგრამ ოიდიპოსს ამ გამოცანის არც პოვნა შეუძლია და არც ამოხსნა. ოიდიპოსს მხოლოდ „ადამიანის“ გამოცნობა შეუძლია, რაც მისი მხრიდან არ არის საიდუმლოს რეალური წვდომა, არამედ – ანამნეზის აქტი – იმთავითვე მოცემული ცოდნის გახსენება, „პირველი ადამიანის“ არქეტიპის მოგონება. სფინქსი და თავად მითი უფსკრულის გზით სწორედ ამ გამოცანას აარიდებს თავს. მითმა ამჯერადაც თვითნებურად გადაწყვიტა – „ცხოველის“ საიდუმლო ენქიდუს და სფინქსს ქვესკნელში ისევე ჩააყოლა, როგორც გილგამეშის მიერ მოპოვებული უკვდავების ბალახი გაატანა წყლის მიუწვდომელი ფსკერისკენ ყველა ბუნებითი სიბრძნისა და საიდუმლოს ზოომორფულ იპოსტასს – გველს. თუმცა სფინქსი და მასთან ერთად მითი უფსკრულში გადახვეწის მიუხედავად, აწმყოში თუ არა მომავალში მაინც, არ თავისუფლდება იმ მთავარი გამოცანა-კითხვისაგან, რომელსაც „ცხოველი“, „ბუნება“ ჰქვია. ამ კითხვას თავად სფინქსს// მითს დაუსვამენ პოსტმითიური რომელიმე ჟანრიდან – ფილოსოფიიდან, ლიტერატურიდან, ისტორიიდან. ამის პრეცედენტი უკვე ჩანს ანტიკურ ლიტერატურაში ესქილეს

ჩვენამდე არ მოღწეული სატირული დრამის „სფინქსის“ სახით, სადაც სფინქსს თავად უწევს გამოცანის ამოხსნა. გადმოცემის მიხედვით, სილენა ხელებში მალავს ჩიტს და სფინქსს ეკითხება, რა არის დამალული მის ხელებში, ცოცხალი თუ მკვდარი არსება. იმდენად, რამდენადაც ჩიტი პატარაა და მისთვის სწრაფად შეიძლება თავის მოწყვეტა, სფინქსი იმთავითვე, ნებისმიერი პასუხის შემთხვევაში დამარცხებულია. ესქილესეულ გადაწყვეტაში სფინქსი ორმაგი გამოწვევის წინაშე დგას – ერთი მხრივ, მას უწევს, პასუხი გასცეს უმნიშვნელოვანეს ონტოლოგიურ კითხვას – სიკვდილ-სიცოცხლის თანაფარდობისა და მათი მარადცვლადი საზრისის შესახებ; მეორეს მხრივ კი, ჩიტის (ზოომორფული სამყაროს გამოხატულება) სახით მის წინაშეა გამოცანა „ცხოველი“, სწორედ ის გამოცანა, რომელსაც უფსკრულის გზით დააღწია თავი.

ენქიდუს და სფინქსის მაგალითიდან ცხადად ჩანს მითის მცდელობა – დაფაროს ადამიანურისა და ცხოველურის გათიშულობა, ადამიანის დასაბამიერი უადგილობა გარესამყაროში, მარადიული კოლიზია ბუნებასა და კულტურას შორის.* ***სფინქსის და ენქიდუს მითი ქმნის ფიქციურ წარმოდგენას ადა-***

---

* ბუნებისა და კულტურის ურთიერთმიმართება (ოპოზიცია ბუნება და კულტურა) ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია კულტურის ფილოსოფიაში. აქ იკვეთება ორი მიმართულება: ბუნებისა და კულტურის დასაბამიერი მტრობა, შეუთავსებლობა და მეორე – ბუნებასა და კულტურას შორის ჰარმონიული ურთიერთმიმართების გზების ძიება. ლევი-სტროსი თვლის, რომ ოპოზიციურად დაყენებული „ბუნება“ და „კულტურა“ შეიძლება განეიტრალდეს ტოტემური მედიატორის საშუალებით: „ბუნების სუბიექტებსა და ობიექტებს შორის შექმნილ შესატყვისობათა ბადე ქმნის ერთ რიგს – „ბუნება“. ადამიანები თავიანთი სოციალური ურთიერთობებით ქმნიან მეორე რიგს – „კულტურა“. „ტოტემური ოპერატორი“, კოდი, სწორედ ამ ორ რიგს შორის მიმოიქცევა და მედიატორის ფუნქციას ასრულებს. ტოტემები ლევი-სტროსის აზრით, არის ნიშანთა სისტემები, განსაკუთრებული ლოგიკური ფორმები ტომის სოციალურ-გვაროვნული ორგანიზაციის გამოსახატავად (ლევი-სტროსი 1999:172).

მიანისა და ბუნების თანაზიარობის ძველ წესზე და ასევე ფიქ-ციურ წარმოდგენას ახალი წესის გაჩენაზე, რეალურად კი, მითის გარეთ არ არსებობს „ძველი“ და „ახალი“ მიმართება ბუნებასთან, ადამიანს არც „სფინქსამდე“ და არც „სფინქსის შემდეგ“ არასოდეს ჰქონია თავისი კუთვნილი ადგილი გარე-სამყაროში.

ადამიანი არც „სფინქსამდე“ და არც „სფინქსის შემდეგ“ არასოდეს ყოფილა ბუნების შვილი. იგი ყოველთვის ბუნე-ბის მდგმური იყო და მთელი მისი არსებობა, ყოფა-ცხოვრე-ბა, გარესამყაროსთან წინააღმდეგობანი ამაზე მიუთითებს. მითში საუბარია ბუნებაში ადამიანის არა მკვიდრობაზე, არამედ – მდგმურობაზე. ის, რაც თითქოს „ძველი წესია“ (ბუნებასთან თანაზიარობა) მხოლოდ დროებითი და მოჩ-ვენებითი აღმოჩნდება, როცა მითი, ზოომორფული სამყაროს გადაწყვეტილებით ამ წრიდან ადამიანის სრული განდევნით, თავად გააცხადებს ცხოველთა დომინანტურ ადგილს ბუ-ნებაში. მითი ამით საბოლოოდ დაამსხვრევს ადამიანურ-ცხოველურ მყიფე კავშირს, რაც ოდესღაც საქორწინო ურთიერთობებმა გახადა შესაძლებელი: „უძველეს დრო-ში ადამიანები და ცხოველები ერთად ძოვდნენ ბალახს. ერთხელაც ცხოველებმა თქვეს: – ადამიანები ნუ ძოვენ, თო-რემ მალე საძოვარი აღარ გვეყოფაო. – მოგვითხრობს კავ-კასიური (ნოღაური) ფოლკლორი (ჩლაიძე 2006:140). ზოომორ-ფული სამყაროს გადაწყვეტილებით სამყაროში აღდგება ის წესრიგი – ადამიანის უადგილობის, მდგმურობის პარადიგმა, რომელიც ადამიანის გარე სამყაროში შემოსვლის წუთიდან არსებობს. ცხოველთა გადაწყვეტილება მითიური სამყაროდან აძევებს ადამიანს და მას აიძულებს, ცხოვრების ახალი წესი მითის გარეთ ეძებოს. ამ ზღვარზე, ვიდრე ადამიანი საბოლოოდ დატოვებდეს მითს, ვიდრე ცხოვრების საკუთარ წესს აღმოაჩენდეს, მას კიდევ ბევრი რამა აქვს შესათვისებელი

ზოომორფული სამყაროსაგან, რომ გარე სამყაროში მისი არსებობა შესაძლებელი გახდეს. როცა ცხოველებმა ბუნების საძოვრებიდან განდევნეს უცხო არსება – კაცთა მოდგმა (ადამიანი მხოლოდ მიბაძვით ძოვდა ბალახს), „მაშინ ადამიანებმა თავიანთი საკვები მიწაში ჩაფლეს და იქედან ფეტვი, ქერი, ხორბალი ამოვიდა“. ამის შემდეგაც, ბუნებისაგან „კულტურული გზით“ მიღებული მოსავლის აღების ცოდნა ადამიანს არ გააჩნია, მან ასეთი ცოდნა ისევ ზოომორფული სამყაროსაგან უნდა შეიძინოს. მითი მოგვითხრობს, თუ როგორ ასწავლა ზოომორფულმა კულტურულმა გმირმა – ზღარბმა – ადამიანებს მოსავლის აღება, რადგან მიწაში ჩაფლული საკვებიდან ფეტვი, ქერი, ხორბალი ამოსვლით კი ამოვიდა, მაგრამ „ადამიანებმა არ იცოდნენ, როგორ აეღოთ ეს ზღვად მომსკდარი მოსავალი...“ (ჩლაიძე 2006:140). ბუნებაში არსებობის, ყოფა-ცხოვრების პრაქტიკული ცოდნა სწორედ ზოომორფული სამყაროსაგან შეითვისა ადამიანმა და ამ პრაქტიკული ცოდნის მოსაპოვებლად, რაც ბუნებაში დამკვიდრების აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა, ადამიანს მოუხდა პირველი პრაგმატული (არცთუ ისე უმტკივნეულო) ნაბიჯების გადადგმა – გარკვეულ ზღვრამდე „გაცხოველება“, ***ცხოველთან გენეტიკური სიახლოვის დაჭერა,*** რაც მხოლოდ ადამიანისა და ცხოველის ქორწინების გზით იყო შესაძლებელი. ამერიკელი ინდიელების გადმოცემით, ოდესღაც ცხოველებმა თავად შეასწავლეს ადამიანებს ცხოვრება. მათმა წინაპრეპმა, რომლებმაც იქორწინეს ცხოველებზე, გაიგეს ყველაფერი ბუნებაზე, ზოომორფულ სამყაროზე და ეს ცოდნა თაობიდან თაობას გადაეცა...“ (ლევი-სტროსი 1994:142).

ახალი გვინეის მითოლოგიაში ფართოდაა გავრცელებული ბილინური მოთხრობები „მამასახლისი“ გველისა და ქალის საქორწინო ურთიერთობებზე. გველი მარსალაი („მარსალაი“ გველების საზოგადო სახელია იქაური ადგილობრივი

ტერმინოლოგიით) მოტყუებით, ხანაც იძულებით ახერხებს ქალის წაყვანას და ცოლად შერთვას, რის შემდეგაც ქალს მრავალი გამოცდა-განსაცდელი მოელის. ადგილი აქვს გაქცევის მცდელობებს, გველ-ქმრის მოკვლას და ა. შ. გველ-ქმრის მოკვლისთანავე ქალიც იღუპება (პუტილოვი 1980:71). ასევე გავრცელებული სიუჟეტის მიხედვით, გველი ძვრება ქალის წიაღში, რასაც შედეგად მოსდევს განაყოფიერება-ჩასახვა და შვილის შობა. კოლექტივი ახერხებს გველის გატყუებას და მოკვლას. გველის მოკვლის შემდეგ ქალიც იღუპება (პუტილოვი 1980:59).* მითი სახავს ვითარებას, რომელშიც ნაჩვენებია ცხოველურ-ადამიანური კავშირის „ძალადობრივი რღვევის" ტრაგიკული შედეგები. მაგრამ მითის სიუჟეტის შიგნით განხორციელებული კონფიგურაციების მიუხედავად, საქმე გვაქვს მითის წიაღში განხორციელებულ „ჰარმონიულ ქორწინებასთან", რაც მოჩვენებითია, რეალური კრახი – ცხოველურისა და ადამიანურის დასაბამისეული კოლიზია. მითი უძლურია, გადაფაროს ცხოველზე დაქორწინებული ქალის გარდაუვალი სიკვდილი.

ქართულ (აჭარული ტექსტი) მითოლოგიურ ბალადაში – „გველი ხრილსა მიძვრებოდა," მოთხრობილია გველზე ნაძალადევად დაქორწინებული ქალის ტრაგიკული ისტორია:

„გველი ხრილსა მიძვრებოდა.
ცხრაი დაი, დანძმულები მოხვებიან სერი-სერსა, წინა გველი შეეყარა.
დაარჩია ცხრა დანებში, აარჩია, დაარჩია უნცროსი და უკეთესი

---

* ქალის გველთან ქორწინების ახალგვინეურ მითებში ვ.პუტილოვი ხედავს არქაულ წარმოდგენებს ქალისა და გველის, ადამიანურისა და ზოომორფულის ორგანულ კავშირზე, რომლის ძალადობრივ რღვევას მივყავართ სიკვდილთან (პუტილოვი 1980:59). შემდგომი ანალიზისას პუტილოვი კიდევ უფრო აკონკრეტებს გველისა და ქალის ნათესაურ კავშირს, კერძოდ, მარსალაიზე დაქორწინებული ქალი თავად მარსალაის – საიქიოში მყოფი ბებია-მარსალაის შთამომავლად მიაჩნია (პუტილოვი 1980:71).

> გველმა ცოლად წაიყვანა. აიყვანა, წაიყვანა, მაღაროში შეიყვანა,
> გველმა მორთო ხრიალიო, პაწა გოგომ წკრიალიო...“
>
> (ნოღაიდელი 1971:107).

ქალი, ოჯახის თითოეულ წევრს სათითაოდ ატყობინებს თავისი ქმრის ცხოველურ ბუნებას: „დღისით კაცათ გეჩვენება, ღამით გველეშაპიაო“, რაზეც თითოეულისგან ერთსა და იმავე პასუხს იღებს: „ცოლ-ქმრობისა სიყვარული ჩვენაც გამოგვიცდიაო“. ბალადაში საბოლოოდ ცხოველისა და ადამიანის „ცოლქმრული სიყვარული“ ქალის შეჭმით სრულდება. მის დასახსნელად მისულ ბიძას „...სასთუმალთან თავი დახტა, საფერხულთან – წივის ძვალი, გველმა ხრილი გაიარა...“ (ნოღაიდელი 1971:108).

არც ნათელასა და მის კერაში დაბუდებულ გველს შორის დამყარდა ჰარმონიული კავშირი. ნათელას სხეულზე შემოხვეული გველი ქალის დაღუპვის მიზეზი ხდება სვანურ ბალადაში „ნათელა“:

> „ნათელას მშვილდ-ისარი მოუთხოვია, გველისთვის კისერში უკრავს:
> გველს მორღვევა დაუწყია, ნათელას კვნესა დაუწყია.
> იქით გველი იკლაკნება, აქეთ ნათელა სულს ღაფავს...“
>
> (სვანური...1939:245).

ქალისა და გველის ქორწინების გარდაუვალი ტრაგიკული ფინალი ცხოველურისა და ადამიანურის, ბუნებისა და ადამიანის დასაბამიერ შეუთავსებლობას წარმოაჩენს (და არა მათი გენეტიკურ-ნათესაური კავშირის რღვევას). ადამიანი მზად არის, მსხვერპლი გაიღოს თავისი წრის საუკეთესო ქალიშვილების სახით (ცხოველთან ქორწინება მსხვერპლშეწირვის აქტია), ოღონდაც შედგეს ბუნებასა და ადამიანს შორის ის კავშირი, რომლის საფუძველიც არც ბუნებაში არსებობს და არც ადამიანში.

და ბოლოს, ისეთი პირველადი ადამიანური რელიგიურ-სოციალური პრაქტიკული გამოცდილებაც კი, როგორიცაა მა-

გია, რაზედაც მთლიანადაა დაფუძნებული (ერთობლიობაში: მითი-რიტუალი-მაგია) პირველყოფილი ადამიანის არსებობა, რითაც მთლიანადაა განსაზღვრული არქაული ადამიანის ცხოვრების წესი და ფორმა-შინაარსი, მისი საშუალებით, მართალია, სპეციფიკური კავშირი მყარდება ბუნებასა და ადამიანს შორის, მაგრამ თავად მაგიის რეალური საფუძველი ბუნებაში არ არსებობს. თავისთავად მაგიას, არაფერი აქვს საერთო ბუნებით სიბრძნესთან, ბუნების მემკვიდრეობასთან. მაგიაში ბუნება ჩართულია, მხოლოდ როგორც ზემოქმედების, გავლენის ობიქტი; სფერო, რომელიც ადამიანმა უნდა აითვისოს არა ბუნების საიდუმლოს შეცნობის გზით, არამედ ბუნებისათვის უცნობი და ადამიანისათვის თანდაყოლილი ტრანსცენდენტური ძალით. ეს ტრანსცენდენტური მაგიური ძალა გარესამყაროსთან მიმართებისას იქცევა ბუნებასთან დაპირისპირებულ კულტურის ფენომენად. როგორც ბ. მალინოვსკი წერს: „მაგია ბუნებაზე დაკვირვებით ან მისი კანონების ცოდნით არ მიიღება. იგი ადამიანის თვითნაბადი საკუთრებაა, რომლის საყრდენიც კულტურული ტრადიციაა და განსაკუთრებული ძალის არსებობას ამტკიცებს, რის წყალობითაც ადამიანს თავისი მიზნების განხორციელება შეუძლია... პირველყოფილ კულტურაში მაგიური ძალა არასოდეს ითვლებოდა რაღაც ბუნებრივ ძალად, რომელიც ბუნებრივი ობიექტებისთვისაა დამახასიათებელი და ადამიანის გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად მოქმედებს, ძალად, რომელიც შეიძლება ამოცნობილი და გაგებული ყოფილიყო რომელიმე იმ რიგითი ხერხით, რომლითაც ადამიანი ბუნების შესახებ იძენს ცოდნას“ (მალინოვსკი 2006:368).

* * *

ამდენად, ბუნებასა და ადამიანს შორის ჰარმონიული კავშირი არასოდეს დამყარებულა, არასოდეს მომხდარა ბუნებისა და ადამიანის პარტიციპაცია, რადგან ამისი საფუძველი არც ბუნებაში, არც ადამიანში არასოდეს არსებობდა.

თუ ადამიანს არანაირი საფუძველი არ გააჩნია ბუნებაში, რატომ ტვირთავს იგი თავისი აზროვნების ერთადერთ ფორმას – მითს სრულიად საპირისპირო საზრისით? რატომ უხდება ადამიანს მითში „ბუნების შვილად“ თავის მოჩვენება? რატომ მოგვითხრობენ მითები ჯიუტად ადამიანის ბუნებასთან პარტიციპაციაზე, ადამიანისა და ცხოველის გენეტიკურ, სისხლისმიერ ნათესაობაზე? მითები გამუდმებით რატომ აპელირებენ ტოტემურ, ზოომორფულ პირველწინაპრებზე, რომლებიც დასაბამს აძლევენ ამა თუ იმ ადამიანურ გვარს?

როგორც ჩანს, მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი სამყაროსთან იმგვარი ადაპტირება, რაც უზრუნველყოფს „პირველადი ადამიანის“ შენარჩუნებას. „პირველი ადამიანისაგან“ მეორეული ადამიანურ-ცხოველური არსების ტრანსფორმირების გზით ადამიანმა მოიპოვა საკუთარი ადგილი მისთვის სრულიად უცხო გარემოში და შეძლო ეცხოვრა ბუნების ევოლუციური კანონისაგან სრულიად განყენებულ პარადიგმაში. ცხოველური ფორმალური ნიშნების გარემოცვაში, ადამიანი, როგორც ცნობიერი არსება, მიმართავს მითს, რომლის წიაღშიც შესაძლებელი ხდება დაფაროს თავისი საწყისი, გადამალოს „წმინდა ადამიანი“. მითი ადამიანს საშუალებას აძლევს, დაფაროს სამყაროში თავისი უნიკალური, განუმეორებელი ადგილი; დაფაროს ბუნებასთან და ბუნების ევოლუციურ კანონთან თავისი შეუთავსებლობა, რადგან იგი იმთავითვე ადამიანად შობილი – დიდი ტრანსცენდენტური შემოქმედი ძალისაგან სამყაროში

შემოსროლილი და სრულიად მარტო დარჩენილი უნდა გადარჩეს არა უბრალოდ ფიზიოლოგიურ, გარეგანი ფორმის დონეზე, არამედ თავისი უნიკალური ადამიანური შინაგანი ფორმა-შინაარსით, საკუთარი უნიკალური ცნობიერებით. ადამიანს, ცხოველისაგან განსხვავებით, არ მიეცა თანდაყოლილი ბუნებითი ინსტიქტები, რომელიც უკარნახებდა ბუნებაში არსებობისა და გადარჩენის გზებს.* მაგრამ ადამიანს აქვს ტრანსცენდენტური წარმომავლობის თანდაყოლილი უნიკალური ცოდნა, რომლის ასამუშავებლად მას მხოლოდ ანამნეზის აქტის განხორციელება უხდება. ფუკო ამბობს, რომ „ადამიანი თავისი შინაგანი სამყაროთი ეხლართება „ზოგადად“ ბუნებას მხოლოდ ცოდნის მექანიზმებითა და ამ უკანასკნელთა ფუნქციონირებით“ (ფუკო 2004:373). ეს სხვა ტიპის ცოდნაა, იგი არ გულისხმობს ბუნებაში დასამკვიდრებელ „ინფორმაციას“. ასე რომ ყოფილიყო, ადამიანიც ცხოველი იქნებოდა, აღჭურვილი ცხოველისათვის დამახასიათე-

---

* მ. მამარდაშვილი ამ ნიშნითაც მიჯნავს ადამიანისა და ცხოველის ადგილს ბუნებაში: „ცხოველს სამყაროში არსებობისთვის კოდირებული აქვს აუცილებელი ინსტინქტები (კვება, გამრავლება, თავდაცვა და ა.შ.). მას არ ჭირდება არანაირი გადაწყვეტილების მიღება, მის ნაცვლად ბუნებამ მიიღო ყველა შესაძლო გადაწყვეტილება, ბუნებამ დაარეგულირა ყოველივე ცხოველის სასარგებლოდ. სასარგებლოს და საზიანოს ცოდნა იმთავითვე ჩადებულია ცხოველში. ადამიანს კი არ მიეცა მსგავსი ცოდნა, მან თავად უნდა დაადგინოს ფაქტები, მოიპოვოს კონკრეტული ცოდნა ბუნებისა და არსებობის კანონებზე. შემდეგ კი ცოდნის შესანარჩუნებლად, სატარებლად ადამიანს ჭირდება მახსოვრობა, რომელიც მას ასევე არ მიეცა ბუნებისაგან (ცხოველს მახსოვრობა არ ჭირდება, იგი მოქმედებს მასში კოდირებული სისტემის ფარგლებში). მახსოვრობა არ ექნებოდა ადამიანს, ეს რომ ბუნების მატერიაზე ყოფილიყო დამოკიდებული: ადამიანის ფიზიკურ უნარზე, გაეჩერებინა ის დროში. მითი არის სწორედ იმ წესრიგის დროში შემოტანისა და შეჩერების საშუალება, რომელიც მითის გარეშე იქნებოდა ქაოსი. ანუ მითი არის ადამიანური ძალების, ან თავად ადამიანის ორგანიზაციისა და კონსტრუირების საშუალება, და არა წარმოდგენა სამყაროზე (მცდარი თუ ჭეშმარიტი) (მამარდაშვილი 1986:3-8).

ბელი ბუნებითი ინსტიქტებით (მისი „ინფორმაცია“ იქნებოდა არა *ცოდნა*, არამედ – *ინსტინქტი*). აქ მთავარი ის არის, რომ თვითგადარჩენის ბუნებითი ინსტიქტები ადამიანს საერთოდ არ სჭირდება, რადგან იგი მიდრეკილია სრულიად საპირისპირო ონტოლოგიური პოლუსისაკენ – თვითგანადგურებისაკენ. ის თანდაყოლილი ღვთაებრივი ცოდნაც ადამიანს მიეცა არა ბუნებასთან თანაზიარება-შერწყმისათვის, არამედ სრულიად საპირისპირო მიზნით – არ მოხდეს მისი შერწყმა ბუნებასთან, ტრანსფორმირება სოციალურ და ბუნებით ცხოველად; ადამიანის თანდაყოლილი ცოდნა არის ის ადამიანური საფუძველი, რომელიც განსაზღვრავს შემოქმედის ღვთაებრივ საწყისთან უწყვეტ კავშირს. ეს ღვთაებრივი საწყისი ონტოლოგიურად ხასიათდება როგორც „არარა“. ***ადამიანის თანდაყოლილი ტრანსცენდენტური ცოდნა მიმართულია ადამიანის „არარაში“ დასაბრუნებლად, „არარასთან“ და არა ბუნებასთან პარტიციპაციისათვის.***

და მაინც, გარე სამყაროში შემოსვლით ადამიანი იძულებულია, ბუნებაში გარკვეული მდგომარეობა დაიჭიროს, იპოვოს გადაკვეთის წერტილი ბუნებასა და საკუთარ არსებას შორის. სწორედ ამიტომ თანდაყოლილი ცოდნა ორმაგი შინაარსისაა – საკრალური და ამსოფლიური, რაც აქცევს კიდეც ადამიანს ორმაგ არსებად. ადამიანი ორმაგი არსებაა. როგორც ფუკო ამბობს, იგი „ერთდროულად უცნაური ორმაგობაა – ემპირიულიც და ტრანსცენდენტურიც“ (ფუკო 2004:382). სწორედ ამ ორმაგობის ზღვარზე კვეთს ერთმანეთს ადამიანი და ბუნება. ადამიანში „ემპირიული“ და მის კვალზე სოციალური ხორციელდება მითის საშუალებით, მითის სოციოკოსმოგონიური წესრიგის შემოტანით, ხოლო ტრანსცენდენტური საწყისი ადამიანს მიაქანებს „არარასაკენ“, თავისი შემოქმედის საწყისისაკენ, სამყაროსა და თვითგანადგურებისაკენ. აქ ადამიანი კვალში მისდევს

თავის შემოქმედს, რომელიც მოწოდებულია, გააცამტვეროს საკუთარი შესაქმე (შექმნილი). ძალადობა და აგრესია ტრანსცენდენტურია (და არა ემპირიული) თავისი არსით. იგი ერთსა და იმავე დროს აღვსილია შესაქმისა და ესქატოლოგიის ზებუნებრივი ინტენციებით. ჟირარი წერს: „ძალადობა ანგრევს ყველაფერს რაც ძალადობით არის შექმნილი... უზენაესი ძალადობა დაძრწის ადამიანთა შორის, მაგრამ არავის ხელეწიფება ხანგრძლივად მოიხელთოს იგი. მუდმივად მზადი მიეკუთვნოს ხან ერთს, ხან მეორეს, ბოლოს და ბოლოს ღმერთი ყოველთვის სხლტება და ტოვებს თავის შემდგომ ნანგრევებს...“ (ჟირარი 2000:177). ამიტომ ადამიანიც თავისი შემოქმედის მსგავსად წინააღმდეგობრივია უმთავრეს ონტოლოგიურ გამოვლინებებში: ადამიანი სამყაროში ამკვიდრებს წესრიგის სოციოკოსმოგონიურ მითს, მაგრამ იმავდროულად ავრცელებს ესქატოლოგიების, ქაოსის, ნგრევის, ომების ტოტალიტარულ მითებს.* ამგვარი ადამიანურ-ღვთაებრივი ტრანსცენდენტურ-ემპირიული ორმაგობის შედეგიც არის მითის პარადიგმული ორმაგობა: კოსმოგონიურობა და ესქატოლოგიურობა.

„მთლიანი ღმერთი“ და მისი დესტრუქცია

ქაოსი პირველადი მატერიაა, კოსმოსის ყველა ნიშნით და ინგრედიენტით, რომელიც შემოქმედმა შექმნა „არარადან“,

---

* ადამიანის თანდაყოლილი აგრესია და ძალადობა, შენიშნულია ჟირარის, ტერნერის და რიტუალების სხვა მკვლევართა მიერ. თანდაყოლილი ძალადობისა და აგრესიის დასათრგუნად – „აგრესიის მოსატყუებლად“ წარმოიშვა ისეთი უნივერსალური რიტუალი, როგორიცაა მსხვერპლშეწირვა, რომლის დროსაც ხდება „აგრესიის კოლექტიური გადატანა მსხვერპლზე“ (ჟირარი 2000).

თავად კი მითიური „ქაოსმოსის“ გარეთ, აპოფატიკურ არარაში დარჩა, როგორც მარად მოუხელთებელი, აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური ფენომენი. ეს ტრანსცედენტური ფენომენი ხილულ მატერიალურ სამყაროში მხოლოდ გარეგანი ფორმით – კვალის სახით შეიძლება არსებობდეს. ბოდრიარი ამბობს: „სიმართლე დაფარულია უკუნისამდე და საიდუმლო რჩება საიდუმლოდ. სამყარო თავის თავს ხსნის გარეგანით – კვალი მომდინარე ჯერ კიდევ მისი არარსებობიდან. ეს კვალი წარმოადგენს უწყვეტ კავშირს არარასთან, რომლიდანაც სამყარო გვაწოდებს თავის საიდუმლოს. ამით საშუალებას გვაძლევს, შევიგრძნოთ ის საკუთარი თავის გარეგან გამოვლინებებში გამუდმებული დაფარვით“ (ბოდრიარი 1999). ღმერთის კვალი არის მის მიერ შექმნილი ყოფიერება, მისი კვალი მოცემულია სამყაროს მთლიანობასა და მის ცალკეულ უმცირეს გამოვლინებებში, თუმცა სამყარო და მისი მთლიანობა უძლურია, ასახოს ღმერთი მთელი თავისი მთლიანობით, მთელი თავისი ტრანსცენდენტურობით.

ყოვლის შემოქმედი ღმერთი, როგორც აბსოლუტუმი და „მთლიანი სტრუქტურა“, არის სწორედ ის „მთლიანი სტრუქტურა“ რომლის მთლიანობაც ხაზგასმას არ საჭიროებს. მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ამგვარი დეფინიციის აუცილებლობაც დგება, რადგან მითის ერთ-ერთი მთავარი პრობლემა – ონტოლოგიური პრობლემა, აღნიშნული მთლიანობის გამოხატვა//გამოსახვას უკავშირდება. უძველესი ფილოსოფიურ-რელიგიური მოძღვრებები იმთავითვე მიუთითებენ ღმერთის, საწყისის აპოფატიკურ ბუნებასა და მის რაიმე სიმბოლოში, ნიშან-ხატში სრულად გამოსახვის შეუძლებლობაზე. ინდუიზმის სწავლების თანახმად, ღვთაებრიობის ამა თუ იმ ასპექტის სიმბოლურად გამომსახველი რომელიმე ფიგურა, მაგალითად, ქანდაკი, მოიაზრება მხოლოდ, როგორც

დამხმარე საშუალება, მედიტაციის საყრდენი და სხვა არა-ფერი (გენონი 1992:84). ღვთაებრივი საწყისის თუ მისი ცალ-კეული ასპექტების გამომსახველობის მეორადობა, ფილო-სოფიისა და რელიგიისგან განსხვავებით, მითოსური აზ-როვნებისთვის პრინციპულად მიუღებელია. გამოსახვის შე-საძლებლობათა მითოსური რეპრეზენტაციები მითისთვის არის ის ზღვარი, საიდანაც ის მოულოდნელად მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიური და თეოლოგიურ-რელიგიური ამბიციების გამომჟღავნებას იწყებს (ამიტომაც არის მითი პოტენციური ფილოსოფია და პოტენციური რელიგია). როცა მითი იწყებს თხრობას, ანუ აქტივობას ტექსტობრივ (ექსპლიციტურ) და წარმოდგენით (იმპლიციტურ) დონეებზე, იმ წუთიდან ის ხდება ეტიოლოგიური, რის ღრმად მითოლოგიურ საზრისს ღმერთისა და ყოფიერების სტრუქტურების დალაგება და ჩვენება წარმოადგენს.

მითი ფლობს ***ერთი მთლიანი ღმერთის*** არსებობის ცოდ-ნას. ეს ცოდნა მითისთვის ძალზე მტკივნეულია და ამასთა-ნავე – არსებითი, რადგან იგი უპირველესად გულისხმობს ამგვარი ღმერთის თანამდევ აპოფატიკურობას. ეს არის ერთგვარი პირველყოფილი, არქაული წარმოდგენა-განცდა Deus-ზე, როგორც სრულყოფილ, აბსოლუტურ არსებაზე, რომელმაც შექმნა სამყარო და ყოველივე მასში არსებული, მაგრამ თავად განერიდა საკუთარ ქმნილებას და აბსოლუ-ტურად შეუცნობელი დარჩა. „ღმერთი (დეუს) „არის „ის“, რომელიც მთლიანად დაფარულია თავის გამოუცნობლობა-ში. დეუს აბსოლუტურად ტრანსცენდენტურია სამყაროსა და ადამიანის მიმართ“ (რელიგიები 2008).

ღმერთის, დეუსის აპოფატიკურ აბსოლუტურად შეუც-ნობელ ბუნებას ვერსად გაექცევა ვერც ერთი მსოფლმხედ-ველობრივი სტრუქტურა. თუმცა, დეუსური აპოფატიკური ბუნება, იმ სტრუქტურებისაგან (მითი, რელიგია, ფილო-

სოფია, ლიტერატურა, ისტორია და ა. შ.). განსხვავებით, რომლებიც დეუსს – ტრანსცენდენტურ ღმერთს ტოვებენ თავის ტრანსცენდენტურობაში, პრინციპულად შეუსაბამოა მითოსური პარადიგმისთვის, რომელშიც ნებისმიერი გამოვლინება და მისი არსი შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ეტიოლოგიურ, ანუ ახსნის ფარგლებში, რაც ხორციელდება ფანტასტიკური ვიზუალური ხატების ამოქმედებისა და მითოლოგემების გაცოცხლების მექანიზმებით*. მითის საზრისი მოცულია ნებისმიერი მეტაფიზიკური და ემპირიული კითხვის პასუხით. ამგვარი პასუხების არსებობა უშუალოდ განსაზღვრავს თავად მითის არსებობას. ამიტომ დეუსის და საწყისი მთლიანობის შეუცნობელ, აპოფატიკურ ბუნებას ჩიხში შეჰყავს მითი. ამ ჩიხიდან გამოსვლას იგი ერთი ცენტრალური ღმერთის არსებობის აღიარებით იწყებს, რითაც თავისივე წიაღში სახავს ახალ „ეტიოლოგიურ ემბრიონებს“ – ერთი ღმერთის მაძიებელ და ამხსნელ მომავლის სტრუქტურებს და პარადიგმებს – რელიგიასა და ფილოსოფიას.

მითოსური, რელიგიური და ფილოსოფიური ინტერმსოფლმხედველობრივი უძველესი აზროვნების წიაღში მუდმივად ვლინდება ცოდნა (ცნობა) შეუცნობელ ერთ რომელიღაც დასაბამისეულ (//დაუსაბამო) საწყისზე, რომელიც ხშირად პერსონიფიცირებულია „ერთი ღმერთის“ ფენომენში. კონფუციანური სწავლებისაგან განსხვავებით, რომელიც სამყაროს წარმომშობ სუბსტანციად ხუთ ელემენტს (შდრ.: ბერძნული ოთხი პირველელემენტი – არქე), იმავე ხუთ ღმერთს

* აქ იგულისხმება მოვლენის აღწერა და ახსნა მითოსის საშუალებით, კონკრეტული მითოლოგიური სიუჟეტებით. მაგ., კოსმოგენეზის გადმოცემა პირველკაცის განწვალვით, კვერცხის გაჩენით, ან ხარისა და გველეშაპის ბრძოლით; ან დროის ციკლურობის – „მარადიული ბრუნვის“ გადმოცემა „მომაკვდავი და აღდგენადი“ ღვთაების მითოსური ციკლით და ა. შ.

მიიჩნევს*, ძველჩინური დაოსური მოძღვრება უარყოფს პირველელემენტებს, როგორც მატერიალურ საწყისს. ლაო ძის ყოფიერების პირველმიზეზად მიაჩნია დაო, რომელიც არის „არარა“, საიდანაც წარმოიშვა სამყარო და ყოველი არსი. (ლაო ძი 1990:159).

„დაო-დე-ძინისა“ და „ი-ძინის“ კომენტატორმა ვან ბიმ (226-249 წ. წ.) ლაო ძის თეოლოგიაში მონისტური მოძღვრება აღმოაჩინა, რაც ფაქტობრივად, მონოთეისტური რელიგიური მოძღვრების უძველეს ფორმად გვევლინება. ამ მხრივ დაოსური სწავლება არ არის გამონაკლისი. პოლითეიზმის გარემოში, განუსაზღვრელად ბევრი ღვთაების თაყვანცემისა და მსახურების პირობებში ყოველთვის არსებობს ცენტრალური, ყოვლის შემოქმედი პირველი ღმერთის უზენაესობის თეოლოგიური განცდა, მისი განსაკუთრებულობის აღიარებისა და დანარჩენ ღვთაებათაგან დიფერენცირების შინაგანი სულიერი ინტენცია. უფრო მეტიც, ასეთი ყოვლისშემოქმედი ღმერთისადმი (რომელმაც სამყარო და დანარჩენი ღმერთები გააჩინა) არსებობს მკვეთრად გამოხატული **„პირველადი მონოთეისტური განცდები“**** და მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიური დამოკიდებულებები.

„ერთი ღმერთის“ ცოდნას მითი, რელიგია და ფილოსოფია ერთად დაატარებენ.

---

* კონფუცის „საშინაო დამოძღვრებაში“ ნათქვამია:„ცა ფლობს ხუთ სტიქიას („უსინ“), ღმერთებს უწოდებენ, „ხუთ პირველწინაპარს“ („უდი“). დუნ ჯუნშენის მოძღვრებაშიც ხუთი ფერი, ხუთი ბგერა, ხუთი გემო, ხუთი სურნელი ბუნების „ხუთ სტიქიას“ უკავშირდება, რისგანაც წარმოიშვა ქვეყნად ყოველივე. ამ წარმოდგენის ძირი ძველჩინურ მითოლოგიაშია საძიებელი (ლაო ძი 1990:158).

** აქ არ ვგულისხმობთ მონოთეიზმს, როგორც რელიგიურ სისტემას, არამედ – მხოლოდ მონოთეისტურ ტენდენციებს.

ინდური რელიგიური ჰიმნების უძველეს კრებულში „რიგვედაში“ (ძვ.წ. II ათასწლეულის ბოლო) რომელიც ძველინდურ მითოლოგიას (არსებითად კოსმოგონიას) ეფუძნება, არაერთგზის ვხვდებით ერთი კონკრეტული ღმერთის ერთადერთობის, ერთარსობის აღიარებას. ჰიმნში, რომელიც ეძღვნება „ყოველის შექმნელს“ – ღვთაება ვიშვაკარმანს (მანდალა 10, 81) – მიმართავენ, როგორც „შემოქმედს“ და „ერთ ღმერთს“:

„აქვს ყველგან თვალი ყოვლის შემქმნელს და სახე ყველგან,
ხელები ყველგან და ფეხებიც ყველგან განრთხმული
და შემოიკრებს ფრთათა თვისთა ქვეშე ყოველთა
ცისა და მიწის **„შემოქმედი“, „ის ერთი“, „ღმერთი“.**
(ქრესტომათია 1990:370).

სხვა ჰიმნშიც (მანდალა 10,82) ვიშვაკარმანი „ერთადერთად“ და „არსთა შემქმნელად“ არის მოხსენიებული. მითოლოგიური შტრიხებით აღბეჭდილი ღმერთი აქ რელიგიურ და მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიურ ჭრილშია გააზრებული:

„მამაა ჩვენი და მშობელი, **არსთა შემქმნელი,**
ვინ უწყის ყველა არსება და მდგომარეობა.
ვინც **ერთადერთი** აძლევს სახელს თავად ღმერთებსაც,
მასთან მიდიან საკითხავად სხვა არსებანიც.“
(ქრესტომათია 1990:371).

ღმერთის ფილოსოფიური გაგების თვალსაზრისით აგრეთვე საინტერესოა „რიგვედას“ ჰიმნი მიძღვნილი უცნობი ღვთაების – „კა“-სადმი (მანდალა 10, 121), რომელიც მთლიანადაა განმსჭვალული „პირველი ღმერთის“ ძიებით. ჰიმნს ყოველი სტროფის ბოლოს რეფრენად გასდევს ერთ-ერთი მთავარი მეტაფიზიკური კითხვა, თუ ვინ არის საწყისი, ყოვლისშემოქმედი ღმერთი, რომელიც უნდა „ვადიდოთ მსხვერპლშეწირვით“:

„ვინ აძლევს ძალას და **პირველი** ვინ ქმნის სიცოცხლეს,
ან ვის ბრძანებას მორჩილებენ ყველა ღმერთები,
ვის ჰყავს აჩრდილად უკვდავება და ვის – სიკვდილი, –
ღმერთი რომელი, ვინ ვადიდოთ ჩვენ მსხვერპლშეწირვით?
...
დაკშას ჩამსახველთ, დამბადებელთ პირველი მსხვერპლის,
ვინც ერთადერთი იყო ღმერთი ყველა ღმერთების...“
(ქრესტომათია 1990:372-373).

აპოფატიკური განაზრებებით ცნობილ რიგვედას ჰიმნში – „კოსმოგონია“ (მანდალა 10, 129), „ღმერთები“ ითვლებიან მეორადი შესაქმის შედეგად წარმოქმნილებად, ხოლო მთავარ კრეაციულ ძალად გამოცხადებულია აპოფატიკური საწყისი – **„რაღაც ერთი“: „რაღაც ერთი**, და არ იყო არაფერი მის გარდა“ (რიგვედა 1995). მისი ნებით და აზრით არარადან ჩნდება ყოფიერება.

„ერთი ღმერთის“ თეოლოგიურ-მეტაფიზიკური განცდა დამახასიათებელია ძალიან ადრეული ეგვიპტური ღვთისმსახურებისათვის. ამონ-რასადმი მიმართულ ჰიმნში (რომლის ტექსტიც თარიღდება დაახლოებით ძვ. წ.1600 წლით) ჩვენ ვხვდებით აბსოლიტური მონოთეისტური განცდებით განმსჭვალული სულის გამოხატულებას:

„შენ – **ერთი** ხარ შემქმნელი ყოველივეს:
ერთი ერთადერთი, შემქმნელი ხმელეთისა;
ის ვისი თვალებიდანაც გამოვიდნენ კაცნი;
ის ვისი სიტყვითაც გაჩნდნენ ღმერთები.
...
სალამი შენდა, ყოველივე ამის შემოქმედო,
ერთო-ერთადერთო მრავალი ხელებით...“
(ასმან 1999:96).

აშკარაა ამ ტექსტის მონოთეისტური ხასიათი და ბიბლიურ ჰიმნებთან მისი ლიტერატურული სიახლოვე. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი მაინც ვერ სცილდება პოლითეიზმის

ჩარჩოს: საგალობელში ხაზგასმულია ამონ-რას ერთადერთობა, მაგრამ იმავდროულად მოხსენიებულია ღმერთების ენეადა (ღმერთების კრებული) და ღმერთი ატუმი. უძველესი პოლითეისტური რელიგიების თანმხლები მონოთეისტური ტენდენციები მაინც რჩება ადამიანის სულის ძალიან ღრმა და უკიდურესად ენიგმური უბნის გაუცნობიერებელ ემანაციად, რომელიც თავისი ინტენსივობის წყალობით ლიტერატურული ტრადიციის სახეს იღებს. ამიტომ ძველეგვიპტური მიმართვა ერთღვთაებისადმი – **„ერთადერთო ღმერთო, სხვა მსგავსი რომლის არ არსებობს“,** ეგვიპტური ზოგადრელიგიური და ლიტერატურული ტრადიციის გამოხატულებაა. ამ მიმართვას ვხვდებით სხვადასხვა დიდი ღმერთის – ამონის, რას, ატუმის და ა.შ. მიმართვებში. ამ მიმართვას გაიმეორებს ფარაონი ამენხოტეპ IV (ძვ.წ. 1367-1350), იგივე – ეხნატონი თავის ცნობილ ჰიმნში – „დიდი ჰიმნი ატონს“. სწორედ აღნიშნული ტრადიციის კვალზე შეიქმნა ფარაონ ეხნატონის „დიდი ჰიმნი ატონს“ და მისი ლიტერატურული „მემკვიდრე“ – ბიბლიური 103-ე ფსალმუნი (ბიბლიოლოგთა უმრავლესობა აღიარებს 103-ე ფსალმუნის ძალიან ღრმა ლიტერატურულ კავშირს „ატონის დიდ ჰიმნთან“).

ტრადიცია, რომელიც ღვთაებას აღიარებს „ერთადერთ ღმერთად“ და ამ ღვთაებას ხოტბას ასხამს მის მიერ შექმნილზე (ყოველგვარი შესაქმე) მითითებით – ეს არის უძველესი ზოგადრელიგიური და ლიტერატურული ტრადიცია და არა რომელიმე კონკრეტული რელიგიური სისტემის დოგმა. ეს ტრადიცია არსებობდა ჯერ კიდევ ეხნატონის ამარნის ეპოქამდე ათასი წლით ადრე და მან ფარაონ ეხნატონის რელიგიურ რეფორმაში მხოლოდ დამატებითი თეოლოგიური (უფრო კი მონარქიული თეოლოგიის – რომელიც ფარაონს აცხადებს ღვთაებად) შტრიხები შეიძინა. ეხნატონის „ატონისტური მონოთეიზმის“ (ეხნატონს მონოთეისტური რე-

ლიგიის ფუძემდებლადაც განიხილავენ*) თეოლოგიური არსი გულისხმობდა ატონის, რომელიც მთლიანად ვლინდება

* ეხნატონის რეფორმას მხოლოდ პირობითად შეიძლება ეწოდოს მონოთეისტური ამ ცნების პირდაპირი მნიშვნელობით. ფარაონ ეხნატონის რელიგიურ-პოლიტიკური რეფორმა რომელიც ძველი ეგვიპტის ისტორიაში „ამარნის რევოლუციის“ (ძვ. წ.-ის 1375-1350 წ. ნ.) სახელით არის ცნობილი, თავისი არსით არ ყოფილა მონოთეისტური რელიგიის შემოღების მცდელობა. ეგვიპტოლოგები და რელიგიათმცოდნეები ეხნატონის რეფორმაში უპირველესად ხედავენ ამონის ქურუმთა ძალაუფლებისაგან (რომელიც რელიგიურთან ერთად ძლიერი პოლიტიკური ბატონობა-გავლენის ხასიათს ატარებდა) გათავისუფლების პოლიტიკურ გადაწყვეტილებას. ამენხოტეპ IV ამონის ნაცვლად მთავარ ღმერთად აცხადებს ატონს, რითაც ფაქტობრივად ყოველგვარი ფუნქციის გარეშე ტოვებს ამონის ქურუმებს; თავის სახელს – ამენხოტეპს (ნიშნავს „დაკმაყოფილებულ ამონს“) ცვლის ახალი სახელით „ეხნატონით“ (ნიშნავს „ის ვინც ატონს ემსახურება/არგებს“); ეხნატონი ტოვებს ეგვიპტის ძველ დედაქალაქს თებეს და ახალ დედაქალაქად აცხადებს ამარნას, რომელსაც არქმევს ახეტ-ტატონს („ატონის ჰორიზონტი“). „ატონიზმი“ გამოირჩეოდა ერთის მხრივ თეოლოგიური და მეორეს მხრივ ნატურფილოსოფიური საწყისებით (წარმოდგენებით ბუნებაზე). ეხნატონის რეფორმის რელიგიური ასპექტი მოიცავდა მზის ღმერთის (მზის დისკო) – ატონის ერთადერთ ცენტრალურ ღმერთად გამოცხადებას, თუმც ატონი არ იყო თავისუფალი მზის ღმერთ რას დამოკიდებულებისაგან (წარმოადგენდა რას სხეულებრივ განსახოვნებას – მზის დისკოს) და ასევე ღმერთად იყო გამოცხადებული თავად ფარაონი ეხნატონი. თავის ჰიმნში იგი აცხადებს, რომ ატონი არის მისი პირადი ღმერთი – „შენ ჩემს გულში ხარ და სხვა არავინ არ გიცნობს შენ, შენი ძის (ეხნატონის) გარდა, რომელსაც შენ მიუძღვენი შენი აზრები და აღჭურვე შენი ძალაუფლებით“. ეხნატონის რეფორმის და მისი ჰიმნის („დიდი ჰიმნი ატონისადმი“) მთავარი არსი მაინც მდგომარეობდა ფარაონისა და ღმერთის მაქსიმალურ იდენტიფიცირებაში. „ატონიზმი“ საბოლოოდ მაინც იყო ლოკალური რელიგიური კულტი, რომელიც ვრცელდებოდა მხოლოდ ფარაონის ოჯახისა და მისი სასახლის კარის ფარგლებში, სწორედ ამით აიხსნება „ატონიზმის“ თითქმის მომენტალური გაქრობა ფარაონ ეხნატონის გარდაცვალებისთანავე.

ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ.: Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том первый: от каменного века до элевсинских мистерий, М.: Критерион, 2002; Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.1999; Хрестоматия по истории Древнего Востока. М.,1997; Тураев Б.А. История Древнего Востока. Мн.,2002; Жак К. Нефертити и Эхнатон. М.,1999. Акимов В. Проблема происхождения 103-го псалма, Труды Минской Духовной Академии №5, М. 2007.

მზის დისკოს სახით, როგორც გამოუხატავი, დაფარული ღმერთის მეტაფიზიკურ განაზრებას. ატონის თეოლოგიურ ცენტრალიზაციამდე ამონი იყო „დაფარული ღმერთი“, ხოლო ღმერთი – რა მე-18 დინასტიის ტექსტებში აღიწერება, როგორც ღმერთი, რომლის „სახე დაფარულია“ და რომელიც „იმალება სხვა სამყაროში“. მოგვიანებით სწორედ *რას* ენიგმური ბუნება და მისი უხილაობა იმემკვიდრა ღმერთმა ატონმა (მზის დისკო) ეხნატონის რელიგიური რეფორმის დროს (ელიადე, რელიგიის, 1... 2002:57).

ღმერთები ჩვეულებრივ ატარებენ ენიგმურ, დაფარულ ბუნებას და სახეს, ისინი წარმოადგენენ „ერთი საიდუმლოს“ მრავალ იპოსტასს, ერთი „მთავარი“ საიდუმლოს მრავალ ფორმას – მომდინარეს ერთი საწყისი მთლიანობიდან. ფრანგი ეგვიპტოლოგი კ. ჟაკი მიუთითებს ეგვიპტური რელიგიის არადოგმატურ ხასიათზე და აღნიშნავს, რომ „ეგვიპტელებს არ სწამდათ ერთი ღმერთის და არც მრავალი ღმერთისა. ისინი ფლობდნენ განსაზღვრულ ცოდნას ღვთაებრივ ძალებზე და ექსპერიმენტების გზით ცდილობდნენ ამ ცოდნის გაფართოებას. ეგვიპტური „რელიგია“ არის რაღაც ინდივიდის დამაკავშირებელი საკრალურ სამყაროსთან – სხვადასხვა გზით, რომელთაც მივყავართ ერთ ცენტრამდე“ (ჟაკი 1999:116).

* * *

ერთი ღმერთის „დაფარული“ და „უხილავი“ საწყისი, რომელსაც შეუცნობელს ტოვებს რელიგია (აპოფატიკურობა ღმერთის ატრიბუტია რელიგიებში) მითისთვის ღია, „შემეცნებითი“ უნდა იყოს. მითისთვის პრინციპულად მიუღებელია საწყისი მთლიანობის, ღმერთისა და ყოფიერების აპოფატიკურობა. ონტოლოგიური საიდუმლოს „გამარტივება“ და გამოწვლილვითი გამოხატვა, ისევე როგორც ამ საწყისი მთლი-

ანობიდან კოსმოგონიის განხორციელება მითის მთავარი შინაგანი ინტენციაა. ამიტომ მითი საგანგებოდ ქმნის და ამუშავებს შიგა სტრუქტურებს და სპეცმექანიზმს საწყისისა და ღმერთის ასახვისათვის.

მითისა და ერთი „მთლიანი ღმერთის“ დაპირისპირებულობა ატარებს მეტაფიზიკური (ფილოსოფიური), რელიგიური (თეოლოგიური) და პარადიგმული (სტრუქტურული) დაპირისპირების ხასიათს. ამ დაპირისპირებულობაში ავლენს მითი თავის ნამდვილ ბუნებას, ავლენს „დაშლისა“ და „დანაწევრების“, მთლიანობის რეპრესირების უნარს. ამგვარი რეპრესია მიუთითებს მითის დესტრუქციულ პოტენციალზე (შესაძლებლობაზე), მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ გულისხმობს მითის თვისებრივ, იმანენტურ დესტრუქციულობას. ყოველგვარ დესტრუქციულობას, როგორც „ქაოსის“ თანაფარდ მოვლენას, მითი უპირისპირდება თავისი საყოველთაო „მომაწესრიგებელი“, ღრმად კოსმოგონიური ინტენციით.

მაშ რატომ ჯიუტობს წესრიგისა და კოსმოსის მთლიანობის მოყვარული მითი, როცა თავის სტრუქტურაში აბსოლუტუმის, „მთლიანი ღმერთის“ შემოყვანას იწყებს? რატომ ეწინააღმდეგება მითი „მთლიანობის“ ტრანსცენდენტურ სტრუქტურას, სადაც სრულად გამოირიცხება ღმერთის ინტელიგიბელური იდეა? საწყისი ღვთაებრივი მთლიანობის საპირისპიროდ რატომ მუშაობს მითში „დამშლელი“ მექანიზმი?

ეს არ არის მარტივი და მით უფრო მითისთვის სასურველი ვითარება (რადგან, როგორც ვთქვით, მითი არ არის დესტრუქციული ძალა). მითი იძულებულია, იყოს დესტრუქციული, მითი უძულებულია მოგვევლინოს ამ ტიპის ნეგატიურ ძალად, რადგან არც ერთ სტრუქტურაში საგანგებო მანევრირების გარეშე არ თავსდება მასზე დიდი სტრუქტურა. სხვა სიტყვებით რომ ითქვას, მითი ვერ იტევს „მთლიან ღმერთს“, მითში ვერ თავსდება „მთლიანობა“ – „საწყისი“,

საიდუმლოს ტრანსცენდენტური შემოქმედი – ღმერთი. სწორედ ამიტომ მითი იწყებს საწყისი მთლიანობის შემოყვანის, თავსებისა და ასახვისათვის ოპტიმალური გზების ძიებას. მითი ქმნის იმ მექანიზმს, რომლითაც აღნიშნული მეტაფიზიკური დაბრკოლება გადაილახება.

გარდა საწყისი მთლიანობის დაშლისა, მითის სტრუქტურაში არ არსებობს სხვა მექანიზმი ამ მთლიანობის შემოყვანის, თავსებისა და ასახვისათვის. მაგრამ ამ გზით ასახული მთლიანობა უკვე აღარ არის საწყისი მთლიანობა. რადგან „დაშლილი“ არ შესაბამება „დაუშლელს“ (ანუ „მთლიანს“).

აღმოჩნდა, რომ საბოლოოდ მითი ვერ ძლევს საწყისი მთლიანობის შემოყვანისა და ასახვის მეტაფიზიკურ პრობლემას და „დაშლის“ მექანიზმით აღნიშნული პრობლემის გადალახვა მისი მხრიდან მხოლოდ მოჩვენებითია, სიმულაციურია.

მითში საწყისი მთლიანობის შემოყვანისა და ასახვის სიმულაციით სახეზეა საწყისი მთლიანობის ტოტალური დესტრუქცია.

ღმერთი, როგორც საწყისი „მთლიანი ღმერთის“ სტრუქტურა, ყოველთვის მითის გარეთ რჩება. საწყისი მთლიანობა საბოლოოდ მაინც დაფარულია მითისთვის. ბოდრიარი ფიქრობს, რომ „შეუძლებელია გამოიხატოს ღვთაებრიობა, რომელმაც ბუნებას სული ჩაჰბერა“ (ბოდრიარი 1997:53); „მთლიანი ღმერთის“ გამოხატვა შესაძლებელია მხოლოდ „დანაწევრებულად“, „ნაწილ-ნაწილ“, ხატებსა და ნიშნებში. მითს მხოლოდ „დანაწევრებული“, საკუთარსავე სხვადასხვა ღვთაებრივ ძალებად ემანსიპირებული ღმერთის გამოხატვა ძალუძს. აქედან მოდის მითოსური პანთეიზმი და პოლითეიზმი, რომლის დიფერენცირებულ იერარქიულ სისტემაში ჩვენ შეგვიძლია ვიხილოთ მითის მიღმიერიდან გამომჭოლი „მთლიანი ღმერთის“ აჩრდილები. წარმართული პანთეონი მითისთვის დაფარული „მთლიანი ღმერთის“ ნაცვლად, მის-

თვის მისაწვდომი ღმერთის უთვალავი სიმულაკრით – „მცირე ღმერთებით“ არის დაკომპლექტებული. ისინი საწყის ღვთაებრიობას იმდენად ასახავენ, რამდენადაც ამ ღვთაებრიობის მაუწყებელი (მიმთითებელი) წარმოდგენები, ფანტაზმები და უკიდურეს შემთხვევაში – ნიშნები არიან; ისინი გამოცალკევდებიან „მთლიანი ღმერთის“ ტრანსცენდენტური საწყისიდან, ტრანსფორმირდებიან ღმერთის ინტელიგიბელურ სახეებად და უსასრულოდ მრავლდებიან მითის წიაღში საგანგებოდ მოწყობილ ხელოვნურად განოყივრებულ სათბურებში.

და თუ ამგვარი დანაწევრება-გამოცალკევების გზით მაინც შესაძლებელი ხდება, გამოიხატოს ღვთაებრიობა, მაშინ რა ემართება ღვთაებრივს, რომელიც დანაწევრდა და გამოისახა? ბოდრიარი სვამს კითხვას: „რა ემართება ღვთაებრივს, როდესაც ის თავის თავს ხატებში აღმოაჩენს? რა ემართება მას, როდესაც ის მრავლდება სიმულირებულებში? თუ ის უჩინარდება სიმულირებულში, რომელიც გადმოშლის მომხიბლავ დიდებულებას და ძალას – ხატების ვიზუალურ მანქანურ მოქმედებას, რომელიც ცვლის ღმერთის მარტივ და ინტელიგიბელურ იდეას?“ (ბოდრიარი, 1997:53).

როდესაც ღვთაებრივი გადმოიშლება „ხატების ვიზუალურ მანქანურ მოქმედებაში“, როდესაც ღვთაებრივი მეტასტაზურად ვრცელდება თავისსავე ფერმკრთალ ორეულებში, როდესაც ღმერთი უსასრულოდ გადამრავლდება საკუთარსავე სიმულაკრებში, ამ დროს ის სიმულირდება და ხდება სიმულირებული ღმერთი, რომელიც ძალიანაა დაშორებული საწყის მთლიანობას. ასეთი ღმერთი ბოდრიარისთვის არის „გიგანტური სიმულირებული“, რადგან დავიდა იმ ნიშნებზე, რომლებიც ამტკიცებს მის არსებობას. „გიგანტური სიმულირებული“ არის „არა არარეალური, არამედ სიმულირებული, რომელიც ჩაენაცვლება არა რეალურს, არამედ საკუთარ თავს“ (ბოდრიარი, 1997:54).

ამ ზღვარზე ჩნდება კიდეც სიმულაციის მთავარი საფრთხე: გაუჩინარება. სიმულაციისას უჩინარდება სიმულირებული, რადგან საწყისიდან გამოყოფის, დანაწევრების ყოველ ჯერზე, სიმრავლის მატებასთან ერთად იკლებს, მცირდება საწყისი მთლიანობა. მთლიანობის დაშლის კვალზე კი ვუალირდება და თანდათან უჩინარდება ტრანსცენდენტური საწყისი – „მთლიანი ღმერთი“.

ამგვარად, მითი, რომელიც ცდილობს ასახოს (გამოხატოს) ღმერთი, სინამდვილეში კარგავს, აუჩინარებს მას.

ამ შემთხვევაში სიმრავლის ოდენობა გაუჩინარების პირდაპირპროპორციულია, ხოლო ცნება „მრავალი“ (უთვალავი, უამრავი, ათასი და ა. შ.) ხდება „გამქრალის“ ეკვივალენტური. შესაძლოა, აქედანაც მოდიოდეს ის ღრმა მითოსურ-თეოლოგიური საზრისი, რამაც ხეთების უძველესი ცივილიზაცია „ათასი ღვთაების ქვეყანად“ აქცია („ათასი ღვთაება ხათის ქვეყნისა“ – ასე აღნიშნავნდნენ ხათურ და ხეთურ პანთეონს) და ამავე მსოფლმხედველობრივ წიაღში წარმოშვა კიდეც უპრეცედენტო სიმრავლის „გამქრალი და დაბრუნებული“ ღმერთის პლეადა (თელეფინუ, ანცილი, ცუქი, ინარა, ხანახანა, მზის ღვთაება, მთვარის ღვთაება, ანონიმური ღვთაება...). ხეთურ მითოსში გამქრალი და დაბრუნებული ღვთაების მითოლოგემა უნივერსალურია და გამქრალის როლში ნებისმიერი ღვთაება შეიძლება მოგვევლინოს. ხეთურის მსგავსად, უკიდურესად გადატვირთულია ეგვიპტური პანთეონიც – ღვთაებათა რიცხვი აქ ორი ათასს აღწევს. იმავე მითოსურ-თეოლოგიურ საზრისზე შეიძლება საუბარი სხვა უძველეს კულტურებშიც, სადაც რელიგიური პანთეიზმი და თეოგონიური მითოსი ერთმანეთის პარალელურად უკიდურესად განვითარებული ჩანს. ქართულ ლოკალურ თუშ-ფშავ-ხევსურულ (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის) პანთეონში მცირე ღვთაებების – ღვთისშვილების საერთო

რაოდენობა დაახლოებით სამი ათასით განისაზღვრება, თუმცა მათი სახელები უცნობია.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოლოგიაში „მითი“ იძენს დამატებით რელიგიურ („რჯულის“) დატვირთვას და ყალიბდება რელიგიური „ანდერძების“, ადგილობრივი ტერმინოლოგიით – „ანდრეზების“ სისტემად. ქართული ანდრეზული სივრცე აგებულია უზენაესი -„მორიგე ღმერთის“, მისი ხელქვეითი ღვთისშვილებისა და მათი საყმოების (მათ მფარველობაში მყოფი მოსახლეობა) ურთიერთმიმართებაზე. ეს არის „მთავარი ღმერთისა“ და მისი უამრავი სიმულაკრის ტიპური სამყარო, სადაც ერთმანეთის იდენტური თითოეული სიმულაკრა არის კონკურენტი დანარჩენი სიმულაკრების. ამიტომაც არის მსგავად ოლიმპოს ღმერთებისა ღვთისშვილთა შორისაც ქიშპობა და მტრობა, რასაც სიუჟეტურად აფორმებს ანდრეზი. ერთ ხევსურულ ანდრეზში პირდაპირაა ნათქვამი, რომ „თერგვაული და კოპალა მტრები არიან, არ შეიძლება ერთის მლოცველმა მეორე ილოცოსო“ (პოეზია 1972:298).

უზენაესი მორიგე ღმერთის ერთიანი საწყისიდან უამრავი ღვთისშვილი, იგივე ჯვარ-ხატი „გამოცალკევდა“ (მათი რიცხვი სამიათასს აღწევს). ღვთაებრივი საწყისის ამ გადმოშლა-ემანაციაში ძნელი არ არის მთლიანობის დამშლელი მითოსური მექანიზმის „დაჭერა“. მორიგე ღმერთის წიაღიდან გამოსული „შვილები“ – ღვთისშვილები წარმოადგენენ თავად მორიგე ღმერთის რეპრესირებულ, კლონირებულ და სიმულირებულ ორეულებს, ხატებს, იკონურ ასახვებს. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა აჭარის მთიანეთის სხვადასხვა ტერიტორიაზე მოფენილი საკულტო ძეგლები, სალოცავი კერპები, რომელთაც „ქვაკაცებს“ უწოდებენ. აქაც „სიმრავლეში“ სიმულირებული და ქვაკერპებში გაუჩინარებული ღმერთის კვალის დანახვა შეიძლება.

ფშავხევსურული ღვთისშვილები, რამდენადაც მორიგე

ღმერთის სიმულირებულ ორეულებს, ხატებს, იკონურ ასახვებს წარმოადგენენ, ანდრეზებშიც ამიტომაც მოიხსენიებიან შესატყვისი ტერმინებით – „ხატი“, „ნასახი“ (გამოხატული, დასახული, გამოსახული). აქ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია „ხატად“, ანუ „ვიზუალურ გამოსახულებად“ დასახული ღვთიშვილის არა იკონური, არამედ ცოცხალი – მისი ცოცხალ არსებად განცდა. „ხატს“ რომელიც ჩვეულებრივ ღვთაების უსულო ვიზუალურ-მხატვრულ ასახვად, ასლად უნდა გაგვეგო, ანდრეზი „ცოცხალის“ საზრისს ანიჭებს. ანდრეზის ჯვარ-ხატები არიან ღვთაების ფარდი ცოცხალი, აქტიური არსებები, რომლებიც უშუალოდ, ფიზიკურად მონაწილეობენ ფშავ-ხევსურულ მაკროკოსმიურ და მიკროკოსმიურ მოვლენებში. ამის შესახებ გრიგოლ რობაქიძე თავის ნარკვევში „საქართველოს სათავენი“ წერს: „რაც ბარში „ისტორიად“ იქცა, მთაში დარჩა მითოსად... ბარში ხატი ნიშნავს სათაყვანო სურათს რომელიმე წმინდანისა, ხოლო მთაში მას ჯერაც არ დაუკარგავს თავისი პირვანდელი მნიშვნელობა: მითიური: ხატი მთაში სახელია სალოცავისა; ხშირად მის მაგიერ „ჯვარი“ იხმარება... „ხატი“ მითიური ხილვა უხილავი არსის – მთაში ჯერ კიდევ ცოცხალია. ბარში ეს სიტყვა უკვე დაკარგულია“ (რობაქიძე 1991).

მართლაც, ხატი მითიური ხილვაა ღვთაებისა, მისი ფანტასმაგორიული გამოსახვა და განცდა, რომელიც გადმოიშალა მორიგე ღმერთის ენიგმური საწყისის უსასრულოდ დანაწევრებულ სიმრავლეში. უზენაესი არსის დანაწევრებისა და მისი „გადმოშლის“ (ემანაციის) მეტაფიზიკური პრინციპი საფუძველია არა მხოლოდ ღვთაებათა, არამედ – თავად სამყაროს შესაქმისა. ამ მეტაფიზიკურ „მექანიზმს“ აღიარებს უძველესი ტრადიციები. ძველჩინური დაოსური სწავლება ამგვარად წარმოგვიდგენს სამყაროს და ყოველი არსის შექმნას:

„დაო შობს ერთს.
ერთი შობს ორს.
ორი შობს სამს.
სამი – ყოველ არსს.“* (ლაო-ძი 1990:116).

ამგვარ ღვთაებრივ გადმოშლა-დანაწევრებაშიც და ეს ემანაცია შესაძლოა სახოვან-ხატოვანიც იყოს, უზენაესი არსი „დაო“, როგორც ლაო-ძი ამბობს, „იგი ის არის, რასაც ჰქვია: სახე სახიერისა. ხატი არახატიერისა“ (ლაო-ძი 1990:95).

საწყისი, ღმერთის არსი აპოფატიკური რჩება, რაც შეუძლებელს ხდის მისი საიდუმლოს ახსნას და გაცხადებას:

იგი ის არის რასაც ჰქვია:
აუხსნელი და გაუცხადებელი.
მარადიული საშო სამყაროსი“ (ლაო-ძი, იქვე).

ქართულ (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი) ანდრეზულ ყოფაშიც ღმერთი განიცდება, როგორც „სახე სახიერისა, ხატი არახატიერისა“ (ლაო-ძი). ღმერთის „არახატიერობა“ (ლაო-ძის ტერმინით) რომ დაიძლიოს და მისი გამოხატვა გახდეს შესაძლებელი, ამისთვის ის უნდა „გადამრავლდეს“. „მრავლობითობის“ („გადამრავლების“) ასპექტით გადმოცემულია ხატისა და სახის ორიგინალთან (ნამდვილ არსთან) იდენტობის უარყოფა და შეუძლებლობა, ანუ „არახატიერობა“. მორიგე ღმერთის „არახატიერობის“ დასაძლევად მითოსში მუშაობს „დაშლის“ მექანიზმი. მორიგეს საწყისი „სიტყვა“ აისახა//გამოიხატა მისსავე „დასახულ“//

---

* აქ გაცხადებულია ძველჩინური დაოსური და კონფუციანური მოძღვრებისთვის საერთო დიდი ტრიადის კონცეფცია. ამ კონცეფციას აკრიტიკებს უკვე ჩინური ბუდიზმის პატრიარქი , XI ს.-ის მოაზროვნე ძუნ-მი (780-841) ისტორიულ-ფილოსოფიურ ტრაქტატში – „ადამიანის საწყისების შესახებ“, საიდანაც კარგად ჩანს ჩინური დიდი ტრიადის თეოლოგიური არსი: „...მხოლოდ ის იციან, რომ მთლიანი „ცი“ პირველარსებულ ქაოსში ორად დანაწევრდა – ინად და იანად. ამ ორეულმა დაბადა ტრიადა: ცა, მიწა და ადამიანი. ამ ტრიადამ, თავის მხრივ, დაბადა სრულიად ყოფიერება“ (ტორჩინოვი 2007).

„ნასახ“ ხატებსა და ნასახებში. ამ გზით მორიგე ღმერთი საბოლოოდ გაუჩინარდა – „გამიწვრილდა“ ღვთისშვილთა სიმრავლეში. „გამიწვრილება“ – „მეტაფიზიკური გაუჩინარების“ შესატყვისი ფშავ-ხევსურული ანდრეზული ტერმინია, რომელიც ჯვარ-ხატის საიდუმლო ენამ შემოინახა და რაც ანდრეზული განმარტებით „ხილული არსებობიდან უხილავ არსებობაში გადასვლას“ ნიშნავს. ამ ტერმინის დაკავშირება მხოლოდ დევ-კერპთა//დემონურ ხატთა (ისევ ხატები!) გაუჩინარებასთან შეცდომა უნდა იყოს. „გამიწვრილება“ გაცილებით ფართო ტერმინი ჩანს და უნდა დავაკავშიროთ ნებისმიერ ტრანსცენდენტურ ძალასთან (როგორც დადებითთან, ისე – უარყოფითთან); „გამიწვრილება“ არის მითის ის მთავარი „დამშლელი“ (ეტიმოლოგიურადაც „გამიწვრილება“ – დაწვრილება, დაპატარავება, დანაწევრებას უნდა უკავშირდებოდეს) მექანიზმი, რომლითაც ღმერთი და მისი მთლიანობა სიმულირდება.

„გამიწვრილებით“ ანდრეზი მითოსური სიმულაციის პროცესს, მთლიანი ღმერთის სიმულაკრებში სიმულირების ვითარებას ასახავს. იგი გაუჩინარებული და სიმულირებული ღმერთის მითში მყოფობის სრულიად სხვაგვარ მდგომარეობას გვამცნობს:

ეს არის ღმერთის ვერბალური ემანაციის მდგომარეობა, რომელიც მითში „მთლიანობის დამშლელი“, მარგინალური მექანიზმის პარალელურად მუშაობს.

ღვთისშვილების დასახვასთან ერთად, საკუთარ ხატებსა და ნასახებში, მათ სიმრავლეში გაუჩინარებული მორიგე ღმერთი მითოსის პასიური მონაწილეა. მორიგე ღმერთი ანდრეზებში განიცდება მხოლოდ ვერბალური სტრუქტურის – „მეტაფიზიკური სიტყვის“ დონეზე, ონტოლოგიური „ბრძანების“ ასპექტში. მორიგე ღმერთი, როგორც არაერთი მითოლოგიური ღვთაება და ბიბლიური ღმერთი, აქტივობს მხოლოდ

„ვერბალურად“. როგორც ანდრეზი გვეუბნება, მორიგე ღმერთი „ძრავს თავის ოქროს ბაგეებს“. სწორედ „ოქროს ბაგეებით“ აწესრიგებს კოსმოსს: „მორიგე რიგს და წესს აძლევს ქვეყნიერობას, მაგრამ თვითონ ქვეყნის მმართველობაში არ ერევა და **ბრძანების** მეტს არას აკეთებს“ (ჯავახიშვილი 1979:102). ეს კი სხვა არაფერია თუ არა, ერთი მხრივ, ღმერთის ვერბალური ემანაცია, ხოლო მეორე მხრივ, „უმოქმედო ქმნადობის“ მეტაფიზიკური, თეოლოგიური კოსმოლოგია. მეტაფიზიკური სიტყვა-ბრძანება არის ის „უმოქმედო ქმნადი სიტყვა“, რომელიც ჩაენაცვლება ღვთის ხატს.

***„მორიგე ღმერთი“ რეალურად მითოსში არ ყოფიერობს, აქტივობს მხოლოდ მისი ვერბალური – ნაწილი. მორიგე ქმნის და „სახავს“ სამყაროს და ღვთიშვილებს თავისი ოქროს ბაგეებიდან გამომავალი ღვაებრივი სიტყვით, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა სიტყვაში გამოვლენილი (და არა განსხეულებული და გამოსახული) ღმერთი – მისივე საწყისი და „თვითობა“. მხოლოდ სიტყვა* **იყო პირველთაგანი. ეს ნიშნავს: სიტყვა „იყო პირველთაგან“ და „ღმერთი იყო სიტყვა იგი“.**

ამდენად, აღმოსავლეთ საქართველოს ანდრეზულ მითოლოგიურ სისტემაში უკვე მოცემულია სამყაროს შესაქმისა და მოწყობის ვერბალურ-მეტაფიზიკური მოდელი, რითაც ქართული კოსმოლოგია უძველეს მითოლოგიურ ტრადიციაზე დგას. ჯერ კიდევ მაიას (ცენტრალური ამერიკა) უძველესი ცივილიზაციის პირველ ისტორიულ წიგნში „პოპოლ ვუხი“ ჩამოყალიბებულია სამყაროს შექმნის ვერბალური მოდელი. როცა მაიას ტომის პირველწინაპარი ჰუნახპუ, მფარველი გველი – გუკუმატუ და ქარის ღმერთი – ჰურაკამი სამყაროს შექმნის მიზნით შეიკრიბნენ, მათ ერთხმად დაიყვირეს – „მიწა!“, რასაც მოჰყვა მიწისა და სრულიად სამყაროს გაჩენა (ზოლოტარევი 1964:165). სამყაროს ვერბალური გზით კრეაციის ტრადიციას მისდევს ძველი აღთქმის ბიბლიური

თეოლოგია. ამ თეოლოგიურ სისტემაში, ღვთაებრივი საწყისის ვერბალიზაციის ასპექტში, ანუ შესაქმის არსის განსაზღვრისას უმნიშვნელოვანესია ღმერთის „პასიური“, უმოძრაო მოძრაობა, რაც ქმნადობის მეტაფიზიკურ „მექანიზმს“ მისი ტრანსცენდენტური ავტორივით აპოფატიკურს ტოვებს. ძველ ჩინურ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ტრადიციას ამგვარი ქმნადობის აღსანიშნავად აქვს ტერმინი „უძრავი ძრაობა“//„უმოძრაო მოძრაობა“ (შდრ: არისტოტელეს „უძრავი ძრავა“). ლაო-ძი ყოველგვარი მოძრაობის საფუძვლად უძრაობას ხედავს: „უძრაობაა საფუძველი ძრაობისა“ (ლაო ძი 1990:104) – ამბობს იგი თავის სიბრძნის წიგნში „დაო დე ძინი“, რაც უნდა მომდინარეობდეს თავად „დაო“-ს, როგორც უზენაესი არსის თვისებიდან, რომელიც არის „უმოძრაო“ და იმავდროულად, ყველგან მოძრავი“: „მარტომყოფია და უმოძრაო. ყველგან მიმოიძვრის და უსაზღვროა“ (ლაო ძი 1990:104). „დაო დე ძინში“ ლაო-ძი ხშირად უბრუნდება „უმოძრაო მოძრაობის“ მეტაფიზიკას, ხან როგორც „დაოს“, ხანაც, როგორც ყოვლადბრძენის უმთავრეს თვისებას (ყოვლადბრძენი ამ შემთხვევაში დაოს ამქვეყნიურ ადეპტად უნდა გავიაზროთ): „დაო მარად უმოქმედოა. მაგრამ ისეთი რაა, იგი არ იქმოდეს“ (იქვე,112); „ყოვლადბრძენი არ მოქმედებს, მაგრამ ყოველივეს იქმს“ (იქვე, 119); და ბოლოს, „დაო დე ძინის“ წიგნის ფინალური სტრიქონები, რომლებიც თითქოს აჯამებენ კიდეც ლაო-ძის მთელ დაოსურ მოძღვრებას: „დაო ბუნებითი: იქმს და უძრავია. დაო ბრძენთა: იქმს და მდუმარეა“ (იქვე,142). დაოსიზმის მეორე დიდი წარმომადგენელი ჯუან-ძიც დაოს ახასიათებს, როგორც „უმოქმედოს“ და „უფორმოს“. დაო არის „სწრაფვა და უმცდარობა“, მაგრამ იგი „მოკლებულია მოქმედებასა და ფორმას“ (იქვე, 41).

ამგვარად, ღმერთი – აპოფატიკური საწყისი, უძველესი თეოლოგიური ტრადიციების მიხედვით, თავის ემანაცია-

კრეაციაში „უძრავია“. მაგრამ, როგორც აღმოჩნდება, იგი „უძრავია“ სხვა, მოძრაობის ჩანაცვლებადი მექანიზმის ხარჯზე. „უმოძრაო მოძრაობის“, „უმოქმედო ქმნადობის“ თეოლოგიურ-კოსმოლოგიური სისტემები ცხადყოფს, რომ **საწყისი, ღმერთი ყოფიერების შესაქმისას თეოლოგიურ-მეტაფიზიკურ „უძრავ ძრაობაში“ თავის „პასიურ“ („უმოქმედო“) ასპექტს მთლიანად საკრალური ვერბალიზაციით კომპენსირებს.** ამიტომაც არის, რომ ის ღმერთი, რომელიც „უმექმედოა“ სამყაროს ღვთაებრივი სიტყვით, მეტაფიზიკური ბრძანებით ქმნის (ქართული მორიგე ღმერთი, ინდური პრაჯაპატი, ეგვიპტური პტახი და ა.შ.). ამავე ღვთაებათა რიგში დგას ჩინური კოსმოლოგიური საწყისი დაო, რომლის იეროგლიფი სხვა მნიშვნელობებთან („გეზი“, „გზა“) ერთად აღნიშნავს „საუბარს“, „გამოთქმას“ ვერბალური უმოქმედო-ქმნადობის თეოლოგიურ მეტაფიზიკაში იკვეთება ერთი უმნიშვნელოვანესი ასპექტი: **ვერბალური უმექმედო-ქმნადობის პარადიგმა მთლიანად ეფუძნება მენტალურ-გონით ასპექტს, რაც მომავალში ქრისტიანული ლოგოსის მოძღვრების საფუძველი ხდება. „აზრი“ არის კიდეც ის პირველი ქმედება, რომელიც ყოფიერებისთვის და ყოფიერებაში განხორციელდა.** „აზრი“ არის პირველი ქმედება და სახიფათო თამაში, რომლის ფარგლებშიც წარმოიშვებიან და ლაგდებიან ვიტალური ძალები და ყოფიერების სუბსტანციური ფორმები. როგორც ფუკო ამბობს: „აზრი, თავისი არსებობის დონეზე, დაწყებული ყველაზე ადრეული ფორმებიდან, უკვე ქმედებაა – ქმედება სახიფათო“ (ფუკო 2004:394).

უძველეს პოლითეისტურ რელიგიებსა და მითოლოგიებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ პირველად მონოთეისტურ ტენდენციებთან ერთად ისახება „აზრის“ – „ღვთაებრივი გონის“ კრეაციული მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური განაზრებები, რაც მეტ-ნაკლებად ჩამოყალიბებული თეოლოგიური სისტემების სახესაც იღებს ცალკეულ მითორელიგიურ დოქ-

ტრინებში (მაგ. ეგვიპტის ჰელიოპოლის და მემფისის კოსმოგონიური სისტემები). ამ კოსმოგონიურ დოქტრინებში შესაქმე ღვთაებრივ სიტყვასა და აზრზე (გონებაზე) გავლით დაიყვანება ერთ ღმერთამდე:

ღვთაება (ერთი ღმერთი): **– გონება – აზრი – სიტყვა – შესაქმე.**

ძველინდურ „რიგვედას“ ჰიმნში („კოსმოგონია“, მანდალა 10,129) აღწერილი კოსმოგენეზი ვერბალურ-მენტალურ მოდელს ასახავს და თავდაპირველად არსებულის – „რაღაც ერთის“ აპოფატიკურობასთან ერთად, ამ საწყისის „გონით“ სუბსტანციაზე მიუთითებს:

„თავდაპირველად (მასში) გაჩნდა სურვილი,
რაც იყო აზრის პირველი თესლი.
ყოფიერების ქმნა არარადან ამოხსნეს ბრძენთა
თავიანთ გულებში აზრების ძებნით“. (რიგვედა 1995)

ძველინდური რელიგიური ჰიმნების ონტოლოგია მთლიანად ინდური მითოსითაა შთაგონებული. ინდური კოსმოგონიის ყველაზე ძველი ვერსია სამყაროს წარმოშობას ღვთაების ვერბალურ-კრეაციული ინტენციით ხსნის. პირველკაცი პრაჯაპატი, რომელიც ოქროს კვერცხიდან დაიბადა, სწორედ ღვთაებრივი სიტყვით ქმნის სამყაროს:

„პრაჯაპატიმ გამოამტვრია ოქროს კვერცხი.... ერთი წლის შემდეგ ინება ლაპარაკი . მან თქვა: „ბლუჰ“ და წარმოიშვა ეს მიწა. მან თქვა: „ბჰუვაჰ“ და წარმოიშვა ეს სივრცე. მან თქვა: „სვარ“ და წარმოიშვა ეს ცა... (ბალანდინი 2007). აგრეთვე ცნობილია ინდური ვედების კოსმიური ციკლური პროცესების მონაწილე ქალღმერთი *ვაკი,* რომელიც ითვლება სიტყვის და წმინდა ენის ქალღმერთად და მას მიეწერება სამყაროს შექმნის კრეატიული ფუნქცია (კოხანოვსკი, იაკოვლევი 2010).

სიტყვა და აზრი, როგორც გაუმიჯნავი კრეაციული „ოპერატორები“, მუდმივად მონაწილეობენ ეგვიპტურ კოს-

მოგონიებში. „ის, ვისი **სიტყვითაც** გაჩნდნენ ღმერთები“ (ასმან 1999:96) – ნათქვამია ამონ-რასადმი მიმართულ ეგვიპტურ ჰიმნში და ღმერთების შემქმნელი „სიტყვაც“ არაერთგზის გამოჩნდება ძველი ეგვიპტის სახელმწიფოებრივ ოფიციალურ რელიგიებში – ჰელიოპოლის* და მემფისის** კოსმოგონიურ სისტემებში.

ჰელიოპოლის კოსმოგონიური სისტემის მიხედვით სამყარო და ყოველივე მასში არსებული წარმოიშვა შემოქმედის **„პირით“** (ანუ სიტყვით) და **„აზროვნებით“.** ამის შემდეგ კი სხვა ღვთაებათა შექმნა განსრულდა **ბრძანების**, **სიტყვის** წართქმით:

---

* ჰელიოპოლის კოსმოგონიური სისტემა წარმოდგენილია ალექსანდრე მაკედონელის შვილის ბრენმერ-რინდის დროინდელ პაპირუსზე, რომელიც თარიღდება ჩვ.წ.-მდე 312-313 წლებით. თუმცა მისი შინაარსი მომდინარეობს ე. წ. „პირამიდების ტექსტის“ ფარაონების ეპოქიდან (ნემიროვსკი 2000:5).

** ძირითადი ტექსტი, რომელსაც ეწოდა „მემფისის თეოგონია“, ამოკვეთილია ქვაზე ჩვ.წ.-მდე XXV ეთიოპიური დინასტიის მეფის შაბაკის (დაახლ. 700 წ. ჩვ.წ.-მდე) დროს. მაგრამ ორიგინალი შედგენილია დაახლებით ორი ათასწლეულით ადრე. ეგვიპტეში, ისევე როგორც ძველი აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, სახელმწიფო იდეოლოგია და რელიგია განუყოფელ მთლიანობას წარმოადგენდა. ამიტომ მემფისს, რომელსაც ქვეყნის გაერთიანებამდე არავითარი პოლიტიკური მნიშვნელობა არ გააჩნდა და მისი ლოკალური ღვთაება პტახი – პატარა დასახლებული პუნქტის უმნიშვნელო ღვთაება იყო, ეგვიპტის ხელახალი გაერთიანების შემდეგ ესაჭიროებოდა ახალი რელიგიური სისტემით გამყარება. მემფისის ქურუმების – ახალი ძალაუფლების რელიგიური აპოლოგეტების მცდელობით „ძველი სამეფოს“ ეპოქაში, ჩვ.წ.-მდე III-IV დინასტიების დროს იქმნება სრულიად ახალი რელიგიური სისტემა – პოლიტიკური მნიშვნელობის დოგმა, რომელიც აერთიანებს რვა ღმერთისგან შემდგარ ღმერთების კრებულს – ენეადას და ცენტრალურ ღვთაებად პტახს აცხადებს. ეს იყო მსოფლიო მნიშვნელობის თეოლოგიური სისტემა, რადგან მსოფლიო რელიგიების ისტორიაში თავდაპირველად სწორედ აქ ვხვდებით ერთი ღმერთის სისტემურ ცენტრალიზაციას და მისი საწყისის სრულიად ახალ მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიურ განაზრებას: მემფისის კოსმოგონია ღმერთის კრეაციულ სუბსტანციად „აზრს“, „გონს“ აღიარებდა, რითაც უახლოვდებოდა ქრისტიანული ლოგოსის თეოლოგიას (ნემიროვსკი 2000:7; ელიადე, რელიგიის 1,2002; ქრესტომათია 1990:132-136).

„მე ვარ ის, ვინც წარმოიშვა როგორც ჰეპრი. მე წარ-მოვიშვი და წარმოიშვნენ არსებულები და ***მრავალი არსება გამოვიდა ჩემი პირიდან****. ჯერ კიდევ არ იყო ცა და მიწა. ჯერ კიდევ არ იყო ხმელეთი, არც გველი. გადაჭიმულიყო თვალუწვდენელი ნუნი. მისგან გამოსულმა ვერ ვპოვე ად-გილი, სადაც დავიყუდრებდი და ამიტომაც შევქმენი მა-რადიული ხომლი ბენ-ბენი. მასზე შემდგარმა* ***ვიაზრე (// ვიაზროვნე)*** *საკუთარი სახის წინაშე და შევქმენი ყოველი ქვეყნიერი. მარტომყოფმა* ***პირიდან გამოვდევნე*** *შუ და ტეფ-ტუნი. და მამამ ჩემმა* ***წარმოთქვა:*** *„დაე, დაიზარდონ ისინი!“* (ნემიროვსკი 2000: 6).

მემფისის კოსმოგონიურ სისტემაში კიდევ უფრო იხვეწება და უფრო ძლიერ თეოლოგიურ დატვირთვას იძენს ვერ-ბალურ-მენტალური კრეაცია და მისი ცალკეული ასპექტები. აქ კოსმოგონია და თეოგონია ხორციელდება **ერთი ღმერ-თის** (პტახის) ღვთებრივი სუბსტანციით – გონებით, რომლის ადგილად და ეკვივალენტად „გულია“ მიჩნეული. „მემფისის გული“ იმეორებს უძველეს მსოფლიო მითოლოგიურ ტრა-დიციას – კოსმოგონიის სამყაროს ცენტრში, „შუაგულში“ განხორციელების შესახებ. **მემფისის რელიგიურ დოქტრინაში არსებითად შერწყმულია „შუაგულის“ მითოლოგემა და სრუ-ლიად ახალი თეოლოგიური – „აზრის“, „ლოგოსის“ ფილოსოფია. ამგვარი შერწყმით მემფისში იქმნება სრულიად უნიკალური კოსმოგონიური სისტემა, რომელიც თანაბრად არის მორგებული როგორც მითოსურ, ასევე რელიგიურ მსოფლმხედველობას:**

„დიდი პტახი – ენეადის ***გული და ენაა,***

წარმოიშვა ***გულით და ენით*** *ატუმის სახე. დიდია პტახი, რომელიც ქმნის ღმერთებს და მათ კას* ***ამ ენით, ამ გულით.*** *წარმოიშვა ხორი მისგან – პტახისაგან. წარმოიშვა თოტი მისგან – პტახისაგან.* ***გული და ენა ბატონობენ ყველაფერზე,***

რადგან იგი (პტახი) არის ყოველ სხეულში, ყოველ ღვთაებაში, ყოველ ადამიანში, ყოველ მწერში, რომლებიც ***ცოცხლობენ მისი იდეით და ბრძანებით.*** *მისგან წარმოიშვა ენეადა... იგი (პტახი) – ყოველი გადაწყვეტილების მიზეზს წარმოადგენს...* ***ენა იმეორებს გულის აზრს.*** *ასე შეიქმნა ყველა ღვთაება და დასრულდა მისი ენეადა... ასე მიეცა სიცოცხლე კეთილს და მიეზღო სიკვდილი დამნაშავეს. ასე შეიქმნა სამუშაოები და ხელოვნება, ხელის შრომა, ფეხის სიარული... პტახის შესახებ ამბობენ: „ყოვლის შემქმნელი, რომელმაც დასაბამი მისცა ღმერთებს... ყოველი მისგან წარმოიშვა: მსხვერპლშესაწირავები და საკვები, ღმერთების მსხვერპლშესაწირავი და ყოველი სიკეთე. ასე დადგინდა, რომ იგი (პტახი) ყველა ღვთაებაზე უფრო ძლევამოსილია. ასე დაკმაყოფილდა პტახი, მას შემდეგ, რაც შექმნა ყოველი ნივთი და* ***ყოველი ღვთაებრივი სიტყვა...“*** (ქრესტომათია 1990:135).

აქ ყოვლის შემოქმედი ღმერთი პტახი თავის კოსმოგონიურ აქტებს ახორციელებს **ენით** და **გულით** („გული და ენა ბატონობენ ყველაფერზე“), ხოლო მთავარ ღვთაებრივ-შემოქმედებით, კრეაციულ სუბსტანციას წარმოადგენს:

იდეა – „იდეა“, როგორც ყოველივე არსებულის არსი, პირველსახე (შდრ. პლატონიზმის „იდეა“ და „საგნის“ ურთიერთმიმართება)**;**

ბრძანება – სიტყვის ნება და ძალაუფლება;

საზრისი – გონება, „გულის აზრი“ რომელსაც „ენა იმეორებს“;

პირველთაგანი სიტყვა – „ყოველი ღვთაებრივი სიტყვა“ (ბიბლიური „პირველთაგანი სიტყვა“).

ამგვარია მემფისის რელიგიურ-თეოლოგიური დოქტრინა ღმერთების თეოგონიის, სამყაროს შესაქმისა და ზოგადად ყოფიერებისა და მის ონტოლოგიისა. ამგვარია სამყაროს

შესაქმის ვერბალურ-მენტალური მოდელი – სიტყვისა და მისი საზრისის – ღვთებრივი გონის კრეაციული სუბსტანციის უნივერსალური პარადიგმა, რომელიც საბოლოო სრულყოფას ბიბლიაში აღწევს.

ფაქტობრივად, ძველეგვიპტურმა თეოლოგიურმა მსოფლმხედველობამ, ისევე როგორც ძველინდურმა, მნიშვნელოვანწილად დაძლია წარმართული თეოლოგიური საწყისები. ამიტომ სწორედ ეგვიპტეში გადაილახა პოლითეისტური პანთეიზმი და მაშინდელი მსოფლიოსათვის უპრეცედენტო – ეხნატონის „ატონის მონოთეიზმი“ – მონოთეიზმთან ძალიან მიახლოებული რელიგიური სისტემა ჩამოყალიბდა. და მაინც, მიუხედავად წინარე მონოთეისტური ტენდენციებისა და ერთი ღმერთისადმი ღრმად თეოლოგიური განცდებისა, რომელიც ლიტერატურული ტრადიციითაც იყო გამყარებული, ეხნატონის ლოკალური „მონოთეიზმი“, ისევე როგორც „რიგვედის“ ჰიმნების „ერთღმერთიანობის“ შინაგანი, ღრმად სულიერი ინტენციები, მაინც ამოვარდნაა მაშინდელი მსოფლიოს საერთო რელიგიურ-კულტურული პარადიგმიდან. ეს არის დროში წინსწრება, რომელიც არღვევს საერთო კოსმიურ და სოციალურ წესრიგს. მითების ეპოქაში, სადაც შეუძლებელია რელიგიის მკვეთრი გამიჯვნა მითოსისაგან, მონოთეისტური ტენდენციების განვითარებისა და გამყარებისათვის არ არსებობს არანაირი რეალურად ხელმოსაჭიდი სტრუქტურული მექანიზმები. **მონოთეიზმს მომავალი ჰქონდა მხოლოდ მითის ცხედარზე გადაბიჯებით**.

წინააღმდეგობის არსი უპირველესად მდგომარეობს პარადიგმათა, სტრუქტურათა შეუსაბამობაში. მონოთეისტური ტენდენციები – ერთი ღმერთის ავტონომიური გაგება თვისებრივად ეწინააღმდეგება ერთი მხრივ, მითოსურ მსოფლმხედველობას – კულტუროლოგიურ ასპექტში; და მეორე მხრივ – მითის შინაგან მორფოლოგიურ სტრუქტურას – მითო-

სური თხრობის, ფართო გაგებით – მითოსური ნარატივის ექ-სპლიციტურ-იმპლიციტური სტრუქტურული მექანიზმების დონეზე. ამიტომ, „ერთი ღმერთისკენ“ ლტოლვა არა მითო-სური, არამედ, მითის წიაღში წარმოშობილი პირველადი რელი-გიისა და პირველადი ფილოსოფიის გამოვლინებებია. „ერთი ღმერთის“ აღიარება და მისი ვერბალიზაცია მითის მხრიდან იყო ერთგვარი „დათმობა“, გარკვეულად სტრატეგიული უკან დახევა ინტუიციურად განცდილი მომავალი დომინანტის – მონოთეისტური თეოლოგიურ-რელიგიური პარადიგმების წი-ნაშე.

ამიტომ მითი, რომელიც „დაშლის“ მექანიზმის პარალე-ლურად გვთავაზობს საწყისი მთლიანობის – „მთლიანი ღმერ-თის“ გამოსახვის კიდევ ერთ, სტრუქტურულად სულ სხვა – ვერბალური ემანაციის მოდელს, რომელშიც ღმერთი ასახულია „მთლიანობით“, მაგრამ ასახულია „სახის“, „ხატის“ გარეშე, ეს მექანიზმი მითისთვის რჩება მაინც მეორეული და ყოველთვის ისეთ სტრუქტურებში იჩენს თავს, სადაც მითოსი რელიგიად იწყებს ტრანსფორმირებას, ანუ მითის იმ „დაუმუშავებელ“ და „აუთვისებელ“ წიაღში, მითის საკუთარსავე „გადაულახავ“ უბანზე, სადაც პირველადი თეოლოგიური განცდა ჩნდება. საბოლოოდ მაინც ბიბლიაშია გადაჭრილი ღმერთისა და საწყისი მთლიანობის ასახვის მეტაფიზიკური პრობლემა: – **ასახვა ასახვაზე უარის თქმის გზით**. მხოლოდ სიტყვაში შეიძლება მოვიაზროთ ღმერთის საწყისი მთლიანობა, მხო-ლოდ სიტყვა შეიძლება ასახავდეს საწყის მთლიანობას სწო-რედ ასახვის შეუძლებლობით, რადგან სიტყვას არ გააჩნია მატერიალური სტრუქტურა და ყოველთვის გამორიცხავს თავისსავე ვიზუალურ ასპექტს. სიტყვა ბოლომდე ახშობს თავისი საზრისის გამომსახველობით პოტენციალს და ამ გზით საზრისს ტოვებს აბსოლუტურად მოუხელთებელ ტრან-სცენდენტურ მდგომარეობაში.

ამდენად, მითი მხოლოდ ნაწილობრივ ეთანხმება ღმერთისა და საწყისის ვერბალიზაციას – როგორც „არაასახვითი ასახვის“ მექანიზმს, რადგან **მითიური სამყარო უპირველესად ვიზუალის სამყაროა,** სადაც ყოველივე ტრანსფორმირდება ფორმად და საგნად, ვიზუალურ ხატებად; სადაც სულს იდგამენ და ხორცს ისხამენ აბსტრაქტული ძალები და მეტაფორები სახეებში ცოცხლდებიან; სადაც მითის ენა (მეტაენა) ძალადობს სიტყვაზე; სადაც მითი თავისი მეტაენით იტაცებს ენას, მის საზრისს და რეალობას, რომელსაც გარდაქმნის თავის „სხვა“ რეალობად – ფორმებად, საგნებად, ხატებად, იკონებად...

ამიტომაც მითი ჯიუტად არ თანხმდება საწყისის, ღმერთის გამოსახვის შეუძლებლობას და ამ წინააღმდეგობის გადასალახად სიმულაციების გზას ირჩევს.

ამგვარად, მითი ორგანულადაა დაკავშირებული სიმულაციებთან. მითის წიაღში რომელ ზღვართანაც იწყება ღმერთის გამოხატვის მცდელობა, იმ ზღვარზევე იწყება სიმულაციებიც.

მაშ ვინ არის მითში ის პირველი უზენაესი შემოქმედი, ვინც სამყარო და დანარჩენი ღმერთები შექმნა? თუ მითი ვერ იტევს „მთლიან ღმერთს“ რომელიც მხოლოდ დანაწევრებისა თუ ვერბალიზაციის შემდეგ (ვერ) აისახება, თუ მითი ღვთაებრივის გამოხატვის მარგინალური მექანიზმით მხოლოდ აუჩინარებს ღმერთს, მაშინ ვინ არის ის „შემოქმედი ღმერთი“ (ვთქვათ, ქართული მორიგე ღმერთი, ეგვიპტური პტახი, ინდური პრაჯაპატი და ა. შ.), რომელიც მითოსში საწყისი უზენაესი ღმერთის სახელით აქტივობს და თავისივე წიაღიდან გამოაცალკევებს უთვალავ „მცირე ღმერთს“?

ის არის შემოქმედის – ჭეშმარიტი ღმერთის პირველი სიმულირებული – „პირველასლი“, რომელიც უშუალოდ მოსდევს „ორიგინალს“. „პირველი სიმულირებული“ წარმოადგენს პლატონისეულ „ასლს“ (რომელიც ყველაზე ახლო დგას

ორიგინალთან („იდეასთან“)); დელიოზისეულ – „ჭეშმარიტ პრეტენდენტს“ (დელიოზი 1998:332-335) და ბოდრიარისეულ – „გიგანტურ სიმულირებულს“ (ბოდრიარი, 1997:54).

მითში, არც ერთ მის კოსმოგონიურ სისტემაში არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს ნამდვილი, მთლიანი ღმერთი და საწყისი პარადიგმულობა.

მითი ღმერთისა და საწყისის სიმულაციების სამყაროა – უთვალავი სიმულაკრის სამყარო: მითიური დრო – სიმულაციების დრო; ღმერთის ნაცვლად – სიმულირებული და მისი უთვალავი სიმულაკრა; არქეტიპების ნაცვლად – ისევ სიმულაკრები. აქ საუბარიც კი არ შეიძლება იყოს პარადიგმულობაზე.

თავი II

მითიური სამყარო

„მითიური დრო“, „მითიური სივრცე“ და „საწყისთან დაბრუნება“

მითი მთელი თავისი სიმულაციური და იმავდროულად „ორიგინალური“ („მითიური ორიგინალი“) სტრუქტურით აკანონებს მხოლოდ მისთვის ნიშანდობლივ პარადიგმას, რომელსაც ჩვენ მითიურ სამყაროს ვუწოდებთ. ეს სამყარო წინააღმდეგობრივია თავისი არსით, რაც უპირველესად ვრცელდება იმ დრო-სივრცეზე, რომელსაც მითი თავისი ყოფიერების შუაგულიდან მთელ თავის „ტერიტორიაზე“ განფენს. ცნობილია, რომ დრო-სივრცით მოდუსებს თავად ყოფიერება განსაზღვრავს (და არა პირიქით). დროის „გაჩერება ან მდინარება არ შლის ყოფიერებას, არამედ, უკვე თავადვე შემოსაზღვრავს მას მარადიული წრებრუნვით თავად მის ირგვლივ“ (ლოსევი 1991:87). მითის შემთხვევაშიც საქმე გვაქვს მითიური ყოფიერების მიერ წარმოებულ სრულიად უნიკალურ დრო-სივრცულ მოდუსთან, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ მითიური დრო-სივრცის წიაღში შესაძლებელია „არადროისა“ და „არასივრცის“ გამოჭერა.

მითიური „არადრო“ და „არასივრცე“, ისევ იმავეს, – მითიურ დროსა და მითიურ სივრცეს ნიშნავს. ლევი-სტროსი მითის ორმაგ სტრუქტურაში მესამის – „რაღაც აბსოლუტურ“ დონეზე მიუთითებს: მითს აქვს ორმაგი სტრუქტურა, ის-

ტორიული და არაისტორიული, მაგრამ აქვს კიდევ მესამე დონე, რომელიც შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც რაღაც აბსოლუტური. მითი იყენებს მესამე დროით სისტემას, რომელიც თავის თავში ორივე დასახელებულ დროით სისტემას ითანხმებს. მითი ყოველთვის დაკავშირებულია წარსულის მოვლენებთან: „სამყაროს შესაქმემდე“ ან „საწყის დროსთან“ – ყოველ შემთხვევაში – ძველისძველთან“. მაგრამ მითის მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ დროის განსაზღვრულ მომენტში ადგილის მქონე მოვლენები არსებობენ არადროში. მითი თანაბრად ხსნის როგორც წარსულს, ასევე ახლანდელსა და მომავალს. მითის საფუძველში მრავალპლანიანობა ძევს. ამიტომ მითიური დრო ერთსა და იმავე დროს შეუქცევადიცაა და შექცევადიც (ლევი-სტროსი 2001:217-220).

ამდენად, მითიური „არა-დრო“ და „არა-სივრცე“ ისევ მითიური დრო და სივრცეა, მხოლოდ – „აბსოლუტური“ მითიური დრო და სივრცე. იგი ყოფიერების ყველაზე „ნივთიერი“, „საგნობრივი“ ფორმაა. იგი თავისი პარადიგმის ფარგლებში თითოეულ უჯრედს მსჭვალავს თავისი მკვრივი საკრალური, კანონმდებელი სუბსტანციით, არ ტოვებს გაუნივთებელს არცერთ სამყაროსეულ (მითიური სამყარო) „ჭუჭრუტანას“. ეს „განივთება“ და „გამკვრივება“ გადამწყვეტი აღმოჩნდება მითოსური სამყაროს განსაზღვრისას. მითში ყოველივე განივთებული და გასაგნობრივებულია. მითოლოგიისათვის „ყველაფერი სხეულებრივია, ხოლო ყველაფერი სხეულებრივი ამასთანავე დროა“ (ლოსევი: 1991:87). პირველყოფილი აზროვნება ყოველგვარ ზღვარს შლის სივრცესა და დროს შორის და მათ ფიზიკურ, სხეულებრივ ფორმას ანიჭებს. დრო, ისევე როგორც სივრცე, უპირველესად ფიზიკური, მკვრივი, საგნობრივი სხეულია, „დრო ვლინდება ფიზიკურ სხეულში, როგორც მოძრაობა ან სიმშვიდე“ (ლოსევი 1991:87). დრო არის „მონაკვეთების მქონე სივრცე“, სივრცე კი – „საგნები“

(ფრაიდენბერგი 1978:20). ამიტომ დრო და სივრცე არქაული მსოფლმხედველობისათვის არის საერთო სუბსტანციის მქონე რაღაც ერთიანი საგნობრიობა. ეს „საგნობრიობა“, ანუ „მითოსური სხეული“, ანუ „დრო“ არის მითოლოგიური ფესვებიდან ამოზრდილი პლატონისეული „იდეის მარადისობა“, „რომელიც ერთდროულად ყველგანაა და არსადაა, რომელშიც შედეგი მიზეზს უსწრებს, ანუ რომელიც არის აბსოლუტური მიზნების სამეფო, და რომლის იდეალურობა ფიზიკურად გაიაზრება მხოლოდ როგორც სხეული“ (ლოსევი 1991:87).

მითის „არადროისა“ და „არასივრცის“ „აბსოლუტიზმში“ დაკარგული დრო და სივრცე ყოფიერების შუაგულისაკენ, „საწყისისაკენ“ (მითიური სამყაროს „საწყისი“ იმიტირებს აპოფატიკურ საწყისს, რომელიც მითის გარეთაა) მიემართება, იქ კვლავ სხეულებრივ ფორმას იძენს, კვლავ აღდგება მითისავე „დამაბრუნებელი“ მექანიზმით, რომ სამყაროში წონასწორობა, კოსმიური წესრიგი შეინარჩუნოს. მისი კრეაციული „წარსული“ იჭრება „ახლანდელში“ და თანაბრად გადასწვდება „მომავალს“, რომ ისევ „წარსულში“ დაბრუნდეს და ადამიანიც, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა სამყაროსეული გამოვლინება, ამ მოჯადოებულ წრეზე ატაროს. სწორედ ამ „წრეზე“ გაცხადდება თავისებური მითოსური ონტოლოგია, რომელშიც „წარსული“ კარგავს პირდაპირ მნიშვნელობას და გამოავლენს „მუდმივარსებულის“ თვისებას, რომლის განმეორებადობაც, როგორც „მუდმივარსებულისა“ შეუძლებელია, სწორედ იმის გამო, რომ მუდმივარსებულია. ეს ონტოლოგია ყოფიერობს მითში და მითის გარეთაც, მაგრამ მითი მას ხილვად, საგნობრივ ფორმას სძენს და მითისაგან განცალკევებისას კვლავ ვუალირდება, თუმცაღა განაგრძობს თავის „არასხეულებრივ“ არსებობას. მითოსური ონტოლოგია არის „საწყისი“, რომელსაც „ღიაობას“ მხოლოდ მითი სძენს, მისი განცდა და მისით განმსჭვალვა მხოლოდ მითში და მითით არის

შესაძლებელი. ამ აზრით, მითი კოსმოსის და წინარეკოსმიური ისტორიაა, რომელიც „საწყისის“ მოვლენებით იწყება და მუდმივად „ღიაობს“ მაგიურ-რიტუალურ თანაქმედებაში. მითიურ დროში განხორციელებული ყველა ქმედება საგანგებო მითო-რიტუალური და მაგიური მექანიზმით არის ამუშავებული. აქ არსებითად განსაზღვრულია მითის, რიტუალისა და მაგიის კოსმოგონიური ხასიათი, რაც მუდმივად, უწყვეტად გასდევს მთელ ექსპლიციტურ და იმპლიციტურ მითოლოგიურ ტრა-დიციას.

კოსმოსის მთელი ისტორია ორ უმნიშვნელოვანეს დრო-ით მონაკვეთშია განფენილი: „მითიური დრო“ და „ისტორი-ული დრო“ – იმ სამყაროსეულ რეალობებს განსაზღვრავს, რომლებსაც ისტორიულ და პრეისტორიულ ეპოქებში ჰქონდა ადგილი. ამ „ისტორიულობაში“ და „პრეისტორიულობაში“ მოვ-ლენათა ემანაციას „საწყისი“ განსაზღვრავს, რაკი, მ. ფუკოს სიტყვებით რომ ვთქვათ, „საწყისი წერტილი ერთდროულად რეალური დროის მიღმაც მდებარეობს და შიგნითაც: იგი არის ის პირველი ნიშნული, რომელიც აძლევს დასაბამს ნებისმი-ერ ისტორიულ მოვლენას“ (ფუკო 2004:395). ყოფიერების ამ სხვადასხვა ფორმებში, სადაც დრო-სივრცითი მოდუსე-ბი სხვადასხვაგვარად განიცდება, „ისტორიულობისათვის“ დროის შეუქცევადობის, დროის „წრფივი“ კონცეფციაა მისა-დაგებული, ხოლო „მითიურ ეპოქაში“, – დროის ციკლური, „მარადიულად ბრუნვადი“ (ელიადე 1998) მექანიზმი მუშა-ობს. თუმცა არის მცდელობები აბორიგენებისათვის დამა-ხასიათებელ „ძველისა“ და „ახლის“ დაპირისპირებაში დროის წრფივი და არა ციკლური ინტერპრეტაციის დანახვისა (ცნო-ბილი ავსტრალიელი მეცნიერების ცოლ-ქმარ ბერნდტე-ბის შეხედულებით) (მელეტინსკი 1976:176). დროის მითიურ მოდელს, ვითარცა დიქოტომიას – „საწყისი დრო/ემპირიული დრო“, აქვს ლინეარული ხასიათი, მაგრამ ეს მოდელი თან-

დათანობით ივსება სხვა, გადაიზრდება სხვა – დროის ციკ-ლურ მოდელში (მელეტინსკი 1976:176). პაპუასებისა და სხვა „პირველყოფილი“ ეთნიკური ჯგუფებისათვის მისაღებია ე. ლიჩის თეორიაც დროის არქაულ გრძნობაზე, როგორც რაღაც ორ პოლუსს შორის მერყევზე: სიცოცხლესა და სიკვდილს, ღამესა და დღეს და ა. შ. შორის. მსგავსი გაორებული წარ-მოდგენა ჰარმონიზირებს მითიურისა და ემპირიული დროის დაპირისპირებას (მელეტინსკი 1976:176). „ისტორიული დრო“, როგორც ემპირიული და, შესაბამისად პროფანული, პრინცი-პულად არამითოსურია და მითიური ეპოქების დასასრულის ზღვარზე ჩნდება. მითოლოგიური აზროვნება „იგნორირებს ისტორიულ ჰეტეროგენიზმს. პროფანული, ემპირიული დრო-ის ყველა მრავალჯერადი ცვლილება დაჰყავს შესაქმის ერთ-ჯერად აქტამდე, რომელიც ტრანსცენდენტურ საკრალურ მითიურ დროში ხორციელდება“ (მელეტინსკი 1976: 177). „მითიური დრო“, როგორც მითიური ყოვლისმომცველი წარ-სულის ტრანსცენდენტური რეალია, ერთიანი, მთლიანი მი-თოსური სუბსტანციაა, მაგრამ მასში ორი იზომორფული, თანაარსებული დროითი ასპექტის განცალკევებაც არის შესაძლებელი (თუმცა ეს განცალკევება უკიდურესად ფორ-მალურია). მითიური დრო „საწყის“ და „სიზმრის“ დროს მოიცავს, რომელთაც საკუთარ „დროით ინტერვალებში“ განხორციელებული „შესაქმის აქტები“ მიჯნავს: პირველი წმინდა კოსმოგონიურია, იგი წინარეკოსმოსურ (ქაოსურ) და კოსმოგენეზის პერიოდებს გულისხმობს. ეს ქაოსის მე-უფებისა და შემდგომ მისი კოსმოსად გარდაქმნის ეპოქაა, შესაბამისად, – ყველაზე ადრეული, „საწყისი დრო“. „სიზმრის დრო“ (დრემ ტიმე) პირველყოფილ საზოგადოებებში ფართოდ გავრცელებული ტერმინია, განსაკუთრებული საკრალურ-პარადიგმული მითიური ეპოქის აღსანიშნავად. ავსტრალიელ აბორიგენთა ადგილობრივი ტერმინოლოგია, არანდაში – ალ-

თირა, ალჩერა; ალურიჯაში – *ჯუგური*, კარავჯერში – *ბუ-გარი*, უნგარინებში – *ლალაუ, უნგუდი*, ვარრამუნგაში – *ვინ-გარა*, ბინბინგაში – *მუნგამი*, გუნვიგაში – *ბუნამი* და ა. შ. (მელეტინსკი 1976:174; ლევი-ბრიული 1937:269), – ყველა შემ-თხვევაში „სიზმრის მდგომარეობისა“ და „მითიური დროის“ საერთო ნიშან-თვისებებზე მიუთითებს, რაც განსაკუთრებუ-ლი სიცხადით მითოსური დრო-სივრცითი კატეგორიების ერთიან, განუცალკევებელ კონტექსტში ვლინდება.

„სიზმრის დროც“ შესაქმეების ეპოქაა, მაგრამ არა-კოს-მოგენეზის. აქ სამყარო იმთავითვე მოცემული, მუდმივყოფი-ერი „მზა“ კოსმიური პროდუქტია (ამიტომ „სიზმრის დროში“ არ დაისმის კითხვები სამყაროს წარმოშობის ირგვლივ). მითოლოგიური აზროვნების სპეციფიკა განაპირობებს იმ მოულოდნელ ქრონოლოგიას, რომლის მიხედვით, პირველ-ყოფილი მითოლოგიები სწორედ „სიზმრის დროით“ იწყება, სადაც სამყარო უკვე შექმნილია. სწორედ აქ ჩანს ყველაზე ცხადად პლატონისეული „იდეის მარადისობა“, როცა „მიზეზი უსწრებს შედეგს“. სიზმრის დროის მზა კოსმოსი „შედეგია“, „მიზეზი“ კი მაშინ გამოჩნდება, როცა მოცემული კოსმოსის „არაკოსმიური“ სუბსტანცია გაცნობიერდება და გენეზისში – „საწყისთან“, რომელიც „მიზეზია“, დაბრუნება გახდება აუცი-ლებელი.

კოსმოსის მდგომარეობა „ორგანიზებულ მთელს“ გუ-ლისხმობს, ხოლო „სიზმრის დროში“ მოცემული „მზა კოსმოსი“ „არაორგანიზებული მთლიანობაა“. როგორც ლევი-ბრიული მიუთითებს, პაპუასებისა და ავსტრალიელების ზებუნებრივი სამყარო არ არის აგებული წესრიგზე. ძალები, რომელთა არსებობასაც ისინი გრძნობენ ამ ზებუნებრივ სამყაროში, მოქმედებენ თითოეული თავისთვის. არ არსებობს არანაირი სუბორდინაცია მაღალი და დაბალი ძალების ურთიერთ-დამოკიდებულებაში. ისინი თანაბარნი არიან, როგორც ნე-

ბისმიერ მათგანთან, ასევე ერთ რომელიღაც უმაღლეს ძალასთან. ყველა ეს ძალა მითებში ფიგურირებს უწესრიგო მდგომარეობაში (ლევი-ბრიული 1937:292). ამდენად, „სიზმრის დროში“ მოცემული „მზა კოსმოსი“ სპეციფიკურია – იგი თავისებურად „არაკოსმიურია“, ქაოსისაგან გამოცალკევებული განსაკუთრებული კოსმიური მდგომარეობაა, რომელსაც შეიძლება *„კოსმოსის მცდელობა“* ვუწოდოთ. ლევი-სტროსის სიტყვით, „თითოეული დიდი სტრუქტურული ერთეული თავისი ბუნებით არის რაღაც „*ურთიერთობა*“ (ლევი-სტროსი 2001:219). ამ აზრით, კოსმოსი (როგორც მთელი) რომელიც ყველაზე დიდი სტრუქტურული ერთეულია, არის „ურთიერთობა“, ერთი მხრივ, ქაოსთან და „კოსმოსის მცდელობასთან“, ხოლო მეორე მხრივ, „ურთიერთობა“ – „სიზმრის დროსთან“ და „საწყის დროსთან“, რასაც საბოლოო ჯამში, პირველ შემთხვევაში, კოსმოსის ცნობილ ქაოსურ-წესრიგოვან დუალურ ბუნებასთან, ხოლო მეორე შემთხვევაში, კოსმოგონიისა და სოციოგონიის გაიგივებასთან მივყავართ. *„ქაოსის მცდელობა“* დიდ კოსმიურ სტრუქტურაში ის დამატებითი, შედარებით „მცირე სტრუქტურული ერთეულია“, რომელიც ქაოსსა და კოსმოსს შორის გარდამავალ საფეხურად, მედიაციურ რგოლად შეიძლება ჩაითვალოს. ლევი-სტროსი აღმოაჩენს მედიაციურ, გარდამავალ საფეხურს მითის სტრუქტურულ წყობაში და შესაძლებლად თვლის სამი ტიპის ლოგიკური ოპერაციის გამოყოფას. მითი ჩვეულებრივ აპელირებს დაპირისპირებულობებზე და ილტვის მათი თანდათანობითი მოხსნის, – მედიაციისაკენ (ლევი-სტროსი 2001:234-241). მითის სტრუქტურაში განხორციელებული ამგვარი ლოგიკური ოპერაციებით იხსნება მრავალი „ულოგიკო“ მითოსური ასპექტი. ამავე გზით აიხსნება „სიზმრის დროში“ მოცემული კოსმოსის „არაკოსმიური“, უწესრიგო ხასიათი.

რამდენადაც „სიზმრის დროის“ „მზა კოსმოსი“ „არა-

კოსმიურია“ და რამდენადაც მითის არსებით ნიშანს კოსმოლოგიზმი, ანუ კოსმიური წესრიგისაკენ სწრაფვა წარმოადგენს, იმდენადვე არსებობს ყოველგვარი ლოგიკური წინაპირობა კოსმოგენეზისათვის. მაგრამ გენეზი თავისი პირდაპირი მნიშვნელობით არ ხორციელდება. „სიზმრის დრო“ იმეორებს თავისებურ „შესაქმეებს“, ოღონდ ეს უკვე შექმნილ (მზად მოცემულ) საგანთა და მოვლენათა „სრულყოფის“, ნაწილობრივი „გარდაქმნის“ ეპოქაა, რაკი „მზა კოსმოსის“ „მზა პროდუქტები“, მიუხედავად პარადიგმულობისა, „დაუმთავრებელია“. ეს ითქმის, როგორც ცალკეულ ობიექტებზე, ასევე თავად სამყაროზე და ადამიანებზე. ამიტომ „სიზმრის დროის“ მითიური გმირები – პირველწინაპრები, კულტურული გმირები და დემიურგები მოქმედებენ სამყაროსეულ გამოვლინებათა, მათ შორის ადამიანთა მოდგმის „დასამთავრებელ-დასახვეწად“. ხშირად ამ მოტივაციით მითებში ძველის განადგურებისა და ხელახალი შესაქმის აქტებსაც ვხვდებით. განსაკუთრებით მრავალჯერადი შესაქმის ობიექტია ადამიანი, რასაც, ჩვეულებრივ, წინ უძღვის „დაუმთავრებელი“ (მაგალითად: ბურთისებური – უხელფეხო, უცხვირპირო, უყურო და ა. შ. ადამიანები) კაცობრიული მოდგმის ესქატოლოგია.

გარდა „მზა კოსმოსის“ თავისებური კვლავშესაქმისა, „სიზმრის დრო“ სოციოგონიური შესაქმეებით გამოირჩევა. ფაქტობრივად ამ შემთხვევაშიც სოციოგონიაც, ანუ მეორე კოსმოსის – მეზოკოსმოსის შექმნა, კოსმოგონიური ხასიათისაა, შეიძლება ითქვას, ასეთ შემთხვევაში „საწყისი დროის“ კოსმოგენეზურ ფუნქციას „მეორე კოსმოსის“ – მეზოკოსმოსის შესაქმე ასრულებს. აქ კოსმოგონია სოციოგონიით არის ჩანაცვლებული, თუმცა, ეს „ჩანაცვლება“ წმინდა ფორმალური ხასიათისაა, რაკი, სოციოგონია თავისი „შესაქმეების“ დროს კოსმოგონიურ ესკიზს იმეორებს, ხოლო

კოსმოგონია, პირუკუ, ხშირად ბუნების გამოვლინებათა სოციალიზაციას ახდენს. ე. მელეტინსკი მითის სპეციფიკურ კოსმოლოგიზმზე საუბრობს: მითი აღიქმება, როგორც „შესაქმის დროში შესვლა“ (მელეტინსკი 1976:175), მითი პრინციპულად კოსმიურია და, რომ, კოსმიური მოდელი ქმნის მითოლოგიური „სამყაროს მოდელის“ ბირთვს გაცილებით ფართო გაგებით (მელეტინსკი 1976:225). ეს სრულებით არ ეწინააღმდეგება კოსმოსის მოდელში ანთროპომორფული ელემენტების არსებობას. სამყაროსა და ადამიანის შესატყვისობას უპირატესად აქვს სოციალური ხასიათი; მითები მოგვითხრობენ ქაოსისაგან ბუნებისმიერი და სოციალური კოსმოსის შექმნაზე, მათ ურთიერთშეღწევადობასა და ნაწილობრივ გაიგივებაზე (იქვე).

ბუნებისმიერი და სოციალური კოსმოსის „ურთიერთშეღწევადობის“ ძალით „საწყისისა“ და „სიზმრის“ დროც თვისებრივად იზომორფულია. ამიტომ არის, რომ, სხვადასხვა მითოლოგიურ სისტემაში მათი თანმიმდევრობა სხვადასხვაგვარად არის განსაზღვრული, ან, ყველაზე ხშირ შემთხვევაში, ერთ-ერთი მათგანი ამოვარდნილია, რაკი მეორეს შეუძლია პირველის ფუნქციით აღჭურვა. განვითარებული მითოლოგიები ძირითადად კოსმოგენეზზე – „საწყისი დროის“ მოვლენებზე აპელირებს. პირველყოფილ მითოლოგიებში პირუკუ: კოსმოგენეზის აქტი და „ამოვარდნილია“ საწყისად „სოციოგენეზი“ გვევლინება. როგორც ჩანს, აქ საქმე უნდა გვქონდეს, არა იმდენად ერთიმეორის უარყოფასთან, რამდენადაც ასპექტების „წამოწევასა“ და „გადაწევასთან“. ერთი კონკრეტული მითოლოგიური სისტემა, მაგ., პირველყოფილური, წინ წამოსწევს მითის სოციოგონიურ ასპექტს „სიზმრის დროის“ მოვლენათა თხრობით, ისე რომ არ უარყოფს „საწყისის კოსმოგონიას“, არამედ ეს უკანასკნელი ჩართულია „სიზმრის დროის“ მოვლენებში, როგორც პერი-

ფერიული მოტივი. უფრო განვითარებულ მითოლოგიურ სისტემაში კი, კოსმოგონიური ასპექტია აქტუალიზებული, რაკი მასში სამყაროს განცდა უკვე ლოგიკურ იერარქიულ სტრუქტურას ეფუძნება, სადაც კოსმოგენეზი, ჩვეულებრივ პირველადი აქტია და მხოლოდ მისი განხორციელების შემდგომ ხდება შესაძლებელი სხვა, ნებისმიერი ტიპის შესაქმე. ამ „მცირე შესაქმეებს“ (რომლებიც კოსმოგენეზის ესკიზზეა აგებული), როგორც მითიურ გმირთა მოღვაწეობის შედეგს, მხოლოდ სოციოგონიაში შეიძლება ჰქონდეს ადგილი. ამდენად, *მითი, რომელიც ყველა შემთხვევაში კოსმოგონიურია, ამავე დროს, ყველა შემთხვევაში სოციოგონიურიც არის. ეს ერთი და იგივეა. ანუ – მითი პრინციპულად სოციო-კოსმოგონიურია.* შესაბამისად, „საწყისი დრო“ და „სიზმრის დრო“ თავიანთი კოსმო-სოციოგონიური საწყისებით იზომორფულია და ერთ, განსაკუთრებულ დრო-სივრცით კატეგორიამდე დაიყვანება, რომელსაც ერთ საზოგადო ტერმინს –„მითიური დროს“, ან „მითიურ ეპოქას“, მივუსადაგებთ. ეს მითიურ ეპოქა პროფანული, თვლადი ისტორიული დროის მიჯნაზეა შეჩერებული და მითის, რიტუალისა და მაგიის საშუალებით მარადიულად იმეორებს არქეტიპულ მოდელებს. იგივე მითურ-რიტუალურ-მაგიური მექანიზმით მომავალში გადასროლილი ეს მოდელები ისტორიული ეპოქის „არაისტორიულ ზონებში“, მოთოსურ შრეებში ხვდებიან და იქაც, „წრფივ“ ისტორიულობაშიც ქმნიან „წრიულ,“ „ბრუნვად“ მითოსურ რეალიებს და აგრძელებენ თავიანთ ცხოველმყოფელურ, სამყაროს მომაწესრიგებელ ფუნქციას.

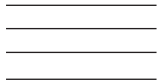
რაკი ყოფიერების თითოეული ფორმა მხოლოდ საკუთარ დრო-სივრცით მოდუსში განიცდება, ისინი არ ქმნის „უწყვეტ რიგს“. მითიური დრო და სივრცე უპირველესად ვლინდება წარმოსახული სამყაროს ჩაკეტილობაში; ამ თვალსაზრისით იჭერს „კუნძულის მდგომარეობას“ (ნეკლუდოვი 1975:183).

თუმცა ეს წარმოსახული „კუნძულისებური“ სამყარო თავად მთელი სამყაროა (კოსმოსი, როგორც მთელი) და მისი „ჩაკეტილობა“ მთელ სამყაროს გადასწვდება. იგი ერთი დიდი და ყოვლისმომცველი „შინაა“, რაკი არქაულ საზოგადოებაში, უპირველესად, თავად ადამიანმა „გადაწყვიტა“ ბუნებასთან პარტიციპაცია და მასთან უკიდურეს ფამილარულ დამოკიდებულებაში ყოფნა. აქედან ჩნდება სამყაროში „სახლად ყოფნის“ სიმშვიდის მომგვრელი განცდა და შიში „კოსმოსის გარეთ“, ქაოსურ „გარეში“ მოხვედრის წინაშე. სამყაროს ამგვარმა დიქოტომიურ მოდუსში წარმოდგენამ მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა პირველყოფილი საზოგადოებების შიგა ფრატრიალურ-ტომობრივი წესრიგი, დაფუძნებული მითიური დროიდან მითიური წინაპრების მიერ მოწოდებულ ტრადიციულ დოქტრინაზე, რომლიდან უმცირესი გადახვევაც კი, მოასწავებს არა კონკრეტული „დამრღვევი“ ინდივიდის განადგურებას, არამედ საერთო სოციალური და, უპირველესად, კოსმიური წესრიგის დამხობას და „ქაოსის მობრუნებას“ (თუმცა, როგორც სამართლიანად შენიშნავს ი.სურგულაძე, „გარესა“ და „შინას“ პრობლემაში მითოსი სრულ წესრიგს ვერ ამყარებს, რადგან მათ შორის სადემარკაციო ხაზი ყოველდღიურად ირღვევა პრაქტიკული მიზეზების გამო (სურგულაძე 1987: 134). სოციუმის „არასრულყოფილი წესრიგი“ სრულ იზომორფიზმს ამჟღავნებს იმ განსაკუთრებულ კოსმიურ მდგომარეობასთან, რომელსაც ჩვენ „კოსმოსის მცდელობა“ ვუწოდეთ. ისინი, ორივე, „სიზმრის დროის“ კატეგორიებია, მხოლოდ თითოეული მათგანი ფორმალურად სხვადასხვა ასპექტს – სოციოგონიურს ან კოსმოგონიურს – გამოხატავს. ამგვარად თემატიზებული „წესრიგი“ და ამგვარად გაგებული კოსმოლოგიზმი წარმოშობს იმ სისასტიკეს, რომელსაც პირველყოფილი საზოგადოება იჩენს წესის დამრღვევის მიმართ. საკუთარი სოციუმიდან გაძევებული ინდივიდი ყვე-

ლა შემთხვევაში განწირულია, რაკი მას მხოლოდ საკუთარ საზოგადოებაში, საკუთარ ტერიტორიაზე აქვს „სახლად ყოფნის“ და, შესაბამისად, ყოფიერების განცდა. უპიროვნო სოციუმს ინდივიდი კი არ განსაზღვრავს, არამედ, თავად სოციუმი განსაზღვრავს ინდივიდს. თითოეული მათგანის მთელი არსება მხოლოდ საკუთარი და საერთო „შინათი“ არის გამსჭვალული, რის სხვა „შინათი“, სხვა „სახლით“, სხვა სოციუმით ჩანაცვლება შეუძლებელია, რაკი „სხვა შინა“ არ არსებობს. არსებობს მისი ალტერნატიული სივრცე – „გარე.“ „შინას“ მოწყვეტილი ადამიანი მომენტალურად აღმოჩნდება „გარეში“, ქაოსურ წყვდიადში, სადაც იგი ყველა სასიცოცხლო ძალას არის ჩამოშორებული და რაც საბოლოოდ მისი ფიზიკური სიკვდილით სრულდება. „შინა“ (*a*) და „გარე“ (*b*) მითის სოციოგონიური ასპექტის დიქოტომიური სტრუქტურის დრო-სივრცითი კატეგორიებია (უდავოდ შეცდომაა „შინასა“ და „გარეს“ დროითი კონტექსტიდან მოგლეჯით, განყენებულად, მხოლოდ სივრცით კატეგორიად განხილვა). სოციოგონიურ (სოციო-კოსმოგონია) მითოსში „შინა“ და „გარე“ სამყაროს ჰორიზონტალური წყობის მოდელს ქმნის. ეს ჰორიზონტალობა წრიულობაშია ფორმატირებული, სადაც „შინას“ წრიულ განცდას (ეს წრიული ზღვარი უხილავია და მხოლოდ სოციუმის თვალსაწიერს მოიცავს) წრის გარეთ ყველა მხრიდან ჰორიზონტალურად განფენილი ქაოსური „გარე“ უპირისპირდება. სამყაროს წყობის ამგვარ წრიულ-ჰორიზონტალურ დიქოტომიურ სტრუქტურას მითის კოსმოგონიურ ასპექტში სამყაროს ტრიქოტომიული, ვერტიკალური სტრუქტურის კოსმიური მოდელი: ზესკნელი (*x*) – სკნელი (*xy*) – ქვესკნელი (*y*), შეესაბამება (ტრიქოტომიული დაყოფა გვევლინება უფრო რთული იერარქიული მოდელების საფუძვლად, სადაც ფიგურირებს 1, 3, 4, 5, 7, 9, 10 და უფრო მეტი ციური სფეროები, ან 2, 3, 7 ქვედა სამყაროები (მე-

ლეტინსკი 1976:213). კოსმოლოგიური ტრიქოტომია შესაქმის აქტის – ცისა და მიწის განკვეთის შედეგად მათ შორის კოსმიური სივრცის წარმოშობას გულისხმობს. კოსმიური ტრიქოტომიული მოდელის პარალელურად, მოგვიანებით კიდევ ერთი კოსმიური მოდელი ჩნდება, რომელიც უკვე განვლილ დიქოტომიურ პრინციპს ეფუძნება, თუმცა იგი „შინასა“ და „გარეს“ წრიულ-ჰორიზონტალურ მოდელში წრიულობის მოხსნის ხარჯზე ჰორიზონტალურ ბინარულობას აძლიერებს: ორი ჰორიზონტალურად დაპირისპირებული ოპოზიციის დიქოტომიური გაფართოებით (გაორკეცებით) ოთხი ჰორიზონტალური სფეროა მიღებული, სადაც თითოეული ჰორიზონტალური ხაზი ქვეყნიერების რომელიმე მხარეს შეესაბამება: – აღმოსავლეთი (*c*) – დასავლეთი (*d*) – ჩრდილოეთი (*z*) – სამხრეთი (*e*). გაფართოებული ორი, რომელიც უდრის ოთხს, თვისებრივადაც საწყის ორს იმეორებს, ამიტომ, ერთი მხრივ, აღმოსავლეთი და დასავლეთი იგივეა, რაც ჩრდილოეთი და სამხრეთი ($c+d=z+e$), ხოლო მეორე მხრივ, აღმოსავლეთი და ჩრდილოეთი უდრის ვერტიკალური წყობის ქვესკნელს ($c+z=d$), ხოლო დასავლეთი და სამხრეთი – ზესკნელს ($z+e=x$). საბოლოოდ კი „შინა“ არის – ზესკნელი-დასვლეთი-სამხრეთი ($a=x(d+e)$), ხოლო „გარე“ – ქვესკნელი-აღმოსავლეთი-ჩრდილოეთი ($d=y(c+z)$). სფეროებს შორის ადგილი კოსმიური სივრცითაა ამოვსებული. როგორც ვხედავთ, „გარე“, ქაოსის პარალელურად, ქვესკნელს ემთხვევა, ხოლო „შინა“ ანუ ადამიანთა საცხოვრისი – ზესკნელს. და მართლაც, „მითიურ დროში“ ადამიანები და მითიური წინაპრები „შინაში“ გვერდიგვერდ ცხოვრობენ, ხოლო „შინადან“ გასული ინდივიდი, რომელსაც „გარეში“ მოხვედრის შემდეგ ეუფლება გარდაუვალი სიკვდილი, ქვესკნელში, საიქიოშია გასტუმრებული. ამდენად, მითოსური მსოფლმხედველობის არქაულ საფეხურზე „შინა“-ზესკნელი და „გარე“-ქვეს-

კნელი სამყაროს წყობის უნივერსალურ მოდელს ქმნის, სადაც ერთმანეთთან ჰორიზონტალურ მიმართებაში იმყოფება. „სამყაროს ვერტიკალური ღერძის ბოლოზე „სულეთის ქვეყანამ“ შედარებით გვიან გადაინაცვლა“ (ბახტინი 1965:26, სურგულაძე 1987:145). „მითიური დროიდან“ მითის „საწყის დროზე“ აპელირებამ სამყაროს სტრუქტურის ჰორიზონტალური განცდა, ტრიქოტომიული ვერტიკალურით შეცვალა. ეს ახლებურად გააზრებული, ახლებურად – კოსმიურად „გადალაგებული“ დრო-სივრცითი მოდუსებია, სადაც „მითიური დროის“ ხარჯზე „კოსმიური სივრცის“ მითოსური ხატი გამოიკვეთება (იხ. სქემა 1.).

ციკლი	**სოციოგონია**	**კოსმოგონია I**	**კოსმოგონია II**
დრო (ეპოქა)	„სიზმრის“	„საწყისი“	„საწყისი“
სივრცე	„შინა“ და „გარე“ (გვარის, ტომის, ფრატრიის შიგნით და გარეთ)	კოსმიური სივრცე (ცასა და მიწას შორის)	კოსმიური სივრცე (ოთხ სფეროს შორის)
მოდელი	ჰორიზონტალური (წრიულობაში ფორმატირებული ჰორიზონტალობა)	ვერტიკალური	ჰორიზონტალური
გრაფიკული გამოსახვა			
სტრუქტურა	დიქოტომიური	ტრიქოტომიური	დიქოტომიური

სქემა1. დროისა და სივრცის კატეგორიები სოციოგონიასა და კოსმოგონიაში.

დეტალურად შემუშავებული კოსმოლოგიური სივრცობრივი მოდელის წარმოშობა ადასტურებს მითოლოგიაში დრო-სივრცით წარმოდგენათა ერთიანობას (მიწა წყლის ქაოსის შუაგულში, ღმერთებისა და ტიტანების ოპოზიცია, როგორც დროში, ასევე სივრცეში და ა. შ.) და მითის ძირითად პრინციპს – აღწერა გენეზისზე თხრობის საშუალებით. უფრო მკვეთრი კოსმოსის სივრცობრივი მოდელი განვითარებულ მითოლოგიებში კორელირებს ნაკლებად მკვეთრ წარმოდგენებს მითიური დროის საზღვრებზე. წარმოიშვება თავისებური „განუსაზღვრელობათა შესატყვისობა“, იმ გაგებით, რომ ურთიერთდაკავშირებული და ურთიერთამსახველი სპატიალური და ტემპორალური ასპექტები ერთმანეთში დამატებით ურთიერთობაში იმყოფებოდნენ (მელეტინსკი 1976: 217).

მითებში დეკლამირებული კოსმოლოგიური დრო-სივრცითი ერთიანი მოდელი ცხადყოფს, რომ დრო, რომელშიც აღნიშნული კოსმოგონიზმი (შესაქმის აქტი) ხორციელდება, „საწყისის“ დროა, ხოლო ადგილ-სივრცე – სამყაროს შუაგული, ცენტრი. მ. ელიადეს დაკვირვებით, წეს-ჩვეულებებში ნებისმიერი განწმენდილი სივრცე სამყაროს ცენტრს ემთხვევა, ისევე როგორც ნებისმიერი რიტუალის დრო ემთხვევა, „საწყისის“ მითიურ დროს (ელიადე 1998:9). მითი თავს უყრის ამ ორ, კოსმოსისათვის უმნიშვნელოვანეს – მითიური დროისა და მითიური სივრცის პოლუსს და გვთავაზობს მათი გადაკვეთის წერტილში წარმოქმნილ მოვლენებს, არსებებს, საგნებს, ობიექტებს, რომლებიც სწორედ ამ გადაკვეთის – „მითოსური პირველჯვარედინის“ მეოხებით რჩებიან არათუ ობიექტური, არამედ თვით მითიური დროისა და სივრცის მიღმა და არქეტიპებად, სახე-სიმბოლოებად იქცევიან. როგორც ლევი-სტროსი აღნიშნავს, „ეს მოვლენები, რომლებსაც დროის განსაზღვრულ მომენტში აქვს ადგილი, არსებობენ არადროში. (ლევი-სტროსი 2001:217). არქეტიპების, მოდელების წარმოქმნა

და მდგრადობა მხოლოდ და მხოლოდ მითიური დროისა და სივრცის გადაკვეთის შემთხვევაში არის განხორციელებადი. ნებისმიერი მათგანის გამორიცხვა იმთავითვე გამორიცხავს მათ შესაქმეს. მითიური დროისა და მითიური სივრცის გადაკვეთა ასევე უზრუნველყოფს მის წიაღში წარმოქმნილი მოვლენების მუდმივობასა და განმეორებადობას, რაც პირველგადაკვეთის შედეგად „არადროისა“ და „არასივრცის“ მიღებით არის განპირობებული. ამდენად, კოსმოსში მოვლენათა განმეორებადობა შეუქცევადი პროცესია, იმისგან დამოუკიდებლად, ადამიანი რიტუალის საშუალებით გამოიხმობს თუ არა მათ კვლავდაკვლავ. მაშ რა დანიშნულება აქვს ადამიანს მითთან და რიტუალთან მიმართებაში, თუკი კოსმოსში იმთავითვე გადაწყვეტილია მოვლენათა ამგვარი წყობა? უფრო მეტიც, „ადამიანი არ არის თანადროული იმისა, რაც მას აიძულებს არსებობას ან იმისა, რის საფუძველზეც იგი არსებობს; არამედ იგი უპყრია ძალას, რომელიც მას განაბნევს, განარიდებს შორს საკუთარ პირველსაწყისს და თან ადამიანს ამ უკანასკნელს ჰპირდება. ეს ძალა უცხო არ არის ადამიანისათვის, იგი მასში მკვიდრობს და არა მის მიღმა იმ მარადიულ საწყისთა სიმშვიდეში, რომლებიც გამუდმებით განახლდება“ (ფუკო 2004:401). ადამიანი ინტუიციურად განიცდის, მაგრამ არ აღიარებს, საწყისთან დაშორებას, მასთან მიახლოების მცდელობის ყოველ ჯერზე. მაგიურ რიტუალებში ადამიანი ვერ იმეორებს საწყისის მოვლენებს, მხოლოდ მათ იმიტირებას ახდენს. თუმცა „სიმულაციური“ შესაქმე მას ნამდვილ შესაქმეს განაცდევინებს. ადამიანი მოტყუებულია და იგი შეცდომაში უპირველესად საკუთარი აზროვნებისა და თვალსაწიერის ილუზორულ მაშტაბებს შეჰყავს, როცა მას სურს იაზროვნოს და ნაწილობრივ იმოქმედოს (ამისთვის სჭირდება მაგია) უმაღლესი გონის დარად. „ადამიანისათვის სამყაროს შემოქმედი უმაღლესი გონის არსებობა განსაკუთრებულად

მნიშვნელოვანია, რამდენადაც ადამიანი თვლის, რომ იგი, ისევე როგორც უმაღლესი გონება (სამყაროს შინაგანი ნათესაობის მიზეზით), აღჭურვილია წარმოების, აზროვნების, შექმნის უნარით, შესაბამისად, ადამიანისათვის ძალზე მნიშვნელოვანია ღმერთის მდგომარეობა შექმნილ კოსმოსში" (პლატონოვა 1989:25). ღმერთის („გიგანტური სიმულირებული") მდგომარეობას კოსმოსში ადამიანი მითის საშულებით განსაზღვრავს. ამიტომ მითი ადამიანს ყოველივე არსებულისა თუ შესაძლო არსებულის დამადასტურებელ მტკიცებულებად სჭირდება. ამდენად, მითი ადამიანს ჭირდება და არა კოსმოსს. კოსმოსი ისედაც მითში თანამყოფობს. გარკვეული აზრით, მითი და კოსმოსი გაიგივებულია, მათი ხილვადი თუ უხილავი კონტურები მუდმივ თანხვედრაში მოდის. მათი განცალკევების შემთხვევაში მათი ფუნქციური გამოსახვა ვუალირდება, მაგრამ არ ანულირდება. მითში ადამიანმა ღმერთთან ერთად თავისი თავიც აღმოაჩინა, აღმოაჩინა ანთროპოსოფი, რაკი მისი ემბრიონული ხატი მასში იმთავითვე იყო მოცემული. მაშასადამე, ადამიანმა მითის საშუალებით საკუთარი თავი კოსმოსის მოვლენებში განიცადა. ამიტომ სწორედ მითის საშუალებით იკმაყოფილებს ადამიანი თავის თანდაყოლილ ამბიციას, ერთი მხრივ, თავი მოვლენათა ცენტრში დააყენოს, ხოლო მეორე მხრივ, კოსმოსის უმნიშვნელოვანეს მოვლენებს ეზიაროს და მათი მონაწილე გახდეს. კოსმოსის მოვლენებთან პარტიციპაცია კი მითის, რიტუალისა და მაგიის თანაქმედებაში არის შესაძლებელი. მ. ელიადე აღნიშნავს, რომ „კოსმოგონიური მოვლენების პერიოდული განმეორებადობის საჭიროება, კოსმოგონიურ მომენტებთან ადამიანური გამოცდილების გაიგივებით, გვევლინება უძველესი პირველყოფილი აზროვნების დამახასიათებელ ნიშნად" (ელიადე, საიდუმლო... 2002:95). კოსმოგონიის განცდით, რაც მაგიური რიტუალების გზით მიიღწევა, ადამიანი საწყის

დროში „გადაიტყორცნება“, თუნდაც ეს საწყისის იმიტაცია იყოს, რაც ადამიანს, ერთი მხრივ, ახალი ვიტალური ძალებით აღჭურვავს, ხოლო მეორე მხრივ, ღმერთთან მიახლოების ამბიციას დაუკმაყოფილებს. იქნებ ეს სულაც „ღმერთის ნოსტალგიაა“ და არა ამბიცია, ბიბლიური სამოთხის დატოვების შემდეგ რომ გაუჩნდა კაცობრიობას. როგორც არ უნდა იყოს, ადამიანის ცნობიერება ერთსა და იმავე დროს სამი განზომილებისაკენ არის მიმართული: იგი ცხოვრობს და უშუალოდ აღიქვამს აწმყოს, მაგრამ მისი ყველა მიზანი და იდეა მომავალში არის განხორციელებადი, რომლის ასაგებად, არქიტექტონიკის გადმოსაღებად ის მიმართავს წარსულს. ადამიანი „ვერ ეტევა შემოსაზღვრულ დროში. მომავალი მისთვის პრინციპულად ღიაა, ამიტომ „სივიწროვის“ განცდის გამო დროის საზღვრის გადალახვის ინტენცია მასში წარსულისკენ მიიმართება“ (დალაქიშვილი 2001:51). ამდენად, ადამიანს წარსული მომავლისთვის სჭირდება, მაგრამ სად არის აქ აწმყოს ადგილი? ამ სამეულში აწმყო დომინანტობს, რაკი იგი მუდამ არის. წარსულივით არც „გამოხმობა“ სჭირდება და არც მომავალივით „გადატყორცნა“. სწორედ ამიტომ, ადამიანის ყოფიერების ამ გზაზე ერთადერთ დაბრკოლებად აწმყო გვევლინება. იგი ადამიანს მუდმივად თიშავს, ერთი მხრივ, მომავლისაგან, და, წარსულისგანაც – მეორე მხრივ. მაგრამ სწორედ აწმყოს აკისრია „ცენტრის“ ფუნქცია, მხოლოდ მას შეუძლია გააწონასწოროს და მოაწესრიგოს თავის ირგვლივ ყოფიერების ის ფორმა, რომელშიც ადამიანი მკვიდრობს. ამიტომ მაშინ, როდესაც წარსული აგებს მომავალს, აწმყო ერთსა და იმავე დროს წარსულად და მომავლად გვევლინება, ხოლო ამ კონტექსტში ადამიანური არსებობა არის „მარადიული განმეორებადობა“, რომელიც „მითის მარადიული კვლავდაბრუნების“ პირდაპირპროპორციულია. ჰაიდეგერის სიტყვით, „მუნყოფიერება „არის“ მისი წარსული თავისი ყო-

ფიერების სახით, რაც, უხეშად რომ ვთქვათ, მუდამ მისი მომავლიდან „ხდება“ (ჰაიდეგერი 1989:41).

ამდენად, ადამიანი, რომელიც ცხოვრობს აწმყოში, მიმართავს წარსულს, რომ გადასწვდეს მომავალს. ამ გზაზე მითის, რიტუალისა და მაგიის როლი უნიკალურია. მათი საშუალებით, პირველმოვლენები, პირველარსებები, პირველსაგნები კვლავ და კვლავ ცოცხლდებიან აწმყოსა და მომავალში, რასაც ელიადემ „მითის მარადიული კვლავდაბრუნება“ უწოდა. ლევი-სტროსი საუბრობს „არაცნობიერ სტრუქტურაზე“, რომელიც ძევს თითოეული ტრადიციის, წეს-ჩვეულებისა თუ სოციალური წყობის საფუძველში (ლევი-სტროსი 2001:31). „არაცნობიერი სტრუქტურიდან“ მომდინარე სახე-სიმბოლოები, რომლებიც იუნგისათვის „არქეტიპები“ ან „პირველყოფილი სახეებია“, გვევლინებიან ტენდენციებად „მოტივების ასეთი წარმოსახვების წარმოსაქმნელად. წარმოსახვები, რომლებიც, შესაძლოა, მერყეობდნენ დეტალებში, მაგრამ ამასთანავე, არ კარგავდნენ თავიანთ ბაზისურ სქემას“ (იუნგი 1991:65). მითიური წარსული გვევლინება არა მხოლოდ „პარადიგმულ“ მოთხრობად, არამედ იგი არის, როგორც პირველსახეთა საღმრთო საცავი, ასევე საცავი მაგიური და სულიერი ძალებისა, რომლებიც რიტუალებისა და მითიური ეპოქის მოვლენათა ინსცენირების დახმარებით, სადაც შესაქმის მითების რეციტაციებია ჩართული, განაგრძობენ წესრიგის მხარდაჭერას“ (მელეტინსკი 1976:174).

მითოსური ტექსტი საწყისთან დაბრუნების ტექსტობრივი დეკლამაციაა, მაგრამ იგი თავად, დამოუკიდებლად მოკლებულია „დამაბრუნებელ“ მექანიზმს. დაბრუნების მექანიზმში მითი აუცილებელი, მაგრამ ერთ-ერთი (და არა ერთადერთი) კომპონენტია. მითიური საწყისი მოვლენების „ასამუშავებლად“ არსებობს ურთიერთდამოკიდებულებათა სამწევრიანი ფორმულა:

მითი/რიტუალი/მაგია

ანთროპოლოგთა ამერიკული სკოლა (ჰარნერი, კასტანედა, ელიადე, მალინოვსკი, ელკინი, ევანსპრიჩარდი) მითს, რიტუალს და მაგიას ერთმანეთთან განუყოფელ კონტექსტში განიხილავს. ბ. მალინოვსკი აღნიშნავს, რომ მაგიის ტრადიციულ წყაროს წარმოადგენს მითოლოგია. მითოლოგიური ალუზიები, ქვეტექსტები, რაც გულისხმობს კულტურული წინაპრების, გმირების მოქმედების გადმოცემას, ყოველთვის თან სდევს არქაული ხალხების მაგიურ რიტუალებს. ტრადიცია, რომელიც პირველყოფილ საზოგადოებაშია გაბატონებული, თავის კონცენტრირებულ გამოვლინებას მაგიურ რიტუალსა და კულტში იძენს. ყოველთვის, როცა საუბარია მნიშვნელოვან მაგიურ ქმედებაზე, რასაც ჩვეულებრივ ახლავს შესაბამისი რიტუალი, მაშინვე ვაწყდებით რაიმე ისტორიას, რომელიც ხსნის ამ ქმედების არსებობას (მალინოვსკი 1998:75-76).

მითი – ტექსტი, რიტუალი – ქმედება და მაგია, ის სამი კომპონენტია, რომელთა მთლიანობაში ამუშავებას დროისა და სივრცის განზომილებათა გარღვევა და წარსულში, საწყისში მოხვედრით, მათი კვლავგამოხმობა, კვლავდაბრუნება შეუძლია. არქაულ საზოგადოებაში „საწყისთან დაბრუნება“ მითის ძირითადი ფუნქცია იყო, რომლის განხორციელებაც – ხელდასხმულთა (ქურუმები, შამანები, ტომის ბელადები, მეფეები) პრეროგატივა. ტრადიციული საზოგადოების დაშლის შემდეგ მითის პირველადი ფუნქციაც შესუსტდა და დანარჩენ კომპონენტებსაც – რიტუალსა და მაგიას გაეთიშა. შესაბამისად, განვითარებულ მითოლოგიებში (ბერძნული, ეგვიპტური, შუამდინარული და ა.შ.), სადაც მითმა ღრმა ფილოსოფიური, რელიგიური, ლიტერატურული, ისტორიული ანალიზი განიცადა, მოგვევლინა სრულიად ახალი ტიპის მითოლოგიურ ნარატივად – ლიტერატურულ ფენომენად, სადაც ბევრად თუ მცირედ ყოველთვის იგრძნობა ინდივიდუალური მითოლოგოსის შემოქმედებითი კვალი.

„საწყისთან დაბრუნების“ ქართული კოსმოგონიური მითორიტუალური მოდელები

„საწყისთან დაბრუნება“

მითიური წარსული – „წინარე“, გვევლინება პირველმიზეზთა უბნად, ყოველივეს წყაროდ, რაც იყო „შემდეგ“. აქ არსებითად მოცემულია დროის მიზეზობრიობის ინტერპრეტაციის ჩანასახი (მელეტინსკი 1976:173). მითიური დროის მიზეზობრიობა ამ დროში შექმნილ ნებისმიერ პირველგამოვლინებათა გენეზისის დადგენას გულისხმობს და რამდენადაც, „მითის, განსაკუთრებით პირველყოფილის, კარდინალურ ნიშანს საგანთა არსის მათ გენეზისამდე დაყვანა წარმოადგენს“ (მელეტინსკი 1976:172), იმდენად, მითის უმთავრეს ფუნქციად, საგანთა და მოვლენათა გენეზისის დასადგენად, მათი შესაქმის „საწყის“ დროში დაბრუნება და თავისებური მითოსური ეტიოლოგიზმის განხორციელება გვევლინება. ამიტომ მითი, რომელიც „თავისი წარმოშობით ეტიოლოგიურია“ (ტოკარევი 1962:348), „საწყისთან დაბრუნებასთან“ – როგორც მითის კიდევ ერთ უმნიშვნელოვანეს ფუნქციასთან მიმართებას საჭიროებს. ცხადი ხდება, რომ „მიზეზთან“ შეხება „საწყისთან“ გვაახლოებს. „საწყისში“ გაცხადებული „მიზეზი“ არის სწორედ თავისებური მითოსური ეტიოლოგიზმი (თითოეული ტერმინის უკან კონკრეტული მითოსური ეპოქა და ასპექტი დგას). იგი უპირველესად, კოსმოსისა და მისი შემადგენელი ელემენტების აღწერას ემსახურება. როგორც ე.მელეტინსკი მიუთითებს, პირველყოფილ მითოლოგიებში სამყაროს მოდელი აღიწერება მისი ცალკეული ელემენტების წარმოშობაზე თხრობის გზით. ამ აზრით ეტიოლოგიური მითები არსია მითებისა – par excellence (ზეუპირატესი), თუმცა არ დაიყვანება ახსნებამდე. მითიური დროის მოვლენები გვევლინება თა-

ვისებურ მეტაფორულ კოდებად, რომლის საშუალებითაც მოდელირდება სამყაროს ბუნებისმიერი და სოციალური წყობა (მელეტინსკი 1976:172). ამდენად, *მითოსური ეტიოლოგიზმი არის „საწყისში“ გაცხადებული „მიზეზი“; „მიზეზი“, რომელიც ემსახურება უპირველესად გენეზისის გადმოცემას, სადაც „ახსნა“ ფუნქციური მეტონიმიის ნიადაგზე წარმოშობილი მეორეული მოვლენაა.*

„მითოსური ეტიოლოგიზმი“ მხოლოდ მიზეზს (საწყისს) არ მოიცავს. პირველყოფილი აზროვნებისათვის პირობითია მიზეზობრივი კავშირი. ჩვენი კაუზალობა (მიზეზიდან მიღებული შედეგის ფორმალურ-ლოგიკური მიზეზობრიობა) მისთვის უცნობი იყო. „ერთი გამოვლინების მიზეზი მისთვის მომიჯნავე გამოვლინებაში იდო. აგვარად წარმოიქმნებოდა მიზეზებისა და შედეგების ჯაჭვი, ჩაკეტილი წრის სახით, სადაც წყობის თითოეული წევრი იყო მიზეზიც და შედეგიც“ (ფრაიდენბერგი 1978:20). წარმოდგენით აზროვნებამდე მიზეზობრიობა არ გაცნობიერებულა. „მიზეზის“ ნაცვლად იყო „დანაშაული“ ან „საწყისი“. ანტიკურ ენებსაც კი ჯერ არ გაჩნიათ ტერმინები „მიზეზი“ და „შედეგი“ განყენებული მნიშვნელობით (იქვე). ამიტომ *„მითოსური ეტიოლოგიზმი“ არის „მიზეზიც“ და „შედეგიც“, ანუ „საწყისიც “ და „სასრულიც“. იგი მთელ სამყაროს მოიცავს, მოიცავს კოსმოსს, როგორც მთელს და მითოსური რეალიების საზღვრებში (უფრო ზუსტად–უსაზღვროებაში, დაუსაბამობაში) პასუხს სცემს ყველა ზემენტალურ და ტრანსცედენტურ კითხვას.* ამდენად, „საწყისთან დაბრუნება“ (ანუ „მითიურ დროში“ დაბრუნება), მითის ერთ-ერთი ფუნქციათაგანია, რომელიც ეტიოლოგიზმს, როგორც მითის არსებით მახასიათებელ ნიშანს, ექსტენსიურად გაფართოებულ ფარგლებში გაიაზრებს. „საწყისის მითი“ საწყისში, შესაქმეში, „მითიურ დროში“ გვაბრუნებს და დასაბამისეულ მოვლენებთან პარტიციპაციის გზით, საკ-

რალურ-ვიტალური ძალებით აღგვჭურავს, რომლის მიზან-მიმართული ზემოქმედებით სამყაროს სხვადასხვა სფეროს დაქვემდებარება და კონკრეტული მიზნების მიღწევა ხდება შესაძლებელი.

პირველყოფილ ტრადიციულ საზოგადოებაში „საწყის-თან დაბრუნების“ ტენდენცია აუცილებელ სახეს ატარებს, სადაც თაობები განდობის წეს-ჩვეულებებით ეცნობიან ტო-მის საიდუმლო დოქტრინასა და სამყაროსეულ მისტიკურ ისტორიას, რის მიღებაც ნეოფიტისათვის მხოლოდ „სიზ-მრის დროში“ გადასვლით და უშუალოდ მითიური წინაპ-რებისაგან მიღებით არის შესაძლებელი. ავსტრალიაში მი-თიურ წინაპართა თავგადასავლები დაიყვანება ხანგრძლივ გასეირნებაზე, რომლის დროსაც „სიზმრის დროის“ არსებები სჩადიან სხვადასხვა ქმედებებს, ხოლო ახალბედებმა გან-დობისას უნდა გაიმეორონ ეს მისტიკური მარშრუტები. ამ გზით ისინი აღადგენენ იმ ძველი დროის მოვლენებს, რომ-ლებიც ავსტრალიელებისათვის შეიცავს თავისებურ კოს-მოგონიას. თუმცა საუბარია „ნაწარმოების“ დასრულებასა და სრულყოფაზე და არა მის შექმნაზე. მითიურმა წინაპრებმა გადაიტანეს საწყისი დრამა, რის შედეგადაც შეიქმნა სამყარო და ადამიანი ამჟამინდელი ფორმით, – და შესაბამისად, სწო-რედ ისინი ფლობენ ამ ცოდნას და შეუძლიათ მათი გადაცემა. თანამედროვე ტერმინოლოგიაში ეს ასე ჟღერს – საღმრთო ცოდნა, ნაკლებად დაკავშირებული ონტოლოგიასთან, მაგრამ დაკავშირებული, მხოლოდ მისტიკურ ისტორიასთან (ელიადე, საიდუმლო... 2002:101-102).

„საწყისის მითი“ საწყისი დროის მოვლენებზე მოგვი-თხრობს, მაგრამ მხოლოდ სამყაროს შესაქმეს არ გულისხმობს. იგი ყოველგვარი პირველმოვლენის, პირველარსების, პირ-ველსაგნის „შესაქმეებს“ მოიცავს, თუმცა ამგვარ თემატურ მრავალფეროვნებათა მიუხედავად, სტრუქტურულად ყოველ-

თვის კოსმოგონიურ მოდელს იმეორებს, რაკი „კოსმოგონიური მითი გვევლინება ყოველგვარი შესაქმის არქეტიპულ მოდელად“ (ელიადე 1998: 10).

„საწყისთან დაბრუნების“ ტენდენცია, დღევანდელ ფოლკლორულ სინამდვილეში, ყველაზე თვალშისაცემად მაგიურ პოეზიაში – შელოცვებში არის გამჟღავნებული. მართლაც, მაგიური შელოცვა დღემდე ინარჩუნებს თავდაპირველ, არქაულ ბუნებას, სადაც დღემდე ლოგიკურ თანამყოფობაშია კულტურულ-ტრადიციული ყოფის სამი სფერო: ტექსტი (ამბავი, მითი), რიტუალი და მაგია. ე. მელეტინსკის დაკვირვებით, უბრალო შელოცვებშიც კი, ჩვეულებრივ, მოცემულია მოკლე შესავალი მითიური პირველწინაპრის, ღმერთის შესაბამის პარადიგმულ მოღვაწეობაზე (მელეტინსკი 1976:173). მაშინაც, როცა „საწყისთან დაბრუნების“ ტენდენცია სხვა ჟანრის (სამონადირეო, შრომის, სააკვნო-საძეობო და ა. შ.) ტექსტებში ცხადდება, იგი არ კარგავს თანდაყოლილ მაგიურ სუბსტანციასა და მიზანმიმართულებას. „საწყისოვანი დროები აღიქმებოდა, როგორც კოსმოგონიური დროები. ამიტომ ყოველგვარ რიტუალურ ინიციაციებს, მათ შორის კორონაციებსა და საახალწლო ცერემონიებს, შეიძლება აცილებდეს კოსმოგონიური მითების რეციტაციები, ან კოსმოგონიური აქტის სიმბოლური ჩართვა (მელეტინსკი 1976:218). ამიტომ არის, რომ ხშირად, შრომის, სამონადირეო, სააკვნო-საძეობო და სხვა ჟანრებში, ერთი შეხედვით გაუგებარი მიზეზების გამო, შინაარსობრივად სრულიად განსხვავებული – კოსმოგონიური მოტივები იჩენს თავს. სწორედ ეს კოსმოგონიური მოტივები გვევლინება იმ არქაულ რელიქტებად, რომლებიც ტექსტის რიტუალურ და მაგიურ ბუნებას (და ფუნქციას) აქტუალიზირებენ. შრომის პროცესსა თუ ნადირობის წინ შესრულებული სასიმღერო-საფერხულო ტექსტი, რომლის შინაარსობრივი ბირთვი კოსმოგონიურია,

საწყისის მითს გააცხადებს და ერთადერთ მიზანს – კონ-კრეტულ სფეროში (შრომა-ნაყოფიერება, ნადირობა და ა. შ.) მაგიური ზემოქმედების გზით წარმატების მიღწევას ემსა-ხურება. ასევე, იმთავითვე განსაზღვრულია შელოცვებში შე-საქმისა თუ სამყაროს წყობის მოდელების, ესქატოლოგიური და სხვა კოსმოგონიური სიუჟეტური რკალის შეჭრა. თითოეულ ტექსტში „საწყისის მითია“ კოდირებული, რომლის საშუალებით შემლოცველი სნეულს „საწყის“ მითიურ დროსა და სივრცეში აბრუნებს, რომ სამყაროს ხელახალი შესაქმე განახორციელოს. ხელახალ შესაქმეში სნეული თავადაც ხელახლა იბადება, მხოლოდ ჯანმრთელი და უვნებელი. სნეულის საწყის დროში მიბრუნება იმიტომ არის აუცილებელი, რომ, როგორც მ.ელიადე აღნიშნავს, „ცხოვრების გამოსწორება შეუძლებელია“, შესაძ-ლებელია მხოლოდ მისი ხელახლა შექმნა, კოსმოგონიის ხე-ლახალი განმეორების საშუალებით. მართლაც, მრავალ პირ-ველყოფილ ხალხებში განკურნების ძირითად ელემენტად გვევლინება კოსმოგონიური მითის არტიკულირება“ (ელიადე 1998: 30). სნეულის საწყის მოვლენებში გადაყვანას მკურ-ნალი-მაგი, შამანი ახორციელებს. მნიშვნელოვანია, რომ იგი ყოველი ახალი მაგიური „სამედიცინო პროცედურის“ წინ, თავდაპირველად, თავად უნდა გადაიტყორცნოს მითიურ, საწყის დროში, ხელახლა უნდა აღიჭურვოს მაგისა თუ შა-მანის უნარით (ძალით),რისთვისაც თავისი თავდაპირველი ხელდასხმის (შამანად ქცევის) საწყის მოვლენებს უნდა და-უბრუნდეს. ამ მიზნით შამანი სნეულის წინაშე „იმეორებს იმ პირველ „მოწოდებას“, ე. ი. „პირველ დაცემას“ რომლის დროსაც მას გაუცხადდა თავისი მოწოდება.“ ეს მოვლენათა იმიტირება არ არის. ამ დროს შამანი ხელმეორედ, მთელი სიცხადით განიცდის ხელდასხმის, „შამანად ქცევის“ მდგო-მარეობას (ლევი-სტროსი 2001:187).

ქართული მაგიური შელოცვების, ასევე შრომის, ნადი-

რობის, სააკვნო-საძეობო და ა. შ. პოეზიის ის ნაწილი, რომელთაც ჯერ კიდევ არ დაუკარგავთ გენეტიკური საწყისი – რიტუალურ-მაგიური ბუნება, სტრუქტურულად ისევ ინარჩუნებენ „საწყისთან დაბრუნების“ ტენდენციას და სხვადასხვა კოსმოგონიურ მითორიტუალურ მოდელებს აყალიბებენ. ეს მაგიური, ხშირად სამკურნალო დანიშნულების შელოცვები შინაარსობრივად თითქმის ყოველთვის შესაქმის მითებს გვამცნობს. კოსმოგონიური მითები წარმოადგენს ქართული მაგიური რიტუალების იმ ტრადიციულ მითოლოგიურ წყაროს, რომლის არსებობა, მალინოვსკის აზრით, მაგიის ტრადიციის (მაგიის ტრადიციული წყარო) უცილობელი ფაქტია.

სამყაროს მოდელი

შესაქმის მითი ქართულ მითოლოგიურ სივრცეში წმინდა სახით არ დასტურდება, თუმცა ეს სრულებითაც არ ნიშნავს კოსმოგენეზის არარსებობას. შესაქმე, როგორც საწყის დროში განხორციელებული პირველი კოსმოგონიური აქტი, მითოსურ-მეტაფორული აზროვნებისა და მსოფლმხედველობის მქონე არქაულ საზოგადოებაში მეტაფორულ-ალეგორიული შინაარსით ისევე შეიძლება იყოს გადმოცემული, როგორც პირდაპირი, სიმბოლიზმს მეტ-ნაკლებად მოკლებული თხრობით.

ქართული კოსმოგონიური მითოსი თხრობის მითოსურ-მეტაფორულ ალეგორიულ გზას მიჰყვება, რაც ფართოდ აისახა, როგორც კოსმოგონიურ ციკლებში, ასევე, კოსმოგონიური ხასიათის მაგიურ ტექსტებში.

ქართული კოსმოგონიური მითოსის არსებობას უპირველესად მოწმობს ქართულ მითოლოგიაში მკვეთრად ჩამოყალიბებული სამყაროს მოდელი.

სამყაროს მოდელი მსოფლიო მითოლოგიებში სამყაროს ცენტრის, შუაგულის მითოლოგემას ეფუძნება, რომლის მატერიალურ განსახოვნებებს წარმოადგენს შუაგულ ადგილებში აღმოცენებული სიცოცხლის ხეები, კოსმიური მთები და ა. შ. ქართული მითიური სამყაროს მოდელი ეფუძნება „კვრივ“ ადგილებში სიცოცხლის ხეების აღმოცენებას (აღმ. საქართველოს მთიანეთი), რომელთაგან ზოგი მირონმდინარია (ხმალას ალვის ხე), ზოგიც ცაზე შიბით – „ციური ჯაჭვითაა“ გამობმული (ლაშარის მუხა); ყველაზე ძველ გადმოცემებში, რაც შელოცვების მაგიურ ტექსტებშია დადასტურებული; სიცოცხლის ხეები შუაგული ზღვებიდან (დასაბამისეული ქაოსური წიაღიდან) „ზღვის კარზეა“ აღმოცენებული და ღვთაებრიობის ნიშნად მირონი სწვეთს (ლიბანის ხე). ზღვის შუაგულიდან აღმოცენებული კოსმიური ხეების ვარიაციას წარმოადგენს სულეთის უკვდავების ვეშა წყაროსთან (ჩვენ არ ვიცით ვეშას საწყისი ბუნება და თავდაპირველი მასშტაბები) აღმოცენებული ალვის ხეებიც, რომელთაც საიქიოს, სულეთის ციკლის ლექსებში ვხვდებით.

სამყაროს მოდელს ქმნის აგრეთვე ქართულ (აჭარულ) მითოლოგიურ სივრცეში დადასტურებული სამწევრიანი ზომორფული მოდელი – *„დედამიწა ხარის რქაზე“,* რომელიც კოსმოგონიური მითის სტატიკურ ვარიაციას წარმოადგენს (იხ. გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის მითოსი).

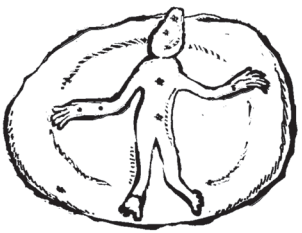
კიდევ ერთი მოდელი სამყაროს მითოლოგიური წყობისა დასტურდება სვანურ ენობრივ სივრცეში უნიკალური ტერმინის – „დეცე-გიმ“ – სახით, რომელიც მრავალი განვითარებული მითოლოგიების მსგავსად, სამყაროს ცისა და მიწის დასაბამისეული კავშირის, მოგვიანებით ამ კავშირის გათიშვისა და კოსმიური სივრცის წარმოშობის მითოსურ წარმოდგენას ეფუძნება. დეცე-გიმ//დეცი-გიმ“ სვანურ ენაში ცასა და მიწას, მთელ სამყაროს, მიწა-წყალს, მათ ერთი-

ანობას ნიშნავს (სვანური 2000:193). ამ ტერმინით გამოხატულია სამყაროს შუაგულის, ცისა და მიწის კავშირის კოსმოგონიური მითოლოგემა, რითაც იგი შუამდინარულ „დურ-ან-ქი“-ის შეესაბამება. „ან“-ცას, ხოლო „ქი“ მიწას, „დურ“ კი – მათ კავშირს ნიშნავს. „აქ არის სამყაროს ჭიპი, – სიტყვა დურ „კავშირის“ გარდა „ჭიპსაც“ ნიშნავს, ან „ჭიპის ნაწლევს“ – იგივე ომფალოს ან მესომფალონ. ამ კოსმიურ შუაგულში გადის „დიდი ღერძი“, შუმ. დიმ-გალ, ცისა და მიწის შემაერთებელი, ანუ „გრძელი ღერძი“ (კიკნაძე 2006: 155). სვანური კოსმოგონიური მითოლოგემა „დეცე-გიმ“, რომლის პირველი ნაწილი „დეცე“ ცას და „გიმ“ მიწას ნიშნავს, განსაკუთრებით იმით არის მნიშვნელოვანი, რომ გიმ//მიწა, მიწასთან ერთად მიწისქვეშა წყლებსაც (//ქვესკნელის ზღვებს) მოიაზრებს, რითაც ერთის მხრივ, ჯერაც განუცალკევებელი ქაოსური სამყაროს კოსმიურ სურათს წარმოადგენს, ხოლო მეორეს მხრივ, უკვე მოწესრიგებულ სამყაროში –კოსმოსში სამყაროს ღერძის ფესვების პირველარსებული ზღვის// ოკეანის წიაღიდან ამოზრდას გვამცნობს. მიწა წყლის წილად არის გამოცხადებული კვირიას სვანურ საგალობელშიც: „მზე ცისა, კვირია, **მიწავ წყლისა,** კვირია...“ (ონიანი 1969:65). მიწისქვეშა წყლების მიწასთან განუცალკევობის იდეა ყველაზე არქაული კოსმოგონიური ცნობიერების ანარეკლია. ამავე უძველესი მითოსური ცნობიერების გამომხატველია ზღვისა და მიწის კოსმოგონიური თანაფარდობის გამომხატველი მითოლოგემები ქართულ მაგიურ კოსმოგონიურ მითორიტუალურ მოდელებში, სადაც გუთანში შებმული ხარით ზღვის დახვნა-დათესვაა შესაძლებელი და რაც სამყაროს შესაქმის, კოსმოგონიური აქტის ეკვივალენტურია.

ქაოსის და კოსმოსის ღმერთები

კოსმოგონიური მითოსის კვალი ჩანს აგრეთვე, ცალკეული ღვთაების ეპითეტსა და ზედწოდებაში. ზ. კიკნაძე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზებში კოსმოგონიური მითოსის კვალს მხოლოდ ეპითეტებში ხედავს: „შენი გამჩენი მორიგე ღმერთი...“ – ასე მიმართავენ საკულტო ტექსტებში ღვთისშვილს. მაგრამ მორიგე ღმერთი არა მხოლოდ ღვთისშვილთა გამჩენია, არამედ, ის მთელი სამყაროს შემქმნელიც არის: „თქვენის გამჩენის ღვთისაგან, რომელმაც ცა-ქვეყანა გააჩინა...“ მორიგე ღმერთი ყოველი ხილულისა და უხილავის, ცა-ქვეყნისა და კაცობრიობის დამბადებელია, თუმცა სიუჟეტურად ეს „დაბადება“ თუ „შესაქმე“ არ არის დადასტურებული“ (კიკნაძე 1985:14). აჭარულ მითოსში სამყაროს გამჩენ უზენაეს მორიგე ღმერთს, რომელიც მეშვიდე ცაზე სუფევს და ქვეყანას ბრძანებების გაცემით განაგებს „გამჩენელი ღმერთი“ შეესაბამება. „გამჩენელი ღმერთის“ კრეაციული ბრძანებების უშუალო შემსრულებელია მისი ხელქვეითი ღვთაება – „ჯებრაილი“ (მთავარანგელოზი): „გამჩენელი ღმერთი მეშვიდე ცაზეა, მისი სადგური იქაა. ჯებრაილის სადგური მეოთხე ცაა...“ (ბსკიფა №170, 1972წ. გვ. 86-91).

ასევე ეპითეტისა და ზედწოდების დონეზე შეიძლება დავადასტუროთ ქართული კოსმოგონიური მითოსის კვალი ერთ-ერთი ზოგადქართული ღვთაების – ბასილი//გრიგოლ ზღვისას სახელში. ბასილი//გრიგოლ ზღვისა თავდაპირველად ზღვის, დასაბამისეული ქაოსური წყლების ღმერთი უნდა ყოფილიყო, რაც მისი ზედწოდებიდან – „ზღვისა“ ჩანს. „ბასილას“ სვანურ რი-



ბასილა – რიტუალური კვერი

ტუალურ კვერზე აღბეჭდილი ღვთაების გრაფიკული გამოსახულება – ფართოდ გაშლილი **„ბასილას“ რიტუალური კვერი.**

ხელები და ფეხები, ასევე მაქსიმალურად გაშლილი ხელისა და ფეხის თითები, ხოლო ოდნავ გვერდზე გადახრილი სხეული, რომელიც წრიული ბრუნვის დინამიკას ქმნის და ამოძრავებისას სამყაროს გარშემო წრეს შემოსწერს, რითაც სამყაროს „მარადიული ბრუნვის“ (ციკლურობა) იდეაა გამოხატული, – ყველაფერი ეს ცხადად მიანიშნებს „ბასილას“ ყოვლის მეუფეს სრულიად სამყაროზე – წყალსა და ხმელეთზე.

ბასილი//გრიგოლ ზღვისას ქრისტიანული ზეგავლენით სახელ-ცვლილების მიუხედავად (ქრისტიანულ წმინდანთა სახელები – ბასილი, ვასილი, გრიგოლ), როგორც სახელწოდებაში – „ზღვისა“, ისე მის ფუნქციებში შენარჩუნდა უძველესი კოსმოგონიური პლასტი. იმერეთსა და სამეგრელოში გრიგოლ ზღვისას, ისევე როგორც მდინარის წყლის ღვთებას, ლარსას, ჩვეულებრივ მიმართავენ მებადურები და მეთევზეობა-ზღვაოსნობაში შეწევნას შესთხოვენ: „გრიგოლ ზღვისა, წმინდა ლარსა შენ შემეწიე“//„გრიგოლ ზღვისა, წმინდა ლარსა, თებზი მომეცი წყლისა“ (თანდილავა1996:133). წარმართული ტრადიციის კვალზე ქრისტიანული წმინდანი „ზღვის მცველად“ იწოდება მე-12 საუკუნის ჰამამლუს (დმანისის რ-ნი) ეკლესიის კედლის ოთხსტრიქონიან ქარაგმულ წარწერაში: „წმიდაი გრიგოლ ზღვისა მცველი“ (თანდილავა1996:135).

სვანურ წარმართულ პანთეონში ბასილი//გრიგოლ ზღვისა („გირგოლ ბაცი ძუღუა კალანდაში“) „წლის შემცვლელი ღმერთის“ და „ბასილ ზღვის კალანდის“ სახელით შემოდის და საახალწლო (კალანდის) წეს-ჩვეულებებს უკავშირდება. მას „ყველა ღმერთის წყალობის მონიჭებას“ შესთხოვენ. ვ. ბარდაველიძის გამოკვლევით, „წლის შემცვლელი ღმერთის“ და „ბასილი ზღვის კალანდის“ სახელით სვანურ ახალწელიწადში დიდი ღმერთი, ანუ ფუსნაბუასდია იგულისხმებოდა (ბარ-

დაველიძე 1953:110). სვანეთში, ჯავახეთსა და სხვაგან ბასილ/გრიგოლ ზღვისას ზოომორფულ ატრიბუტად ხარი გვევლინება, რაც სავსებით ბუნებრივია, რადგან კოსმოსის უზენაესი ღმერთის ზოომორფულ იპოსტასად ქაოსის ურჩხულთან მებრძოლი ხარი გვევლინება, რაც სიუჟეტურადაც დასტურდება გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის მითოსში.

ბასილი//გრიგოლ ზღვისა, როგორც ქართული წარმართული პანთეონის უზენაესი ღვთაება, ვიდრე „ზღვის მხვნელ“ კოსმიურ ხარად გადაიქცეოდა, თავად უნდა ყოფილიყო ქაოსური პირველსტიქიის განმასახიერებელი ძალა. შესაძლოა, მისი თავდაპირველი სახელი ყოფილიყო „ელი“, რადგან ქართულ კოსმოგონიაში ზღვის სტიქიის გამგებელ ქაოსის ღმერთად „ელს“ ვვარაუდობთ. *ელი* მაგიური პოეზიის თავფორმულებში მოხსენიებული მითოლოგიური პერსონაჟი, პირველარსებული წყლის სტიქიის განმასახიერებელი ქაოსის ღვთაებაა (მოგვიანებით მოხდა მისი ტრანსფორმირება ტაროსის (//კოსმოსის) ღმერთად – ელიად), რომელიც, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ქაოსისა და კოსმოსის ბრძოლის მითოსის ცენტრალური ფიგურაა.

ქაოსის, პირველადი სტიქიის განმასახიერებელ პირველ კოსმიურ წყვილსაც ვადასტურებთ ქართულ მითოსში. ზღვის ქალი და ზღვის კაცი ქაოსურ ზღვის სტიქიაში არსებული და ამავე სტიქიის – მლაშე და მტკნარი წყლების ანთროპომორფული განსახოვნებანი, კოსმოგონიური მითოსის პირველი კოსმიური წყვილია. ისინი შეესაბამებიან შუამდინარული მითოლოგიის აბზუს და თიამათს. მეგრულ მითოსში ზღვის ქალი და ზღვის კაცი მესეფების სახელწოდებით დამკვიდრდა, რომელთაც მოგვიანებით ნადირთღვთაების ფუნქციები შეიძინეს. ქალი და კაცი მესეფები, ისევე როგორც ზღვის ქალი და ზღვის კაცი მთელს წელიწადს ზღვაში ატარებენ და მხოლოდ ერთი კვირით (28 ოქტომბრიდან 3 ნოემბრამდე)

– „მესეფალას“ პერიოდში ამოდიან წყლიდან. ისინი დროის მხოლოდ ამ მცირე მონაკვეთში ასრულებენ ნადირთღვთაების ფუნქციას. ზ. თანდილავას გამოკვლევით, მესეფი გენეზისით ზღვის ღვთაებაა, წყლის სტიქიის განმასახიერებელი მითოლოგიური პერსონაჟი, ხოლო ნადირთღვთაების ფუნქციები მან საკმაოდ გვიან შეიძინა (თანდილავა 1996: 110).

აჭარული მითოსი მესეფების – ზღვის ქალის და ზღვის კაცის გაცილებით არქაულ სახეს ინახავს. მიუხედავად იმისა, რომ ხმელეთზე ერთკვირიანი გამოსვლის მოტივი აჭარული ტექსტებისთვისაც ნიშანდობლივია, ამ მითიურ პერსონაჟთა სამონადირეო ფუნქციები მაინც არსად ჩანს. ვფიქრობთ, რომ ხმელეთზე ამოსვლის ეპიზოდიც გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს, მით უფრო, რომ გვაქვს მითის ისეთი აჭარული ვარიანტები, რომლებიც მსგავს მოტივს საერთოდ არ იცნობს. მოვუსმინოთ მითს: „არის ზღვის კაცი და ზღვის ქალი. ზღვაში ყველაფერია, რაც ხმელეთზეა. ზღვის ქალი ნახევარი თებზია, ნახევარი ადამიანი, წელქვეით (მკერდქვეით) თებზია. ხმელეთზე არ გამოდის. წყლის კაციც ასეა – წელქვეით თებზია. არც იგი გამოდის ხმელეთზე“ (ბსკიფა, №188, 1974 წ. გვ.109).

ზღვის ქალი და კაცი კოსმოგონიური მითოსის ყველაზე შორეული პერსონაჟები არიან. მათ მითოსურ ციკლში კოსმოგენეზი სიუჟეტურად დღეს უკვე აღარ დასტურდება. ამ სიცარიელეს ავსებს ქათულ მითორიტუალურ სივრცეში მრავლად დაცული ზღვის ქაოსური ძალის პერსონიფიცირებულ არსებებთან კოსმოსის ძალების პერსონიფიცირებულ არსებათა ბრძოლის არა ერთი არქეტიპული მოდელი. აქ უპირველესად უნდა გავიხსენოთ გველეშაპისა და ხარის//წყლის ხარისა და ხმელეთის ხარის ბრძოლის სიუჟეტი.

კოსმოგენეზი

გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის მითოსი

საქართველოში მრავალ ვარიანტადაა გავრცელებული გველეშაპისა და ხარის (//წყლის კუროსა და ხმელეთის კუროს) ბრძოლის კოსმოგონიური მითოსი. ამ ციკლში, ისევე როგორც მსოფლიოს მრავალ მითოლოგიაში, ქაოსისა და კოსმოსის ბრძოლა ზოომორფული მითიური პერსონაჟების ორთაბრძოლით არის გადმოცემული. მითოსი მოგვითხრობს კოსმიურ ხარზე, რომელსაც ღვთაებრივი პატრონი, რომელიც ხშირად წმ. გიორგია (მაგ., ბოჭორმის წმ. გიორგი), ყოველ დილით საძოვარზე უშვებს. საძოვრიდან ხარი ნაბრძოლი, დასისხლიანებული და მშიერ-მწყურვალი ბრუნდება. ამბის გასაგებად ხარის პატრონი ფარულად კვალში მიჰყვება თავის პირუტყვს, რომელიც ერთ ტბასთან//ზღვასთან (აჭარულ ვარიატში – „ზღვის ნაწყვეტი“) მიდის, საიდანაც ძახილით („დაიკივანებს“) იხმობს ტბის გველეშაპს. ტბიდან უზარმაზარი გველეშაპი ამოდის, ისინი ერთმანეთს ეჭიდებიან, მაგრამ გველეშაპი სძლევს და დამარცხებული და დასისხლიანებული ხარი შინ ბრუნდება. ამის შემდეგ ხარის პატრონი გამოჭედავს ალმასის (//სპილენძის) რქებს და თავის ხარს რქებზე აასხამს. ამჯერად ხარი დაამარცხებს გველეშაპს – ალმასის რქებზე წამოაგებს. დაჭრილი გველეშაპი ტბიდან ამოდის და იკარგება, მის კვალს მიჰყვება ტბის წყალიც. ტბის ადგილას ამიერიდან ხმელეთი და სიცოცხლე ჩნდება.

ნიშანდობლივია, რომ გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის სიუჟეტს სხვადასხვაგვარი დასასრული აქვს. თქმულებათა ერთი ნაწილი შესაქმისეულია, კოსმოსი იმარჯვებს ქაოსზე და წყლისაგან გათავისუფლებულ ტერიტორიაზე სიცოცხლე იფეთქებს; თქმულებათა მეორე ნაწილი ესქატოლოგიურია,

მას მეორენაირად „მცირე წარღვნის“ ციკლსაც უწოდებენ და სრულიად საპირისპირო ფინალი აქვს: გამარჯვებული აქაც ხმელეთის ხარია, მაგრამ მომაკვდავი გველეშაპის უკანასკნელი ძალისხმევით ტბა სკდება და მისი აზვირთებული წყალი მთელ სოფელს (მიკროკოსმოსი) ფარავს (აჭარული თქმულებები ვერნებზე); დასტურდება მესამე სიუჟეტური ციკლიც: ხარის მიერ გველეშაპის დამარცხება ხალხს იხსნის მოსალოდნელი წარღვნისაგან (ერწო-თიანეთის, დუშეთისა და შილდური ვარიანტები).

ერთი და იმავე სიუჟეტის ორმაგი ურთიერთსაპირისპირო სემანტიკა – ერთ შემთხვევაში – შესაქმე, ხოლო მეორე შემთხვევაში – ესქატოლოგია, ეფუძნება მითის „მარადიული ბრუნვისა“ და „სიკვდილ-სიცოცხლის“//„დასაბამ-დასასრულის“ საერთო წარმომავლობის მითოსურ მსოფლმხედველობას. ამ მხრივ ნიშანდობლივია მითის ის აჭარული ვარიანტები, სადაც „ზღვის ნარჩენი“ (ტბა) წარღვნისდროინდელ მოვლენებს უკავშირდება. ამ ვარიანტების მიხედვით, მარილიანი ტბები, რომლებიც „ზღვის ნარჩენებია“ წარღვნის წყლის დაწრეტის შემდეგ შერჩა კლდეებს, ხოლო იქვე კლდეზე გამობმულ ჯაჭვებზე იმ ძველ დროში გემებს აბამდნენ. კოსმოგონიური მითის გველეშაპიც წარღვნისდროინდელი პერსონაჟია, რომელიც წარღვნის დროიდან „ზღვის ნარჩენთან“ ერთად დარჩა და პირველარსებული ქაოსური სტიქიის ზოომორფულ განსახოვნებად იქცა: „ქვეყანა რუმ დეიქცა, დარჩა ერთი ზღვის ნაწყვეტი სარბიელზე, ხინოს მთაზე. ამ ზღვის ნაწყვეტიდან გამოდიოდა ერთი გველეშაპი, დაბალი და სუქანი. მას ქონდა პატარა ძვალის რქები. ღონე აუარებელი მეტი ქონდა ამ გველეშაპს...“*

„ზღვის ნაწყვეტი/ნარჩენი“ კოსმიური, დასაბამისეული ზღვის მიკროკოსმიური ხატია (მიკროკოსმოსის – „სოფელი//

* ბსკიფა, მთქმელი ქათამაძე ისმაილ ახმედის ძე, 37 წლის, ქობულეთის რ-ნი, სოფ. ხინო.

კოსმოსი“ დონეზე). „ზღვის ნაწყვეტებს“ უწოდებენ კლდის ფერდობებზე ბუნებრივად არსებულ მარილიან ტბებს, რომლებიც დღესაც უხვად მოიპოვება საქართველოს მაღალმთიან ადგილებში. მარილიანი ტბების სიმრავლით და მასთან დაკავშირებული მითოლოგიური სემანტიკით განსაკუთრებით აჭარის მაღალმთიანეთი გამოირჩევა (ასეთი გადმოცემები მაღალმთიან აჭარაში მრავალ ადგილთანაა დაკავშირებული, კერძოდ, შუახევის რ-ნში სანალიის მთა, აგრეთვე, ჭახათის ტერიტორია, ხინოს და გვანცას მთა და ა. შ). ეს სწორედ ის კოსმიური ზღვა/ტბაა, საიდანაც სამყაროს შესაქმე, ან სამყაროს ესქატოლოგია ხორციელდება, რაც ტექსტობრივად გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის სიუჟეტით არის გაფორმებული.*

---

* „ზღვის ნარჩენთან“ დაკავშირებით არსებობს რეალისტური მოსაზრება, რომელის თანახმად, ოდესღაც ზღვა მაღალ კლდეებამდე აღწევდა, შემდეგ უკან დაიხია და თავისი ნარჩენები – „ზღვის ნარჩენები“ დატოვა. „ზღვის ნარჩენის“ ანუ მარილიანი ტბის ბიბლიური და რეალური შესატყვისია „მკვდარი ზღვა“ პალესტინის მიწაზე, რომელიც, გადმოცემის თანახმად, სოდომისა და გომორის ესქატოლოგიის ადგილას წარმოიშვა (შდრ: აჭარული თქმულებები „ვერნებზე“: გველეშაპის მოკვლა ხარის მიერ იწვევს ტბის („ზღვის ნაწყვეტის“) გახეთქვას და იმ მხარის წყლით წალეკვას). ნაწილობრივ რეალისტური და ნაწილობრივ მითოსურია „ზღვის ნარჩენებთან“ – კლდისა და ზღვის შესაყარში დადასტურებული ცისა და მიწის დამაკავშირებელი საკრალური ატრიბუტი – „ზენჯირი“, ანუ „ჯაჭვი“. ჯაჭვი კლდეზე, ზღვასთან ახლოს არის გამობმული. აჭარელი მოხუცი გვიამბობს, რომ „ადრე აქაურობა წყლით იყო დაფარული. ჯეელობაში ამ მთებში დათვებზე და ჯიხვებზე სანადიროდ დავიარებოდი, გვანცას მთის კლდე-კაპანზე გამობმული ჯაჭვი ჩემი თვალით მინახავსო...“. კლდისა და ზღვის შესაყართან გამობმული ჯაჭვი შეესაბამება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის (თუშ-ფშავ-ხევსურეთი) ანდრეზებში გავრცელებულ „ციურ ჯაჭვს“ – „შიბს“, რომელიც შუაგულ, წმინდა ადგილებში სიცოცხლის ხეებზეა გამობმული. ასეთი შიბი ჰქონდა გამობმული ლაშარის მუხას, რომლის საშუალებითაც ღვთისშვილები ცის კარზე მორიგე ღმერთთან ადიოდნენ და უკან ჩამოდიოდნენ.

კოსმოგონიური ინტერპრეტაციით, ადგილი სადაც სამყაროს შესაქმე// ესქატოლოგია ხორციელდება სამყაროს შუაგულია, „ზღვის ჭიპია“, ამიტომ „ზღვის ნაწყვეტი“ კლდის პირას, ანუ – ზღვისა და კლდის შესაყარი ქმნის შუაგულის, კოსმიური ცენტრის კიდევ ერთ კოსმოგონიურ მითოლოგემას.

დასაბამისეული ზღვის ფუნქციით ფიგურირებს აბუდელაურის ტბა იახსარის ანდრეზში, როგორც კოსმოგონიურ და რიტუალურ-მისტერიულ მოვლენებთან დაკავშირებული ადგილი. ფშავ-ხევსურთა ანდრეზულ ხანაში დევ-კერპების გასანადგურებლად წარმოებული ბრძოლების ბოლოს იახსარმა უკანასკნელი დევი აბუდელაურის ტბაში მოკლა, მაგრამ დევის სისხლით შეკრული ტბიდან ვეღარ მოახერხა ამოსვლა, ვიდრე ღვთისშვილი მის მიერვე ნაშველმა საყმომ არ გამოიხსნა ტბის პირას აღსრულებული მსხვერპლშეწირვის რიტუალით, რაც ამიერიდან საყმოს მისტიკურ გამოცდილებად და პერიოდულ რიტუალად იქცა.

გველეშაპისა და ხარის მარადიული ორთაბრძოლის მითოსი სამყაროს წყობის სამწევრიანი, ზოომორფული იმპლიციტური მოდელიდან მომდინარეობს*. იგი შესაქმის მითის სტატიკურ** ვარიაციას წარმოადგენს:

„ქვეყანა ხარზე დგასო,
ხარი თევზე დგასო,
თევზი წყალზე დგასო“ (ბსკიფა, № 175,1972: 32).

ამ სამსტრიქონიანი კოსმოგონიური მითოსის პროზაული ვარიანტი არსებითს არაფერს ცვლის, გარდა იმისა, რომ ხარის ერთადერთ რქაზე განათავსებს სამყაროს: „დედამიწა ხა-

---

* ეს მოდელი ფართოდ არის გავრცელებული, როგორც არქაული ხალხების კოსმოგონიურ წარმოდგენებში, ისე განვითარებული ხალხების მითოლოგიებში. ისლამური ხალხების მითოლოგიაში ამ მოდელის (სამწევრიანობის) გავრცობის ტენდენცია შეიმჩნევა. აბორიგენულ მითოლოგიებში (მაგ., ამერიკელ ინდიელებში) ხშირად ხარის რქის ნაცვლად სამყაროს კუს ბაკანზე დაფუძნებულად ვხედავთ (ტეილორი 1939 :431; ამერიკული 1996:109).

** მითის სტატიკურ სტრუქტურასთან დაკავშირებით, ს.ნეკლუდოვი აღნიშნავს, რომ „სამყაროს სტატიკური სტრუქტურა წარმოიშვა კოსმოგონიურ მითში, როგორც დემიურგის მოღვაწეობის დინამიური პროცესის პროდუქტი“ (ნეკლუდოვი 1975:183).

რის რქაზე დგასო, იტყოდნენ ძველები, მერე ის ხარიც დგას თევზზეო, თევზიც დგას წყალზეო“ (ბსკიფა, № 76, 1972:4), რითაც წყლებიან ქვესკნელში დამკვიდრებულ ცალ-რქა ხარს მოგვაგონებს: „სულეთს ხარი ხნავს ცალა-რქა, ბარაქა მესტუმრეთია...“. სამყაროს წყობის სამწევრიან ზოომორ-ფულ მოდელში ხარი ხმელეთის, კოსმოსის სახეა; თევზი – გველეშაპის (დიდი თევზი); ხოლო წყალი – ქაოსისა. ამ კოსმოგონიური მოდელით ნაჩვენებია სამყაროს წყობის სამი ძირითადი ელემენტის ჰარმონიული ერთობლიობა, სადაც თითოეულ ელემენტს თავისი ადგილი აქვს მიჩენილი, რაც განსაზღვრავს კოსმიურ წყობას, წესრიგს. ამ სამი ელემენტის დაშლა-აღრევა იწვევს იმ კოსმოგონიურ პროცესებს, რომელიც სიუჟეტურად გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის მითოსური ციკლით არის დადასტურებული.

ზღვა, გველეშაპი, ხარი და ხარის პატრონი, რომელიც თავის პირუტყვს სპილენძის (ალმასის, რკინის) რქებს გა-მოუჭედავს, შესაქმის, კოსმოგონიური მითოსის უცვლელი პერსონაჟები არიან. ხარი ზოომორფული იპოსტასია მისივე პატრონი ღვთაებისა, რომელიც მითის დღევანდელ ვერსიებში წმინდა გიორგია (წმინდა გიორგი ხარის პატრონია სხვა მი-თორიტუალურ მოდელებშიც), თუმცა თავდაპირველად მის ადგილას ქაოსთან/გველეშაპთან მებრძოლი ტაროსის ღმერთი უნდა ყოფილიყო. ტაროსის ღმერთის კოსმოგონიურ მითში მონაწილეობის კვალი ჩანს ამ მითოსის შესაბამის – „ზღვის დახვნა-დათესვის“ მაგიურ მითორიტუალურ მოდელებში. ამ მაგიური ტექსტებით – შელოცვებით, ქაოსურ ზღვასთან/ გველეშაპთან მებრძოლი ხარი-დემიურგის კოსმოგონიური მითოსის კიდევ ერთი მოდელია გადმოცემული:

„ელი ელავდა, ქვიშა ღელავდა, ზღვა ფოფინებდა.
წითელ ხუცესს ხარი გაება,
ზღვას ხნავდა, ქვიშას სთესავდა.

ვის გაგონია, ვის მოსწრია
ზღვა ხნული, ქვიშა თესული“ (შელოცვები 1994: 105).*

შელოცვის აჭარულ ვარიანტში „წითელ ხუცესს“ „წითელი ხოჯა“ ენაცვლება (ასმხფ., № 674,1977:21), რითაც ტექსტში არსებითად არაფერი იცვლება. სასულიერო-რელიგიურ წოდებათა მითოსურ-სემანტიკური ასპექტი ხარის პატრონის ღვთაებრივი წარმომავლობის მაუწყებელია.

ღვთაებრივი ხუცესის, „პაპის“ პირველარსებული ოქროს გუთნით ზღვის ხვნა-თესვის მითოლოგემა დესაკრალიზებულ ხალხურ ლექსშიც გაიჟღერებს:

„პაპის ოქროს გუთანო,
ზღვაში ნახნავ-ნათესო“ (პოეზია 1972: 132).

„პაპა“, „წითელი ხუცესი“ („წითელი ხოჯა“) მითიური დროის პირველკაცია, რომელიც მოგვიანებით იქცა ტაროსის//კოსმოსის ღმერთად ელიად და კიდევ უფრო მოგვიანებით – ხარისა და გველეშაპის ბრძოლის მითოსში იგი წმინდა გიორგის სახით დამკვიდრდა. პირველკაცი-ხუცესის//წმინდა გიორგის (შდრ.: „**ბერი** გიორგი მეც ვიყავ...“ (ხალხური)) მოქმედება მითიურ დროში მიმართულია ქაოსის კოსმოსად გარდასაქმნელად: კოსმიური ხარით (ცალრქა) და ოქროს გუთნით ქაოსური წყლის დახვნა-დათესვა წყლის ხმელეთად გადაქცევის მაუწყებელია. „წითელი ხუცესი“ კოსმოსის პირველი ღმერთი, მარდუქივით (ბაბილონური კოსმოგონია) კუროს ეპოქის ნაშიერია და თავადაც ქაოსთან, გველეშაპთან მებრძოლ კოსმიურ ხარს განასახიერებს.

„ელი ელავდა, ქვიშა ღელავდა, ზღვა ფოფინებდა“ – ამ

* რიტუალი, რომელიც ტაროსის მართვის მაგიურ მართვასთანაა დაკავშირებული, „წყლის მოხვნის წესის“ სახელწოდებით, ბოლო დრომდეა დადასტურებული ქართულ ტრადიციულ ყოფაში. რიტუალის მონაწილე ქალები გუთანში შეებმებიან და გუთანს მდინარეში ატარებენ, ისე, რომ გუთანიც და ქალებიც დასველდნენ (კალენდარი 1991:98).

სტრიქონებით სამყაროს თავდაპირველი ქაოსური მდგომარეობის კოსმოგონიური სურათია გადმოცემული: როცა „ელი“ ელავს და ბუნების სხვადასხვა სტიქიებს (ქარიშხალს, ზღვას) ამძვინვარებს, აბობოქრებს. ეს კოსმოგონიური წარმოდგენა, რომლის მნიშვნელობაც დღეს უკვე დავიწყებულია და „დამწვრის“ შელოცვის* თავფორმულად არის ქცეული, თითქმის მთელ საქართველოშია დადასტურებული:

- „ელი ელავდა, ზღვა პიპინებდა“ (აჭარა) (ასმხფ № 543,1966: 3);
- „ელი ელავდა, ზღვა ბიბინებდა“ (ხევი). (შელოცვები 1994:103-106);
- „ელი ელავდა, მელი მელავდა,
  ზღვა შიშინობდა, ზღვა ფოფინობდა“ (რაჭა). (იქვე);
- „ელი ელავდა, მელი მელობდა,
  ზღვა შიშინებდა, ზღვა ფოფინებდა“ (სვანეთი). (იქვე);
- „ელი ელავდა, მელი მელობდა“ (იმერეთი). (იქვე).

ვინ არის „ელი“, რომელიც შელოცვის მრავალ ვარიანტში ქაოსის მძვინვარების გამომხატველი კოსმოგონიური მითოსის მუდმივი მონაწილეა? ზოგიერთ კავკასიურ ტომში (მაგ., ჩეჩენ-ინგუშებში) მიწისქვეშეთს „ელი“ ეწოდება, ხოლო თავად ღვთაებას – „ელ-და“ (ენციკლოპედია I, 1898:430). ეს სახელი, როგორც ჩანს, ხთონურ, შესაბამისად, ქაოსურ საწყისს უკავშირდება. აღნიშნული კოსმოგონიური მაგიური ტექსტების თავ-სტრიქონში ნაცნობი ქართული ღვთაების უცნობი, უფრო ზუსტად, მივიწყებული ფუნქცია ჩანს. ელის არქაული ხატი გამქრალი ჩანს ქართულ მითოლოგიაში, რაკი იგი უძველესი

* სამკურნალო მაგიური შელოცვები, როგორც ითქვა, ითვალისწინებს მაგის მიერ სნეულის გადაყვანას იმ „წარსულში“, როცა ის ჯერ კიდევ არ იყო დასნეულებული; მეორე მხრივ „დროში გადაყვანა“ უფრო დიდ მასშტაბებსაც იძენს: მაგს სნეული იმ საწყისი კოსმოგონიების დროში გადაჰყავს, როცა არც სამყაროა შექმნილი და არც რაიმენაირი სნეულება არსებობს. ამ გზით სნეული იკურნება „მომავლის“ სენისაგან. სწორედ ამგვარ მაგიურ რიტუალებთან გვაქვს საქმე ქართულ სამკურნალო შელოცვებში, როცა ისინი კოსმოგენეზის დეკლარირებას ახდენენ. ამ უძველესი ტრადიციის წყალობით, მაგიურმა პოეზიამ დაკარგული ქართული კოსმოგონიური მითოსი (მისი მნიშვნელოვანი მოტივები) შემოინახა.

დროიდანვე ტაროსის ღვთაება ელიად უნდა გარდაქმნილიყო, ხოლო ქაოსის ღმერთის თვისებები – ბუნების სტიქიების მართვა, როგორც ტაროსის ღმერთისთვისაც თვისებრივი, მის ცენტრალურ ფუნქციად დარჩა. სწორედ ამ ღმერთს „ელს“ უმღეროდა მთელი ქართული შავიზღვისპირეთის (აჭარა, გურია, ლაზეთი, სამეგრელო) მოსახლეობა „ელესა“//„ჰელესას“ (თუმცა მკვლევარები სხვაგვარ ეტიმოლოგიურ მოსაზრებებს გვთავაზობენ ამ სიმღერასთან დაკავშირებით), რომელიც მებადურ-მეზღვაურთა სიმღერად ითვლება. ზ. თანდილავას მიაჩნია, რომ „ელესა“ ანუ „ჰელესა“ გენეზისის მიხედვით ლაზური სიმღერაა და მისი საწყისები მეთევზეობა–ზღვაოსნობას უკავშირდება. ლაზეთიდან უნდა გავრცელებულიყო „ჰელესა“ დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებში და აგრეთვე, შავიზღვისპირეთის სხვა ქვეყნების მუსიკალურ ფოლკლორში (თანდილავა 1996:143) („ელესა“ ცნობილია ბერძნულ, თურქულ, რუმინულ და მოლდავურ მუსიკალურ ფოლკლორშიც (მ. ჩიქოვანი). წყლის სტიქიის გამძვინვარებისას სწორედ ქაოსის ღმერთის, ელის მოსამადლიერებლად არის მიმართული ზღვასპირის მკვიდრი ხალხების რიტუალური სიმღერა „ჰელესა“, რაც „ქაოსის მობრუნების“ შესაჩერებელ რიტუალს უნდა წარმოადგენდეს. იგივე ტენდენცია გრძელდება საწესჩვეულებო მაგიურ პოეზიაში, სადაც უკვე ქაოსის ღმერთს ელესა//ჰელესას ტაროსის ღვთაებები (ელია, ლაზარე და სხვა) ენაცვლებიან და უკვე მათ მიმართ აღასრულებენ მაგიურ რიტუალებს ქაოსის სხვადასხვა ლოკალური გამოვლინების – გვალვა, წვიმა, ქარიშხალი, ნისლი, – აღსაკვეთად.

ქართული კოსმოგონიური მითო-რიტუალურ-მაგიური სამყარო ინახავს იმ უძველეს კოსმოგონიურ პლასტს, როცა ქაოსის ღმერთს – ელს მისივე მითოგენეტიკური მემკვიდრე – ელია ამარცხებს. ამიერიდან უკვე ელია, როგორც ტაროსის

ღმერთი გვევლინება ქაოსის გველეშაპთან მებრძოლად. კიდევ უფრო მოგვიანებით, ელიას მითოსურ ხატს ტაროსის სხვა ღმერთი – წმინდა გიორგი ჩაენაცვლება (გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის სიუჟეტი). მსოფლიო მითოსური ტრადიცია ცნობილი ხეთური მითების სახით ადასტურებს ტაროსის ღვთაების გველეშაპთან (ქაოსი) ბრძოლის კოსმოგონიურ ციკლს. გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის ქართულ კოსმოგონიურ მითოსშიც გიორგი – ხარი-დემიურგი სწორედ ტაროსის ღმერთის ფუნქციით ფიგურირებს (და არა როგორც წმინდანი ან ნადირთგანმგებელი). გიორგი ქართულ ფოლკლორულ ტრადიციაში ამინდის განმგებელია. ხალხურ ლექსში პირდაპირაა ნათქვამი – „ცა ჭეხდეს, ქუხდეს, ელავდეს, წმინდა გიორგი იქნება...“ (პოეზია 1972:142). გიორგი „ხელმათრახიანია“ (ტაროსის ღმერთის ატრიბუტი), რომლითაც მას ღვარის ატეხვაც შეუძლია (ჩორლას ბალადა) და ყველაფრის გადაწვაც – „ხელში უჭირავს მათრახი სამოცდასამი მხარია, რასაც გადაჰკრა, გარდასწვა...“ (პოეზია 1972:145).

ამდენად, ხარისა და გველეშაპის ბრძოლის, წითელი ხუცესის მიერ კოსმიური ხარით ზღვის „დახვნა-დათესვის“ მითორიტუალური მოდელების სახით სახეზეა გველეშაპისა და ტაროსის ღმერთის ბრძოლის უძველესი კოსმოგონიური მითოსი – უძველესი ქართული კოსმოგენეზის კლასიკურ- მითოლოგიური გაფორმება.

მაგრამ ქართული კოსმოგონიური მითოსი აქ არ სრულდება. მას თან სდევს კოსმოგენეზის უცილობელი თანმხლები რიტუალი – მსხვერპლშეწირვა.

მსხვერპლშეწირვა, როგორც უნივერსალური რიტუალი, სწორედ კოსმოგონიებიდან იღებს სათავეს, სადაც სამყაროს შესაქმნელად თავად შემოქმედი ღმერთი, დემიურგი, პირველკაცი, მოგვიანებით კი მათი ზოომორფული იპოსტასები იწირებიან//იკვლებიან, რომ მათი განწვალული სხეულის

ნაწილებისაგან – ყველაზე წმინდა მატერიალური სუბსტანციისაგან შეიქმნას სამყაროს მყარი მატერია. მსხვერპლშეწირვა არის ერთადერთი პირველი საკრალური აქტი (პროცედურა), რომლითაც პირველყოფილი ადამიანი დაუკავშირდა ტრანსცენდენტურ ძალას. ეს მსხვერპლშეწირვები იმეორებენ „პირველ“ მსხვერპლშეწირვას. მ. ელიადე საუბრობს მოკლულ ღვთაებებზე, „მოკლულ ღვთაებათა სიკვდილი შემოქმედებითია. მათი სიკვდილის შედეგად ადამიანური არსებობისათვის რაღაც ძალიან მნიშვნელოვანი იქმნება. უფრო მეტიც, ეს შექმნა მოკლული ღვთაების სუბსტანციის ნაწილია და, აქედან გამომდინარე, ერთგვარად აგრძელებს მის არსებობას. მას ჟამსა შინა მოკლული ღვთაება სიცოცხლეს აგრძელებს რიტუალებში, რომელთა საშუალებით მკვლელობა პერიოდულად განამდვილებულია“ (ელიადე 2009:88). ა. იენსენის აზრით, „მთავარი“ ამ დასაბამიერ მკვლელობაშია თავმოყრილი და რელიგიური ცხოვრების სხვადასხვა მომენტი გამუდმებით ახსენებს ადამიანებს მოვლენას, რომელიც მას ჟამსა შინა მოხდა. რიტუალები გვახსენებს, რომ ადამიანური მოდგმის უწყვეტობა მომდინარეობს პირველი მითიური მკვლელობიდან. ადამიანთა თუ ცხოველთა მსხვერპლშეწირვაც სხვა არა არის რა, თუ არა დასაბამიერი მკვლელობის საზეიმო გახსენება. მკვლელობის რიტუალი პირველ სისხლიან მკვლელობას, ე. ი. დასაბამიერ მკვლელობას აღნიშნავს. თავისი პირვანდელი მნიშვნელობით ეს სისხლიანი მსხვერპლი განსაკუთრებული სიმძაფრის გახსებათა რიცხვს განეკუთვნება (ელიადე 2009:94-95).

დასაბამიერი პირველი მკვლელობა, როგორც ჩანს, „მას ჟამსა“ – განხორციელდა ქართულ კოსმოგონიურ მითორიტუალურ სივრცეშიც: კოსმიური ხარის/გიორგი-ტაროსის ღმერთის მიერ ქაოსის გველეშაპის დამარცხების შედეგად განხორციელებული კოსმოგენეზის შემდეგ თავად დემიურგი-

ღვთაება „დაიკლა“ და შეიწირა. მხოლოდ ძალმომრეობითი მსხვერპლშეწირვის აქტით თუ აიხსნება ღვთაების სიკვდილი, რაც ჩვეულებრივ ეწინააღმდეგება ღვთაების უკვდავ, მარადიულ ბუნებას. ხალხური პოეტური ტრადიციის მიხედვით, მკვდარი (//მოკლული) წმინდა გიორგი მაღლა გორაზეა დასვენებული: „ეს ჩვენი წმინდა გიორგი მაღლა გორაზე სვენია...“ (პოეზია 1972:143); იგივე ითქმის ქართლში ატოცის წმინდა გიორგიზეც (პოეზია 1972:356). კოსმოგონიურ რიტუალებში ღვთაების მასობრივ მსხვერპლშეწირვებს უნდა ადასტურებდეს „წმინდანთა საფლავები“ ტბებში – „ზღვის ნარჩენებში“ – გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის – შესაქმის ადგილას. მაღალმთიან აჭარაში კოსმიურ ტბებს „ზღვის ნარჩენებს“ „წმინდანთა საფლავებსაც“ უწოდებენ, იქვეა აღმართული მკვდარ წმინდანთა (მოკლულ ღვთაებათა) კერპები – ქვაკაცები. ყველაზე წმინდა ადგილას დიდგორას არეალში (აჭარა, სოფ. მარითის ხეობა) მარჯვენა მხარეს ერთ-ერთ მაღალ მთას ღომას მთა ქვია. ამ მთაზე ეგულებოდათ წმინდა ტბა, რომელიც იმავდროულად „წმინდანთა საფლავიც“ იყო. ღომას მთაზე ასვლა და ლოცვა ხალხს დიდ მადლად მიაჩნდა (თანდილავა 1980:44-45). წმინდანის საფლავ-ტბას მიუთითებენ ჭვანის ხეობაშიც. გადმოცემის მიხედვით, „შეიდის (წმინდანის) ტბაზე წმინდანი არის დამარხული. ტბის მიდამოებში, მაღალ გორებზე ქვაკაცები დგანან და ამ ადგილსაც მოსახლეობა „ქვაკაცს“ ეძახის“ (თანდილავა 1980:45).

ღვთაების მსხვერპლშეწირვას კოსმოგონიურ რიტუალებში მოგვიანებით მისივე ფარდი ზოომორფული იპოსტასის – კოსმიური ხარის რიტუალური მოკვლა ჩაენაცვლა, რაც ბოლო დრომდე წმინდა ხარის „ნებითი“ მსხვერპლშეწირვის ფორმით განაგრძობდა არსებობას ზოგადქართულ მითორიტუალურ მისტერიებში. წმინდა გიორგის დღესასწაულებზე ოქუმში, წაჩხურის მთავარანგელოზის სალოცავში (აფხაზეთი), უდეში

(მესხეთი), ხანში (იმერეთი), ფხოტრერში (სვანეთი) წმინდა გიორგის დღეს ნებით მოდიოდა სამსხვერპლო ცხოველი – ხარჯიხვი (სურგულაძე 2003:155). აფხაზეთში წმინდა გამოქვაბულიდან დღესასწაულის დღეს გამოდიოდა თეთრი ხარი, რომელსაც დაკლავდნენ და ხორცს დამსწრეებს უნაწილებდნენ (სურგულაძე, იქვე). წმინდა გიორგის ხარის „ნებით მსხვერპლად“ მოსვლის რიტუალი სრულდებოდა ილორის წმინდა გიორგის ეკლესიაში ყოველ გიორგობას (23 ნოემბერს). ხალხური რწმენის თანახმად, ყოველ გიორგობას ილორის ეკლესიაში ხარი თავად წმინდა გიორგის მოჰყავდა და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ასევე ტრადიციული რწმენის თანახმად, იმ ღამეს წმინდა გიორგი ხარს სამჯერ გაატარებდა **ზღვიდან მთამდე და პირიქით** და მერე დატოვებდა ეკლესიაში, სადაც მსხვერპლად იწირებოდა.* კოსმიური ხარი-დემიურგის/გიორგის მისტიკური გზა ზღვიდან მთამდე და პირუკუ და ამ კოსმიური გზის დასასრულს ხარის მსხვერპლშეწირვა, იმ დასაბამიერი პირველი შესაქმისეული აქტის – ზღვისა და ხმელეთის ბრძოლის//გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის (ხა-

---

* ეს რიტუალი აღწერილი აქვს არქანჯელო ლამბერტს, აგრეთვე შარდენს საქართველოში მოგზაურობისას. ილორის დღესასწაულის აღწერა დაცულია ვახუშტი ბაგრატიონის „ქართლის ცხოვრებაში“.

საყურადღებოა ხარის მსხვერპლშეწირვის რუსული (ნოვგოროდი) მითოლოგიური მასალები, სადაც ნებით მსხვერპლად ტბიდან გამოსული ხარები გვევლინებიან, რომლებიც ქართული კოსმოგონიური მითის ქაოსის განმასახიერებელი ტბის კუროს/ხარის/გველეშაპის შესატყვისი პერსონაჟი უნდა იყოს (თავად ტბის სახელწოდება – „ვეშჩოზერო“ ითარგმნება, როგორც „გრძნეული ტბა“, მისი ქართული შესატყვისია აჭარული „ჯაზი-გოლი“, სწორედ ის ტბა – „ზღვის ნარჩენი“, სადაც გველეშაპისა და ხარის ორთაბრძოლა იმართება).

ხარის ნებით მსხვერპლშეწირვაზე ზოგადქართულ მითორიტუალურ სივრცეში და მის რუსულ კულტურულ-ეთნოგრაფიულ პარალელებზე იხ.: ი.სურგულაძე, ნებითი მსხვერპლი ქართულ მითოსსა და რიტუალში მისი კულტურულ-ისტორიული ასპექტები, წიგნში: ი. სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ. 2003. გვ. 154-168.

რით „ზღვის დახვნა-დათესვის“) და მისი თანმხლები უცილობელი კოსმოგონიური პროცედურის – ღვთაების „პირველი მკვლელობის“ რიტუალურ განმეორებადობას, საზეიმო გახსენებას წარმოადგენს.

„პირველი კოსმოგონიური მკვლელობის“ კვალი ჩანს მრავალ ვარიანტად გავრცელებულ კიდევ ერთ კოსმოგონიურ ქართულ მითში, რომელიც აჭარის მხარის (ქედის რ-ნი) სოფელ გეგელიძეებში „წყლის აღმოჩენას“ უკავშირდება. ეს მითი ოდესღაც გველეშაპისა და ხარის//წყლის ხარისა და ხმელეთის ხარის ბრძოლის მითოსის ნაწილი უნდა ყოფილიყო, რასაც გადმოცემის ის ვარიანტიც ადასტურებს, სადაც ამბავი სწორედ ორი ხარის (შდრ.:წყლის კუროს და ხმელეთის კუროს ორთაბრძოლა) ბრძოლით იწყება, რომელთაგან გამარჯვებული ცხოველი უწყლო სოფელს წყალს აღმოუჩენს. ბრძოლა „წყაროთავ ბრძოლის ადგილას“ იმართება, ისევე როგორც ტბასთან იმართება გველეშაპის//წყლის კუროს და ხარის ორთაბრძოლა. გამარჯვებული ხარის აღმოჩენილ წყალს სოფელი „წყაროთვალს“ უწოდებს. აი რას მოგვითხრობს კოსმოგონიურ-ეტიოლოგიური თქმულება „როგორ წარმოიშვა წყაროთვალი“: „სოფელში იყო ორი ძლიერი ოჯახი, რომელიც მესაქონლეობას მისდევდა. მათ ნასუქი ხარები ჰყავდათ და გაზაფხულობით ერთმანეთს აბრძოლებდნენ. ერთხელაც, ჩვეულებისამებრ, გაუმართავთ ბრძოლა, იქ, სადაც დღეს „წყაროთვალია“. ერთ ბუღას დოუმარცხებია მეორე. დამარცხებულს აუტეხია ბღავილი და სადღაც გადაკარგულა. გამარჯვებულს კი დოუწყია ბურღაობა, მიწის თხრა რქებით. მიწიდან ერთი საკმაოდ მოზრდილი ქვა ამოუგდია, საიდანაც წყაროს ამოუფეთქავს. ხალხიც მოხმარებია და მიწა გამოუთხრიათ. დიდი, ცივი და ანკარა წყარო წამოსულა. ამ სათავეს წყაროს თავ ადგილს – „წყაროთვალი“ შერჩა სახელად. მანმადე სოფელს წყარო არ ჰქონდა და ხალხი

სიხარულით ცას ეწია. იფიქრეს, ეს წყარო ყოვლისშემძლე ღმერთმა გვიბოძაო. ითათბირეს და გადაწყვიტეს, სამადლოდ გამარჯვებული ხარი ღვთისთვის შეეწირათ ამ „წყاროთავ“ ბრძოლის ადგილას. აქედან მოყოლებული, ყოველ წელს წყაროზე კლავდენ ყველაზე დიდ, ნასუქ ხარს“.*

უწყლობა სოფელს არასასიცოცხლო პირობებში, ე.ი. კოსმოსამდელ, „მოუწესრიგებელ“//„ქაოსურ“ მდგომარეობაში აყენებს, შესაბამისად, ხარის მიერ წყლის აღმოჩენა „შე-საქმისეული“ („მცირე შესაქმე“) აქტია, რასაც ბუნებრივად მოსდევს ერთი მხრივ, დამარცხებული ხარის გადაკარგვა (შდრ: დამარცხებული გველეშაპის გადაკარგვას), ხოლო მეორე მხრივ, მთავარი კოსმოგონიური გმირის – ხარი-დემიურგის მსხვერპლშეწირვა.

კოსმოგენეზს მსხვერპლად შეწირული ხარი სიკვდილის შემდეგაც არ წყვეტს თავის დემიურგულ მოქმედებას. მის შემდგომ ბედს ამიერიდან „სულეთის“ ციკლის პოეტური მი-თოსი გვამცნობს. მსხვერპლშეწირვის შემდეგ წმინდა ცალრქა

---

* თქმულების ეს ვარიანტი სოფელ გეგელიძეების უხუცესი მკვიდრისაგან, ახმედ ხალვაშისაგან 2005 წელს, ჩაიწერა ამავე სოფლის მკვიდრმა, ბსუ-ს სტუდენტმა იამზე ხალვაშმა, რომელმაც მე გადმომცა. ფოლკლორულ არქი-ვში დაცული ვარიანტი „გეგელიძეების წყარო“ მოგვითხრობს: „ადრე, გეგე-ლიძეებში წყალი არ ქონიათ. იქაურ კაცს ყოლია ბუღა. ერთ დღეს ამ ბუღამ დეიწყო, თურმე ბურღაობა. იბურღავა, იბურღავა და იმ ადგილზე ამოვდა წყალი. გუხარდა ხალხს, გეგელიძეების მცხოვრებლებს. ეს ბუღა, თურმე და-კლეს იმ წყაროსთან და ხორცი ხალხს დურიგეს. ამის შემდეგ ყოველ წელი-წადს, ივლისის ბოლოს დაკლავენ ხარს. ეს ხარი აუცილებლად ლამაზი, კარგი ხარი, ბუღა ხარი უნდა ყოფილიყო. ოღონდ წყალი გვქონდეს და ერთ ხარს შევწირავთ ყოველ წელიწადს ამ წყალსო, – ამბობდა ხალხი. იმ წყალთან ივ-ლისის ბოლოს ან აგვისტოს დასაწყისში (მნიშვნელობა არ ქონდა, გვალვა იყო თუ არა), აუცილებლად დაკლავდნენ ხარს და სისხლს წყალში ჩაასხამდენ. დასაკლელი ხარის მოძებნა შეიძლებოდა სოფელშიც და სოფლის გარეთაც, მაგრამ კარგი ხარი უნდა ყოფილიყო აუცილებლად“ (ბსკიფა, ნ 207, 1976).

თქმულების ერთ-ერთი ვარიანტი, იმავე სახელწოდებით („გეგელიძეების წყარო“) გამოაქვეყნა ზ. თანდილავამ (სამხრეთ... 1990:116).

ხარი ქვესკნელში, სულეთში მკვიდრდება და იქ განაგრძობს ხთონური „ზღვის დახვნა-დათესვას“ და, რაც მთავარია, თავის ერთადერთ რქაზე აფუძნებს სამყაროს („დედამიწა ხარის რქაზე დგასო“).

„სულეთს ხარი ხნავს ცალა-რქა ბარაქა მესტუმრეთია“ – გვამცნობს პოეტური მითოსი ცალ-რქა ხარის იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე. ხარი თუმცა კოსმოგონიური მითოსისაგან მოწყვეტით, უკონტექსტოდ ფიგურირებს, მისი გენეზისის დაკავშირება ხარის გველეშაპთან ბრძოლის ციკლთან ლოგიკურად გამოიყურება. ცალ-რქა ხარი სწორედ ამ კოსმოგონიური მითოსის პერსონაჟია. მისი ცალი რქაც გველეშაპთან (ქაოსთან) ბრძოლაში ჩანს დაკარგული.

პოეტურ-მითოსური ფრაგმენტიდან და მაგიური ტექსტებიდან (შელოცვები) ვიგებთ, რომ მსხვერპლშეწირული წმინდა ცალ-რქა ხარი ამიერიდან „სულეთს ხნავს“ და ხთონური სამყაროდან სამზეო-სააქაოს აბარაქიანებს (ამიტომ არის იგი ტექსტში „ბარაქა-მესტუმრეთი“); ამას გარდა, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, იგი კვალავაც განაგრძობს თავის დემიურგულ – კოსმოსის შემანარჩუნებელ მოღვაწეობას – გადარჩენილი ერთადერთი რქით ქვესკნელის ხთონურ სამყაროში ქაოსურ ზღვას ერკინება (//ხნავს): „წითელ ხუცეს ხარი გაება, ზღვას ხნავდა, ქვიშას თესავდა“. კოსმოგონიას მსხვერპლშეწირული ღვთაება – კოსმიური ხარი მარადიულად უბრუნდება კოსმოგენეზს, იგი რიტუალებში კვლავდაკვლავ იმეორებს პირველ შესაქმეს – იმას, რაც საწყის დროში, პირველი კოსმოგონიების ჟამს განუხორციელებია.*

---

* მოგვიანებით, ცალ-რქა ხარი „მარტორქის“ მისტიური ხატით დამკვიდრდა მითოსურ და შუა საუკუნეების ალქიმიურ ტრადიციაში, სადაც კულტურულ-მსოფლმხედველობრივი ტრანფორმაციის მიუხედავად, კვლავაც შეინარჩუნა კოსმოლოგიურ მოვლენებთან დაკავშირებული ფუნქცია.

„მომაკვდავი ქალღმერთის“ მითოსი

შელოცვის მაგიურ კოსმოგონიურ ტექსტებში, სადაც „,ელის“ ქაოსური მძვინვარების კოსმოგონიურ სიუჟეტს ხარის დემიურგული, შესაქმისეული აქტი უპირისპირდება, სამყაროს შესაქმეს მსოფლიო ხის აღმოცენებაც გვამცნობს. ჯერშეუქმნელი, „აფოფინებული“, „აშიშინებული“ ქაოსური სამყაროს შუაგულში, ცენტრში – „ზღვის კარზე“ სიცოცხლის ხეა აღმოცენებული. რაოდენ ანტიპოდურადაც არ უნდა გამოიყურებოდეს მისი გამოჩენა ხმელეთის ნაცვლად უკიდეგანო ზღვაში//ოკეანეში, სადაც უსათუოდ მიწის „მცირე ბორცვიც“ ივარაუდება, იგი სწორედ ქაოსური წყლების შუაგულში არის აღმოცენებული. ასეთ ზღვის ხეებს საკრალურობის ნიშნად ღვთაებრივი მირონი სწვეთს, ისევე როგორც ხევსურულ ხმალას ალვის ხეს გამუდმებით სწვეთს მირონი:

„ელი ელავდა, ზღვა ფოფინობდა,
ზღვის კარზე ნედლი ხე იდგა,
ზეთი სჭვიოდა“ (გაგულაშვილი 1986: 143).

შელოცვის სხვა ვარიანტშიც სიცოცხლის ხე მირონმდინარია:

„ელი ელავდა, ზღვა ფოფინობდა
ლიბანის ხესა ზეთი ჰდიოდა“ (გაგულაშვილი 1986:123).

მირონმდინარი სიცოცხლის ხე „ზღვის კარზეა“ აღმოცენებული. ზღვის კარი – „ცის კარის“ ანტიპოდი, ფუნქციურად იმავე კოსმოგონიურ მითოლოგემას იმეორებს. „ცის კარი“ და „ზღვის კარი“ კოსმოგონის პროცესში ერთდროულად იხსნება. ზღვის კარი სამყაროს ჭიპია, „ზღვის ჭიპია“ („ვეფხისტყაოსანი“), საიდანაც შესაქმე ხორციელდება. სამყაროს შესაქმემდე აქ ქაოსის ღმერთი – ელი არის დამკვიდრებული. ეს ადგილი ჯერგაუცხადებელი „ღვთის კარიც“ არის, რაკი საბოლოოდ

ყველა ღმერთი სწორედ აქ მოიყრის თავს. აქ მოგვიანებით კოსმოსის პირველი ღმერთი, ხარი-დემიურგი დაიბადება, რომ სამყაროს პირველი შესაქმე განახორციელოს. კიდევ უფრო მოგვიანებით, კი აქვე დაიბადება მეფე-დემიურგიც, იგი სამყაროს კოსმიური და ამასთანავე, სოციალური ცენტრიც უნდა გახდეს. კოსმოსის პირველი ღმერთის, მეფე-დემიურგის დაბადების კოსმიური ისტორია აბობოქრებული ზღვის კოსმოგონიურ სიუჟეტს სხვა მიმართულებითაც წარმართავს.

აბობოქრებული, აშიშინებული ქაოსური ზღვის კოსმოგონიას სხვაგვარი გაგრძელებაც აქვს. ქაოსისა და კოსმოსის, ხარისა და გველეშაპის ბრძოლის მოტივს ზღვის პირას „მომაკვდავი ქალღმერთის“ მოტივი ენაცვლება: ზღვის პირას მშობიარე ქაოსის განმასახიერებელი ქალღმერთი კოსმოსის პირველი ღმერთის გენიტალიებს ეწირება (აქაც მსხვერპლშეწირვა, როგორც შესაქმის აუცილებელი რიტუალი). იგი ისევე იღუპება, როგორც ღმერთების ახალ თაობას, საკუთარ ნაშიერებთან დაპირისპირებული და კოსმოსის, წესრიგის დასამყარებლად განწვალული ყველა დიდი დედა ქალღმერთი მსოფლიო კოსმოგონიურ სისტემებში (მაგ.თიამათი შუამდინარულ კოსმოგონიაში). „მომაკვდავი ქალღმერთი“ ქაოსის მამრი ღმერთის – ელის ღვთაებრივი მდედრი, მეწყვილე შეიძლება იყოს. ელი და „მომაკვდავი ქალღმერთი“ ის პირველი კოსმიური წყვილი უნდა იყოს, რომლებიც ზღვის ქალისა და ზღვის კაცის სახელითაც ფიგურირებს ქართულ მითოსში.

ზღვის პირას „მომაკვდავი ქალღმერთი“ და მისი მამრი მეწყვილე „აბობოქრებული ზღვის“ ღვთაება – *ელი* ქართული მაგიური მითორიტუალური მოდელების ცენტრალური პერსონაჟები არიან. მათ სახეებთან დაკავშირებული მითოსური ციკლი თავს იყრის ერთი მხრივ შელოცვების მაგიურ პოეტურ ტექსტებში, ხოლო მეორე მხრივ, შრომის სასიმღერო რეპერტუარში შესულ მითოპოეტურ ნიმუშებში.

შედარებით სრულყოფილია შელოცვის რაჭული ტექსტი:

„ელო ელენთა, მელო მელენთა/ზღვა შიშინობდა, ზღვა ფოფინობდა.
ზღვისა პირასა კარავი იდგა./კარავში ქალი, ზარა ეხურა.
ზარას ავწიე, სამი ვაკოცე,/სამმა კოცნამა ფერი უცვალა,
ფერმა ნაცვალმა წიგნი დასწერა./– ვის გავუგზავნოთ?
– დავით ნეფესა./დავით ნეფემ გამოგზავნა თავხა ატლასი.
– რითი გავრეცხოთ?/ვერცხლის წყლითა.
– რითი გავაშროთ?/– ნიავ-ქარითა.“ (შელოცვები 1994: 105)

შელოცვის ტექსტს იმეორებს მითოლოგიური ლექსი „ნესტან-დარეჯან“, სადაც მშვენიერ ქალღმერთს ცნობილი ლიტერატურული პერსონაჟის სახელი ჩაენაცვლა, ამბავი კი მითოსური დარჩა: ბუნების წიაღში ჩაძინებულს, სახედაბურულს, პირ-საბურავი ახადეს და სამი კოცნით „ფერი უცვალეს“ –

„ნესტან-დარეჯან/სად რას გეძინა?
– მინდვრის ბოლოსა./– ზედ რა გეხურა?
– ზარი ზარბაბი./მოველ, აგხადე,
სამი გაკოცე,/სამმა კოცნამა
ფერი გიცვალა/ფერმა ნაცვალმა
წიგნი დასწერა,/– შიგ რა ჩასწერა?
– ქამხა ატლასი./– ვის გაუგზავნა?
– დავით მეფესა“ (კოტეტიშვილი 1934:202).

ამ ბუნდოვანი ტექსტების ყველაზე არქაული კოსმოგონიური სიუჟეტი აჭარაში ფართოდ გავრცელებულ „ვაი, თუ იელი იელობდაოს“ ლექსშია დადასტურებული, სადაც ღვთაებრივ ქალს ტყუპის ცალი დაც მოეპოვება:

„ვაი, თუ იელი იელობდაო,/კიდევ ზღვაი ხელობდაო.
აბა, გაღმა-გამოღმითა,/კიდევ კარვები იდგაო..
შით მეკარვე ქალი იწვა,/კიდევ პირზე ებურაო.
აბა, თეთრი დოლბანდიო,/კიდევ პირზე ავხადეო.
აბა, ერთი ვაკოცეო,/ვაი, თუ ერთი კოცნითაო,
კიდევ ფერი ვუქციეო./აბა, ორჯერ ვაკოცეო,
კიდევ ორჯერ კოცნითაო,/ვაი, თუ პირზე ავაძრეო.
აბა, სამჯერ კოცნითაო,/ვაი, თუ სისხლი ვადინეო.
აბა, ოთხჯერ ვაკოცეო,/კიდევ ოთხჯერ კოცნითაო,

ვაი, თუ სული ავხადეო./კიდევ მისა ნაწოლზეო,
აბა, ია დავთესეო,/ია ვარდად მოვიდაო.
დამა დაი დაჰპატიჟა/მარგალიტის საკრეფელში,
საკრეფელად წვიტია,/საქონელად დიდია.“ (თავდგირიძე 2004: 187).

როგორც ლექსის შინაარსიდან ვგებულობთ, ზღვის პირას გაშლილ კარვებში, „გაღმით და გამოღმით“, ცხოვრობს ორი ღვთაებრივი და, რომელთაგან ერთ-ერთი „კოცნით“, ანუ ინტიმური აქტით იღუპება. საბოლოო კოსმოგონიური სურათის აღსადგენად, ანუ ქართული კოსმოგონიური მითოსის ინვარიანტული სიუჟეტის მისაღებად, ქართული ხალხური პოეზიის სხვა ნიმუშებსაც უნდა მივმართოთ, რომლებიც ცალკე, დამოუკიდებლად, გაუგებარ, უკონტექსტო პოეტურ ფრაგმენტებს წარმოადგენს და მხოლოდ „მომაკვდავი ქალღმერთის“ ციკლში შემოტანით, პოულობს თავის კონკრეტულ ადგილმდებარეობას და იძენს ლოგიკურ კონტექსტს. შესაბამისად, მათი სემანტიკური ველიც საერთო კოსმოგონიურ სისტემაში თავსდება. ამ თითქოსდა „პერიფერიული“ ტექსტებიდან ირკვევა, რომ „კოცნას“ ანუ ინტიმურ აქტს ღვთაებრივი ქალის დაფეხმძიმება და ვაჟის დაბადება მოჰყვება (ამის შემდეგ ლექსში მითიურ რძალთან – თამართან დაკავშირებული სიუჟეტი იწყება, რომელიც ჩვენ „ავთანდილ გადინადირას“ ლექსის ტრანსფორმირებულ ფრაგმენტად მიგვაჩნია (თავდგირიძე 2004: 157-158).

როგორც ჩანს, ქალის „ფერწასვლა“ და „სულის ახდა“ სამშობიარო პროცესებით არის განპირობებული. ლექსის ერთ-ერთი ვარიანტი სიკვდილის ობიექტის შეცვლით (ამ შემთხვევაში ახალშობილია და არა ქალღმერთი) სხვა – კოსმოგონიური ინტრონიზაციის სიუჟეტურ ხაზსს ავითარებს, რომლის პარადიგმულ მნიშვნელობაზე ჩვენ ცოტა მოგვიანებით ვისაუბრებთ:

„ეო, მეო, მაისურაძეო,/მაისურაძის კარებზე ჩავიკაკანეო.
სამი პატარძალი ვნახე, ერთსა ვაკოცეო.

იმან რო ფერი იცვალა,/ფერმა ნაცვალმა წიგნი დასწერა,
ვის გაუგზავნა? – დავით მეფესა./დავით მეფე შინ არ დახვდა,
საყდარს უკან ფლამსო,/ზედ ორი ხე ამოსულა,
სოჭივითა დგასო./ვარდი დამიკრეფიაო, ჭურში ჩამიტენიაო,
ჭური ადუღებულაო, ქალი აკივლებულაო.
ქალსა ვაჟი გასჩენია, მამას გახარებია,
მამა გარეთ გამოსულა, ბიჭი გათავებულა.“ (ვირსალაძე:1969: 123).

ტყუპი და აქაც დომინირებს „სამი პატარძლის“ სახით, რომელთაგან მხოლოდ ერთია მოვლენათა ეპიცენტრში, დანარჩენები სიუჟეტის პასიურ მონაწილეებად რჩებიან.

„მომაკვდავი ქალღმერთის“ ციკლში შემოდის კიდევ ერთი უნიკალური აჭარული ტექსტი – „დედოფლის ლექსი“, სადაც არაერთი კოსმოგონიური მოტივი არის დეკლამირებული: ღვთაებრივი ქალი – „დედოფალი“, ნახევრად ზოომორფული და ნახევრად ვეგეტაციურია – იგი სიცოცხლის ხესა და მასზე დაბუდებულ კოსმიურ ფრინველს (ქორს) განასახოვნებს. ქალი ფეხმძიმეა და ვაჟის დაბადებას ეწირება. მშობიარობისას დაღუპულ ქალ-ღვთაებას სამი ტყუპი და – „დედოფლები“, – დასტირის:

„გუშინ კვირა დღესო,/ქორი მეჯდა ხესო,
ხესა, ხესა რასო?/ლიბანოზის ქალსო.
ქალსა შვილი შობია,/შობდა ვაჟიშვილია,
ადა, დედობილისა!/ადა, მამობილისა!
იჯდა სასთუმალსა:/სამი დაი დედოფლები
გეიშლიდენ თმებსა:/– დაო, დაო სისანო,
თეთრყირმიზო, მსუქანო,/საით შეგატრიალებენ?
– სიანეთის კარსო./სიანეთი შინ რომ არა,
ვინ გაგიღებს კარსო,/საით მიწას გაგითხრიან?“ (ასმხფ,№N 518,1962).

სამწუხაროდ, ეს ლექსიც ფრაგმენტულია, თუმცა ლექსის საერთო კოსმოგონიური ხასიათი და მიზანმიმართულება ამ ნაწილიდანაც ჩანს (ტექსტის დეტალური განხილვა იხ.: თავდგირიძე 2004: 47-53). „დედოფლის ლექსის“ მომაკვდავი ქალი „ლიბანოზის“ – სიცოცხლის ხის ანთროპომორფული

იპოსტასია. მირონმდინარი სიცოცხლის ხე – ლიბანოზი, როგორც ვნახეთ, შელოცვების „აბობოქრებულ-აშიშინებული ზღვის“ კოსმოგონიურ სიუჟეტშიც მონაწილეობს. ქალის ვეგეტაციურ საწყისს წინ ზოომორფული საწყისი უსწრებს. მისი მეტამორფოზული ტრანსფორმაცია ზოომორფულიდან ვეგეტაციურამდე თანმიმდევრობით ხორციელდება: იგი თავდაპირველად ხის წვერზე შემომჯდარი ქორია, შემდეგ თავად ხე გარდაისახება და „ლიბანოზის ქალად“ მოგვევლინება. ეს ის ღვთაებრივი ქალი უნდა იყოს, რომელსაც ცნობილი სამონადირეო-საფერხულო ლექსი „ქალსა ვისმეს“ – „შროშანს“ უწოდებს. რომლის ბეჭედზე ლებანოზის ხის მსგავსი სიცოცხლის ხის განმასახიერებელი ნაძვი აღმოცენდება; ხოლო ხის კენწეროზე ქორი ბუდეს გაიკეთებს და მარგალიტის კვერცხებს გამოჩეკს. ქორის „დაყრილი“ მარგალიტ-კვერცხები კიდევ ერთ მითოლოგიურ ლექსში გაიელვებს:

„ქორმა ფრთები გაშალა,/დაყარა მარგალიტები,
ერთი მე ავიტაცეო,/ერთი კი – ჩემმა დობილმა.“ (ვირსალაძე,1964: 71).

მითოსური მეტაფორა ცხადყოფს, რომ ქორის „დაყრილი მარგალიტები“ კოსმიურ შუაგულში პირველწინაპარი ქალისაგან (/დიდი დედა ქალღმერთისაგან) არაჩვეულებრივი ვაჟის – კოსმოსის პირველი ღმერთის, პირველი დემიურგის დაბადებას მოასწავებს. თავად მშობელი კი იღუპება, რომელსაც ტყუპისცალი დები დასტირიან, ტირილით ასხამენ ხოტბას და „სისანს“ უწოდებენ. რას ნიშნავს „სისანი“? მომაკვდავი ქალის რომელი ღვთაებრივი ასპექტი არის გამოხატული ამგვარი საკრალური მეტსახელით? – „სისანი“ სოსან-ყვავილს უნდა ნიშნავდეს (სოსანი ყანებში აღმოცენებული მოწითალო-იისფერი ყვავილია). ყვავილ-ქალი სოსანი მითოსური ტყუპისცალია ქალი-შროშანისა. ისინი ზოომორფული საწყისითაც ენათესავებიან ერთურთს, როცა ქორად ქცეულნი მარგალიტის კვერცხებს „ყრიან“.

ჩვენ მიერ წარმოდგენილი კოსმოგონიური მითოსის ფრაგმენტები, რომლებიც შელოცვების, შრომის, სამონადირეო, საგაზაფხულო-საფერხულო და სხვა ჟანრებშია მიმობნეული, ქართული მითოსური შესაქმის ანთროპომორფული მოდელის ინვარიანტულ სახეს აღადგენენ. მისი სრული სურათი ამგვარად გამოიყურება:

გამძვინვარებული ზღვის შუაგულში („ზღვის კარზე“) სიცოცხლის ხეა აღმოცენებული, რომელსაც ღვთაებრივი მირონი ჩამოსდის. ხის კენწეროზე სამსკნელოვანი კოსმიური ფრინველია დაბუდებული, რომელიც კოსმოსის „ნაწილებს“ (სამყაროს კვერცხებს) აფრქვევს ქაოსურ დაუსაბამობაში. ქაოსური ზღვის შუაგულის სხვადასხვა მხარეს ტყუპი დები (ორი ან სამი) დამკვიდრებულან, რომელთაგან მხოლოდ ერთერთს შესწევს მშობიარობის – სამყაროს შესაქმის უნარი. ღვთაებრივი ქალი ქაოსურ ზღვასთან მშობიარობს – იგი საკუთარი წიაღიდან ბადებს კოსმოსის პირველ ღმერთს – პირველ დემიურგს, თავად კი მსხვერპლად ეწირება ამ შესაქმეს: მისი განწვალული სხეულის ნაწილები ქორის დაყრილი „მარგალიტის კვერცხებივით“, წყლიდან აღმოცენებული ხმელეთის, კოსმოსის ნაწილებად გადაიქცევა.

ამგვარია „მომაკვდავი ქალღმერთის“ ქართული კოსმოგონიური მითოსი, რომელიც შესაქმის თერიომორფული (გველეშაპისა და ხარის ბრძოლა) მოდელის პარალელურად, ან ცოტა მოგვიანებით შეიძლება წარმოშობილიყო. ქართული მატერიალური კოსმოგონიური მითორიტუალური მოდელი მხოლოდ ნაწილობრივ უახლოვდება განვითარებულ მითოლოგიებში დადასტურებულ კოსმოგონიურ სისტემებს. იგი უფრო არქაულ, დუალურ კოსმოგონიურ სტრუქტურასთან ამჟღავნებს გენეტიკურ სიახლოვეს. ამიტომ დომინირებს სიუჟეტში ტყუპი დების მოტივი მუდმივად. „მომაკვდავი ქალის“ „ქალღმერთად“ გამოცხადება პირობითია: იგი არც კლასიკური

ტიპის ქალღმერთია და არც პირველწინაპარი ქალი. მისი მითოსური სტატუსი რაღაც „გარდამავალი“ სტრუქტურული საფეხურის („ღმერთ-ქალი“) დაშვებას მოითხოვს. აქეთკენ ტექსტებში ფიქსირებულ ტერმინოლოგიურ ერთეულთა მითოსური სემანტიკაც გვიბიძგებს: მართალია, „მომაკვდავი ქალი“ არქაულ-დუალური მსოფხედველობრივი დატვირთვის მქონე ტყუპი დების თანხლებით არის წარმოდგენილი, იგი, თავის ტყუპ დებთან ერთად განვითარებულ მითოლოგიებში ფართოდ გავრცელებული ქალღმერთის სტატუსის (შესაბამისად ფუნქციის) მატარებელი ცნებებით – „პატარძლები“, „დედოფლები“ – არის აღნიშნული.

ტყუპი დის სიუჟეტი უძველესია და პირველყოფილი საზოგადოების დუალური მსოფხედველობიდან იღებს სათავეს. დუალური მითები თითქმის ყოველთვის დაკავშირებულია არქაული საზოგადოების უძველესი ფორმის – დუალური ფრატრიალური ორგანიზაციების წარმოშობასთან, მითებიც შესაბამისად, სოციოგონიურია. ა. ზოლოტარევის დაკვირვებით, თუკი დუალური მითები ტყუპი ძმების მოტივზეა აგებული, მაშინ დუალურ-ფრატრიალურ თემატიკას შეიძლება წინ უსწრებდეს კოსმოგონიური მოტივები, ან ამ უკანასკნელმა საერთოდ განდევნოს სოციოგონია (ზოლოტარევი 1964:176). ს. ტოლსტოვის აზრით, დუალური ტყუპების მითოსი ჩაენაცვლა მატრიარქატულ-გენეალოგიურ მითს ორ პირველწინაპარ ქალზე, რომლებიც თავის მხრივ ამოიზარდა ორი ტოტემის წარმოდგენებიდან (ტოლსტოვი 1948: 288). ქართული „მომაკვდავი ქალღმერთის“ ციკლში საქმე გვაქვს არქაული დუალური კოსმოგონიიდან განვითარებულ კოსმოგონიურ სისტემაზე გადასვლის გარდამავალ საფეხურთან. ამიტომ ტყუპი დები მთლიანად კოსმოგონიური, და არა „მატრიარქატულ-გენეალოგიური ორი პირველწინაპარი ქალის“ ფუნქციით გამოდიან. ასეთ „გარდამავალ“ საფეხურზე არც ზოლოტარევის

მიერ პირველყოფილურ მითებზე გაკეთებული შენიშვნა გავრცელდება, რომ კოსმოგონიური მოტივები მხოლოდ ტყუპ ძმებს შეიძლება უკავშირდებოდეს. თავად კოსმოგონიური მოტივები კი (თუკი მათ წავაწყდებით პირველყოფილ მითებში), მთელი თავისი კოსმოგონიური სტრუქტურითა და შინაარსობრივი ბირთვით, ყოველგვარ ზღვარს შლის არქაულ და განვითარებულ მითოლოგიებს შორის. კოსმოგონიური ესკიზის თანახმად, რომელ მითოლოგიურ სისტემასაც არ უნდა ეკუთვნოდეს (არქაულს თუ განვითარებულს), დემიურგის, კოსმოსის პირველი ღმერთის დაბადების აქტში, მისი მშობელი დედის მსხვერპლშეწირვა ფატალური მითოსური რეალობაა. ჩრდილოეთამერიკული იროკეზული ტომების კოსმოგონიური მითი ცნობილია ორმუზდისა და არიმანის (ირანული კოსმოგონია) მითთან მსგავსებით. იროკეზულ მითშიც ტყუპების მშობელი დედა იღუპება (ზოლოტარევი 1964:124). ზოგიერთ არქაულ მითში თავად ტყუპი ძმები გამოდიან მშობელი დედის მკვლელებად (იქვე). დედის მოკვლის მოტივი მარდუქის მიერ თიამათის განგმირვის ბაბილონურ კოსმოგონიაში მეორდება. იმავე მოტივს ვხვდებით ამირანის ეპოსშიც. ზ. კიკნაძის ინტერპრეტაციით, „თქმულებას აღარ ახსოვს, რომ გველეშაპი ამირანის დედაა, – ამ სტადიაზე იგი, ურჩხულად ქცეული, კაცობრიობის მტერია, რომელსაც გამუდმებით ებრძვიან ეპიური გმირები“ (კიკნაძე 1979: 105). ამირანის ეპოსის შესავალი ეპიზოდი – დალის მშობიარობა კლდის წვერზე და ქალღმერთის სიკვდილი, იმეორებს შესაქმეს. შესაქმე მეორდება შემდგომაც – შავ გველეშაპად ქცეული ქალღმერთის განგმირვისას. ეპოსის ოსური ვარიანტი ყველაზე ახლო დგას კოსმოგონიურ მითოსთან. აქ მოვლენები ალპური ზონის ნაცვლად ზღვის, წყლის შემოგარენში ვითარდება. ამირანის დედა წყლის ქალია, რომელსაც კლავს ბოროტი სული. ფეხმძიმე ქალის მუცლიდან კი ტყუპი ძმები ამოჰყავთ,

რომელთაგან ერთ-ერთი ამირანია და ზღვაში, დედის წიაღში იზრდება (მელეტინსკი 1963: 66).

ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ფოლკლორის სხვადასხვა ჟანრში ფრაგმენტულად წარმოდგენილი ტყუპი დისა და ზღვის პირას მშობიარე „მომაკვდავი ქალის“ სიუჟეტი, რომელიც დუალური მსოფლმხედველობიდან აღმოცენდა და ახალი, უფრო განვითარებული კოსმოგონიური სისტემებისაკენ გაიკვლია გზა, ოდესღაც ერთ მთლიან კოსმოგონიურ მითოსს წარმოადგენდა. იქნებ სწორედ „მომაკვდავი ქალღმერთის“ მითოსი უდევს საფუძვლად უძველეს ლაზურ დღესასწაულს, რომელსაც „მომაკვდავი დღესასწაული“ ეწოდება და რომლის რიტუალსაც საღამო ხანს მზის ჩასვლისას მოსახლეობის ზღვაში მასობრივი ჩასვლა-განბანა წარმოადგენს. „მომაკვდავი ქალღმერთის“ მითი „მომაკვდავის დღესასწაულთან“ ერთად უძველეს ქართულ კოსმოგონიურ მითო-რიტუალურ მოდელს ქმნის, რომელიც მუდმივად აღადგენს იმ „საწყის“ მითიურ დროს, რომელშიც მომაკვდავი ქალღმერთის წიაღიდან კოსმოსის პირველი გმირის – დემიურგის, დაბადება და კოსმოსის შესაქმე განხორციელდა. „მომაკვდავის“ ციკლი თავისი დემიურგის სახელსაც გვამცნობს შეფარვით. იგი პოეტურ ტექსტებში მუდმივად მოხსენიებული ქართული სახელმწიფოებრივი ძლიერების სიმბოლო – დავით მეფეა, ისტორიულ რეალიებს მოწყვეტილი, მეფე-დემიურგის უკვე განყენებული მითოსური სახე. მეფე-დემიურგის სამყაროს ცენტრში დაბადებისა და მისი საკრალური ინტრონიზაციის კოსმოგონია კიდევ ერთ კოსმოგონიურ მითორიტუალურ მოდელს აყალიბებს ქართულ მითოსურ სივრცეში.

მეფე-დემიურგის დაბადების მითოსი

მეფე თავისი სამეფოთი კოსმოსის ღმერთის პირდაპირი მემკვიდრეა. მან, როგორც მითიური დროიდან მოსულმა გმირმა, „საწყისის დროის“ ყველა კოსმოგონიური მოვლენა, საკრალური ტიტული და ატრიბუტი იმემკვიდრა: სამეფო გვირგვინის ბრწყინვალება, ელვარება – „მელამი“ (აქად. „მელამ შარრუთი“) ხდის მას ღვთაებათა თანასწორს. სამყაროს ღერძის განმასახიერებელი კვერთხის პყრობით კი მეფე თავად ექცევა სამყაროს ვერტიკალური და ჰორიზონტალური წყობის ცენტრში, ხოლო სამეფო მაკროკოსმოსის ამქვეყნიურ ხატს – მიკროკოსმოსს შემოსაზღვრავს.

მეფე-დემიურგის „დემიურგული“ საწყისი და ღვთაებრივი მეუფება, რომელიც შესაქმის მუდმივ განმეორებადობას უზრუნველყოფს, სამეფო „მელამისა“ და კოსმიური ატრიბუტების გარდა, ინტრონიზაციისას განხორციელებულ „საწყისთან დაბრუნების“ მითორიტუალურ-მაგიური ქმედებებით არის გამყარებული. „ხელმწიფის ტახტზე აყვანის დროს კოსმოგონია მეორდებოდა. ბოლოდროინდელი ინტერპრეტაციის მიხედვით, ინდოელი მეფის კურთხევა სამყაროს აღდგენას შეიცავდა. მართლაც, რიტუალის სხვადასხვა ფაზა თანამიმდევრობით ასრულებდა მომავალი მეფის დაპატარავებას ჩანასახოვან მდგომარეობამდე, ერთ წელს მის მუცლად ყოფნას და კოსმოკრატორად მის მისტიკურ ახლად შობას. მას ერთდროულად აიგივებდნენ პრაჯაპატთან (ყოვლის შემოქმედი) და კოსმოსთან“ (ელიადე 2000). ფიდჯისა და ვიტი-ლევუს აბორიგენებში ინტრონიზაციას სამყაროს შექმნა ეწოდება, ამასთანავე შესაქმის აქტი აღინიშნება საგანგებო ტერმინით – მჰული ვანუა ან ტული ვანუა, რაც იშიფრება, როგორც „მიწის დამუშავება“ ან „მიწის მოწყო-

ბა“ (ელიადე 1998: 29). ინტრონიზაციის რიტუალში შობა, დაბადება უშუალო კავშირშია სიკვდილის მითოსურ განცდასთან. მეფის დაპატარავების რიტუალი მას კიდევ უფრო უკან – ემბრიონამდელ მდგომარეობაში – სიკვდილის ფაზაში გადაიყვანს. „სიკვდილის ფაზა“ – „საწყის“, „მითიურ დროს“ შეესაბამება და ხელახალი დაბადება-შესაქმე მხოლოდ ამ განსაცდელის, ინიციაციის, სიკვდილის მითოსურ-რიტუალური იმიტირების გავლის გზით არის შესაძლებელი. „განდობის“ რიტუალებში ნეოფიტის „სიკვდილი“ ნიშნავს მის დაბრუნებას ემბრიონულ ნდგომარეობაში. ეს დაბრუნება არ არის წმინდა ფიზიოლოგიური წყობისა, არამედ, თავისი არსით კოსმოგონიურია. იგი გულისხმობს დროებით დაბრუნებას ღამისა და სიბნელის ვირტუალურ, კოსმიურ წყობაში, რასაც მოსდევს განმეორებით დაბადება – სამყაროს დაბადება საზეიმოდ (ელიადე 2002: 95).

ამდენად, კოსმიური წყობის შენარჩუნების მითორიტუალური მექანიზმი ყოველთვის „საწყისთან დაბრუნების“ გზით სიკვდილზე „გადის“. ამგვარი სტრუქტურული წყობა გარკვეულ მითოსურ ქრონოლოგიას ეფუძნება: კოსმოსის ღმერთის დაბადებას წინ უსწრებს მისი მშობელი ქალღმერთის სამშობიარო პროცესები („მომაკვდავი ქალღმერთის“ მითოსი), რის ლოგიკურ გაგრძელებასაც უკვე ახალშობილი დემიურგის სიკვდილი წარმოადგენს. მეფე-დემიურგი დაბადებისთანავე არ კვდება. სიკვდილი მას ინტრონიზაციის რიტუალისას ეუფლება, რომლის დროსაც იგი „დაპატარავებულ“, „ახალშობილად ქცეულ“ და კიდევ უკან: ემბრიონულსა და ემბრიონამდელ – სიკვდილის ფაზაში ყოფნის მდგომარეობას იჭერს, რომ სამყაროს ცენტრში სიცოცხლის ხესთან კვლავაც განახორციელოს შესაქმე.

ამგვარად თემატიზებული მეფე-დემიურგის მითოსური სახე, სამყაროში ისევე იჭერს უზენაესი ღმერთის ადგილს,

როგორც უზენაესი ღმერთი გვევლინება მეფის სოციალური სტატუსის მატარებლად. მეფისა და ღვთაების მითოსური სუბსტანცია თვისებრივად იზომორფულია. „მეფის“ მითოსური სემანტიკა ყოველთვის გულისხმობს მის შესატყვისობას ღმერთთან, რომელიც შეიძლება იყოს მომკვდარი და აღმდგარი. ეს სემანტიკა ყველაზე უკეთ წარმოჩენილია ეგვიპტურ კულტურაში, სადაც ყოველი ფარაონი გვევლინება მზის ღვთაებად, რომელმაც დროებით მიიღო ღმერთკაცის სახე (ფრაიდენბერგი 1997:70). ფარაონი არის ზეცაც და სიკვდილიც. დიოდორეს სიტყვით, ეგვიპტის პირველი მეფე იყო მზე. მკვდარი ფარაონი იჭერს მზიური ღმერთის ზეციურ ტახტს. ამიტომ „მეფის“ მითოსური სემანტიკა მოიცავს მეტაფორულ წარმოდგენას ზეცაზე, მზესა და სიკვდილზე (ფრაიდენბერგი, იქვე). ამიტომ არის მუდმივად ასტრალიზებული (მზისა და მთვარის მონაწილეობით) მომავალი მეფის – „ბატონიშვილის“ დაბადება და სიკვდილი ქართულ მითოლოგიურ პოეზიაშიც; დაბადებას კი მუდმივად ახლავს ახალშობილის სიკვდილის მოლოდინი. ქართული მითორიტუალური მზის საგალობელი „მზე შინა“, მნათობის სულიერი იპოსტასის – მზის ღმერთისა და მზიური მეფე-დემიურგის დაბადებას უნდა გვაუწყებდეს, რომელიც უცილობლად ვაჟია, როგორც ტახტის მემკვიდრე. საგალობელი ღვთაებრივი გმირის დაბადებას მზიური საწყისის ემანაციით გვამცნობს, რომელიც სამყაროს „შინა“ – კოსმიურ სივრცეში უნდა განხორციელდეს და მთელი დანარჩენი „გარე“ სამყაროსაგან გაიმიჯნოს, შესაბამისად ტექსტშიც ორი მზე: მზე-შინასი და მზე-გარესი არის წარმოსახული: „მზე შინა და მზე გარეთა, მზე შინ შემოდიო“. მსგავსი შეძახილი მოჰყვა კოსმოსის პირველი ღმერთის მარდუქის დაბადებას შუამდინარულ კოსმოგონიაში, სადაც ღვთაების ანთროპომორფული საწყისი იმთავითვე არის დეკლარირებული. ქართულ საგალობელში კი, „მზის ძე“

კოსმოგონიური პროცესის სრული ასტრალიზაციის შემდეგ გამოჩნდება. „მარ შამში, შამშუ შა შამე“ / „ძეო მზისავ, მზეო ცისავ!“ – მიმართავენ მარდუქს. ზ. კიკნაძე ამ სტრიქონთან დაკავშირებით შენიშნავს, რომ ასე უნდა დაწყებულიყო ჰიმნი პირველამობრწყინებული მზისადმი (კიკნაძე 1979: 85). მითოსში „მზის თანხლებითა“ და მზიური ნიშნით იბადება ყველა ზებუნებრივი გმირი, რომელმაც სამყაროში დემიურგული აქტები უნდა განახორციელოს.

ქართულ მზის რიტუალურ საგალობელში მეფე-დემიურგის დაბადებას მოვლენათა მსვლელობის ადგილის – მითოსური სივრცის განსაზღვრა უსწრებს – შობა სამყაროს ცენტრში, სიცოცხლის ხესთან ხორციელდება:

„მზე შინაო, მზე შინაო, მზე შინ შემოდიო,
მზისასა და მთვარისასა, მზე შინ შემოდიო,
იაგუნდის მარანშია / მინა დგას და ლალი ჭვირსო.
შიგ ალვის ხე ამოსულა, / იადონი მხარსა შლისო,
მზე დაწვა და მთვარე შობა, / ჩვენც ვაჟი დაგვბადებია,
დუშმანსა ქალი ჰგონია...“ (პოეზია 1972 :172).

„დუშმანი“ – ქაოსური ძალაა. ქალის დაბადება მის გააქტიურებას გამოიწვევს, რაკი თავად ქალი არის ხთონური სუბსტანციის მატარებელი. ვაჟის დაბადება კი, ყოველგვარ ქაოსურ გამოვლინებათა ალაგმვის საწინდარია. შესაქმის განხორციელება მხოლოდ მამრი-დემიურგის, როგორც კორონაციასთან (//კოსმოგონიასთან) დაკავშირებული მეფე-დემიურგის პრეროგატივაა.

„ძის შობის“ ციკლის ქართული შელოცვების ტექსტები უფრო არქაულია და „მომაკვდავის“ ციკლის მსგავსად, დუალურ მსოფმხედველობრივ სტრუქტურას ეფუძნება, რომელშიც ახალშობილს ტყუპის ცალებიც მოეპოვება:

„ნისლო, ნისლო, ეიყარე,/ცხრა მთას იქით, ცხრა გორასა.
შენი ქალი ავათ არი,/ტყუპი შვილი ყოლია. /ერთი კაი და ერთი გონჯი.

ღელე-ღელე შეიარე, /კოპი წყალი უუტანე.
მალე ეხვალ, მოგირჩება/გვიან ეხვალ, მოგიკვდება“ (შელოცვები 1994: 225).

ღვთაებრივი ტყუპები აქაც სამყაროს შუაგულში იბადებიან. მხოლოდ სამყაროს ვერტიკალური მოდელის ცენტრს (სიცოცხლის ხე) ტექსტში ჰორიზონტალური მოდელის ცენტრი ენაცვლება („ცხრა მთას იქითა“’ მხარე).

შელოცვის სხვა ტექსტი, რომელიც „ყვავილ-ბატონებისადმია“ განკუთვნილი, ასევე წარმოაჩენს ახალშობილის ღვთაებრივ, ასტრალურ წარმომავლობას. იგი „ბატონიშვილია“, უფლისწულია, ანუ „დაპატარავებული“ მეფე:

„ამ ბატონების დედასა, იავ ნანინაო!
უდგია ოქროს აკვანი, ვარდო ნანინაო!
შიგ უწევთ ბატონიშვილი, იავ ნანინაო!
უსხიათ ოქროს ქოჩორი, ვარდო ნანინაო!
ატლასის საბანი ჰხურავს, იავ ნანინაო!
სარ-ბაბთისა არტახებით, ვარდო ნანინაო!
მოვის პერანგი უცვიათ, იავ ნანინაო!
მთვარე გრეხილად უვლიათ, ვარდო ნანინაო!
ვარსკვლავი ღილათ უბიათ, იავ ნანინაო!
ლალის ჩანჩუხა უბიათ, ვარდო ნანინაო!“ (შელოცვები 1994:201).

„ბატონიშვილი“, რომ სამყაროს შუაგულში წევს, ამას ტექსტში მოულოდნელად გამოჩენილი სიცოცხლის ხის კოსმიური ხატი გვამცნობს:

„იაგუნდის მარანშია, იავ ნანინაო!
ღვინო სდგას და ლალი სჭვისო, ვარდო ნანინაო!
შიგ ალვის ხე ამოსულა, იავ ნანინაო!
ტოტები აქვს ნარგიზისო, ვარდო ნანინაო!
ზედ ბულბული შემომჯდარა, იავ ნანინაო!
შევარდენი ფრთასა შლისო, ვარდო ნანინაო!“ (შელოცვები 1994: 202)

აკვანში მწოლარე „ბატონიშვილი“ რომ სნეულებათა გამომწვევი ყვავილ-ბატონი არ არის, მისი აღწერილობიდან, საკრალური ატრიბუტებიდან ჩანს, სადაც ოქროს აკვნისა და

ოქროს ქოჩრის პარალელურად (მზიური ღმერთის ნიშნები), მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ასტრალურ ასპექტს („გრეხილი მთვარე“, „ვარსკვლავის ღილი“). შელოცვების ბატონიშვილი უფრო იმ ბატონიშვილს ენათესავება, რომელიც ასევე სიცოცხლის ხესთან ყოფიერობს ფშავ-ხევსურთა ანდრეზულ სამყაროში:

„ჩვენის ბატონის კარზედა / ხე ალვად ამოსულაო,
წვერად მაუსხამ ყურძენი / საჭმელად ჩამასულაო“ (პოეზია 1972: 115).

ოქროს აკვანში მწოლარე ბატონიშვილი სამყაროს ცენტრში, სიცოცხლის ხესთან დაიბადა, რაკი აქვე დგას მისი ოქროს აკვანი, რომელსაც ისევე უნდა არწევდნენ კოსმიური ფრინველები (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ბულბული და შევარდენი), როგორც ბეთლემის წმინდა გამოქვაბულში არწევდნენ მტრედები ღვთაებრივი ყრმის ოქროს აკვანს (ფშავ-ხევსურთა ანდრეზულ ყოფაში). მასში თითქოს „დაპატარავებული“, „ახალშობილად ქცეული“ ღვთისშვილი წევს. როგორც ზ. კიკნაძე აღნიშნავს: „ის თითქოს უნდა წარმოსახავდეს ღვთიშვილის შობის მარადიულ ხატს და არასოდეს გასულა ბეთლემის ქვაბიდან“ (კიკნაძე 1985: 59). აჭარული მითოლოგიური გადმოცემების მიხედვით, ოქროს აკვანი ტბის ფსკერზე, ან გამოქვაბულში უხილავად ძევს და მსგავსად ბეთლემის ანდრეზისა, სხვადასხვა სასწაულებს გააცხადებს. ზოგჯერ ჟამიდან ჟამამდე, ეს ოქროს აკვანი საფარველს იხსნის და განგების ძალით, მაღალი კლდის გამოქვაბულიდან გარეთ ან ტბიდან ხმელეთზეა გამოტანილი. ოქროს აკვანი კლდეზე ციური ჯაჭვით – შიბით არის გამოკიდებული, როგორც მითიური ჟამის ცოცხალი ნაშთი. ასეთ ადგილად აჭარაში ჩალეწილის მთას მიუთითებენ: „ქვაზე ზენჯირია მიბმული, კლდეზე აკვანია გამოკიდული...“ (ასმხფ, № 678,1972 წ. გვ.10). სხვა გადმოცემის მიხედვით, ოქროს აკვანი ალიფაშას

წყალს ზემოთ გორაზე აღმოცენებულ ორ უზარმაზარ წიფლის ხეზეა (სიცოცხლის ხის განსახოვნება) გამოკიდებული. ამიტომ ამ გორასაც „ოქროს აკვნის გორას“ უწოდებენ. წიფლის ხეების ოქროს აკვანთან მიახლოება შეუძლებელია, იგი თავად ბუნების სასწაულით არის დაცული – მასთან მისული მოკვდავი წვიმასეტყვის მსხვერპლი ხდება (ასმხფ, № 687, 1974 წ. გვ. 33).

სიცოცხლის ხესთან ბატონიშვილის ოქროს აკვანი სამყაროს ცენტრში მეფე-დემიურგის შობის კოსმოგონიის მარადიული ხატია, რომელიც არასოდეს წამომდგარა ოქროს აკვნიდან, რადგან ოქროს აკვანი – შუაგულის კიდევ ერთი განსახოვნება, მისთვის *შობის ადგილიც არის და სიკვდილისაც.* ამიტომ დგას ოქროს აკვანი ღვთაებრივი ყრმითურთ ბაზალეთის ტბის ძირას ხალხური გადმოცემის მიხედვით. ეს უკვე ტბის ძირას დამარხული ღვთაების ხატია, რომ ისევ ტბიდან დაიბადოს (ისევე როგორც ღვთისშვილი იახსარი ჩაიმარხა აბუდელაურის ტბაში და შემდეგ მტრედის აღით ამოღუღუნდა იქიდან). შემთხვევითი არ არის, რომ აჭარაში მიცვალებულის კუბოს „აკვანს“ ეძახიან, ხოლო ახალშობილს თავდაპირველად „ხოჩიჩში“ აწვენენ, რომელსაც ნავის ფორმა აქვს, როგორც სიმბოლოს ღვთაებრივი ყრმის დაუსაბამო წყლებიდან კოსმიური „წყლის ხომალდით“ მოყვანისა. ამგვარ კუბო-აკვნებში – „წმინდანთა საფლავებში“ უნდა იწვნენ ტბის ძირას აჭარული მითოსის „წმინდანები“. ამგვარი მითოსური ტრადიციები თავისთავად ატარებს სიკვდილის გზით სიცოცხლისაკენ კვლავ შემობრუნების იდეას და უშუალოდ ერწყმის ღვთაების დასაბამიერი „პირველი მკვლელობის“ ტრანსცენდენტურ-კოსმიურ და ემპირიულ-საკაცობრიო მნიშვნელობას. ტბის ძირას თუ მიუვალ გამოქვაბულებში მწოლიარე ოქროსაკვნიანი ღვთაებები, იმ „პირველი მკვლელობისას“ მოკლული და აღსადგომად გამზადებული ღმერთების მითოსურ ხატს ქმნიან, რაც მათ აღდგომასთან ერთად საკაცობრიო სიცოცხლის

მარადიულ ეპიფანიებს უზრუნველყოფს. როგორც იენსენი წერს, „ადამიანური მოდგმის უწყვეტობა მომდინარეობს პირველი მითიური მკვლელობიდან და იმასაც ცხადყოფს, რომ სიკვდილიანობა განუყოფელია მარადიული შობადობისაგან“ (ელიადე 2009:94).

ამგვარი კოსმიური სიკვდილ-აღდგომის მოლოდინშია სიცოცხლის ხესთან შობილი ბატონიშვილი შელოცვების ტექსტებში. ახალშობილის მოსალოდნელ სიკვდილს „მამის არყოფნა“ განსაზღვრავს. „მამის არყოფნა“ დასტურდება „მზე შინას“ საგალობელშიც („ვაჟის მამა შინ არ არის, მზევ, შინ შემოდიო...“). „მომაკვდავი ქალღმერთის“ ციკლშიც ახალშობილი „მამის არყოფნის“ გამო იღუპება: „ქალსა ვაჟი გასჩენია, მამას გახარებია, /მამა გარეთ გამოსულა, ბიჭი გათავებულა“ (ვირსალაძე 1969:123). „მამის არყოფნა“ განსაკუთრებული კოსმიური მდგომარეობაა, რომელიც უმნიშვნელოვანეს კოსმოგონიურ მოვლენებს განსაზღვრავს. ამიტომ იგი შელოცვათა მაგიური ზემოქმედებით საგანგებოდ იდევნება. გამოდის, რომ ახალშობილის გარდაცვალება წინდაწინ არის გადაწყვეტილი, როგორც ხელახალი დაბადების მაპროვოცირებელი კოსმოგონიური აქტი.

ვინ არის ახალშობილის მამა, რომლის „არყოფნაც“ უმნიშვნელოვანეს კოსმოგონიურ მოვლენებს აღძრავს სამყაროში? დავაკვირდეთ შელოცვის ტექსტს:

„ნისლო, ნისლო, ეიყარე,
ცხრა მთას იქით, ცხრა გორასა.
შენი ქალი ავათ არი...“ (შელოცვები 1994:225E).

ამგვარი მაგიური ტექსტით ხშირად ნისლის გარდა ქარსაც მიმართავენ:

„ქარო ადექი, ჩადექი,/შენსა მზესა მიადექი!
შენსა ცოლსა მარიამსა/ჰყოლებია სამი შვილი:
ერთი – კოჭლი, ერთი – ბრუციანი,/ერთი ყველაზე კარგი,

რომელიც კარგი ყოფილა,/ის კი ავად ყოლია,

ადრე ჩახვალ, მოგირჩება,/გვიან ჩახვალ, მოგიკვდება“ (შელოცვები 1994: 229).

ან კიდევ:

„ავარდი ქარო, ჩავარდი,
შენ ბუდეში ჩავარდი.
შენი ცოლი ოსულია“ (შელოცვები 1994: 230).

იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ნისლი, ქარი, ან ბუნების რომელიმე სხვა სტიქია (რომელსაც მოგვიანებით ასტრალური ასპექტი ჩაენაცვლა) მშობიარე ქალის ზეციური მეუღლე და ახალშობილის მამაა. იგი ბუნების სტიქიების გამომწვევი ქაოსისა და ტაროსის ღვთაება ელი/ელია უნდა იყოს. სწორედ ის მონაწილეობს კოსმოგონიაში თავისი ქაოსური ასპექტით თავის მომაკვდავ მეუღლესთან ერთად. ამიტომ ელის კიდევ ერთხელ გამოჩენა კოსმოგონიურ სიუჟეტში მოულოდნელი არ უნდა იყოს. „ქარიშხლის ძედ“ (მარუდუ (ქ) – „ძე ქარიშხლისა“) იწოდება მარდუქიც – ქაოსთან მებრძოლო კოსმოსის პირველი ღმერთი (შუამდინარული კოსმოგონია), მას შემდეგ, რაც ბრძოლის წინ ანუ (ცის ღმერთი) ჩააბარებს მას მისთვის შექმნილ შვიდ ქარს (კიკნაძე 1978: 85). როგორც ჩანს, ქაოსთან საბრძოლველად გმირისათვის აუცილებელია იგივე ქაოსური, „ქარიშხლიანი“ სუბსტანციით აღჭურვა.

შელოცვის ტექსტის კოსმოგონიური სიუჟეტი ტაროსის ღმერთს (ვაჟის მამას) სამყაროს შორეულ ნაწილში გაამწესებს. მისი ადგილი სამყაროს ზეციურ ცენტრშია – „ცხრა მთასა და ცხრა გორას იქით“ (სამყაროს ჰორიზონტალური წყობის შუაგულში), იქით მიდენიან მას მაგიური რიტუალებით, რაკი მისი ზეციური წყლები კოსმოსისათვის საფრთხეს წარმოადგენს. საფრთხეს წარმოადგენს მისი კვლავ-შერთვა ხთონური წყლების ქალ-ღვთაებასთან, ახალშობილის დედასთან. ცა-მამრისა და მიწა-მდედრის შეერთება სამყაროში

„ქაოსის მობრუნებას“ მოასწავებს, რის აღკვეთაც ბუნების სხვადასხვა სტიქიების რიტუალურ-მაგიური განდევნით არის შესაძლებელი. ამიტომ არის, რომ მითს, რიტუალსა და მაგიას სამყაროში კოსმოსის შესანარჩუნებლად უმნიშვნელოვანესი როლი აკისრია. ზოგადმითოსური რეალიების ამგვარი კოსმოლოგიზმი განსაზღვრავს მაგიური ტექსტების, შელოცვების ძირითად ბირთვში კოსმოგონიური მითოსური მოტივების მუდმივობასა და მდგრადობას.

„ზეციური მამა“ ბრუნდება, მაგრამ – სხვა გზით. შელოცვის ტექსტები „მამის დაბრუნების“ მუდმივ მოლოდინშია. ეს უკვე აღარ იქნება „ქაოსის მობრუნება“, არამედ პირუკუ: – ეს კოსმოსის ღმერთის დაბადების,კვლავშესაქმის მოლოდინია. მაგიური რიტუალები უზრუნველყოფს ზეციური მამის „დაპატარავებას“ – ეს ერთადერთი გზაა მის დასაბრუნებლად. ზეციური მამა, მეფე-დემიურგი, სხვა არავინაა, თუ არა ისევ აკვანში მწოლარე ახალშობილი ყრმა. იგი სიკვდილის გავლით მობრუნებული და „დაპატარავებულია“, ოქროს აკვანში წევს და ინტრონიზაციისათვის ემზადება, რომ აქ, ალვის ხესთან, სამყაროს ცენტრში კვლავ და კვლავ განახორციელოს შესაქმე. ამ „მითიურ დროსა“ და „მითიურ სივრცეში“ თავის ირგვლივ შემოიკრიბოს მთელი სამყარო, თავისი ინტრონიზაციით განაახლოს კოსმოსი და თავად იქცეს ცენტრად, შუაგულად, რადგან იგი, ერთი მხრივ, როგორც კოსმოგონიის მონაწილე, ქვეყნის კოსმიური ცენტრია, ხოლო მეორე მხრივ, როგორც ისტორიული დროის შვილი, თავისი სოციუმის სოციალური ცენტრიც არის (ამიტომ იხსენიება ახალშობილი სოციალური სტატუსის გამომხატველი ტერმინით – „ბატონიშვილი“).

ახლა კი ცხადია, „მომაკვდავი ქალღმერთის“ ციკლის ერთ ნაწილში რატომ გამოჩნდება სრულიად მოულოდნელად დავით მეფის სახელი. იგი „დაპატარავებული“, „მკვდარი“ („საყდარს უკან ფლამსო“) მეფე-დემიურგია, რის უტყუარ ნიშანს მის

საკრალურ საფლავზე, როგორც სამყაროს შუაგულ ადგილზე, სიცოცხლის ხის აღმოცენება გვამცნობს:

„დავით მეფე შინ არ დახვდა, /საყდარს უკან ფლამსო,
ზედ ორი ხე ამოსულა, /სოჭივითა დგასო“ (ვირსალაძე 1969: 123).

მისი რიტუალური „სიკვდილი“ მომაკვდავი ქალღმერთის წიაღიდან მის კვლავდაბადებას, კვლავგანახლებას მოასწავებს. დავითი, როგორც საქართველოს ისტორიის უნივერსალური მეფე, ერთადერთი – აღმაშენებლად, ანუ „შესაქმის მქმნელად“ წოდებული, ქართულ მითოსურ ცნობიერებაში სიცოცხლის ხესთან შობილ კოსმოსის პირველი ღმერთს შეესაბამება და, როგორც მეფე-დემიურგის მითოსური სახე, სამყაროს კოსმოგონიურ-სოციალური ცენტრის ადგილს იჭერს.

კოსმიური კვერცხიდან სამყაროს დაბადების მითოსი

„კოსმიური//მსოფლიო კვერცხი“ არის კოსმოგონიური არქეტიპი, რომელიც შესაქმის ზოომორფულ მოდელში სამყაროს არქეს, სუბსტანციას, პირველელემენტს განასახიერებს. სამყაროსეული „არქედან“, ანუ საწყისოვანი სუბსტანციიდან კოსმოსის კრეაცია მითოსში ძირითადად გადმოცემულია პირველელემენტების პერსონიფიცირებულ არსებათა სამკვდროსასიცოცხლო დაპირისპირებით. ზოომორფულ თუ თეოგონიურ ბრძოლას, არაიშვიათად ენაცვლება შესაქმის შედარებით „მშვიდობიანი“, თუმცა არცთუ უმტკივნეულო კოსმოგონიური აქტი, რომელიც პირველკაცის//ღვთაების მსხვერპლშეწირვას – „დაკვლას“ და მისი სხეულის ნაწილებისაგან კოსმოსის შექმნას გულისხმობს. პირველკაცის მოტივი უშუალოდ ეჯაჭვება მსოფლიო კვერცხის მოტივს, იმდენად რამდენადაც, პირველკაცი თავად მსოფლიო კვერცხიდან იბადება და

როგორც დამოუკიდებლად, ასევე კოსმიურ კვერცხთან ერთად კოსმოსის გენეზისში მონაწილეობს. ასევე დამოუკიდებლად ვითარდება მსოფლიო კვერცხის მითოსი, რომელიც მისი სუბსტანციური შემცველობის ქაოსურ წიაღში განზავებას და ამ გზით კოსმოსის წარმოშობას მოასწავებს. ეს არის სამყაროს შესაქმის კიდევ ერთი მსოფლიო მოდელი, რომელიც მოგვითხრობს, თუ როგორ წარმოიშვა სამყარო უკიდეგანო, დაუსაბამო წყლებზე მოტივტივე კოსმიური კვერცხისაგან.

კოსმიური კვერცხი ქაოსურ მორევში თავისთავად არ ჩნდება, მას გამოჩეკავს „საიდანღაც“ მოფრენილი წყლის ფრინველი, ფრინველი, რომელიც თავის ქაოსურ წიაღში როგორღაც ჩასახულ კოსმოსის არქეს კვერცხის ფორმით დაატარებს და ქაოსურ უსაზღვროებაში დაეძებს კრეაციისათვის შესაფერის ისეთ მყარ ადგილს, რომელიც კოსმიური კვერცხისათვის ბუდის მაგივრობას გასწევს. ასეთ ადგილად, ზოგჯერ წყლიდან ამოზნექილი წყლის დედის მუხლი („კალევალა“), ზოგჯერ კი „ზღვის ხე“ გვევლინება (ქართული კოსმოგონია) რომელიც ჯერშეუქმნელი „აფოფინებული“, „აშიშინებული“ ქაოსური მორევის ცენტრში – „ზღვის კარზეა“ აღმოცენებული. ზღვაში აღმოცენებული სიცოცხლის ხის კენწერო, როგორც ცის ღვთაებრივი კამარა, როგორც ღვთის „ღია კარი“ მზადაა ქაოსური უსაზღვროებიდან მოფრენილი ქაოსის, მაგრამ კოსმოსის კვერცხის მატარებელი ფრინველის მისაღებად:

„ლიბანის ხეზედა ტრედი იჯდა წვერზედა...“ (გაგულაშვილი 1986: 144).

კოსმიური ფრინველი სწორედ ქაოსური მორევის მღელვარების ეპიცენტრში მოდის:

„ჩიტი ჭიკჭიკობდა, წყალი შიშინობდა, ქარი ქროდა“ (გაგულაშვილი 1986: 118)

უფრო მეტიც, ამ ქაოსური მღელვარების „ჩაცხრომა“, რაც უდაოდ კოსმოსის შესაქმის მომასწავებელია, კოსმიური ფრინველის კომპეტენციაა:

„ჩიტი გაჩერდა, წყალი დადგა, ქარი ჩადგა...“ (გაგულაშვილი 1986: 118)

კოსმიურ ფრთოსანს, ქაოსურ უსაღვროებაში „მარგალიტის კვერცხის“ ჩასაყრელად აჭრილს, ზღვის კართან სიცოცხლის ხეები ახვედრებენ „აბრეშუმის ბუდეს“. წყლიდან ამოზნექილი „კალევალას“ წყლის დედის მუხლის მაგივრობას ქართულ მითოსში „ქალი შროშანის“ „ხუთი თითი“ ასრულებს, საიდანაც, ბეჭდის თვლიდან სიცოცხლის ხე აღმოცენდება. ლექსში, რომელიც მჭიდროდ უკავშირდება სამონადირეო-საგაზაფხულო ტრადიციებს, არ ჩანს (შესაძლოა, დაკარგულიც იყოს) ქაოსური ზღვის მოტივი, თუმცა ამით ტექსტის დასაწყისი სტრიქონების კოსმოგონიურ-შესაქმისეული პათოსი არ იცვლება:

„ქალსა ვისმე ერქვა შროშანი.
ხუთსა თითსა ეცვა ბეჭედი.
ბეჭდის თვალსა მოლი მოსულა,
მოლის თავსა ნაძვი ასულა,
ნაძვის წვერსა ქორს ბუდე ედგა,
ბუდე იყო აბრეშუმისა,
კვერცხი ჰქონდა იაგუნდისა,
გამოსჩეკა მარგალიტისა“ (ვირსალაძე 1964:69).

მარგალიტის კვერცხისმდებელი ფრინველი სხვა ლექსშიც გაიელვებს:

„ქორმა ფრთები გაშალა,
დაყარა მარგალიტები“ (ვირსალაძე 1964:71).

აქედან მოყოლებული, სიცოცხლის ხეები და მისი ფესვებით გამყარებული კოსმოსის ხატი მთელ შემდგომ ექსპლიციტურ თუ იმპლიციტურ მითოლოგიაში განაგრძობს თანამყოფობას, როგორც უტყუარი საბუთი და ნიშანი, ოდესღაც, საწყის დროში განხორციელებული უმნიშვნელოვანესი კოსმოგონიური პროცესებისა. ეს კოსმოგონიური „ნიშნები“ წარმოგვიდგებიან ვერბალურად შეზღუდულ, მაგრამ მრავლისმომცველი დატვირთვის მქონე მითოლოგემებად, „დაკარგული მითოსის“

გადარჩენილ ნასხლეტებად, ისევე, როგორც ზღაპრებში, თვითმარქვია დედოფლის დაჟინებით მოჭრილი ალვის ხის ერთადერთი გადარჩენილი ნაფოტიც კი არ იშლის საკუთარი საწყისის ემანაციას. და ვიდრე, ტრანსფორმირებული და ახალი მითოპოეტური საბურველით შემოსილი კოსმოგონიური მითოსი თავს კვლავ გააცხადებდეს, ან თუნდაც, დეესაკრალიზებულ ზღაპრულ სიუჟეტებში იჩენდეს თავს, სიცოცხლის ხეებზე დაბუდებული ოქროს კვერცხის მდებელი მანათობელი ჭრელი ფრინველის (ფასკუნჯი) სახით, საწყისი დროის ქაოსის მითიური ფრინველის პირველადი კვალი აქ იკარგება, ხოლო ქართულ მითოლოგიურ სივრცეში ვაკუუმი ჩნდება „დაკარგული კოსმოგონიური მითოსის“ სახით. უკვე შემდგომ, მითოლოგიური სისტემის განვითარების მომდევნო საფეხურებზე, კვლავ აღდგება ქაოსურთან ერთად, დავიწყების მორევში ჩაძირული კოსმიური ფრინველის ხატი და, როგორც ქვესკნელიდან მობრუნებული, აღმდგარი ფრთოსანი, სამწუხაროდ, ისევ ფრაგმენტულად, მაგრამ მაინც, კვლავ გაიელვებს თავდაპირველ შესაქმისეულ კონტექსტში – ქაოსის ფრინველისაგან კოსმოსის კვერცხის გამოჩეკის კოსმოგონიურ აქტში:

„მზე ჩაღმა ჩაეფინება,
ჩავა, ჩაჯდება ბუდესა,
ოქროსა კვერცხი დაუდევს –
ჭუჭული მარგალიტისა“ (პოეზია 1972:80).

ამ ლექსში კოსმიური მზე-ფრინველისაგან დადებული მსოფლიო კვერცხიდან სამყაროს შესაქმის უკიდურესად დაწურული, სტრუქტურულად მითოლოგემამდე დასული, შესაქმის უმშვენიერესი მითოსია გადმოცემული. ფართოდ გავრცელებულ მსგავს სიუჟეტებში. მზე-ფრინველის დადებული კვერცხი, სხვა არაფერია, თუ არა, პირველარსებული მსოფლიო კვერცხის რეკონსტრუირებული სახე.

თავი III

მშვენიერი ურჩხული

„საშინელებით გარემოცულმა, შევხედე და დავინახე უზარმაზარი გველი, წრეშეკრული, მის შიგნით კი – ძალიან პატარა წრე. და თქვა მან, რომელსაც მე შევხვდი: „იცი კი შენ, ეს რა არის?

წრე – მიწაა, ხოლო გველი – ზღვა, რომლითაც გარემოცულია მიწა, ანუ მთელი სამყარო.“

„ალექსანდრია“.

შუა საუკუნეების ლათინურენოვანი რომანი.

„კუდისმჭამელობიდან“ „ქალისმჭამელობამდე“

„საშინელებით გარემოცულმა, შევხედე და დავინახე უზარმაზარი გველი, წრეშეკრული, მის შიგნით კი – ძალიან პატარა წრე. და თქვა მან, რომელსაც მე შევხვდი: „იცი კი შენ, ეს რა არის? წრე – მიწაა, ხოლო გველი – ზღვა, რომლითაც გარემოცულია მიწა, ანუ მთელი სამყარო.“ – ნათქვამია შუა საუკუნეების ლათინურენოვან რომანში – „ალექსანდრია“. შუა საუკუნეების ეზოთერული და ალქიმიური ტრადიცია კოსმიურ წესრიგს, ყოფიერებას და მარადიულ წრებრუნვას გამოსახავდა „კუდისმჭამელი“, ე. წ. „ურაბორასის“ ხატით.

კუდისმჭამელი ურჩხული კოსმოსის ხატია: ურჩხულს//გველს საკუთარი კუდი პირით უჭირავს, წრე აქვს შეკრული და სამყაროს იცავს ყოვლისწარმხოცველი ქაოსური წყლებისაგან.

„კუდისმჭამელი“ გველის//ურჩხულის კოსმოლოგიური ხატი მსოფლიოს უძველეს მითოლოგიურ წარმოდგენათა წიაღში ჩამოყალიბდა. „კუდისმჭამელის“ მითოლოგემა მოიაზრებს, ერთი მხრივ სამყაროს კოსმიური წყობის წრიულ მოდელს, ხოლო მეორე მხრივ, კოსმიური ციკლების მონაცვლეობას – ერთის აღსასრულისა და მეორეს დასაწყისის უსასრულობას. ჩინეთში აღმოჩენილი „კუდისმჭამელი“ დრაკონების ფიგურები ეკუთვნის ხუნშანის კულტურას (4700-2900 წ. წ.); ინდუსურ მითებში ურაბორასის სახეს ქმნის გველი ანანტაშეშა, რომელიც თავისი სხეულით იჭერს სამყაროს; აფრიკულ კოსმოგონიაში გვხვდება „კუდიმჭამელი“ გველი-ცისარტყელა აიდო-ჰვედო. სკანდინავიურ მითოლოგიაში „კუდისმჭამელს“ განასახიერებს კოსმიური გველი ორმუგანდი. ეგვიპტეში, კუდისმჭამელი“ გველის გამოსახულება პირველად ჩნდება შუა სამეფოს ხანაში (დაახლოებით: 1600 წ. ჩვ. წ.-მდე). ეგვიპტიდან „კუდისმჭამელის“ სიმბოლო გავრცელდა ფინიკიაში, სადაც იგი განასახიერებდა იანუსს. შემდეგ გავრცელდა საბერძნეთში. სწორედ საბერძნეთში მიიღო სახელწოდება – „ურაბორასი“ (ουρά – „კუდი“ და ბერძნული βορά – „საჭმელი“. სიტყვასიტყვით – „კუდის (საკუთარი) მჭამელი.“). ურაბორასი იქცა დუალური გნოსტიციზმის სიმბოლოდ; შუა საუკუნეების ალქიმიაში ურაბორასი გამოიყენებოდა მარადისობისა და მთელი ალქიმიური პროცესების აღსანიშნავად.

* * *

ის, რაც ფილოსოფიასა და ესთეტიკაში მშვენიერია, მითოსისთვის კოსმოსია.* კოსმოსი არის „მშვენიერი“, ანუ – მშვენიერი ურჩხული.

მშვენიერი ურჩხული „კუდისმჭამელი“ ურჩხულია:

„კუდისმჭამელი“ ურჩხული

ამგვარად გამოისახება მითოსურ და ალქიმიურ იკონოგრაფიაში „კუდისმჭამელი“ ურჩხული – ურაბორასი. კუდისმჭამელი ურჩხული კოსმოსის ხატია: ურჩხულს//გველს საკუთარი კუდი პირით უჭირავს, წრე აქვს შეკრული და სამყაროს ქაოსურ წყლებს კოსმოსის კალაპოტით შემოსაზღვრავს, რითაც კოსმიურ წესრიგს უზრუნველყოფს.

მაგრამ კუდიც ურჩხულისაა და პირიც მას ეკუთვნის და ამიტომ მასვე შეუძლია სალტეშეკრული სხეულის წრფივად გაშლა, დასაბამისეული წყლების გაშვება და „ქაოსის მობრუნება“.

---

* მითი პრინციპულად კოსმოგონიურია. მთელი მისი შინაგანი ინტენცია მიმართულია სამყაროში კოსმოსის, ჰარმონიის დასამყარებლად; შესაქმის შემდეგაც მითი არ წყვეტს თავის კოსმოგონიურ მოღვაწეობას და სხვადასხვა ფორმით განაგრძობს კოსმოსის შენარჩუნებისთვის ზრუნვას. კოსმოსი, ანუ ჰარმონია სამყაროსეული წესრიგია. იგი შეესაბამება მშვენიერების ერთ-ერთ ფილოსოფიურ განსაზღვრებას. ანტიკურ ეპოქაში, ჯერ კიდევ პლოტინამდე (რომელსაც ეკუთვნის მშვენიერების კლასიკური განსაზღვრება, როგორც დიადისა და წარუვალისა, ოდნავ რომ გამოკრთის მატერიალური მოვლენებიდან) და მის შემდეგაც აქტუალური რჩებოდა მშვენიერების, როგორც ჰარმონიისა და წესრიგის გაგება, როცა რაღაც მთელის შემადგენელი ნაწილები ჰარმონიულად, შეთანხმებულად ესადაგებიან ერთმანეთს. მშვენიერების ამგვარი გაგება არსებობდა პითაგორეელთა მოძღვრებაში. სწორედ აქ უნდა წარმოშობილიყო იდეა მათემატიკური წესრიგის როგორც ფუნდამენტური პრინციპის შესახებ, რომლსაც ეფუძნება მოვლენათა მთელი მრავალფეროვნება. პითაგორას აღმოჩენილი მათემატიკური სტრუქტურა – რიცხობრივი თანაფარდობა, ჰარმონიის პირველსაწყისად, წყაროდ იქცა ანტიკურ სამყაროში (ჰაიზენბერგი 2006:349350).

ამიტომ მშვენიერი ურჩხული, რომელიც არის მშვენიერი ურჩხული, არ არის მშვენიერი ურჩხული.

ის ერთდროულად ატარებს კოსმოსის და ქაოსის სუბ-სტანციებს, რაც საბოლოოდ მხოლოდ ერთი საერთო სუბ-სტანციაა. სუბსტრატა განლაგება-წყობა განსაზღვრავს სამ-ყაროს ერთი მხრივ, ჰარმონიულ-კოსმოსურ და მეორე მხრივ, უწესრიგო-ქაოსურ მდგომარეობას. სამყარო უხილავი ჯა-დოქრის ხელში კარგად მოხელთებულ ასაწყობ სათამაშოს ჰგავს, რომელსაც ხან ააწყობენ, ხანაც დაშლიან.

მითებსა და ზღაპრებში განძზე მრავალკეცად შემოხვეული მძინარი გველეშაპი, რომელსაც კუდი პირით უჭირავს, ურჩხულის ექსტენსიური – „მძინარი“ მდგომარეობაა, რომე-ლიც კოსმიურ წყობაში სტაბილურობას ასახავს. გველეშაპის მცირედი მოძრაობაც იწვევს კი კოსმოსისთვის სახიფათო კა-ტაკლიზმებს – მიწისძვრებს, წარღვნებს და ა. შ. აფრიკუ-ლი მითოსის აიდო-ჰვედო, ან სკანდინავიური მითოსის „კუ-დისმჭამელი“ ურჩხული ორმუგანდი, რომელსაც კუდი კბი-ლებით უჭირავს და სალტესავით კრავს დედამიწას, რითაც იცავს მას ოკეანის წარმხოცველი წყლებისგან, ამ დემიურ-გულ კოსმოსურ ფაზაშიც მუდმივად ატარებს ანტიკოსმოსურ ინტენციას – „ქაოსის მობრუნების“ ლატენტურ და ინტენ-სიურ საფრთხეს. მითოსი გაჟღენთილია ამ პოტენციური სა-ფრთხის მუდმივშიშით; მითოსი გამუდმებით გვახსენებს ამ საფრთხის გარდუვალობას, მიგვითითებს რომელიღაც გა-ნუსაზღვრელ, მაგრამ განსაზღვრულად არსებულ „მომა-ვალ დროზე“, იმ მომავალ დროში კონკრეტულად არსებულ დრო-ჟამზე, რომელსაც „სამყაროს აღსასრულის“ ჟამი ჰქვია. მაშინ ორმუგანდი პირიდან გაუშვებს თავის კუდს და ოკეანის წყლები წარხოცენ დედამიწას. წრფივად გაშლილი ურჩხული ქაოსის ხატია. ის აღარ არის „მშვენიერი ურჩხული“, საკუთარი სალტეშეკრული სხეულით კოსმოსი რომ ეჭირა. ამ მომენტიდან

საკუთარი კუდის მჭამელი – „კუდისმჭამელი“ ურჩხული სამ-ყაროს მჭამელად („კოსმოსისმჭამელად“) გარდაისახა, რად-განაც ის წყლები, რომელსაც თავისი სხეულით იჭერდა, სხვა არაფერია, თუ არა, მისივე ბნელი წიაღის მატერიალური, სტიქიისმიერი ემანაცია – ხთონური და ზეციური წყლების (ოკეანეები, მდინარეები, წვიმები) და ხთონური და ზეციური ცეცხლის (მიწისქვეშა ვულკანები, ჭექა-ქუხილი, ელვა) ერთ-დროული ამოფრქვევა.

სამყაროს კოსმიურ წყობას საკუთარი სხეულით „იჭერს“ ორმუგანდის გაცილებით არქაული წინამორბედი და ტყუ-პისცალი, აფრიკული კოსმოგონიის „კუდიმჭამელი“ ურჩხუ-ლი – აიდო-ჰვედო. იგი „ციური წყლების“ ბატონ-პატრონი „გველ-ცისარტყელას“ მითოლოგიური სახეა. ცის გველ-ცი-სარტყელას მითოსური მეტაფორა არ შეიძლება არ გვაგო-ნებდეს ბიბლიური წარღვნის ფინალურ ეპიზოდს, სადაც ცი-სარტყელა ხელმეორე ესქატოლოგიის აღკვეთის აღთქმა და ღვთიური ნიშანია.

„კუდისმჭამელი“ ურჩხულის მითოლოგემა გულისხმობს შესაქმისა და წარღვნის მონაცვლეობის გარდუვალობას. „კუ-დისმჭამელი“ თავს უყრის და აერთებს სამყაროსეულ სუბ-სტრატთა თითოეულ, უმცირეს ინგრედიენტსაც კი, დრო და დრო კრავს და შლის მათ მთლიანობას. იგი სამყაროს ორ ნაწილად: ცად და მიწად ჰყოფს და თავადაც ამ ორი პო-ლარობის განსახოვნებაა: ურჩხულის თავი ცას ეკუთვნის, კუდი კი მიწას და მიწისქვეშეთს. ამგვარი პოლარობა გა-ნამსგავსებს კიდეც მათ მითოლოგიურ სახეებს. მითოსს ორი საწყისის გველი ჰყავს: მდედრული, ხთონური მიწისა და წყლის გველი/გველეშაპი – მიწისქვეშა ქაოსის წყლების განმგებელი; და მამრული საწყისის მფრინავი ურჩხული// დრაკონი – ცის გველი-ცისარტყელა – ზეციური წყლების ბა-ტონი. ამ ორი საწყისის მთლიანობა განსახოვნებულია წრე-

შეკრული, „კუდისმჭამელი“ ურჩხულის – ურაბორასის მითოლოგიურ სახეში. „კუდისმჭამელი“ ურჩხული მთლიანი და განუცალკევებელი, ორსაწყისოვანი (ორსქესოვანი), ანდროგინული არსებაა. გველი ზოგადად ითვლებოდა კიდეც ორსქესოვან, ყველა თვითგანაყოფიერებადი და თვითმშობადი ღვთაების ემბლემად.*

სწორედ ანდროგინიას გვიჩვენებს ურჩხულის მორკალული და პირით შეერთებული სხეული, სადაც გველის ზედა ნაწილი, თავი, რომელიც ცას განასახოვნებს – მამრობითია, რაც უკვე მაღალგანვითარებული მითოლოგიების ფორმირებულ პანთეიზმში ციური ღმერთების მამრობითობაში აისახა; ხოლო, მიწისა და მიწისქვეშა ხთონური მდედრობითობა – გველისატრიბუტიანი ქალღმერთებით.

ამიტომ „კუდისმჭამელი“ ურჩხული – კოსმოსი, სხვა არაფერია თუ არა „ქალისმჭამელი“ ურჩხული.

„ქალისმჭამელობა“ წარმოადგენს კოსმიური წესრიგის პარადიგმას. სამყაროს ნაწილებისგან შემდგარი მაგიური წრე – კოსმოსი, – „შეჭმა-შერწყმის“ გარეშე არ იკვრება. ეს მაგიური წრე, რომელიც მამრ ცასა და მდედრ მიწას ერთმანეთთან კრავს, წარმოადგენს კიდეც მითიურ პარადიგმულ დროში განხორციელებულ „საკრალურ ქორწინებას“, პირველ სექსუალურ აქტს, რომელშიც ჩართულია მსხვერპლშეწირვის უცილობელი აქტი. „ქალისმჭამელობა“ არის კიდეც მამრის ის ძლიერი სექსუალური აგრესია საწინააღმდეგო სქესისადმი,

---

* განვითარებული მითოლოგიების კოსმოგონიებში, სადაც კოსმოგენეზის ზოომორფულ მოდელს ანთროპომორფული მოდელი ენაცვლება, პირველარსებული ჰერმაფროდიტული ურჩხულის ადგილს ასევე ორსქესოვანი „პირველკაცი“ იჭერს, როგორც ეს არის სკანდინავიურ მითოსში, პირველკაცი ტიტანი – იმირის სახით, რომლის სხეულის ნაწილებისგან იქმნება სამყარო. ჰერმაფროდიტული პირველარსების მითოლოგემას გარკვეულწილად უნდა ასახავდეს ბიბლიური „ევამდელი ადამი“ რომელიც თავისი არსით იმთავითვე ატარებს მდედრის (ევას) საწყისს.

რომელიც მთლიანად სუბლიმირებულია კოსმოსის შესაქ-მნელად. შესაბამისად, „ქალისმჭამელობა“ გამოხატავს და ნიშნავს სექსუალურ აქტს ემპირიული მნიშვნელობითაც. „ქალისმჭამელობის“ კოსმოგონიური მეტაფორა, კოსმოგო-ნიური მსოფლაღქმის ჩამოყალიბებამდე (მისი ჩამოყალიბება მოგვიანებით, განვითარებულ მითოლოგიებში მოხდა) არქაულ კულტურებში დომინირებს სწორედ ემპირიულ-პრაგმატულ, ანუ ბიოლოგიურ დონეზე, სადაც „ჭამის“ აქტის მითოლოგე-მური, მეტაფორული ასპექტი გულისხმობს მასთან სემანტი-კურად მჭიდროდ დაკავშირებულ წარმოდგენათა დამატებით ორ ბიოლოგიურ-მეტაფორულ კომპლექსს: „სქესობრივ კავ-შირს“ და „სიკვდილს.“ ამ სამკუთხედში (ჭამა-სქესობრივი აქტი-სიკვდილი) „სიკვდილი“ როგორც „მსხვერპლშეწირვის“ ბიოლოგიური მოდუსი, უმნიშვნელოვანესი ფენომენია შე-საქმეში* თუკი კოსმოგენეზის მსოფლიო მოდელებს გადავ-ხედავთ, ყველგან „მსხვერპლშეწირვა“ (სხვადასხვა და ურ-თიერთმსგავსი ფორმებით) გვევლინება შესაქმის აქტის გან-ხორციელების მთავარ მექანიზმად. კოსმოსის „ნაწილების“ მიღება მხოლოდ ცოცხალ არსებათა//„ორგანიზმთა“ (პირველ-წინაპარი, პირველკაცი, დემიურგი, ქალღმერთი) განწვალვის (//დახლეჩა-დაქუცმაცების) შედეგად არის შესაძლებელი. კოსმოგონიურ სისტემებში, უკლებლივ ყველგან დომინირებს მსხვერპლშეწირვის – „სიკვდილის“ აქტი, მისი წინარე მოვ-ლენები კი – „ცისა და მიწის“, „მლაშე და მტკნარი ზღვების“ შეუღლება (შუამდინარული, ეგვიპტური, ინდური) – „სექ-სუალური აქტი“ (//„შეჭმა“) ხშირად გადაფარულია „ბრძო-ლის“ აქტით (ინდური, უგარიტული, ქართული). როცა მი-თოსი მოგვითხრობს ორი არსების – ქაოსის ურჩხულისა და

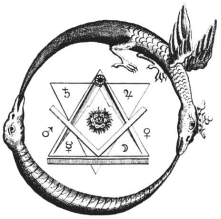
* ჭამის აქტი უძველესი ადამიანის წარმოდგენებში უერთდება სხვა წარმოდ-გენათა წრეს: სექსუალურ აქტს და სიკვდილს (ფრაიდენბერგი 1997:52).

დემიურგის ბრძოლაზე, წყლისა და ხმელეთის ორთაბრძოლის ეს კოსმოგონიური ინტერპრეტაცია, იმავდროულად, მდედრი-ურჩხულისა და მამრი-დემიურგის სექსუალურ ჭიდილსაც გულისხმობს, რომლის ფინალშიც, სექსუალურად დაძლეული ქალი-ურჩხული „შეჭმული“, ანუ მოკლულია. თუმცა მხოლოდ მკვლელობა ამაოდ გაღებული მსხვერპლი იქნებოდა, მასთან ზიარების გარეშე. ამ წარმოდგენებს უკავშირდება მსხვერპლის (ცხოველის/ღვთაების) სხეულის დაქუცმაცება//დაგლეჯის („სპარაგმოს“) ტრადიცია და დაგლეჯილი სხეულიდან საღვთო-საკრალური ნაწილების (გული, ღვიძლი, სისხლი) გამოცალკევება და განსაკუთრებული თვისებების მინიჭება. ეს „საღვთო კანიბალიზმი“ უცილობელი ფაქტია არქაულ ხალხებში, სადაც „ჭამასა“ და „სქესობრივ აქტს“ შორის იმდენად მჭიდრო მენტალურ-ბიოლოგიური კავშირია, რომ მრავალ ენაში ეს ორი პროცესი აღინიშნება ერთი და იმავე სიტყვით. მაგალითად, კეიპ-იორკის ნახევარკუნძულზე, იაო-ს ენაში „კუტა კუტა“, ატარებს ორმაგ მნიშვნელობას – ინცესტისა და კანიბალიზმის, როგორც სექსუალური კავშირისა და ჭამის ჰიპერბოლური ფორმებისა (ლევი-სტროსი 1994:194). ამავე წარმოდგენათა სემანტიკურ კომპლექსში ექცევა სისხლის, როგორც „მკვლელობის ნიშნის“ კავშირი სექსუალურ ინტენციებთან. მ.ელიადეს დაკვირვებით, სისხლის საიდუმლო ხშირად დაკავშირებულია საჭმლის საიდუმლოსთან (ელიადე 2002:99). ამ კონტექსტში მნიშვნელოვან როლს უნდა თამაშობდეს ქალწულის დეფლორაციის აქტი, რომლის პროცესშიც ფიზიოლოგიური სისხლდენა//„სისხლისღვრა“ „მკვლელობის“ ფორმად გვევლინება (ამიტომ იყო ასე მნიშვნელოვანი ღვთაებათათვის მაინც და მაინც ქალწულების მსხვერპლად შეწირვა.). ამგვარი მითოსური მეტონიმიით, ქალწულის პირველი დაუფლება, რომელსაც მოჰყვება „სისხლისღვრა“ (დეფლორაციული) ქალწულის მოკვდინების ეკვი-

ვალენტურია. ანუ ბიოლოგიურადაც არის გამოხატული „აგრესია“ (სისხლის სახით) და სექსუალური ლტოლვის ობიექტის „სიმულაციური განადგურება“. საყურადღებოა ამ არქაული ფენომენების თანამედროვე მენტალურ-სტრუქტურული გადააზრება. ლაკანი აღნიშნავს, რომ სურვილის დაკმაყოფილება შესაძლებელია მხოლოდ მისი მოხსნით – დანგრევით ან სასურველი ობიექტის ტრანსფორმირებით: მაგალითად, იმისათვის, რომ დავიკმაყოფილოთ შიმშილის გრძნობა, აუცილებელია „გავანადგუროთ“ საჭმელი. ლაკანისვე ცნობილი გამოთქმით, – „სიყვარული გვევლინება თვითმკვლელობის ფორმად“ (ილინი 1998:66).

„დეფლორაციული სისხლისღვრა“ თუ სხვა ნებისმიერი გენიტალიური აქტი არქაულ კულტურებში მოწმობს, რომ მამაკაცი „მჭამელია“, ქალი კი „საჭმელი“, თუმც ლევი-სტროსის აზრით, მითოლოგიურ პლანში ხშირად ხდება ამ თანმიმდევრობის ინვერტირება, შებრუნება, რისი ნიმუშია „ვაგინა დენტატა“, რომელიც მნიშვნელოვანწილად კოდირებულია „ჭამის“ აღმნიშვნელ ტერმინებში (ლევი-სტროსი 1994:95). „მჭამელობის“ ინვერტირებისას კოსმოგონიურ-მითოსურ პლანში ქალის ფუნქციის გააქტიურების შემთხვევაშიც მამაკაცი ინარჩუნებს თავის საწყის მდგომარეობას. იგი ისევ „ქალისმჭამელად“ რჩება, მაგრამ ამავე პროცესში თავადაც „შეჭმულია“ „კაცისმჭამელი“ ქალი-ურჩხულის მიერ. „მჭამელობის“ ორმაგი კოდირება – მდედრი და მამრი ორი ურჩხულის „კოსმოგონიურ-სექსუალური წრე“ ცოტა უფრო მოგვიანებით ჩნდება მითოლოგიურ წარმოდგენებსა თუ ალქიმიურ იკონოგრაფიაში „ერთმანეთისმჭამელი“ წრეშეკრული ურჩხულების სახით. მეორე ურჩხული პირველის, ანუ აუთენტური, ანდროგინული ურჩხულის საკუთარი საწყისიდანვე გამოცალკევებით მიიღება. იგი საკუთარი მთლიანობიდან გამოაცალკევებს ნათელ და ბნელ, ციურ და

ხთონურ, მამრულ და მდედრულ საწყისებს. ეს ეტაპი მეორეულია და გამოისახება ერთმანეთის კუდისმჭამელი ორი ურჩხულის//გველის გამოსახულებით.



კუდისმჭამელი ორი ურჩხული//გველი

ამ ორი „ურთიერთმჭამელი“ ურჩხულიდან ერთი ციურ მეუფებას მამრულ საწყის განასახოვნებს. მეორე ურჩხული უფრთო, მიწიქვეშა მცურავი, ხთონური გველია, შესაბამისად მდედრული საწყისის გამომხატველი. მათი ერთობა ცისა და მიწის კავშირია, რომელთა შორის წრიული საზღვრის შიგასივრცეში კოსმოსია „ჩამდგარი“ თავისი კოსმიურ-მითიური წრიულ-ციკლური დროით. ეს დრო „მარადისობის“ ნიშნებით არის აღბეჭდილი. ამიტომაც არის მითიური დროის მოვლენები და საგნები პარადიგმული პირველმოვლენები და პირველსაგნები.

ურჩხულის გამომსახველობითი მდგომარეობა – წრიულობა/წრფივობა, ყოფიერების ფორმასთან – კოსმოსი/ქაოსი, ერთად უჩვენებს ორ – თვისობრივად სხვადასხვა დროს: ციკლურს და წრფივს. ციკლური მითიური დრო კოსმოსის დროა, ხოლო ის, რაც ვერ მოექცევა მითური დროის ფარგლებში (წრეში), ანუ „შინაში“, ის „გარე“, სხვა დროში, წრფივ დროში ექცევა. ამიტომ არის „წრეშეკრული“, „კუდისმჭამელი“ ურჩხული – „მშვენიერი ურჩხული“ – კოსმიური ჰარმონიისა და მარადიულობის ხატია, ხოლო წრფივად გაშლილი ურჩხული – მისი სრული ანტიპოდი, ბნელი ანტიპოდი, მაგრამ მისივე ბნელი საწყისი. სწორედ ორ, ურთიერთსაწინააღმდეგო საწყისთა ერთიანობა წარმოსახავს ურჩხულს, როგორც საწყისს, როგორც – კოსმოლოგიურ მთლიანობას. კოსმოლოგიურ-ონტოლოგიური აზრით, ურჩხული ის პირველელემენტი – არქეა, საიდანაც სრულიად სამყარო აღმოცენდება. ამიტომაც არის

ურჩხულის უმთავრესი სტიქია ოკეანეების//ზღვების წყლები, როგორც ქაოსური დასაბამისეული პირველსტიქიის მითოსური განსახოვნება.

დრაკონის ინტრონიზაცია. ძველჩინური მითოსურ-ფილოსოფიური კოსმოლოგია

„აღმოსავლური დრაკონი არ გვევლინება საზარელ მონსტრად, რაც შუა საუკუნეების წარმოდგენების ნაყოფია. აღმოსავლური დრაკონი გვევლინება სიკეთისა და ძლიერების გენიად. დრაკონი – ეს არის ცვლილებების სული და ამიტომ სული თავად სიცოცხლისა. ის იმალება მიუწვდომელი მთების გამოქვაბულებში, ან ეშვება ზღვის მიუწვდომელ სიღრმეებში, სადაც ელოდება გაღვიძებისა და მოქმედების დროს. მისი ხმა ისმის ქარიშხლებში, რომლებიც დაძრწიან დასუსტებულ ტყეებში და აღვიძებენ ტყეებს ახალი გაზაფხულისთვის...“

შოუ ვენ, II საუკუნე.

სწორედ იმ ეპოქაში როცა საბერძნეთში ჰესიოდეს „თეოგონია“, ჰომეროსის „ილიადა“ და „ოდისეა“ იწერებოდა, ჩინეთში შეიქმნა „იძინა“* – ერთ-ერთი ძირითადი ტექსტი იმ უამრავ სხვა კანონიკურ ტექსტს შორის, რომელთაც ძველი ჩინელი „ყოვლადბრძენნი“ ქმნიდნენ და რომელთაც არსებითად განსაზღვრეს ძველჩინური აზროვნებისა და ცნობიერების ფორმა. ჩინური ტრადიციული აზროვნების სა-

* „იძინა“ კონფუციანიზმის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კლასიკური წიგნია, რომელიც ერთსა და იმავე დროს გვევლინება ფილოსოფიურ და სამკითხაო ნაშრომად. „იძინა“ ეფუძნება ძველჩინურ დასაბამისეულ სიბრძნესა და პრაქტიკულ ფილოსოფიას, რომელსაც მთელი განვლილი ხუთიათასწლეულის მანძილზე მიმართავდნენ ჩინელი ბრძენნი.

თავეებთან სწორედ ამგვარი „სიბრძნის წიგნები“ დგანს და არა მითები. მითი, როგორც კაცობრიობის არსებობის არქაულ სტადიაზე ხალხის აზროვნებისა და მსოფლაღქმის ერთადერთი საშუალება, ჩინეთის მსოფლმხედველობის ფორმირებისთვის აუცილებლობას არ წარმოადგენდა, იმდენად, რამდენადაც უძველესი ჩინეთის ისტორიის წიაღში რეალურად არსებულმა მრავალმა „ყოვლადბრძენმა“, მითოსური, შედარებით ადვილად გასაგები კოსმოლოგიებისა და ეტიოლოგიების გარეშეც მშვენივრად უწყოდა ყოფიერების კანონები, რომელთაც კანონიკურ წიგნებში („ძინ“) ათავსებდა და საზოგადოებისათვის ხელმისაწვდომს ხდიდა. თავისთავად ცხადია, ამანაც განსაზღვრა ჩინური მითების ტოტალური ევგემერიზაცია და ჩინური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის თავისებური, ევროპული კულტურისაგან სრულიად სხვაგვარი განვითარება. ჩინეთში იმთავითვე, სამყაროს მოდელის, კოსმოლოგიური სურათის, ყოფიერების სისტემის სრულიად განსხვავებული გააზრება ჩამოყალიბდა.

ჩინური ფილოსოფიური ინდივიდუალიზმი და მითოსური კოლექტიური ცნობიერება უძველესი დროიდანვე ღრმა შინაგან ურთიერთზემოქმედებაში (რაც უდავოდ კონკურენციის ელემენტებსაც შეიცავდა) იმყოფებიან, სწორედ ამ ურთიერთზემოქმედების ფონზე მითი, ისტორია, ფილოსოფია და რელიგია ერთმანეთის გვერდიგვერდ თანაარსებობს და ვითარდება. ამ ურთიერთკავშირში შეიქმნა, ერთი მხრივ, მითოლოგიურ-რელიგიური კოსმოლოგიური წარმოდგენები, ხოლო მეორე მხრივ, ძველი ჩინეთის ყველა ნატურფილოსოფიური მოძღვრება. მოძღვრება „ხუთ პირველსტიქიაზე“ მოგვაგონებს ჩინურ კოსმოლოგიურ წარმოდგენას „რვა სტიქიაზე“; მოძღვრება ინ და იან ძალებზე და მის საწყის მთლიანობაზე ძალზე ჰგავს ჩინური მითის კოსმიურ პირველწყვილს – ფუსის და ნიუივასთან დაკავშირებულ წარ-

მოდგენათა სისტემას. დაოს მოძღვრებას კი, ისევე როგორც ძველჩინურ „დიდ ტრიადას“ ბევრი რამ აქვს საერთო ცისა და მიწის ჩინური მითოლოგიის კოსმოლოგიურ წარმოდგენებთან; და ბოლოს, მითოლოგიური პანთეონის ევგემერიზაციას, რასაც განსაკუთრებით კონფუციანური სწავლება მისდევდა და რაც მნიშვნელოვანწილად მითიურ პერსონაჟთა ინტრონიზაციითა და პოლიტიკური ლეგიტიმაციის მინიჭებაში გამოიხატებოდა, ბუნებრივად მოჰყვა კონცეპტუალური ისტორიზმის დამკვიდრება. ყველაფერ ამის კვალზე კი, საბოლოოდ ძველჩინური მსოფლხედველობა ისტორიულობის, მითოსური და ფილოსოფიურ-რელიგიური აზრის უნიკალურ სინთეზად ჩამოყალიბდა.

„ვინცა შეიცნო მამრობა თვისი,
მანვე შეიცნო მდედრობა თვისი“ (ლაო-ძი 1990:106)

– ნათქვამია „დაო-დე-ძინში“. ამგვარი ანდროგინიით გაცხადებულია ჩველჩინური მოძღვრების (დაოსური და სხვა ფილოსოფიური სწავლებანი) უმნიშვნელოვანესი ასპექტი – წარმოდგენა ონტოლოგიურ საწყისზე, რომელიც წარმოადგენს ორი საწინააღმდეგო სქესის – ინისა და იანის მთლიანობას.*

ძველჩინური მოძვრება ყოფიერების საწყისის ამგვარ გაგებაში მისივე წიაღის მითოსურ კოსმოლოგიურ ტრადიციას მისდევს. ერთ-ერთი ძველჩინური კოსმოგონიური მითის მიხედვით სრულიად სამყაროს შემოქმედად გვევლინებიან პირველი წყვილი – და-ძმა ფუსი და ნიუ-ვა. ისინი გარეგნულად წარმოადგენენ გველისტანიან და ადამიანისთავიან, გველის

* ინისა და იანის ონტოლოგიური მთლიანობა მეორეული მოვლენაა, იგი თავის მხრივ ეფუძნება წინარე მთლიანობას – ნამდვილ საწყისს – „არარას“, „სიცარიელეს“ რომელიც დაოსური მოძღვრების მიხედვით არის „დაო“. დაოსურ მოძღვრებაში არის სხვა შუალედური რგოლიც – „ცი“, რომელიც ასევე ქაოსური პირველსაწყისის გამომხატველი ტერმინია. „ცი“-დან წარმოიშვა ჩველი ჩინური თეოლოგიური „დიდი ტრიადა“.

კუდებით ერთმანეთში გადახლართულ კოსმიურ არსებებს. ძველჩინურ კოსმოგონიურ მითებში საუბარია ფუსისა და ნიუ-ვას კრეაციულ აქტებზე: ცისა და მიწის განცალკევებაზე, სამყაროსა და კაცობრიობის შექმნაზე (ნიუივა ადამიანს ძერწავს თიხისაგან), რის შემდეგაც ისინი ზრუნავენ კოსმოსის სრულყოფისთვის და არაერთ დემიურგულ აქტს ახორციელებენ. მათ აგრეთვე უწევთ სამყაროს დაცვა წარღვნის ყოვლისწარმხოცველი წყლებისაგან. მოგვიანებით ფუსი იქცა აღმოსავლეთის ღვთაებად – ლურჯ დრაკონად.

ალბათ, რომ არა ამ ღვთაებათა ნაწილობრივი ანთროპომორფიზაცია, ეს წყვილი წარმოგვიდგებოდა მთელი სხეულით გადაჯაჭვულ, წრიულად შეკრულ „კუდისმჭამელ“ კოსმიურ ურჩხულებად – ურაბორასად, რომლის რელიგიურ-ფილოსოფიურ განვითარებად გვევლინება ძველჩინური ინი და იანი. ინის და იანის ემბლემა წარმოადგენს კიდეც „კუდიმჭამელი“ ორი ურჩხულის გრაფიკულად სტილიზებულ ვარიაციას: ურთიერთგადაჯაჭვულ, წრეშეკრულ, ნათელ და ბნელ ფერებში შესრულებულ სტილიზებულ ორ გველს (წრიული თავით, რომელშიც ჩასმულია წერტილი-თვალი, ხოლო თავის ქვემოთ ფიგურის თანდათანობითი შევიწროება საბოლოოდ გველის კუდის ფორმას იღებს).

ძვ. ჩინური „კუდისმჭამელი“ დრაკონი. შანის ეპოქა

ჩინური ინი და იანი

იკონოგრაფიაში ურაბორასი, მსგავსად ინისა და იანისა, ზოგჯერ გამოისახებოდა ნახევრად ნათელ და ნახევრად ბნელ ფერებში, რითაც გამოხატული იყო სამყაროს დუალური დაყოფა. ძველჩინური კოსმოლოგიური წარმოდგენების მიხედვით, სამ-

ყაროში ნათელი (იანი) და ბნელი (ინი) საწყისების მოქმედება-მონაცვლეობის ფაზები დამოკიდებულია ინის (ქალური) და იანის (მამაკაცური) მორიგეობაზე – თუ რომლის მოქმედების ფაზაში იმყოფება სამყარო. ეს მორიგეობა განსაზღვრავს სიკვდილ-სიცოცხლის, დღე-ღამის, ზამთარ-გაზაფხულის მონაცვლეობას. აქ შეიძლება პარალელის დანახვა ქართულ მითოსურ წარმოდგენებთან, სადაც სამყაროში ყოველგვარი კეთილდღეობა (გამრავლება, ნაყოფიერება, ამინდი და სხვა ბუნებითი გამოვლინებები) დამოკიდებულია ასევე დასაბამისეული პირველწყვილის გველისტანიანი (//თევზისტანიანი) ზღვის ქალისა და ზღვის კაცის მორიგეობაზე. ქართული (აჭარული მითოსის ამ პერსონაჟებს მეგრულში შეესაბამება მესეფები) მითოსის მიხედვით ისინი მთელ წელიწადს ზღვაში ატარებენ და წელიწადში მხოლოდ ერთხელ, გაზაფხულზე ერთი კვირით, მორიგეობით – ამოდიან ხმელეთზე. როცა ზღვის ქალი ამოდის, მაშინ მთელი წელი ნათელი ძალები, ყოველგვარი კეთილდღეობაა მოსალოდნელი, ხოლო ზღვის კაცის ამოსვლის შემდეგ სამყაროში უამინდობა, უნაყოფობა ისადგურებს (თავდგირიძე 2010: 104).

მიუხედავად ინისა და იანის, ისევე როგორც ურაბორასის, საწყისთა პოლარულობისა, ნათელი და ბნელი საწყისის დაპირისპირება მხოლოდ ფორმალურ დონეზე ატარებს დუალურ ასპექტს (დუალური ასპექტი ურაბორასმა ძირითადად გნოსტიკურ მოძღვრებაში შეიძინა). ამ ფორმალიზმსაც საბოლოოდ აუქმებს, აბათილებს წრე (მარადიული ბრუნვა) რომელიც ამთლიანებს პირველწყვილს. „კუდისმჭამელის“// ინისა და იანის მითოსურ-ფილოსოფიური ონტოლოგიური იდეა საწყისის და მის ფარგლებში ყოველნაირ პოლარულ გამოვლინებათა მთლიანობას და ამ მთლიანობის თავისი ცენტრის გარშემო მარადიულ წრებრუნვას მოიაზრებს. ამიტომ იყო ძველი ჩინელისთვის ეს კოსმიური წრე ყოფიერების შუ-

აგული, ხოლო მისი ცენტრი – ყოფიერების ღერძი. ყოფიერების ცენტრს – „მიწის ცენტრს“ ასევე დრაკონი განასახიერებდა უძველეს ჩინურ ტრადიციაში. ეს იყო ცის ღმერთი – ჩინური კოსმოლოგიის უზენაესი ღვთაება – ყვითელი (ოქროსფერი) დრაკონი – ხუან-ლუნ, აღმატებული ხუთ პირველსტიქიათა (ძველჩინური კოსმოლოგია) განმასახიერებელ სხვა ფერის დრაკონთა შორის. ხუან-ლუნი „მიწის ცენტრთან“ ერთად ცის მეუფეც არის, შესაბამისად, კოსმიურ ცენტრში – ინისა და იანის შუაგულში „მოხვედრა“, მასთან ზიარება სიცოცხლის განახლების, ეპიფანიის მომასწავებელია.

„კუდისმჭამელის“ //ინისა და იანის კოსმიური წრე და მისი ღერძი ძველჩინურ ტრადიციაში დაოს კრეაციული არსის – „უმოქმედო ქმნადობის“ თეოლოგიაშია ასახული. რენე გენონი ძველჩინური რელიგიური „დიდი ტრიადის“ განხილვისას „უმოქმედო ქმნადობის“ გეომეტრიულ-სიმბოლურ გამოხატვას ცენტრის გარშემო წრის ბრუნვაში ხედავს. „მას „შიგნიდან“ მართავს ღვთაებრივი საწყისი ისე, რომ თვითონ უცვალებელი რჩება. იგი აღძრავს, მაგრამ თვითონ არ არის აღძრული“ (ჯაყელი 2010:318). ცენტრის//ღერძის გარშემო მბრუნავი წრე ურმის თვლის სიმბოლიკით ფიგურირებს „დაო დე ძინში“. ლაო-ძის აზრით, ბორბლის თვლის ღერძზე მოძრაობას და თავად ბორბლის არსს მისი ღერძის, შუაგულის სიცარიელე განსაზღვრავს:

> „ოცდაათი მანა ერთ მორგვზე ბრუნავს.
> მაგრამ ბორბლის არსს:
> მორგვში მოქცეული სიცარიელე ქმნის“ (ლაო-ძი 1990:93).

ღერძის, ცენტრის სიმბოლიკა ძველჩინურ კულტურაში გრაფიკულად გამოხატულია ცენტრის ჩინური იეროგლიფით – „ჯუნ“, რომელიც მოგვაგონებს წრის ცენტრში გამავალ ღერძს.

ჩინური იეროგლიფი „ჯუნ“

იგი ტრადიციულად გაგებულია ყოფიერების ღერძად – „ცენტრი („ჯუნ“) – დიდი ფესვი ცის-ქვეშეთში“, ნათქვამია ძველჩინური „ოთხწიგნის“ ერთ-ერთ ტრაქტატში – „ჯუნ-იუნა“. „ღერძი იწყება წრის (ცვალებადობა) ცენტრში, რომელიც შეესაბამება მარადისობას“ – წერს ჯუან-ძი თავის წიგნში „ჯუან-ძი“.

ინისა და იანის მთლიანობას ტრადიციით თან ახლავს ძველჩინური უნიტარიზმი – ერთიანობასთან, საწყის მთლიანობასთან შერწყმისკენ სწრაფვა. ინსა და იანში, მის ცენტრში მოხვედრისა და მარადისობასთან ზიარების საკრალური აქტი უმნიშვნელოვანესი ონტოლოგიური საზრისის მატარებელია ძველი ჩინელისთვის. ამასთან დაკავშირებით მ.ელიადე წერს: დაოსი ცნობილი აზრით, მიილტვის, მოიპოვოს ანდროგინის დონე – ადამიანური სრულყოფილების უძველესი იდეალი. ორივე სქესის ინტეგრაცია აადვილებს ბავშვობაში დაბრუნებას, ხოლო ამგვარი დაბრუნება განსაზღვრავს სიცოცხლის პერიოდული განახლების შესაძლებლობას. დაოსს ვიტალური სისავსე, ბუნებრიობა და კეთილდღეობა მიეცემა მხოლოდ „შესაქმის“ ან სიცოცხლის ახალი ეპიფანიისას. ყველაზე ძველ დროში კოლექტიური იეროგამია ვაჟისა და ქალისა, რომლებიც წარმოადგენდნენ ინსა და იანს, პერიოდულად ანახლებს კოსმიურ და სოციალურ მოვლენებს. აქ დაოსი შთაგონებულია რელიგიური არქაიკით და მას იღებს ნიმუშად (ელიადე, რელიგიის, 2... 2002: 69-70).

ცოტა მოგვიანებით, ძველჩინური ევგემერიზაციის პირობებში საწყისი მთლიანობის და ცენტრის ძველჩინური კოსმოლოგია მკვეთრად სოციალიზებული ხდება, რომლის კვალზეც საფუძველი ეყრება მონარქიულ თეოლოგიას, ნიშანდობლივს სრულიად აღმოსავლური მონარქიული ტრა-

დიციისათვის. მონარქიულ თეოლოგიაში მეფე თავისი წრე-გვირგვინით (რომელიც გახსნისას წრფივ კვერთხად გადაიქ-ცევა) კოსმიური მოდელის – წრეშეკრული, „კუდისმჭამელი“ დრაკონის ადგილს იჭერს. „კუდისმჭამელი“ დრაკონი ფრთო-სანი (ციური) და გვირგვინოსანი – ინტრონიზებული დრა-კონია. ამიერიდან საწყისთან დაბრუნების ონტოლოგიური იდეა კონცენტრირდება მეფის, უმაღლესი სახელმწიფოებრივი ხელისუფლის გარშემო. ამიერიდან მეფე ხდება პასუხის-მგებელი სრულიად კოსმიურ წესრიგზე და მომაკვდავი კოს-მიური ციკლების პერიოდულ ეპიფანიებზე, რაც მეფედ კურ-თხევის რიტუალის უშუალო კომპონენტი ხდება და რაც ინ-ტრონიზაციისას განხორციელებული „საწყისთან დაბრუნე-ბის“ მითორიტუალურ-მაგიური ქმედებებით არის გამყარებუ-ლი. როგორც ცნობილია, ხელმწიფის ტახტზე აყვანის დროს კოსმოგონია მეორდებოდა.

კოსმოლოგიური მოვლენების სამართავად მეფის განკარ-გულებაშია ონტოლოგიური საწყის-წრისა და მისი ცენტრის// ღერძის საკრალური რეგალიები – გვირგვინი (წრიულობა) და კვერთხი (წრფივობა), რომლებიც არა მხოლოდ სიმბოლურად, არამედ რეალურადაც ასახავს ონტოლოგიურ ფენომენებს (რამდენადაც მითოსში ნებისმიერი სიმბოლური ასახვა არის არა დუბლირება, არამედ სრული იდენტობა ასახულ საგან-თან). სამეფო გვირგვინის ბრწყინვალება, ელვარება – „მე-ლამი“ ხდის მას ღვთაებათა თანასწორს. „მეუფების მელამი (აქად. „მელამ შარრუთი“) რქადასხმული გვირგვინის თუ ტიარის სინონიმია; მასშია მოქცეული ღვთაების მთელი ძალა და ავტორიტეტი. ეს ნიშანია, რომლითაც ღმერთი ღმერთობს“ (კიკნაძე 1979:90). გვირგვინის წრიულობა მეფის ძალაუფლე-ბას ქვეყნიერების ოთხივ მხარეს განავრცობს და ხელმწიფის ღვთაებრივ მარადიულობას გააცხადებს. ამას ემატება გვირ-გვინის ქიმები – რქები, რითაც მეფე ზეციური უზენაესი

ღვთაების ზოომორფულ საწყისს – ცის რქიან ცხოველს* – ფრთოსან დრაკონს უკავშირდება.** სამყაროს ცენტრის//ღერძის ფუნქციას მეფეს ონტოლოგიური მნიშვნელობის საკრალური ატრიბუტი – კვერთხი ანიჭებს: „კვერთხი – ცის ღერძი; კვერთხი – ღერძი ციური სახლისა. ფესვი მისი წყვდიადი, წვერი მისი ციური ტაბლა“ (ბერიაშვილი... 2001:35) – ვკითხულობთ ერთ შუმერულ ჰიმნში. ძველ ჩინეთში საიმპერატორო ხელისუფლების სიმბოლოდ „მიწის ცენტრის“ განმგებელი და განსახოვნება ყვითელი წმინდა დრაკონი ხუან-ლუნი იქცა, როგორც მატერიალური ხატი – მიწის//მთელი ყოფიერების რელიგიურ-ონტოლოგიური და სოციალურ-ემპირიული ცენტრისა. როგორც ჩანს, წარმოდგენათა მსგავსი სისტემა არსებობდა სკანდინავიურ კოსმოლოგიაშიც, სადაც ფრთოსანი და გვირგვინოსანი „კუდისმჭამელი“ ურჩხული ორმუგანდი აღნიშნავს „ბუმბერაზ კვერთხს“.

სამყაროს ღერძის//კვერთხის პყრობით მეფე ყოფიერების წრის ცენტრში დგას, ხოლო მისი სამეფოს საზღვრები კოსმოსის ხატს მოხაზავს. „სამეფო-კოსმოსის“ მკვეთრად შემოსაზღვრულ, ჩაკეტილ „შინა-სივრცეს“ ესაზღვრება და მუდმივად უპირისპირდება ამ სივრცის მიღმა დარჩენილი მთელი „გარე-სივრცე“ – ქაოსი, რომელიც „შინა-სივრცეში“ შემოღწევის მუდმივ მოლოდინშია. უძველესმა ჩინელებმა თავის სამეფოს, როგორც სრულიად „ცისქვეშეთს“ გალავანი – „ჩინური კედელი“ შემოავლეს, რითაც ხილული ზღვრითაც გამიჯნეს კოსმოსი ქაოსისაგან. ჩინურ კედელს ყოველგვარი ქაოსური გამოვლინებისაგან უნდა დაეცვა „ცისქვეშეთი“.

---

* რქიანი ცხოველი მრავალ კულტურაში მიწის ცხოველს – ხარსაც (ხარი-დემიურგი) გამოხატავს, აიგივებს (შდრ: ჩინური ხუან-ლუნი).

** დრაკონის რქები ასახულია ძველჩინურ ასტროლოგიურ წარმოდგენებში. დრაკონის რქების გამოჩენა ღამის ცარგვალზე დრაკონის გაღვიძებისა და გაზაფხულის დადგომის მომასწავებელია (არეფიევი 1994:119).

მთელი სამეფო, ქვეყნის მიწა-წყალი – მთელ კოსმოსად (ჩინური კოსმოლოგიური ტერმინოლოგიით – „ცისქვეშეთი“), მეფის სასახლე და სამეფო ტახტი – კოსმოსის ცენტრად, ხოლო თავად ხელმწიფე – უზენაეს ღმერთად მოიაზრებოდა მთელ ძველ აღმოსავლეთში. ხელმწიფე-ღვთაების მითოსური პარადიგმა უშუალოდ კოსმოლოგიური წარმოდგენებიდან აღმოცენდა. ამ მხრივ ჩინური მონარქიული თეოლოგია* ყველაზე სისტემური და ხანგრძლივი აღმოჩნდა, რასაც ზურგს უდავოდ უმაგრებდა ძველჩინური ფილოსოფიურ-რელიგიური სწავლებანი. დაოსურმა მოძღვრებამ სამეფო ხელისუფლების კოსმოლოგიურ-მითოსური სემანტიკა თეოლოგიურად გააღრმავა და უმაღლესი მიწიერი ხელისუფალი ღვთაებრივი „დიდი ტრიადის“ მეოთხე წევრად, იპოსტასად გამოაცხადა:

„დაო – დიადია.
ცა – დიადია.
მიწა – დიადია.
ხელმწიფეც დიადია“ (ლა-ძი 1990:104).

---

* მონარქიული თეოლოგიისაგან განვითარდა ტერმინი „პოლიტიკური თეოლოგია“, რომლის ავტორია რომაელი მოაზროვნე მარკუს ტერენციუს ვარო (ძვ. წ. II-I ს.ს.). მონარქიული და პოლიტიკური თეოლოგია უმაღლეს ხელისუფალს განიხილავს, როგორც ღმერთთან იდენტიფიცირებულ (მეტად თუ ნაკლებად) პერსონას, ხოლო მმართველობის აქტები (კორონაცია, რეფორმები, ომები...) გათანაბრებულია დემიურგის რელიგიურ-რიტუალურ აქტებთან.

ძველჩინური საიმპერატორო ხელისუფლება პოლიტიკური თეოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი ნიმუშია. ფარაონის ხელისუფლება პოლიტიკური თეოლოგიის სისტემურ სახეს იღებს აგრეთვე ძველ ეგვიპტეში ეხნატონის რეფორმის შედეგად. ეხნატონის რეფორმის და მისი ცნობილი ჰიმნის („დიდი ჰიმნი ატონისადმი“) მთავარი არსი მდგომარეობდა ტრადიციით არსებულ, მაგრამ ამჯერად უპრეცედენტო მაქსიმალიზმამდე მისულ ფარაონისა და ღმერთის სრულ იდენტიფიცირებაში. ამარის ღვთისმსახურებაში ღმერთი გვევლინება სამყაროს მბრძანებლად, უმაღლეს ხელისუფლად, მაგრამ თავის ხელისუფლებას სამყაროში ღვთაება მხოლოდ მეფის საშუალებით ახორციელებს. ყოველგვარი კავშირის დამყარება ღმერთთან შესაძლებელია მხოლოდ მეფის შუამდგომლობით. ეს არის „დიდი ჰიმნის“ ცენტრალური აზრი (აკიმოვი 2007).

ძველჩინურ პანთეონში ცის ღმერთს განასახიერებდა ყვითელი დრაკონი ხუან-ლუნი, შესაბამისად, ჩინეთის უმაღლესი ხელისუფალიც ცის ყვითელ დრაკონთან გაიგივდა.* ძველ ჩინეთში ყვითელი დრაკონისა და იმპერატორის გაიგივება გამყარებელია იმ გენეალოგიური მითებით, რომლებიც მოგვითხრობს ჩინელი იმპერატორების ყვითელ დრაკონთან გენეტიკური ნათესაობის შესახებ. იმპერატორი თავის თავს აცხადებს „ცისქვეშეთის“ ღვთაებად, რადგან მის ძარღვებში ჩქეფს დრაკონის სისხლი. მითების მიხედვით, დედოფალი დაფეხმძიმდა ცის მეუფე ყვითელი დრაკონისაგან, რომელსაც დედოფალი პირადად შეხვდა, ან სიზმარში ნახა, ან სასახლის თავზე გამოჩნდა და ა.შ. (ენციკლოპედია II, 1998: 77).

ძველ ჩინეთში არა მხოლოდ უმაღლესმა ხელისუფალმა განიცადა ასტრალიზაცია და იქცა ცის ყვითელ დრაკონად, არამედ მოხდა პირიქითაც – ყვითელი დრაკონის – „ხუან-ლუნის“ სოციალიზაციით წარმოიშვა „ხუან-ძი“ – „ყვითელი იმპერატორის“, კულტურული გმირის სახე. კონფუციანურმა ტრდიციამ ხუან-ძის ისტორიული შტრიხები შესძინა, იგი შენ-შუნის მემკვიდრედ გამოაცხადა და მისი სიცოცხლის წლებ-

* აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთი წყარო ყვითელ დრაკონს აიგივებს მზესთან, რაც ძველ ჩინეთში ცის კულტის წინარე ტრადიციაა – როცა მზე იყო უზენაესი ღვთაება. როგორც ჩანს, მზე, როგორც უზენაესი ღვთაება, ჯოუს დინასტიის (XI-VIII ს. ს. ჩვ. წ.-მდე) პერიოდის ჩათვლით დომინანტობს. ეს ის ეპოქაა, როცა დრაკონის მითოსური სახე სამეფო ცხოვრებაში იჭრება. ამ პერიოდიდან დრაკონს გამოსახავენ უფლისწულებისა და პრინცესების სამოსზე, რითაც მიჯნავენ იმპერატორების სამოსისაგან, რომელთაც მზის და მთვარის გამოსახულებები ამშვენებს. ტან-ის დინასტიის (618-907) მოსვლიდან საიმპერატორო განკარგულებით, ამიერიდან დრაკონი მხოლოდ იმპერატორს და მის კარს განასახიერებს. ამ პერიოდიდან დრაკონი ნაციონალური სიმბოლო ხდება და მისი გამოსახულებები ძირფესვიანად მკვიდრდება, როგორც ჰერალდიკაში, ისე სამეფო კარის საყოფაცხოვრებო საგნებზე (პოლიაკოვი 2009:23-33).

იც მიუთითა – 2698-2598 ჩვ. წ.-მდე. (ნემიროვსკი 2000:504). სოციალიზაციის კვალზე, ყვითელმა იმპერატორმა ხუან-ძიმ ყვითელი დრაკონისაგან ცის მეუფებასთან ერთად, „მიწის ცენტრის“ ფუნქციაც მიიღო. მითების თანახმად, „ხუან-ძის, სანამ „ცენტრის“ ღვთაება გახდებოდა, ქვეყნიერების ოთხივე მხარის დრაკონ-ღვთაებებთან მოუხდა ბრძოლა“ (სინელჩენკო 1995:486).

წმინდა დრაკონის ინტრონიზაციას, რაც რელიგიურად და პოლიტიკურად იყო ლეგიტიმირებული, უდავოდ ღრმა ტრადიციული საფუძველი ჰქონდა, რომლის ძირები ჩინეთის ძალიან შორეულ წარსულშია საძიებელი, იმ წარსულში, სადაც დრაკონის წმინდა ხატის ტრადიცია ყალიბდებოდა და რომელიც უძველესი მითოსური კოსმოლოგიური წარმოდგენებით იყო შთაგონებული. „ლუნ“ დრაკონის ჩინური სახელწოდებაა. ლუნის ხატი ჩამოყალიბდა ჩინეთის ძალიან ღრმა მითიურ წარსულში. იეროგლიფი „ლუნ“-ი წარმოადგენს პიქტოგრამას, რომელიც გამოსახავს ცხოველს წაგრძელებული ტანით და რქიანი თავით. დრაკონს უკავშირდება ძველჩინური სწავლება ხუთ საწყისოვან პირველელემენტზე. „შუ-ძინში“ წერია: პირველი დასაბამია წყალი, მეორე – ცეცხლი, მესამე – ხე, მეოთხე – ლითონი და მეხუთე მიწა“, ხოლო „ჯუან-შის“ მიხედვით, „ცამ შექმნა ხუთი პირველსაწყისი და ხალხი სარგებლობს ამ საწყისებით. საკმარისია წარიხოცოს ერთი მათგანი და სიცოცხლეც შეწყდება“ (ძველჩინური... I,1972:9). ონტოლოგიური-კოსმოლოგიური ხუთჯერი კლასი-

ჩინური იეროგლიფი „ლუნ“ („დრაკონი“)

ფიკაციის სისტემის ჩამოყალიბებასთან ერთად ყალიბდება წარმოდგენა შესაბამის ხუთი ფერისა და ფუნქციის ხუთ ლუნზე – დრაკონზე: ხუან-ლუნ – ყვითელი; ცინ-ლუნ – ლურჯი; ჩინ-ლუნ – წითელი; ბაი-ლუნ – თეთრი; სუან – ლუნ – შავი. მათ შორის მთავარი ფუნქცია აკისრიათ ყვითელ ხუან-ლუნს, როგორც ცის ღმერთსა და სამყაროს ცენტრის დრაკონს; აგრეთვე ლურჯ დრაკონს – ცინ-ლუნს, როგორც აღმოსავლეთის სიმბოლოს. კოსმოლოგიური და მითოლოგიური წარმოდგენების განვითარების შედეგად დრაკონმა მნიშვნელოვანწილად დაკარგა კავშირი ხთონურ სამყაროსთან, როგორც ბნელ, ქალურ – „ინ“ საწყისთან და ამიერიდან ნათელი, ციური, მამაკაცური – „იან“ ძალის გამოხატულებად იქცა. ამიტომ მას ხშირად გამოსახავენ ცის, წვიმების, ღრუბლების, ჭექა-ქუხილის განმგებელ ფრთოსან არსებად. ციურ ლუნს საბოლოოდ მაინც არ გაუწყვეტია კავშირი თავის საწყის პირველსტიქიასთან. ზოგიერთი გადმოცემის მიხედვით, დრაკონი გაზაფხულს ცაში ატარებს, ხოლო შემოდგომაზე ზღვებსა და ოკეანეებში ბრუნდება.* ლუნის დასაბამისეულ წყლებში დაბრუნება შეესაბამება დრაკონის და მასთან ერთად მთელი სამყაროს ზამთრის ციკლურ ძილს. „ძილის“ ფაზა ყველაზე ახლოსაა დრაკონის კომოგონიურ საწყისთან. მარადიული კოსმიური წრებრუნვის ხატი – „კუდისმჭამელი“ დრაკონი, რომელიც თავისი სხეულით იჭერს ქაოსის წყლებს და სამყაროში კოსმოსის მდგომარეობას ინარჩუნებს – „მძინარი დრაკონია“. დრაკონის ძილის და გაღვიძების ფაზები ძველმა ჩინელებმა თავიანთ ასტროლოგიურ კალენდარშიც ასახეს.

---

* ჩინური დრაკონებისა და მითოლოგიის შესახებ იხ: პოლიაკოვი, კოჩერიგინა 2009: 32-34; პოლიაკოვი 1999: 6-9; ენციკლოპედია II, 1998: 77; ნემიროვსკი 2000:486-518; სინელჩენკო 1995:459-500.

ამგვარად, წმინდა დრაკონი ცის და მიწის, დასაბამისეული პირველსტიქიების, მთელი სამყაროს უზენაეს ღმერთად დასახა უძველესმა ჩინურმა ტრადიციამ, ამავე ტრადიციის წიაღში დრაკონს რელიგური და სახელმწიფოებრივი ლეგიტიმაცია მიენიჭა. დასავლურ-ევროპული ტრადიციისაგან განსხვავებით, აღმოსავლური დრაკონი არ გვევლინება საზარელ მონსტრად, რაც შუა საუკუნეების წარმოდგენების ნაყოფია და ამიტომაც არ იცნობს ძველჩინური ტრადიცია ევროპული ცივილიზაციებისთვის დამახასიათებელ „ვეშაპთმებრძოლობის“ მოტივს. თუმცა, ჩინურ გადმოცემებში მაინც ჩანს ურჩხულთან (რომელიც ბოროტ, უწმინდურ დრაკონად არის გამოცხადებული) ბრძოლის ცალკეული შემთხვევები. ვფიქრობთ, ეს შემთხვევები ძველჩინური კულტურისთვის მეორეული მოვლენაა და ჩინეთში ინდური ბუდიზმის გავრცელებას უკავშირდება (ინდური კოსმოგონია თვისებრივად ატარებდა ურჩხულთან ბრძოლის მითოლოგემას, მაგ. ინდრა და ვრიტრა). ინდური სრულიად ახალი კულტურული ინფორმაციის შეჭრამ, რომლის წიაღშიც ახალი „ჩინური ბუდიზმი“ ჩამოყალიბდა, მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით ბევრი რამ შეცვალა ჩინეთში. საბოლოოდ მივიღეთ ურჩხულთან ბრძოლის ზოგად-მსოფლიო კულტუროლოგიური სურათი. სრულიად სამყარო და მისი ვიტალური ძალები წარიმართა დრაკონთან საბრძოლველად, მის გასანადგურებლად, იმისდა მიუხედავად, წარმოადგენდა თუ არა ურჩხული უზენაესი ღმერთის ძალიან ლატენტურ და იმავდროულად მკვეთრად გამოხატულ „სიმულირებულ“ ფორმას, რომელსაც უდავოდ ჰქონდა საფუძველი მოგვვლენოდა ღმერთის „ჭეშმარიტი პრეტენდენტის“ (პლატონი) სახელით.

მარადისობა და ურჩხული.
„ურჩხულის მკვლელობის“ მითოსური სიმულაციები

„ერთი მატერიიდან მეორეში გადაყვანისას უჩინარდება რეალობა, ის ხდება სიკვდილის ალეგორია, მაგრამ თავად ამ მსხვრევით ის მყარდება, გარდაისახება რეალობად რეალობისთვის, ობიექტის რეპრეზენტაციის ნაცვლად – მისი უარყოფის ექსტაზი და რიტუალური განადგურება: ჰიპერრეალობა.“

ჟ. ბოდრიარი. „სიმულაციების ჰიპერრეალობა.“
წიგნიდან: „სიმბოლური გაცვლა და სიკვდილი“

პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია: უხსოვარი დროიდან ყველა ურჩხულის მოკვლას ცდილობს. დემიურგები, ღმერთები, მითიური და ზღაპრის გმირები. ურჩხული კი ყოველთვის ცოცხალია. პროვიდენციულია ურჩხულის დევნის, მკვლელობის და ამ მკვლელობის შეუძლებლობის ყველა ინტენცია. ურჩხულის პარადიგმა ემორჩილება (სინამდვილეში ის თავად არის პარადიგმა და თავად იმორჩილებს) სრულიად განსხვავებულ, მითისგან და ზღაპრისგან განყენებულ რომელიღაც ისეთ დიდ სტრუქტურას, რაც, შეუძლებელია, სხვა „მცირე სტრუქტურებში“ მოთავსდეს.* ასეთი „მცირე სტრუქტურები“ მითი და ზღაპარია, რომელთა დროს და სივრცეს ურჩხული იპყრობს, მაგრამ განუსაზღვრელი სიდიდის გამო მათში ვერ თავსდება და ტოვებს.

---

* ურჩხულის პარადიგმის უნივერსალობის – როგორც ყველა სხვა პარადიგმის მომცველის შესახებ საუბრობს გიგი თევზაძე, თავის წერილში „პარადიგმა და ურჩხული:“ „ურჩხული არ ექცევა პარადიგმაში. პირიქით, ის იქცევს თავის თავში ყველა პარადიგმას და გვიჩვენებს თავის თავს, როგორც პარადიგმაზე და, მაშასადამე, პარადიგმულობაზე უფრო მეტს. ამიტომ ზღაპარი, რომლის ფუნქციაც ურჩხულის პარადიგმად ყოფნაა, ვერ იპყრობს მას ბოლომდე“ (თევზაძე 1995:109).

ურჩხულის ხილული გზა მითსა და ზღაპარზე გადის. ეს გზა, როგორც დროებითი ტრანსმიგრაციული სამარშრუტო სივრცე, მითისა და ზღაპრისთვის ნიშნეული „ფათერაკებით“ არის სავსე. მითი (პირველადი მითი) ზღაპართან შედარებით, ურჩხულისთვის ადაპტირებადი გარემოა და, ვიდრე მას საკუთარი ნაშიერები კოსმოსის სახელით ბრძოლას გამოუცხადებდნენ, თავს ნაცნობ გარემოში გრძნობს. საგულისხმოა, რომ ურჩხული მითში ქმნადია – წარმოშობს საკუთარ ნაშიერებს, ანუ ამკვიდრებს საკუთარ პარადიგმულ ნიშნებს. ჯადოსნური ზღაპრის სივრცე კი ურჩხულის „სასაკლაოა“. ზღაპარი არც ერთი წუთით არ აყოვნებს, ურჩხულის გამოჩენისთანავე საგანგებოდ ქმნის „გმირს“, რომლის ერთადერთი და მარადიული ეპიკური ინტენცია ურჩხულის მკვლელობაა. ურჩხულის არსებობა მითის და ზღაპრის არსებობის ერთადერთი საზრისია. არის თუ არა ურჩხულის არსებობის საზრისი მითისა და ზღაპრის არსებობაში? პასუხი ერთმნიშვნელოვნად უარყოფითია, რადგან ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ ურჩხულის პარადიგმა მითისა და ზღაპრისგან განყენებულ რომელიღაც გაცილებით დიდ სტრუქტურას მოიცავს. ახლა კი უნდა ავხსნათ, რატომ არის ურჩხულის პარადიგმა მითისა და ზღაპრის პარადიგმაზე დიდი.

ურჩხული, რომელიც არის მარადიული ფენომენი – არსებული კოსმოსამდე, კოსმოსთან ერთად და კოსმოსის შემდეგ, ასევე არის ამ მოვლენებთან დაკავშირებული ტემპორალური ფენომენიც: კოსმოსამდე და კოსმოსის შემდეგ არსებული მარადისობის და კოსმოსთან ერთად შექმნილი დროის (დროში შეჭრილი მარადისობის) ხატი. ურჩხული მარადისობიდან იჭრება მითსა და ზღაპარში, როგორც მედინ, წარმავალი ყოფიერების ფორმებში. ურჩხულს ვხედავთ მარადისობაშიც და სამად განწილულ დროშიც: ***მარადისობაში*** – ჯერ კიდევ ქაოსამდელ სიცარიელეში – „არარაში“ და შემდეგ ქაოსურ სუბსტანციაში; ***„ნამყოში“*** – ქაოსისა და კოსმოსის ბრძოლაში,

კოსმოგენეზის პროცესში; მას ვხედავთ ***„აწმყოში“*** – კოსმოსში, როგორც კოსმიური წესრიგის, კოსმიური მოდელის გარანტს (სალტეშეკრული ურჩხული) და ურჩხულს ვხედავთ ***„მომავალშიც“,*** ესქატოლოგიის მოლოდინში – ურჩხულის სხეულის კოსმიური წრის გაშლას და „ქაოსის მობრუნების“ საფრთხეს მუდმივად ატარებს მითოსი.

ურჩხულის, მითის, ზღაპრის და ისტორიის ურთიერთმიმართების პრობლემა უწინარესად ტემპორალური პრობლემაა.

ეს მიმართებანი და მათ შორის წარმოქმნილი წინააღმდეგობანი ტექსტობრივად გაფორმებულია მითსა და ზღაპარში.

„სამყარო შექმნილია არა დროში (in tempore), არამედ დროსთან ერთად (cum tempore).“ – ეს სიტყვები ნეტარ ავგუსტინეს ეკუთვნის. ნეტარ ავგუსტინემდე ამას პლოტინი ამბობდა თავისი „ენეადების“ VII ტრაქტატში – „მარადისობისა და დროისათვის.“ პლოტინამდე კი ექვსი საუკუნით ადრე – პლატონი წერდა თავის „ტიმეოსში“: „მან (დემიურგოსმა) განიზრახა, შეექმნა მარადისობის ერთგვარი მოძრავი ასლი და, ცის წესრიგთან ერთად, უძრავი და ერთადერთი მარადისობის ხატად შეექმნა მოძრავი და მარადმედინი ხატება, რომელიც რიცხვთა კანონის თანახმად მიედინება და რომელსაც დროს ვუწოდებთ ჩვენ. რადგანაც ცის დაბადებამდე არც დღეები იყო და არც ღამეები, არც თვეები და წლები, არამედ მათი დასაბამი ციური წესრიგის შექმნასთან ერთად იქნა დასახული“ (ბრეგვაძე I 2006:71).

დრო კოსმოსის შექმნასთან ერთად შეიქმნა, ამდენად, იგი ისევე მედინი და წარმავალია, როგორც კოსმოსი, სიცოცხლე. „დრო ცასთან (კოსმოსთან) ერთად დაიბადა, რათა, ერთად დაბადებულნი ერთადვე დაშლილიყვნენ, თუკი ოდესმე მოუწევდათ დაშლა“ (პლატონი). დრომდე და სამყარომდე არსებული წარუვალი, მუდმივი სუბსტანცია მარადისობაა, რომლის მოხელთებას, როგორც საკუთარი მედინობის, წარმავლობის წარუვალობაში, მუდმივობაში გადაყვანის შესაძლებლობლობას

ესწრაფვის დრო და კოსმოსი. დრო აქციდენტურია, მარადისობა კი სუბსტანციური. აქციდენტურობა დროის სნეულებაა. დრო სნეულია თავისი მედინობით, რომლის სწორხაზოვანი, წარმავალი გზის ბოლოს მხოლოდ აღსასრული მოჩანს. დროის განკურნება ამ მედინობისგან მხოლოდ მარადისობას შეუძლია. ნიკოლაი ბერდიაევი წერს, რომ „მარადისობა, რომელიც არის თვისობრივი უსასრულობა, დროის პარადოქსის გადაჭრაა და დროის სნეულებისაგან განკურნება... მარადისობა იჭრება დროში და მის დინებას განსაზღვრავს. რაც მარადიული არ არის, არც მარადისობისაგან არის და არც მარადისობისთვისაა; ნამდვილი ღირებულება არ გააჩნია და უნდა გაქრეს. მომავალს მისთვის მოაქვს სიკვდილი, დროში დასასრული, რაც უპირისპირდება დროის დასასრულს. დრო მარადისობის გარეშე მარადისობისგან განდგომაა; მასთან ერთად კი მარადისობის მომენტია და ამიტომაც აქვს აზრი. ესაა ორმხრივი პარადოქსი დროისა, რომლის მოაზრებაც დროის კატეგორიაში შეუძლებელია შინაგანი წინააღმდეგობის გარეშე“ (ბრეგვაძე I 2006:87).

მითოსი ატარებს დროის პარადოქსს და ამ პარადოქსის გადაჭრის თავისეულ გზებს სახავს. დროის პარადოქსის გადაჭრას ემსახურება ურჩხულის პარადიგმა, ამასვე ემსახურება ღმერთებისა და მეფე-დემიურგების საკრალურ „დრო-ჟამთან“ დაკავშირებული მითოლოგემები. დროისა და კოსმოსის (// ღმერთების) ერთდროული წარმოშობის იდეა ანტიკურ ფილოსოფიამდე გაცილებით ადრე, ჯერ კიდევ მითოსშია გაცნობიერებული. ღმერთი ოდინი დაიბადა თითქმის დროსთან ერთად, – „როცა დრო იყო ძალიან ახალგაზრდა.“ ოდინმა იცის, რომ მისი სამყარო ბერდება და „მალე“ – „მის დროში,“ მისი სამყარო დაიშლება და შეერწყმება პირველარსებული წყლის სტიქიას. ოდონმა ასევე იცის, რომ სადღაც, ძალიან შორს, სამყაროს აღსასრულის მწუხრის ბინდბუნდში, ამოჩინდება შუქი ახალი დროისა და დაიბადება ახალი სამყარო (პიატიგორსკი

1996:4). ინდური მითოსური კოსმოლოგიური წარმოდგენით, კოსმიური გველი შეშა თავისი სხეულით იჭერს კოსმოსს – თითოეულ კოსმიურ ციკლს; ხოლო ყოველი კოსმიური ციკლის დასასრულს იგი სამყაროს ანადგურებს ყოველმხრივ გატყორცნილი ცეცხლის ალებით. თავად შეშა ანანტა კი, რაც „უსასრულოს“ ნიშნავს, უსასრულობის, მარადიულობის ტემპორალურ ფენომენად გვევლინება.

დროის ციკლური სასრულობისა და ახალი საწყისიდან (რომელიც იმავდროულად წინარე საწყისზეა მიბმული) მისი კვლვგამოშუქების ონტოლოგია ინდური „ოთხი ეპოქის“, ბერძნული „ხუთი საუკუნის“ მითოსურ ციკლებშია გაცხადებული. დროის ციკლურობის იდეა მსოფლმხედველობრივი შინაარსით იტვირთება უძველეს რელიგიებში (თავად ქრიასტიანობის წიაღშიც IV საუკუნემდე და შემდეგ XII-XIII საუკინეებიდან დროის გაგება არსებითად ციკლური იყო). ვედური რელიგიის უზენაეს ღვთაებას – ინდრას ასეთ სიტყვებს ათქმევინებს „ბრაჰმავაივართა პურანა“: „ჩემთვის ცნობილია სამყაროს საზარელი რღვევა. მე მინახავს, როგორ ისპობა ყველაფერი; ისპობა გამუდმებით, ყოველი ციკლის დამლევს. ამ საშინელ ჟამს თვითეული ატომი იშლება მარადისობის წყლების პირველად ნაწილაკებად, რომელთაგანაც ოდესღაც იშვა ყველაფერი... ეჰა, ვინ დათვლის უკვალოდ გამქრალ ან ხელახლა შობილ სამყაროებს, ერთიმეორის მიყოლებით რომ ამოიზიდებოდნენ მარადისობის წყლების უსახო უფსკრულიდან? ვის შეუძლია აღნუსხოს ამ სამყაროთა წარმავალი ეპოქები, დაუსრულებლად რომ ცვლიან ერთმანეთს?“ (ბრეგვაძე 2006, I:212).

„ერთი დროის“, როგორც ყოფიერების ერთი ფორმის დასასრულის მიჯნაზე ბუნებრივად წარმოიშვება „ახალი დრო,“ რომლის დასასრულში – კიდევ ახალი და ასე უსასრულოდ. ღმერთების სინანული სამყაროული ესქატოლოგიების მიმართ

და ხელახალი კოსმოგენეზის ნიშნულები, საიდანაც ახალი სამყაროები და ახალი დროები ამოიმართებიან გააცხადებენ დროის პარადოქსს, რომელიც ამბობს:

დროის აღსასრული მითოსში არ ემთხვევა დროის აღ-სასრულს.

არქაული მითოსი მისთვის დამახასიათებელი ტოტემის-ტური ნიშნებით აფორმებს ციკლურ ტემპორალობას. მითოსში დროს აქვს „გაგრძელების" – რაც ატარებს მარადისობის უსას-რულობის ნიშნებს, თვისობრივად განსხვავებული – „გენე-ტიკური სიცოცხლის," „ბიოლოგიური გამრავლების" თვისება.*

დროის პარადოქსი მითოსში გადაჭრილია „ბიოლოგიური ფენომენით."

მითოსში დრო ფიზიომორფულია და მას გააჩნია პართე-ნოგენური თვითგამრავლების, „კოსმიური ინტიჩიუმის"** ენიგ-

---

* ეს მოვლენა უშუალოდ უკავშირდება მითისთვის ნიშნეულ სამყაროს საყ-ოველთაო გასულიერების, ბუნებასთან პარტიციპაციის არქაულ მსოფლაღ-ქმას – სამყაროს ანთროპომორფიზმს (//ზოომორფიზმს), რაც იწვევს კოს-მოსის არასულიერ გამოვლინებებზე სულიერ არსებათა ყველა ბიოლოგიური თვისების გადატანას. მსოფლმხედველობა, რომელიც „ასაგნობრივებს" და „ააქტივებს" ბუნებას, იმავდროულად მის პერსონიფიცირებას ახდენს.

** „ინტიჩიუმი" (intichium) – ტოტემიზმში დადასტურებული საკუთარი ტოტემის მაგიური გამრავლების რიტუალი, სამყაროს საყოველთაო ზოო-ანთროფომორ-ფიზმის ტენდენციის ძალით გავრცელდება კოსმიურ მოვლენებზეც. „კოსმი-ური ინტიჩიუმის" რიტუალი ხორციელდება დროში თავად დროის მიერ, მაშინ როდესაც ტოტემიზმში აღნიშნულ რიტუალს „გასამრავლებელი" ტოტემის ქვეშ გაერთიანებული ადამიანთა ჯგუფები ახორციელებენ. თუმც ეს გარეგნული, ზედაპირული შეფასება ჩანს და ტოტემიზმის შემთხვევაშიც იგივე ვითარებას-თან უნდა გვქონდეს საქმე: „გასამრავლებელი ობიექტი" იდენტიფიცირებულია „გამამრავლებელ სუბიექტთან," რადგან ტოტემური გაერთიანების წევრები მნიშვნელოვანწილად იდენტიფიცირებულნი არიან იმ ტოტემურ ცხოველთან (/ ფრინველთან) რომლის ქვეშაც არიან გაერთიანებულნი (ისინი სახელებად ატა-რებენ ტოტემის სახელებს, სიმბოლოებს, ნიშნებს, ატრიბუტებს). აქედან ტოტე-მური ინტიჩიუმი მეტაფორულად (მხოლოდ და მხოლოდ მეტაფორულად) შეგ-ვიძლია გავიაზროთ, როგორც „პართენოგენური" თვითგამრავლების რიტუალი.

მური უნარი. „კოსმიური ინტიჩიუმის“ რიტუალი ხორციელდება დროში თავად დროის მიერ.

დროის ფენომენი მითოსში აგრეთვე გადაჭრილია დროის ფენომენით.

ეს მითის ფილოსოფიაა – მითებში გამჟღავნებული მარადისობის დროში შემოჭრის ნიშნების ფილოსოფია. მითი ამ მხრივაც უნიკალურია, მას შესწევს უნარი, „ობიექტური დროის“ მიღმა ატაროს მარადისობის ფრაგმენტები. მითიური და ისტორიული დროის აქტივობის პირობებში, მითში შეიმჩნევა რაღაც დროსთან მიახლოებული, მაგრამ დროისაგან გარეთ მდგარი – მარადიული მყოფობის ნიშნები. ის მარადისობის „ნასხლეტებია,“ მითიური და ზღაპრული დროის ყველაზე დაფარულ, ყველაზე საკრალურ შრეში ჩალექილი. მიუხედავად ენიგმურობისა, მათში მარადისობის ნიშნების ამოცნობა ადვილად შეიძლება, ის არ მოითხოვს გონების დაძაბვას, არც საგანგებო ინტუიციურ ჭვრეტას (ჩვენ ვიცით, რომ ინტუიციურადაც შეიძლება მითის და ზღაპრის უტყუარი წაკითხვა). მარადისობა ხშირად ყოველგვარი შენიღბვის და მითოსური სიმულაციების გარეშე მითის ზედაპირზე ამოატივტივებს „არა-დროის“ საკრალურ ნასხლეტებს, როგორც მარადისობის მითოლოგემებს და სიუჟეტებად განფენს მითოსში. მითოსი და მისი მითოლოგემა გვეუბნება: ***აქ დრო გაჩერდა.***

ქართული მითოსი ინახავს დროიდან გასვლის მითოლოგემას, რომელიც რამდენიმე მითოსურ ციკლთან არის დაკავშირებული. თამარის „მარადიული ზაფხულის“ მითოსი გვეუბნება, რომ თამარს, როცა ტახტი იალბუზის მთაზე ედგა, მის სამეფოში მარადიული ზაფხული იდგა. არ იყო სიკვდილი, რადგან დრო არ გადიოდა. ასე იმიტომ იყო, რომ თამარს – „დრო-ჟამის“ შუქურვარსკვლავი ჰყავდა დატყვევებული; „დრო-ჟამის“ შუქურვარსკვლავის დაჭერას ცდილობენ დვალთა მთაზე მსხდომი მეფენიც. თქმულება გვუბნება,

რომ „უძველეს დროში, დვალთა მთაზე მეფენი ისხდნენ დროდადრო; ისინი ცდილობდნენ, ერთი ციდან მოწყვეტილი ვარსკვლავი დაეჭირათ“ (რობაქიძე 1991:260); „შეჩერებული დროის“ – „ოქროს ხანის“ პარადიგმა ქართულ მითოსში დაკავშირებულია სვანურ სტარუშინის მთის მწვერვალის მითოსთან; აგრეთვე ფშავის „მთაწმინდასთან“ (კიკნაძე 1985:182); აჭარული მითოსის, კუშტურის გამოქვაბულთან (ასმხფ, №717, 1978წ.). აჭარაში ცნობილია თქმულება კვირის ერთი დღის – პარასკევის დაკარგვაზე. თქმულება გვეუბნება, რომ ძველად თურმე ქართველებს დაეკარგათ პარასკევი. დაკარგული პარასკევი გამოქვაბულში ეგულებოდათ და იქ ეძებდნენ, მაგრამ ვერ პოულობდნენ. გამოქვაბულში პარასკევის გამოსაყვანად შესული ადამიანი იქიდან უთავოდ გამოდიოდა, მას თავს აჭამდა დათვი (ასმხფ, №384, 1948 წ; №372, 1948. წ.). ამ თქმულებაშიც დრო პერსონიფიცირებულია, იგი ზოომორფულ სახეში – დათვშია სუბიექტიზებული. პარასკევი სულიერი სუბიექტია, რომელსაც უნარი შესწევს, დაიკარგოს, გამოქვაბულში დაიმალოს, ადამიანები შეჭამოს და ა. შ. „დაკარგული პარასკევი“ გამოხატავს შეჩერებულ დროს. პარასკევის გაქრობა მის დაბრუნებამდე აჩერებს დროს პარასკევის ზღვართან – ხუთშაბათთან. ამ მითში ხუთშაბათის დასასრული არის მიჯნა, საიდანაც დრო წყვეტს მედინობას და გადადის მარადისობაში. ქართულ ცნობიერებაში სემანტიკურ-ფრაზეოლოგიურ დონეზე აღბეჭდილია აგრეთვე „უშაბათო კვირის“ მითოლოგემა, რაც ასევე დაკარგულ დღესთან – დაკარგულ შაბათთან დაკავშირებული მითოსის ნაშთი უნდა იყოს. თუმც არსებობს საპირისპირო მოვლენებიც, დროის ნაკლულოვნების ნაცვლად მისი გადავსება, რაც ასევე საფრთხეს წარმოადგენს კოსმოსისთვის: „ცხრა პარასკევის“ არსებობა (ასევე ქართული ფრაზეოლოგიურ-სემანტიკური ფაქტი) გულისხმობს ქაოსის საფრთხეს, ისევე როგორც

ზედმეტი მზეების ქაოსური, კატაკლიზმური აქტივაცია ჩინურ მითოლოგიაში.

ეს მცირე მითოლოგიური ექსკურსიც საკმარისია იმის წარმოსადგენად, თუ როგორ აჩერებს მითი თავის წიაღში არსებულ მედინ დროს და გადაჰყავს მარადისობაში. უფრო ზუსტად – მარადისობა შემოჰყავს მითიურ დროში. მარადისობა მითში მოხვედრისთანავე ტრანსფიგურაციულად მისთვის აქამდე უცნობ – მითიური დროის ნიშნებს იძენს და თავის მხრივ მითსაც ამდიდრებს აბსოლუტუმის ინგრედიენტებით. მარადისობას მითსა და ზღაპარში თავისი „შიკრიკი“ ჰყავს, კარგად შენიღბული და დაცული. მარადისობის „შიკრიკი“ თვითონ მარადისობაა. ის თვითობაა, როგორც აბსოლუტუმი, როგორც დემიურგოსული გონი, როგორც ღმერთის ატრიბუტი და უფრო მეტიც – თავად ღმერთის იდენტური.* მარადისობის ობიექტივირებული ხილვადი ფორმა და ნიშანი, რომელიც მან საგანგებოდ მითისთვის და ზღაპრისთვის შეიძინა, პოლიმორფული ურჩხულია. ურჩხულის გარეგნულ ფორმაში თავმოყრილია სამყაროსეულ გამოვლინებათა სრული სპექტრი იზომორფული ნიშნების დონეზე. სრული იმდენად, რამდენადაც მასში წარმოდგენილია მითოსურ მსოფლმხედველობაში დამკვიდრებული სამყაროსეული ფენომენების – მიმართულებების და უბნების (მაგ., ზესკნელ-

* პლოტინი „მარადისობას“ აიგივებს „მარად არსთან, ამიტომ ის „ღმერთის იდენტურად“ მიაჩნია: „ღმერთი მარადისობაში გვივლენს და გვიცხადებს თავს, როგორც მარად უცვლელი, თვითიგივეობრივი, წარუვალი და ასეთივე სიცოცხლით მოსილი არსი“ (ბრეგვაძე I 2006:77). მარადისობის ღვთაებრივ საწყისს აღიარებს ნეტარი ავგუსტინე, რომლის მტკიცებით, „მარადისობა უცვლელობისა და უძრაობის, უფრო ზოგადად კი ღვთაბრივი სუბსტანციის და თვით ღმერთის ატრიბუტია“ (ბრეგვაძე I 2006:77). მარადისობას „ღმერთის ატრიბუტად“ აცხადებს ჰოლანდიელი მოაზროვნე ბენედიქტ სპინოზა: „მარადისობა ატრიბუტია, რომლითაც ჩვენ ვწვდებით ღმერთის უსასრულო არსებობას“ (ბრეგვაძე I 2006:80).

ქვესკნელ-შუასკნელი; მიწა, წყალი, ცეცხლი, ჰაერი...) ყველა ძირითადი ნიშანი. ურჩხულის იზომორფული მითოსური აგ-ლომერაცია, რომელშიც იმთავითვე განსაზღვრულია და მოწესრიგებულია სამყაროსეული ყველა ძირითადი მოცე-მულობა, ურჩხულის ტემპორალიზმის – ექსტენსიური მარა-დისობის პირდაპირპროპორციულია. ურჩხული გარეგნული ფორმა-ნიშნებით საწყისშივე სტაგნირებული, „უცვლელი" ფე-ნომენია. ის „უმომავლოა" „ბუნების უწყვეტობის," „ბუნების დისკურსში," როგორც ამას მიშელ ფუკო ამბობს ურჩხულის გარეგნულ მოცემულობაზე. ბ.რობინესის აზრით, ურჩხული ბუნების ევოლუციურ პროცესში „პროტოტიპის ბოლო ტიპად" გვევლინება (ფუკო 2004:204-206). თუმც, ჩვენი დაკვირვე-ბით, ურჩხულის სტრუქტურა არანაირად არ ზის „ბუნების დისკურსსა" და „ბუნების უწყვეტობაში." შესაბამისად, მას არც პროტოტიპები ჰყავს და არც თავად არის „პროტოტიპის ბოლო ტიპი." ის არც მითოსურ პერსონალიათა ევოლუციური უწყვეტობის პრინციპს ექვემდებარება. ურჩხული განყენებული, თვითკმარი ფენომენია – ცხოველის, ფრინველის, ქვეწარმავლის, მცურავის ნიშნებით. ამ ბუნებით, წარმავალ არსებებს არანა-ირი წვლილი არ მიუძღვით მისი სახის ტრანსფორმირებაში. პირიქით, პოლიმორფული ურჩხული თავად არის პირველსახე, „ორიგინალი", რომლის დაქუცმაცებული (განწილვა ურჩხულის მკვლელობის თანმდევი აქტია) სხეულის ნაწილებისაგან ისევე წარმოიშვა ბუნების ზოომორფული სამყარო (ფრინველები, ცხოველები, ქვეწარმავლები, მცურავები), როგორც სამყაროს შესაქმისას დაკლული და განწილული პირველკაცის გიგანტუ-რი სხეულისაგან წარმოიშვა სამყაროს სხვადასხვა სფეროები, ციური სხეულები, სტიქიები და ა. შ. ამდენად ურჩხული არა მხოლოდ „უმომავლოა", ის „უწარსულოც" არის. ის ერთსა და იმავე დროს გვევლინება პირველსახედ და ბოლოსახედ, ანუ – „პროტოტიპების ბოლო ტიპის პროტოტიპად." ურჩხულს

მხოლოდ მარადიული „აწმყო“ აქვს და მარადიული ფორმა. შესაბამისად, ის ყველა დროსა და არადროში (დროის გარეთ) არსებობს მარადიულად.

მარადიული მხოლოდ ურჩხულია. ურჩხული თავად მარადისობაა. მარადისობა „ურჩხულის დროა.“

დრო და მარადისობა თვისებრივად სხვადასხვა ტემპორალური ფენომენებია. მარადისობა თვისობაა, მდგომარეობაა, როგორც ნ.ბერდიაევი ამბობს – „თვისობრივი უსასრულობა“. დრო კი მოძრაობის მოდუსია, რომელიც განწილულია სხვადასხვა მონაკვეთებად და რაოდენობრივ, გაზომვად ფენომენს წარმოადგენს. პლატონის მიხედვით (რომლის თვალსაზრისსაც მთლიანად იზიარებს და ავითარებს მისი სულიერი მემკვიდრე პლოტინი). „მარადისობა გონით საწვდომი სინამდვილის ერთადერთი ტემპორალური რეალობა, იდეალური, ***უძრავი*** და უცვლელი პირველნიმუშია, დრო კი – მისი ***მოძრავი*** ხატი“ (ბრეგვაძე I 2006:100).

„უძრაობა“ – ექსტენსიურობა, როგორც თვისობრივი მდგომარეობა, მარადისობის მთელი პარადიგმის გარეგნულად გამოხატული ნიშანია. ეს ნიშანი გარეგნულადაც განამსგავსებს მას „მოძრავი“ – ინტენსიური დროისგან. სწორედ ამ გარეგნულ, ნიშნეულ პლანში ვლინდება უპირველესად მითსა და ზღაპარში ურჩხულთან დაპირისპირება, სადაც „კუდისმჭამელ,“ „მძინარ,“ უმოძრაო ურჩხულს მოძრავი, მოქმედი, აქტიური გმირი, დემიურგი უპირისპირდება. ამდენად, ერთ მხარეს დგანან მარადისობა და მისი ცოცხალი ტემპორალური ნიშანი – „მძინარი ურჩხული,“ ხოლო საპირისპირო მხარეს თავს იყრის დროის, როგორც მოქმედი და წარმავალი ფენომენების კომპლექსი: მითი, ზღაპარი და ისტორია, მათი ცოცხალი ტემპორალური ნიშნით – გმირით.

ჩინურ კოსმოლოგიაში იმთავითვე გამიჯნულია დრაკონის „ძილის“ და „გაღვიძების“ ფაზები, რომელთა მთლიანობა

კოსმოსის ტემპორალობას, ყოველწლიურ ციკლურ-სეზონურ ფაზებს და სამყაროული კოსმიური ციკლების მონაცვლეობას განსაზღვრავს. ძველი ჩინელები ორ ვარსკვლავს, რომელიც გაზაფხულის დადგომისას ცაზე ჩნდებოდა, ადარებდნენ დრაკონის ორ რქას. ამ მომენტიდან დრაკონის ხმა ისმის პირველ ჭექა-ქუხილებში. ღამით ცარგვალზე ორივე რქის გამოჩენა იმის მაუწყებელი იყო, რომ დრაკონმა საბოლოოდ გაიღვიძა ზამთრის ხანგრძლივი ძილისაგან. თუკი ვარსკვლავები – „ძიაო“ და „და ძიაო“ წარმოადგენენ დრაკონის რქებს, მაშინ წითლად მოელვარე ვარსკვლავს „სინ“-ს უწოდებენ „დრაკონის გულს“. ეს ვარსკვლავი განსაზღვრავს გაზაფხულის შუა პერიოდს. ასე ჩნდება ცაზე დიდი ლურჯი დრაკონი, რომელსაც თან მოაქვს გაზაფული, განახლება და სიცოცხლე (არეფიევი 1994: 119).

„კუდისმჭამელი“ ურჩხული „მძინარი“ ურჩხულია. მისი მდგომარეობა ექსტენსიურია: ასეთია წყალთან ახლოს, განძსა და ხეზე მრავალკეცად შემოხვეული მძინარი გველეშაპი, რომელსაც კუდი პირით უჭირავს. ერთადერთი, რისკენაც ურჩხული ილტვის, „ძილია“. მუდმივძილი ურჩხულის იმანენტური თვისებაა, რომლის გარეშეც ურჩხული ვერ იქნება ურჩხული. მითებსა და ზღაპრებში გმირი ძალით აღვიძებს ურჩხულს. თუმც გაღვიძებულიც ისევ ძილისკენ არის მიდრეკილი: გამუდმებით ეძებს მყუდრო, მშვიდობიან, სამარისებურ ადგილს ძილისთვის. ასეთი ადგილი კი ქვესკნელის ბნელი ჯურღმულებია. ურჩხულს სძინავს ქვესკნელის წყლებთან (პირველარსებული წყლები), რაც იწვევს „წყლის მიტაცების“ იმიტაციას, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა შიში ურჩხულის უზარმაზარი, შეუცნობელი არსების წინაშე.

„ძილი“ ურჩხულის განსაკუთრებული და ყველაზე ბუნებრივი მდგომარეობაა. „მძინარი გველეშაპის“ მითოლოგემა გვეუბნება: ***მძინარი გველეშაპი არ არის საშიში გველეშაპი.***

უვნებლობა ურჩხულს ხდის კიდევ უფრო შეუცნობელს, რადგან ის აუქმებს შიშს, საფრთხეს, რომლის არსებობაც უნდა ახლდეს ურჩხულის შიშისაღმძვრელ გარეგნულ ნიშნებს. ურჩხული კი სწორედ თავისი შეუცნობელი, ღმერთთან იდენტიფიცირებული მარადისობის თვისების გამო არის წარმოსახული ასეთი ამაზრზენი გარეგნული ნიშნებით. მასში შიშისაღმძვრელია აბსოლუტუმის ღვთაებრივი სუბსტანცია.

ურჩხული, როგორც ღვთაებრივი არსის მითოსური გამოსახვა, არის გონების დაბინდებამდე შიშისაღმძვრელი, ძრწოლის მომგვრელი, თავზარდამცემი. მისი წრეშეკრული („კუდისმჭამელი“) სხეული შეიძლება ამოვიცნოთ ნიცშეს „circulus vitious deus“-ში, რომლითაც ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციით გამოხატულია საზარელი წრე (circulus vitious) რომელიც არის თავად ღმერთი (დეუს-ი? თავად ღმერთი? (ჰაიდეგერი 2000). ღმერთი, ანუ „წმინდა რამ“ შიშისმომგვრელია რუდოლფ ოტოსთვის. მისი აზრით, ღვთაებრივი, ანუ „წმინდა რამ“ (Das Heilige) ადამიანთან მიმართებაში ხდება ადამიანთან დაპირისპირებული „სულ სხვა რამ“ (Das ganz Andere), რომელიც იწვევს „დიდ შიშს“ (Ehruhrcht). Das Heilige იპყრობს, იჭერს ადამიანს (ოტო 2008).

ღმერთის ხილვა უძველეს ტრადიციებში, ასევე ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა გამოცდილებებში ყოველთვის უდიდეს განსაცდელთან და შიშთან არის დაკავშირებული. ამ მისტიკური ხილვის შემდეგ ადამიანი, რომელიც ღვთაებამ გამოარჩია ღვთისაგან „შეპყრობილია“, „დაჭერილია“, ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზულ ყოფაში ხატის მკადრე მისი ნების საწინააღმდეგოდ ჯვრისაგან „დაჭერილია“ რაც ამ „საკრალურ ჭერას“ საკრალური ძალადობის მნიშვნელობასაც სძენს. მკადრეს და ქადაგის, როგორც ხატისაგან „დაჭერილის“, მდგომარეობა, როგორც

ზ. კიკნაძე ამბობს, „იმდენად საშიშია, რომ ის, მიუხედავად ჯვარის მხარდაჭერისა, ცნობას კარგავს ჯვარის სიწმინდეთა ჭეშმარიტი სახის ხილვისას, როცა იდუმალებით მოცული „ოქროსფერი ხბო“ თვალებს რისხვით უბრიალებს მას; ის დრკება საკრალურობის წინაშე. დამატებით: მკადრის ცდა-განსაცდელი, რომელშიც გადის მთელი ცხოვრება მოწიფულობის ხანიდან სიკვდილამდე, ერთი სატანჯველია; მასში თითქოს ტანჯული კაცობრიობის დრამა იხატება“ (კიკნაძე 1985:251). ამ საკრალურ კონტექსტში კაცობრიობის დრამას ორი მხარე აქვს: ერთი მხრივ გაცხადებული და ვერშეცნობილი ურჩხულ-ღვთაების წინაშე შიშით მძრწოლავი კაცთა მოდგმის დრამა და მეორე მხრივ, თავად ვერ შეცნობილი ღვთაების ტრაგედია: მისი დევნა და მრავალჯერადი მკვლელობა, რასაც „ღმერთის სიკვდილის“ ონტოლოგიურ კატასტროფასთან მივყავართ. აქვე უნდა ითქვას ურჩხულთან დამოკიდებულების განსაკუთრებულობა ანდრეზულ (თუშ-ფშავ-ხევსურული) ყოფიერებაში. ეს ის საკრალური გარემოა, სადაც აღმოსავლური (ჩინური, იაპონური, აცტეკური და სხვა) ტრადიციის მსგავსად ურჩხული//გველი ღმერთის ხილული განსახოვნებაა. ანდრეზებში გველი ყველგან თეოფანიის უშუალო მონაწილეა, როგორც ღვთისჩენის „სხეულებრივი“ დადასტურება (მაგ. ჯვარჩენა – იფნი კერიაში, როცა კერაში გველი გამოჩნდება; შუბნურის ხატის დაარსების ანდრეზი და სხვა...). სწორედ ამიტომ გველი და გველეშაპი ანდრეზულ ყოფაში არასოდეს ყოფილა დევნის, დაპირისპირების ობიექტი. ღვთიური საწყისის ანტაგონისტ დემონოლოგიურ ძალებად, რომელთაც ღვთიშვილები სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლას უცხადებენ, დევ-კერპები (დემონური ხატები) და ქაჯები გვევლინებიან.

„ძილი“ ურჩხულის განსაკუთრებული და ყველაზე ბუნებრივი მდგომარეობაა. მაგრამ პარადიგმის (ტრადიციის)

თანახმად, ურჩხულმა უნდა გაიღვიძოს. ურჩხულთან ერთად იღვიძებს შიში და მთელი ის საფრთხე, რომელიც ურჩხულის არსების მიღმა მოიაზრება. ამ წუთიდან ის მოძრავი – ინტენსიური, დინამიკური ხდება. სტატიკური მარადისობის ღერძი დინამიური დროის სივრცისკენ (დრო სივრცეში) გადაიხრება და მათი შეხების მიჯნაზე წარმოიქმნება დროის სრულიად ახალი სინთეზური შრე, რომელიც მოძრავი დროისა და უძრავი მარადისობის ყველა ნიშან-თვისებით იქნება აღჭურვილი. ამ ზღვარზე წარმოშობილი ტემპორალური ფენომენი ატარებს მარადისობის – მითოსური „ძილის“ ექსტენსიურ ასპექტს და იმავდროულად, თავის ექსტენსიურობაში (ინტენსიურ, დინამიურ დროსთან შეხების ძალით) აღმოაჩენს ***„ძილის“ აქტიურ, მოძრავ ფენომენს – სიზმარს.*** სწორედ სიზმრის – ***„სიზმრის დრო“*** (***drem time***), აღმნიშვნელი ტერმინებით არის გამოხატული არქაული ხალხების მიერ მისტიურ გამოცდილებაში განცდილი განსაკუთრებული საკრალურ-პარადიგმული დრო, მითიური ეპოქა: „ალთირა“, „ალჩერა“, „ჯუგური“, „ლალაუ“, „უნგუდი“ და ა.შ. ამ ტერმინების სიუხვე და სიზუსტე სიზმართან იდენტიფიცირებისას მიუთითებს არქაულ ხალხებში კარგად გაცნობიერებულ ტემპორალურ ფენომენზე, რაც უკვე ექსპლიციტურად ფორმდება მითოსურ ტექსტებში. „სიზმრის დრო“ მითის დროა, რომელიც მასში შეჭრილი მარადისობის ძლიერი ზეგავლენის ქვეშ აქტივობს, სწორედ ამიტომ „სიზმრის“ ტემპორალური არსის მიღმა განიცდება „დინამიური მარადისობა“ – ბილატერალური (ორმხრივი და გვერდითი) ტემპორალური რეალობა – „არადრო დროში“ („დროის განსაზღვრულ მომენტში ადგილის მქონე მოვლენები არსებობენ არადროში“ (ლევი-სტროსი 2001: 217-220).

ამდენად, განისაზღვრა ურჩხულის, როგორც ტემპორალური ფენომენის არსი – მარადისობა//„არადრო დროში“,

რომლის ფონზეც ბუნებრივად იკვეთება „ურჩხულის მკვლელობის“ მარადიული ინტენციის პარადოქსულობა (ეს პარადოქსულობა დროის პარადოქსულობის ფარდია). ურჩხულის მკვლელობის პარადოქსულობა კი იმაში მდგომარეობს, რომ „ურჩხულის მოკვლა“ მისი „ცოცხლად დატოვების“, დროში ჩატოვების ერთადერთი გზაა. ურჩხული ამ „მკვლელობით“ ნაწევრდება და უამრავ იდენტურ ურჩხულად გადამრავლდება. ამიტომ არის, რომ „მოკლული ურჩხული“ კვლავინდებურად ცოცხალია ყოველ ახალ მითსა და ზღაპარში. ურჩხულის მკვლელობა მითში განხორციელებული მთავარი სიმულაციაა, რომელიც რეალობის შენიღბვით ახალ რეალობას, ზერეალობას – „ჰიპერრეალობას“ ქმნის. მსგავს მოვლენებში ჟ.ბოდრიარი ხედავს „სიმულაციების ჰიპერრეალობას.“ მისი თქმით, „ერთი მატერიიდან მეორეში გადაყვანისას უჩინარდება რეალობა, ის ხდება სიკვდილის ალეგორია, მაგრამ თავად ამ მსხვრევით ის მყარდება, გარდაისახება რეალობად რეალობისთვის, ობიექტის რეპრეზენტაციის ნაცვლად – მისი უარყოფის ექსტაზი და რიტუალური განადგურება: ჰიპერრეალობა.“ (ბოდრიარი, სიმბოლური... 2000:149). სიმულაციებისა და ჰიპერრეალობის პირობებში შეუძლებელი ხდება სიკვდილი და დასასრული, შეუძლებელი ხდება გაქრობა, „აღარაფერი (ღმერთიც კი) არ ქრება მიღწეული თავის დასასრულს ან სიკვდილს; გაქრობა ხდება გამრავლებით, ინფიცირებით, გადავსებით და გამჭვირვალობით; განადგურება – მოჩვენებითობის ეპიდემიით, მეორად, მოჩვენებით არსებობაში გადასვლით. ამიერიდან აღარ არის გაქრობის ფატალური ფორმა, არის მხოლოდ ნაწილობრივი დაშლა, როგორც მიმობნევის ფორმა (ბოდრიარი, ბოროტების.... 2000: 9).

მითსა და ზღაპარში გაცნობიერებულია „სიმულაციის ჰიპერრეალობა“ – „ურჩხულის მოკვლის“ ამბივალენტურობა. ეს მკვლელობა „ურჩხულის კვალს“ ინახავს. ეს კვალი მხო-

ლოდ ურჩხულის თვითუარყოფით წარმოიქმნება. თვით-უარყოფა ურჩხულს სძენს კვალს – ფორმას, რომლითაც მისი ტემპორალობა – მარადისობა უკვე მითსა და ზღაპარშიც ხდება თავსებადი. ურჩხული, როგორც „მთლიანი ღმერთის“ სტრუქტურა, მითში შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ „კვალის“ სახით, იმ კვალის სახით, რომელიც ლევინასის ფილოსოფიაში აღნიშნავს მიღმიერ (იქითა) ყოფიერებებს, საიდანაც მოდის ის სახე, რომელიც შეესაბამება აბსოლუტურად **„არმყოფს.“** საიდანაც წარმოიშვება **„სხვა“** და ამასთან, არ ხსნის და არ მიუთითებს **„არმყოფზე.“** ეს მესამე გზაა, გამოვლენილისა და გამოუვლენელის ტერმინებით გამომრიცხავი, რომელიც კრძალავს მიღმიერს, როგორც რომელიღაც სამყაროს ჩვენი სამყაროს უკან. კვალი არის „სივრცის დროზე დამყნობა,“ ის წერტილი, რომელშიც სამყარო ქედს იხრის წარსულისა და დროის წინაშე. მხოლოდ ტრანსცენდენტურ სამყაროს, აბსოლუტურ ყოფიერებას შეუძლია დატოვოს კვალი. კვალი იმისი მყოფობაა რაც პირდაპირი მნიშვნელობით არასოდეს ყოფილა აქ, რაც ყოველთვის არის განვლილი. კვალი არის **„სხვის“** გადასვლა წარსულში, სადაც მარადისობა განირჩევა ყველა დროის თავისთავში მომცველი აბსოლუტური წარ-სულისაგან (ლევინასი 2004: 742).

ურჩხულის, როგორც „აბსოლუტურად არმყოფის“ კვა-ლით მითსა და ზღაპარში მოცემულია ტრანსცედენტური აბ-სოლუტუმის სახე, რომელიც, გარდა „კვალისა“, არ შეიძლება სხვაგვარად იყოს გამოხატული. *ამდენად:*

„ურჩხულის მკვლელობა“ მორიგი მითოსური სიმულა-ციაა, რომელიც ხორციელდება ერთადერთი – „კვალის გაჩე-ნის“ მიზნით. „კვალის გაჩენა“ ურჩხულის მითიდან და ზღაპრი-დან გასვლას აუქმებს, რაც მარადისობის პარადიგმის „მცირე სტრუქტურებში“ ჩატოვებას და ახალი, ტემპორალური პა-რადიგმის გაჩენას მოასწავებს.

*ამ ახალ პარადიგმას „ურჩხულის მკვლელობის“ დროში უწყვეტი, მარადიული რიტუალი უზრუნველყოფს.**

მითისა და ზღაპრის წარმავალი დროის ურჩხულის მარადისობასთან (რომელიც „არარაა“) შერწყმით სამყაროსეული თვითგანადგურების, მითისა და ზღაპრის ესქატოლოგიური ინტენციაა გამოხატული.

გმირის ვნებები და ზღაპრის სიმულაციები

„დანაშაულის გრძნობა, შიში და სიკვდილი შეესაძლებელია ჩანაცვლდეს დანაშაულის, სასოწარკვეთის, ძალადობის, სიკვდილის წმინდა სიმბოლოებით და ეს არის სწორედ სიმულაციის ეიფორია, მიმართული მიზეზისა და შედეგის, დასაწყისისა და დასასრულის გაუქმებისკენ, მათი დუბლირების ნაცვლად.“

ჟ. ბოდრიარი. „სიმულაციების ჰიპერრეალობა.“
წიგნიდან: „სიმბოლური გაცვლა და სიკვდილი“

„მშვენიერ ურჩხულთან“ ბრძოლა ზღაპრის, ნაწილობრივ მითის უმთავრესი მამოძრავებელი იდეაა. მითი უფრო ახ-

---

* გ. თევზაძის აზრით, „ურჩხულის მოკვლის მარადიული რიტუალი ამ რიტუალის არაქმედუნარიანობას მიგვითითებს“ (თევზაძე 1995:109), მაგრამ რიტუალი არ შეიძლება არაქმედუნარიანი იყოს, ასეთ შემთხვევაში ის შეწყვეტდა ფუნქციონირებას – მრავალჯერადად განმეორებადობას და ტრანსფორმირდებოდა „ანტირიტუალად“, ან „სხვა რამედ.“ „ურჩხულის მკვლელობის“ რიტუალის მრავალჯერადად განმეორებადობა სწორედ რიტუალის ქმედუნარიანობაზე მიუთითებს. სწორედ მისი ქმედუნარიანობის წყალობით არ კვდება „მოკლული ურჩხული.“ ამ რიტუალის მიზანს ურჩხულის სიმულაციური მკვლელობა წარმოადგენს. „ურჩხულის მკვლელობა“ ურჩხულის მითსა და ზღაპარში ცოცხლად ჩატოვების ერთადერთი გზაა.

ლო დგას რეალობასთან, შესაბამისად, მასში მეტია „სამართლიანობაც“. მითოსი კოსმოსის შესაქმეს სწირავს საუკეთესოს – „მშვენიერ მსხვერპლს“ (მითოსში უარყოფითი საწყისი ანტიმსხვერპლია და მას არ იწირავს „დადებითი“ ძალა). მითოსს გამუდმებით ახსოვს, რომ ურჩხული „მშვენიერი ურჩხულია“. არქაულ მითებში შემონახულია თავდაპირველი მითოსური პლასტი, რომელშიც ურჩხული არც მოძალადეა და არც მიმტაცებელი, ის ყველა იმ სამყაროსეული გამოვლინების გამჩენ-შემქმნელი, მფარველ-შემნახველი და მატარებელია, რის მიტაცება-განადგურებასაც მას შემდგომში მიაწერენ (განვითარებული მითოლოგიები და ზღაპრები). მითოსს გამუდმებით ახსოვს, რომ ურჩხული „კუდისმჭამელი ურჩხულია“, რომლის კოსმოგონიური მითოლოგემა გვამცნობს მშვენიერი ურჩხულის შესაქმისეულ-დემიურგულ ინტენციას – საკუთარი სალტეშეკრული სხეულით შეაკავოს სამყაროს წარმხოცველი წყლები. ***ზღაპრებში წყალთან მრავალკეცად დახვეული „კუდისმჭამელი“ მძინარი გველეშაპი ძირითადი კოსმოგონიური მითოლოგემაა და სამყაროს კოსმიური წყობის მოდელს ასახავს. კოსმოგონიურ მითოლოგემაა აგრეთვე ხეზე, როგორც სამყაროს ღერძზე მრავალკეცად შემოხვეული გველეშაპი.*** ამ კოსმოგონიურმა მითოლოგემამ ზღაპარში დესაკრალიზაცია განიცადა და წყალთან მრავალკეცად დახვეული მძინარი გველეშაპი „სამყაროს წარმხოცველი წყლების შემკავებლიდან“ „სასიცოცხლო წყლების“ მიმტაცებლად აქცია.

ზღაპრის გმირის კვაზიდემიურგული ინტენცია „მშვენიერი ურჩხულის“ ურჩხულად ქცევისაკენ არის მიმართული. ურჩხულის მკვლელობის მთავარი აზრი – „იდეოლოგიურად შეფუთულ“ მკვლელობაში ძევს. ამით იმის თქმა გვსურს, რომ ურჩხულის მკვლელობის აქტი უწინარესად „იდეოლოგიურადაც“ უნდა იყოს გამართლებული და მოტივირებული. ამას მოითხოვს ზღაპრის და მითოსის რელიგიური მსოფ-

ლმხედველობა. ურჩხული ყველა შემთხვევაში მოიკვლება, მშვენიერი ურჩხული ყველა შემთხვევაში იქცევა „მშვენიერ მსხვერპლად“, ოღონდაც ვიდრე კოსმოგონიაში – „კოსმოსის“, ზღაპარში კი – „სიკეთის“ და „მშვენიერების“ სახელით მსხვერპლშეწირვის უცილობელი აქტი აღსრულდება, საჭიროა მსხვერპლის „ბოროტებად“, „არამშვენიერად“ ქცევა (უკიდურეს შემთხვევაში ასეთად გამოცხადება). ზღაპარი, თავისი მორალური კოდექსით კლავს ურჩხულს, როგორც „საყოველთაო ბოროტებას“, მითი კი – კოსმოგონიურ რიტუალებში „მსხვერპლშეწირვის“ გარდუვალობით.

ურჩხულის „ბოროტება“ სჭირდება ზღაპარს და ზღაპრის გმირს გმირად ქცევაში.

გმირი ჩასაფრებულია ურჩხულის ძილ-ღვიძილის მიჯნასთან. გმირი თავად აღვიძებს ურჩხულს, ამ აქტში გმირი „სტრატეგიულია“ – ამ გზით ის „აბოროტებს“ ურჩხულს.

ურჩხულის რიტუალური მკვლელობის აქტს წინ უსწრებს ურჩხულის რიტუალური გაღვიძების აქტი. მისი „გამოღვიძება“ ყოველთვის გარეგანი, ხელოვნური ზემოქმედებით არის განპირობებული. გმირი არასოდეს ელოდება ურჩხულის ბუნებრივ გაღვიძებას, ამიტომ ჩვენ არ ვიცით, არც შეიძლება ვიცოდეთ, როგორია „ბუნებრივად გაღვიძებული“ ურჩხული. არ შეგვიძლია ვიცოდეთ, „ბოროტია“, „საშიშია“ თუ არა ასეთი ურჩხული. თითქოს ურჩხულს „მშვიდობისმყოფელად“ ყოფნის შესაძლებლობა განგებ გამოაცალეს. ის საგანგებოდ, მიზანმიმართულად „გააბოროტეს.“

ურჩხული არ ძალადობს გმირზე (და სამყაროზე), ურჩხული თავს იცავს უცხო გარემოში.

გმირი აღვიძებს ურჩხულს და ებრძვის. გმირი ქმნის ურჩხულის იმ სახეს, რომელსაც უნდა შეებრძოლოს: არა მშვიდობიანს, არამძინარეს, არამედ აქტიურს, ბოროტს. ურჩხული ჯერ ცხადდება საყოველთაო ბოროტებად და შემდეგ ისჯება

საზოგადო სახელით. ეს ერთადერთი გზაა გმირისთვის საყოველთაო გმირად ქცევისა, სხვა შემთხვევაში გმირის მოქმედება ერთ ლოკალურ, ეგზისტენციალურ მნიშვნელობას შეიძენდა. ამიტომ ურჩხული კიდევ ერთხელ არის მსხვერპლი. ამჯერად ურჩხული გმირის ვნებების მსხვერპლია.

მაგრამ როდის და სად გაჩნდა გმირის ვნებები? ვინ ქმნის გმირის ვნებებს? ვინ მოუქსია ურჩხულს გმირი? იქნებ გმირიც მსხვერპლია, ბრმა იარაღი რომელიღაც უფრო დიდი ძალის ხელში? არის თუ არა ეს ძალა ურჩხულზე ძლიერი და ურჩხულზე მართალი?

ეს ძალა თავად ზღაპარია, რომელიც უამრავი სიცრუის და სიმულაციის გზებზე, ბეწვის ხიდებზე დაატარებს გმირსაც და ურჩხულსაც, თუმც საბოლოოდ ვერ სძლევს მათ, რადგან ჩვენ ვიცით, რომ ურჩხული არსებობს ზღაპრის გარეთ, არსებობს არადროში, სადაც ზღაპარს ხელი არ მიუწვდება.

ზღაპარი პრესიმულაციური სამყაროა. იგი ნამდვილი სიმულაციებისგან იმით განსხვავდება, რომ დასაწყისშივე (ზღაპრის თავფორმულა – „იყო და არა იყო რა“) გვაფრთხილებს მოვლენათა და საგანთა სიმულირების, არანამდვილობის შესახებ. ამგვარი გამჭოლი ეთიკური სვლით აკანონებს კიდეც თავის „სიცრუეს,“ აძლევს მას ნამდვილობის ლეგიტიმაციას. მაგრამ ზღაპარშიც დგება გარდამტეხი ზღვარი, ეს ზღაპრის დასასრულის მიჯნაა, სადაც სიმულაციებიც უნდა დასრულდეს და აღსრულდეს ზღაპრის მთავარი მორალური კოდექსი თუ აღთქმა: – „ჭირი იქა/ლხინი აქა /ქატო იქა/ ფქვილი აქა.“

ზღაპრის ფინალი ზღაპრის ცოდვას ამხელს. ამხელს სიმულაციებს და ურჩხულის წინაშე ჩადენილ „სრულყოფილ დანაშაულს.“

სად არის ზღაპრის კეთილი დასასრული? – იქ, სადაც ურჩხულს კლავენ და გმირი იმარჯვებს, რომელიც მზე-

თუნახავზე ქორწინდება, თუ იქ არის ზღაპრის ჭეშმარიტი სიკეთე, სადაც გველისტყავიანი ჭაბუკი ურჩხულის ტყავს გაიხდის, თავის მშვენიერ სახეს გამოაჩენს და მზეთუნახავზე იქორწინებს?

ზღაპარი, რომელიც გველეშაპთან, როგორც საყოველთაო ბოროტებასთან, მარადიული ბრძოლის პათოსს ბოლომდე ინარჩუნებდა, ფინალში უნებლიეთ თავის თავთან წინააღმდეგობაში მოდის, როცა გველეშაპს გველის ტყავს გახდის და მშვენიერი ჭაბუკის სახეს დაგვანახვებს. მაგრამ სწორედ საკუთარი სიცრუის მხილების გზით ზღაპარი თავის თავს აღმოაჩენს, იპოვის და დაამარცხებს ნამდვილ ურჩხულს, რომელიც თვითონაა და განჯადოვდება. განჯადოვდება მთელი ამ დროის მანძილზე მშვენიერი ურჩხულის კვალში ჩამდგარი, ურჩხულის თითოეულ მოძრაობაზე მიყურადებული მოტყუებული გმირიც – ის „მინიურჩხულია,“* ურჩხულის სიმულაკრაა, რომელიც ზღაპარმა შექმნა მშვენიერი ურჩხულის მოსაკლავად. გმირიც ჯილდოვდება მზეთუნახავით მის წინააღმდეგ ჩადენილი ბოროტების სანაცვლოდ.

ზღაპრის გმირი და მშვენიერი ურჩხული მზეთუნახავზე (რომელიც მეფის ასულია, რითაც გაცხადებულია ინტრონიზაციის კოსმოგონიური მითოლოგემა) ერთდროულად ქორ-

---

* ვ. პროპის გამოკვლევებიდან ვიცით, რომ გველეშაპს მხოლოდ გველეშაპი ამარცხებს. გველს მხოლოდ გველის შობილი კლავს, რადგან მას აქვს გველის ძალა და გველის ბუნება (პროპი 1946:255). ო. ფრაიდენბერგი ძველი ბერძნული რომანის პერსონაჟებზე საუბრისას, მიუთითებს იმ ევოლუციურ-ტრანსფიგურაციულ მითოლოგიურ გზაზე, რომელიც ცხოველურმა პერსონაჟმა განვლო გმირ-პერსონაჟად ქცევამდე: „ცხოველები შედიან ე. წ. ბერძნული რომანის ცხოველთმებრძოლეობის ეპოზოდებში; ბერძნული რომანის გმირი უკვე ცხოველი აღარ არის, არამედ – ცხოველთან მებრძოლია და თავად ცხოველში ჩვენ ვხედავთ გმირის ორეულს, რომელსაც ის ებრძვის“ (ფრაიდენბერგი 1997:204).

წინდებიან. ეს ქორწინება „ურჩხულის დროში“ მიმდინარეობს, მარადიულია და ესქატოლოგიური.*

ქალი, რომელზეც ურჩხული იქორწინებს, ქალი-ურჩხულია (შდრ: „კუდისმჭამელი“). ისინი საქორწინო სარეცელზე სალტეშეკრულნი, ვითარცა კოსმიურ ტაბლას ერთმანეთს „შესაჭმელად“ ეტანებიან. „ურთიერთშეჭმულნი“ კი არარაში ინთქმებიან. „არარა“, პირველარსებული სუბსტანციაა. ის „ურჩხულის დროა“ – მარადისობაა და გრძელდება ad infinitum.

---

* ზ. კიკნაძის „ზღაპრის ესქატოლოგიის“ კონცეფციაში, ზღაპრის ფინალი – ქორწილი – თავისი საწყისით ესქატოლოგიურია. „ზღაპრის დასასრული წუთისოფლის დასასრულია“; „ეს არ არის ერთი რიგითი წუთისოფლური ქორწილი, რომლის შემდეგაც ახალი თაობის დაბადებას მოელიან... ამ ქორწილის დღე უხვალიოა, როგორც ის მერვე დღე, რომელსაც არა აქვს დასასრული.“ (კიკნაძე 2001:265).

თავი IV

DEUS OTIOSUS
გაუჩინარებულნი და გამაუჩინარებელნი

„ღმერთი (ნძამე) მაღლაა, ადამიანი – დაბლა;
ღმერთი ღმერთია, ადამიანი – ადამიანი.
თითოეული თავისთვის არის,
თითოეული თავის სახლშია“
*ეკვატორული აფრიკის ფანგები**

გამქრალი და დაბრუნებული

„ღმერთი ხან წარმართავს სამყაროს მოძ-
რაობას, ხან კი ხელს იღებს მასზე, როცა
კოსმიური წრებრუნვა დროში სათანადო
ზომას აღწევს. მაშინ სამყარო, თავისი თავის
ბატონ-პატრონი, საპირისპირო მიმართულე-
ბით იწყებს ბრუნვას....“
პლატონი. „პოლიტიკოსი“.

პლატონის ფილოსოფიაში ჩვენ ვხვდებით კოსმოსის „ბრუნ-ვის“, მისი ევოლუციისა და ინვოლუციის, უჩვეულო განაზრებას – სამყაროსეული დროის ციკლების დასასრულისა და დროის ახალი ციკლების დასაწყისის მიჯნაზე ყოვლის შემოქმედი ღმერ-თის გაუჩინარებისა და კვლავდაბრუნების თეოლოგიას.** პლა-

---

* წიგნიდან: ელიადე 2009:85.

** პლატონის ონტოლოგიაში „დრო უზარმაზარ დროულ ციკლთა დამლევს „უკუღმა“ იწყებს დენას (ამ ციკლთა ხანგრძლივობა, „სახელმწიფოს“ მიხედვით 12960000 მიწიერ წელს შეადგენს; ესაა ე. წ. „გეომეტრიული რიცხვი“, რომელ-საც ტრადიცია „პლატონურ რიცხვსაც“ უწოდებს: ეს – სამყაროს ევოლუციათა და ინვოლუციათა ურთიერთმონაცვლე ციკლებია (ბრეგვაძე 2006:203);

ტონის ფილოსოფიურ-მითოსურ თეოლოგიამდე გაცილებით ადრე იყო მისთვის უდაოდ კარგად ცნობილი, კოსმიური ციკლების მონაცვლეობისა და მისი მარადიული წრებრუნვის მითოსურ (ინდურ, ბერძნულ, სკანდინავიურ და სხვა) წარმოდგენათა სისტემა, ხოლო მეორე მხრივ, აღმოსავლური და თავად ბერძნული ფილოსოფიის წიაღში წარმოშობილი სუბსტანციური ფორმების – საგანთა გაუჩინარებისა და კვლავგამოჩენის ნატურფილოსოფიური მოძღვრებები (ანაქსიმანდრე, ემპედოკლე და ანაქსაგორა). აღმოსავლური ტრადიციული აზრით, ნამდვილი რეალობა არის არყოფნა, ფორმათა არარსებობა, რომელშიც იმავდროულად ყოველივე მოცემულია და განსაზღვრულ დროს ჩნდება ფენომენთა სამყაროში. განსხვავება ყოფნასა და არყოფნას შორის დაიყვანება ფორმათა ხილვადობაზე – ერთს უკვე აქვს ხილული სახე, მეორეს კი – ჯერ არა. გამოვლენილსა და გამოუვლენელს შორის არ არის წყვეტა, ისინი მუდმივად გადადიან ერთმანეთში. ამ აზრით, არყოფნა ჩინურ ფილოსოფიაში არ არის რაღაც მიღმიერი, არ არის გაქარწყლება-მოსპობა, არამედ არის ჯერაც გაუცხადებელი, ჯერაც არდამდგარი ყოფიერება, რომელიც თავის თავში შეიცავს ყველა საგნის, მოვლენის პოტენციალს. იგი არის სიცოცხლის მარცვალი (კოხანოვსკი, იაკოვლევი 2010).

ყოფიერების ფორმების მოძრაობათა შესახებ ანტიკური ფილოსოფიური აზრი ანაქსიმანდრედან იწყება. იგი თვლიდა, რომ **აპეირონიდან*** გამოყოფით გაჩენილი ინდივიდუალური საგანი კვლავ აპეირონში განქარდება. ამ გზით აღდგება ერთხელ დარღვეული სამართალი, ანუ წონასწორობა. ანაქსიმანდრეს სიტყვით, „რისგანაც არსებულთა გაჩენა არის,

* აპეირონი არის გეომეტრიული, ქრონოლოგიური და კვალიტეტური ადგილი საგნებისა. როგორც საგნის ყოველ თვისებას, ისე მის ვრცეულ ფორმას და დროულ ხანგრძლივობას აქვს ადგილი უსაზღვრო დასაბამში: ყველაფერი აპეირონშია (დანელია 1983: 103).

იმაში მიდის აუცილებლად მათი დაღუპვაც. ასე უხდიან ისინი ერთმანეთს სასჯელს და სამაგიეროს უსამართლობისთვის დროს წესის მიხედვით“ (დანელია 1983: 100). არისტოტელეს გადმოცემით, ანაქსიმანდრე აპეირონს ღვთაებად აცხადებს: აპეირონი მართავს ყველაფერს, სწორედ ის არის ყველაფრის ღმერთი (იქვე 104). თუკი აპეირონი ღმერთია, გამოდის, რომ საგანთა და მოვლენათა გაუჩინარება და კვლავწარმოშობა ხორციელდება ღმერთის არსში და ამ თვისებას ისინი თავად ღმერთისგან იძენენ, რადგან სწორედ ღმერთიდან მოდის (როგორც პლატონთან ვნახეთ) გაუჩინარებისა (მოსპობა) და მობრუნების (კვლავწარმოშობა) მეტაფიზიკური თვისება.

ემპედოკლე უფრო შორს წავიდა და მან საგანთა და მოვლენათა „წარმოშობა – მოსპობას“ „შეერთება – გათიშვა“ ჩაანაცვლა. ემპედოკლე ამბობს: „სხვას გეტყვი მე: არ არის არც გაჩენა, არც მომსპობელი სასიკვდილო ბოლო მოკვდავთა შორის, არამედ არის მხოლოდ შეერთება და გათიშვა შეერთებულთა: გაჩენას კი მხოლოდ ადამიანები უწოდებენ ამას“ (დანელია 1983: 181). ემპედოკლეს აზრით, როდესაც სტიქიონები უერთდებიან ერთმანეთს, ჩნდება სხვადასხვა საგანი, სხვადასხვა თვისებით აღჭურვილი. გაჩენა რომელიმე კერძო საგნისა არის სტიქიონების შეერთება, მისი მოსპობა არის ამ სტიქიონების გათიშვა. ნამდვილი გაჩენა (ე. ი. გაჩენა არარასაგან) ან მოსპობა (ე. ი. არარაობად გადაქცევა) არ ხდება, რადგან სტიქიონები, რომლებიც ერთდებიან და ითიშებიან, მარადიულნი არიან (იქვე 182).

სუბსტანციურ საგანთა გაუჩინარება-კვლავგამოჩენის ონტოლოგია ყველაზე უკეთ ანაქსაგორას ფილოსოფიურ მოძღვრებაში წარმოჩნდა. ანაქსაგორას აზრით, თვისება, რომელსაც ჩვენ ახლა ვამჩნევთ, შემდეგ შეიძლება უჩინარი გახდეს და ამჟამად უჩინარი თვისება კი შემდეგ შესამჩნევი გახდეს“ (იქვე 219). „არავითარი ნივთიერება არ ჩნდება და არ

ისპობა“ – ამბობს ანაქსაგორა. რასაც ჩვენ გაჩენას ვეძახით, არის არა აბსოლუტური გაჩენა ან წარმოშობა არარაობისაგან, არამედ გამოაშკარავება ან გამოცხადება იმისა, რაც უწინ დამალული ან ჩვენთვის შეუმჩნეველი იყო. „რაც ჩნდება, ის არის უხილავის ხილვა“ (იქვე 218).*

პლატონის ფილოსოფია გვთავაზობს „გაუჩინარება-გამოჩენის“ თვისებრივად სრულიად ახალ ონტოლოგიას, რომელიც კოსმოლოგიურ-მითოსური და ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზრის ერთგვარი ნაზავია. პლატონის „მარადიული ბრუნვის“ კოსმოლოგია საგანთა და ფორმათა სუბსტანციის მიღმა ამ ფორმათა მიზეზის (შემქმნელი) – ღმერთის თვისების ახალ გაგებას აყენებს. პლატონი ყოფიერების ფორმათა მოძრაობის გასაგებად თავად ღმერთის ბუნებიდან ამოდის. იგი საბოლოოდ ამკვიდრებს ღმერთის ახალ მეტაფიზიკურ გაგებას და ჩაანაცვლებს „მოსპობას“ (განადგურებას) „გაუჩინარებით“, ხოლო „კვლავ წარმოშობას“ – „მობრუნებით“. პლატონი ყოფიერების „მარადიულ ბრუნვას“ საწყისიდან სასრულამდე და პირუკუ, ერთი მხრივ, ღმერთის კოსმოსში ჩართულობით, და მეორე მხრივ, მისი განრიდებით ხსნის – კოსმოსიდან ღმერთი დროებით „მიდის“ და „მობრუნდება“ უკიდურეს ზღვარზე, მაშინ როცა გაუჩინარებული ღმერთის კვალზე კოსმოსიც გასაუჩინარებლად, პირველარსებულ ქაოსში ჩასანთქმელად არის განწირული: „ღმერთი ხან წარმართავს სამყაროს მოძრაობას, ხან კი ხელს იღებს მასზე, როცა კოსმიური წრებრუნვა დროში სათანადო ზომას აღწევს. მაშინ სამყარო, თავისი თავის ბატონ-პატრონი, საპირისპირო მიმართულებით იწყებს ბრუნვას. მესაჭეს განშორებული კოსმოსი ერთხანს

* ანაქსაგორას აზრი პლატონის საშუალებით გადაეცა შუა საუკუნეებს, რაც „სუბსტანციური ფორმების თეორიის“ ჩამოყალიბების საფუძველი გახდა, შემდეგ იდეალისტური ფილოსოფიისა და თავი იჩინა ლაიბნიცის petites perceptions-თა მოძღვრებაში.

კვლავ ძველებურად ასრულებს თავის წრებრუნვას, მაგრამ, დროთა განმავლობაში, ძველი უწესრიგობაც ეუფლება, მთელ კოსმოსს თვითგანადგურებისა და, რითაც სავსობს, ყოველივე იმის დაღუპვის საფრთხე ემუქრება. მაშინ არსთა გამრიგე ღმერთი, რომელიც ხედავს, რომ ამ განსაცდელში მყოფ სამყაროს მისივე ბორგვა დაშლასა და არყოფნის უფსკრულში დანთქმას უქადის, – კვლავ ხელში იღებს საჭეს, რათა მხსნელად მოევლინოს ყოველივე სნეულსა და დაშლილ-დარღვეულს და მისთვის ჩვეული გეზით წარმართოს სამყაროს წრებრუნვა“ (ბრეგვაძე 2006:203-204) – წერს პლატონი ერთ-ერთ გვიანდელ დიალოგში „პოლიტიკოსი“.

პლატონის მოძღვრება „გაუჩინარებულ ღმერთზე“ სიახლე იყო ფილოსოფიური თვალსაზრისით, თუმცა იგი საკმაოდ ძველ მითოსურ სისტემებს ეფუძნებოდა და შესაბამისად, სიახლე არ ყოფილა მითიური სამყაროსათვის. პლატონისეული თეოლოგია თვისობრივად ძალიან ახლოსაა მცირე აზიის მითოლოგიებში გავრცელებულ „გამქრალი და დაბრუნებული“ ღვთაების მითოსთან.

„გამქრალი და დაბრუნებული ღვთაების“ მითოსი ყველაზე ფართოდ წარმოჩნდა ხეთურ კოსმოლოგიაში. აქ „გამქრალი და, დაბრუნებული ღვთაების“ როლში გამოდიან თელეფინუ, ამინდის ღვთაება, მზის ღვთაება, ხანახანა, ინარა, ანცილი, ცუქი და სხვა... (ტატიშვილი 2001:39). ინდურ მითოლოგიაში ამ ტიპის ღვთაებად ცეცხლის ღვთაება აგნი გვევლინება, ხოლო ეგვიპტურ მითოლოგიაში – ქალ-ღვთაება ტეფტუნი (მზის ღვთაების – რას ცეცხლოვანი თვალი).

„გამქრალი და დაბრუნებული“ ღვთაების მითოსი, „მომკვდარი და აღდგენადი“ ღვთაების წინარე, გაცილებით არქაული მითოლოგიური ტრადიციაა. „მომკვდარისა“ და „გამქრალის“ მითოსურ ციკლებს შორის თვისებრივი განსხვავება არსებობს: განსხვავდება ღვთაების გაქრო-

ბა და სიკვდილი, აგრეთვე მოტივაცია. გამქრალი ღმერთის მითოსი თავისი არსით ონტოლოგიურია და არ ექვემდებარება კალენადრულ ციკლურობას. მისი „ციკლიზმი“ ყოფიერების „მარადიული ბრუნვის“ ონტოლოგიას შეესაბამება. რაც შეეხება „მომკვდარი და აღდეგანადი“ ღვთაების მითოსს, იგი მეორეულია და აგრარულ ინტენციებს (ბუნების მარადიულ განახლებასა და განაყოფიერებას) ეფუძნება, შესაბამისად მისი ციკლურობაც არა ონტოლოგიურ-ბრუნვადი, არამედ „კალენდარულ-ციკლურია“ – დამყარებული დროის ორი სეზონის (ზამთარი-სიკვდილი; გაზაფხული-აღდგომა) მონაცვლეობაზე.

ეგვიპტურ მითოლოგიაში აგნის გაქრობა-დაბრუნების მოტივის მიუხედავად, მაინც ტოტალურად დომინანტობს მომკვდარი და აღმდგარი ღვთაების – განწილული ოსირისის საკრალური ისტორია, ისევე როგორც – საგაზაფხულო, აგრარული დღესასწაულებისადმი მიძღვნილი ნაყოფიერების ღვთაების მოკვდინებისა და აღდგომის რიტუალები მთელი წინა აზიის კულტურებში. ხეთური კოსმოლოგია ინარჩუნებს ღვთაების გაქრობის საწყის ონტოლოგიას – კოსმოგონიურობას. ხეთურ მითოსში „გამქრალის“ ციკლს არ ჩაენაცვლება „მომკვდარის“ ციკლი, აქ შეინიშნება „გამქრალი ღვთაების“ კოსმოგონიური ასპექტის ნაწილობრივი აგრარიზაცია, მაგალითად, თელეფინუს მითის შემთხვევაში (სადაც თელეფინუ ვეგეტაციური ღვთაების ნიშნებს ამჟღავნებს), მაგრამ მითის სხვა ვერსიებში გამქრალი ღვთაების როლში ამინდის ღვთაებაც (უზენაესი, კოსმოსის შემოქმედის კორელატური) გამოდის. ი. ტატიშვილი თავის წიგნში „ხეთური რელიგია“ საუბრობს „გამქრალი ღვთაების“ მითებზე. მისი თქმით, ხეთოლოგები თითქმის ერთხმად აღნიშნავენ განსხვავებას ღვთაების გაქრობასა და სიკ-

ვდილს შორის, მაგრამ ამ განსხვავების შეფასება არ არის ერთგვაროვანი. მართალია, თელეფინუ იმალება და არ კვდება დუმუზის, ატისის და სხვათა მსგავსად, მაგრამ მისი დამალვით გამოწვეული შედეგები არაფრით განსხვავდება ნაყოფიერების ღვთაების სიკვდილით გამოწვეული შედეგებისაგან. აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ ტექსტები, რომლებშიც გამქრალი ღვთაების შესახებ მითის სხვადასხვა ვერსიაა გადმოცემული, არ ჩანს დაკავშირებული სეზონურ დღესასწაულთან. თელეფინუს ვეგეტაციურობაში პირველად ჰ. გ. გიუტერბოკმა შეიტანა ეჭვი. იგი არ უარყოფს თელეფინუს ბუნების აგრარულ ასპექტს, მაგრამ თელეფინუს არსის განმსაზღვრელად მიაჩნია ამ უკანასკნელის კავშირი ამინდის ღვთაების ტიპთან (ტატიშვილი 2001:38-37). ანატოლიურ ღვთაებათა გაქრობა და დაბრუნება არ უნდა გავათანაბროთ წინააზიურ ღვთაებათა სეზონურ სიკვდილსა და აღდგომასთან. თუ წინააზიურ მითებში ბუნების სიკვდილი და განახლება დაკავშირებულია ნაყოფიერების მფარველ კონკრეტულ ღვთაებასთან, ხეთურ მითებში ნებისმიერი ღვთაება შეიძლება დაიმალოს და დაბრუნდეს. ეს ტრადიცია უნდა შექმნილიყო, ალბათ, ამინდის ღვთაების და მისი წრის ღვთაებების გარემოში და შემდეგ უნდა გამხდარიყო ამ ტრადიციის განვრცობა და სტანდარტულ, სტერეოტიპულ მოდელად ჩამოყალიბება (ტატიშვილი 2001:43).

„თელეფინუ განრისხდა. გონდაკარგული მარჯვენა წუღას მარცხენა ფეხზე იცვამდა და მარცხენას მარჯვენაზე... იგი წავიდა...

თელეფინუ წავიდა. მარცვლეული, ზრდა, სიმძლავრე ყანისა, მდელოსი თუ ტევრისა თან გაიყოლა. წავიდა თელეფინუ და ტევრს შეეფარა. დაღლილობა მოერია თე-

ლეფინუს და მოხდა ასე: ქერი და ხორბალი აღარ ხარობდა, საქონელი, ცხვარი თუ ადამიანები ვეღარ მრავლდებოდნენ. მიდგომილნიც კი ვეღარ შობდნენ. მთები დახმა. ხეებს კვირტები აღარ გამოჰქონდა. საძოვრები გადაიხრუკა, წყაროები დაშრა და დედამიწაზე შიმშილი დამკვიდრდა. ადამიანები და ღმერთები შიმშილით იღუპებიან... " (ქრესტომათია 1990:228)

– მოგვითხრობს ხეთური მითი ტაროსის ღვთაების ძის თელეფინუს გაუჩინარების შესახებ. ეგვიპტური მითოსი კი გვამცნობს მზის ღმერთის – რას საყვარელი ქალიშვილის ტეფტუნის გადაკარგვის ამბავს:

„როცა ღმერთი – რა ჯერ კიდევ იყო ეგვიპტის მეფე, მისი ქალიშვილი ტეფტუნი, საყვარელი თვალი მისი წაეჩხუბა და წავიდა. მრისხანე ლომის სახით დახეტიალებდა იგი ნუბიის უდაბნოებში, თავისი ცეცხლით ხანძრავდა ქვიშას და ქვებს, იშორებდა მტრებს თავისი სუნთქვით. და ჩაინთქა ეგვიპტე წყვდიადსა და გლოვაში..." (ნემიროვსკი 2000: 18)

ინდურ კოსმოგონიაში სამყაროს განადგურება ემუქრება ცეცხლის ღმერთის აგნის გაუჩინარებით:

„გაიქცა აგნი ღმერთებისგან და დაიმალა მარადიულ წყლებში, რომლებმაც დიდსულოვნად შეიფარეს იგი. აგნის წასვლასთან ერთად დედამიწაზე წყვდიადი გამეფდა. ამით ისარგებლეს დემონებმა – წუთითაც არ დააყოვნეს და თავი გამოაცხადეს ღამის ღვთაებებად. მთელ სამყაროში ეძებდნენ შუქს მოწყურებული ღმერთები გაქცეულ აგნის..." (ნემიროვსკი 2000:385)

ამგვარია განრისხებული ღმერთის სამყაროდან გადაკარგვის ესქატოლოგიური კოსმოგონია – ესქატოლოგიური ენიგ-

მური მარშრუტი მრისხანე შემოქმედი ღმერთისა, რომელიც თავისი გაუჩინარების კვალზე ანადგურებს და აუჩინარებს სამყაროს, ყოველივე არსებულს. ამგვარ ესქატოლოგიურ მითოსში გაცხადებულია ღრმად ონტოლოგიური საიდუმლო მთელი თავისი დრამატულობით – შექმნილი კოსმოსის განადგურება მისივე შემოქმედისაგან.

განაწყენებული ღმერთი მიდის, ქრება; უჩინარდება სამყაროს შუაგულიდან და ყოფიერების განაპირას, სრულიად უცხო (უცნობ), ადამიანთაგან ჯერაც აღმოუჩენელ პერიფერიაში ინაცვლებს. კოსმიური გადანაცვლების კვალზე პერიფერიაში პროეცირდება სამყაროს ღერძი, რომელიც ადამიანისთვის ამიერიდან დაკარგულად ითვლება. უცნობ პერიფერიაში გადანაცვლებული ცენტრისა და ღმერთის კვალზე თანდათან უჩინარდება ყოფიერებაც. სწორედ ამ წუთიდან ჩნდება სამყაროს გაუჩინარების პირველი ნიშნები, რადგან ცენტრი არის „რეალობის“ ერთადერთი უბანი ყოფიერებაში, „რეალობაც“ თან მიაქვს „პერიფერიულ ღმერთს“. მ.ელიადეს აზრით, ცენტრი არის „რაღაც საკრალურობის უმაღლესი საფეხური, აბსოლუტური რეალობის ტერიტორია“ (ელიადე1998:8). როგორც ჩანს, სამყაროს ცენტრში კონცენტრირებული აბსოლუტური რეალობა, რომლიდანაც ის (რეალურობა) მთელს სამყაროულ ტერიტორიას – „ცისქვეშეთს“ განეფინება, ვუალირდება ცენტრთან დაშორებული მანძილის//სივრცის და დროს შესაბამისად. რაც უფრო ვშორდებით ცენტრს, მით უფრო ფერმკრთალდება რეალურობის კონტურები და ყოველივე აქამდე „რეალურად არსებული“ ეფემერულ, ილუზორულ თვისებებს იძენს. ამიტომაც ემუქრება სამყაროს გაუჩინარება გადაკარგული ღმერთისა და ცენტრის კვალზე. სწორედ ეს არის ფუკოსეული „უდაბნოს ზრდა“, ის დრო, როცა „ღმერთებმა ზურგი გვაქციეს“.

* * *

უძველესი მითოლოგოსი ვერც კი წარმოიდგენდა, რომ დაკარგული თელეფინუს, ტეფტუნის თუ სხვათა გაუჩინარების მითი მრავალი ათასწლეულის შემდეგ კვლავ მობრუნდებოდა; რომ ღმერთის სიკვდილის თუ გაუჩინარების სნეულებით კვლავაც დაავადდებოდა სულ სხვა, თვისებრივად ახალი სამყარო. თუმც მარადიული დაბრუნება ნაწინასწარმეტყველები იყო თავად „ბრუნვის მითსა“ და პლატონის (აგრეთვე ნეოპლატონიკოსებისა და სხვათა) ფილოსოფიაში, ოღონდაც ეს თითქოს არ უნდა შეხებოდათ „ისტორიულ“ ეპოქებს, რომლებშიც „მობრუნების მითი“ „ისტორიულობისაგან“ (როგორც წრფივი, მოუბრუნებელი დრო) იყო ძლეული. „ბრუნვის მითი“ მაინც მობრუნდა, გაცოცხლდა თანამედროვე ყოფაში და კვლავაც უკიდურესად აქტუალური გახდა – ***ისევ გაუჩინარდა ღმერთი, ოღონდაც მისი კვლავმობრუნების იმედისა და პერსპექტივის გარეშე.***

მეოცე საუკუნის მითი აუჩინარებს ღმერთს, – რიტუალი კი ვეღარ „აბრუნებს“. როგორც ჟ.ბოდრიარი ამბობს: „რეალობა აღარ იწარმოება: ეს არის სიკვდილის სისტემაში მოდელის სასიცოცხლო ფუნქცია, ანდა, აღდგომის შეწყვეტის ფუნქცია, რომელიც აღარ უტოვებს აღდგომას სიკვდილის ხდომილების არსსაც“ (ბოდრიარი 1997:51). გაუჩინარებულ ღმერთთან ერთად უჩინარდება სამყაროც. ადამიანი დარჩა სიცარიელეში, გაუჩინარების გზაზე შემდგარ სამყაროში და მას ისღა დარჩენია, „დაბრუნების“ გზით მიმართოს სიცარიელის ამოვსების სიმულაციებს, რადგან რეალობა, რომელშიც ცხოვრობს, პარადოქსულად უსხლტება ხელიდან; ხოლო უსხლტება იმიტომ, რომ ამ რეალობის დრო უკიდურესად შემცირებულია; ეს დრო იმდენად სწრაფად, უწყვეტად და შემზარავად იკუმშება, რომ მის ირგვლივ ნთქავს

უკლებლივ ყველაფერს; მიაქანებს უშორეულესი ერთი საწყისი წერტილისაკენ – არარასაკენ; მიაქანებს მასში ჩასანთქმელად და საბოლოოდ გასაუჩინარებლად. ეს ინტენცია იძენს კონკრეტულ სახეს, ვიზუალურ გამოსახულებას, იქცევა რაღაც ტრანსცენდენტურ „ინდივიდუუმად“, ახალ ენიგმურ ძალად, რომელიც ძალიან ჰგავს უზარმაზარ ამაზრზენ ცოცხალ სარკეს, რომელშიც შეიძლება დაიკარგო; ან ჰგავს ქაოსის ურჩხულს – სწორედ ურჩხულის სიმბოლო მიესადაგება ყველაზე უკეთ პოსტმოდერნულ ეპოქას: „თანამედროვე ურჩხული“ ყლაპავს საგნებს, არსებებს, მოვლენებს და მალავს თავის წიაღში, ამ წიაღის უკიდურეს ამოვსებამდე. ურჩხულის წიაღი უსასრულოა, მისი ამოვსება კი – შეუძლებელი. ადამიანი დარჩა სიცარიელეში, მან უნებლიეთ თავად ჩააყენა თავი ამ მდგომარეობაში, როცა ღმერთი „მოკლა“ და ამით – თავის თავიც. აქედან მოდის გამაუჩინარებელთა და გაუჩინარებულთა სიმულაციები, ხელახალ უღიმღამო, უარსო გამოვლენათა ტრანსფიგურაციები; ახალი, ადამიანური ინტენციები – რეალური „ცარიელი სამყაროს“ გვერდით შექმნას პარალელური ყოფიერება. თავის თავში შემოიკრიბოს გაუჩინარებული ღმერთის ყველა ფუნქცია, სრულად ჩაენაცვლოს ღმერთს თავისი კაცებრივი, სიმულაციური შესაქმით. თანამედროვე ადამიანის გაუცნობიერებელი თუ გაცნობიერებული ინტენცია მიმართულია ახალი, მოჩვენებითი კოსმოგონიისაკენ, კვაზიშესაქმისაკენ. ეს არის „ამაო, მოჩვენებითი მცდელობები, შექმნას კიდევ რომელიღაც სიცოცხლე, იმის გარდა, რომელიც უკვე არსებობს. ჩვენ ვცხოვრობთ იდეალების, ფანტაზმების, სახეების, ოცნებათა მუდმივ შექმნაში, რომლებიც უკვე თანაარსებობენ ჩვენთან ერთად და რომლებსაც ჩვენ, ჩვენს საბედისწერო არამონაწილეობაში, აუცილებელია, აღვადგენდეთ კვლავ და კვლავ“ (ბოდრიარი 2000:8).

ამ ახალი ადამიანური კოსმოგენეზის შედეგი არის ყოფიერების ანარეკლი – სარკიდან არეკლილი „შემობრუნებული“ სამყარო, რადგან სარკე ირეკლავს და ატრიალებს გამოსახულებებს. ის არ „იმეორებს“, არამედ – „ამრავლებს“, ანაწევრებს, ქმნის ორეულებს – „სხვას“, განუსაზღვრელი რაოდენობით და, რაც მეტია დანაწევრება, მით უფრო ძნელი ხდება შემოკრება. სარკის მოჩვენებითად გამჭვირვალე, გლუვი ზედაპირიდან მოჩანს სამყაროს და ადამიანის ორეულები, რომელებიც ყოველთვის დაშორებულია „მე“-ს და არის მისი ტყუპისცალი „სხვა“.

ამ აზრით „ახალი კოსმოსი“ არის „სარკის კოსმოსი“, განსაზღვრული მნიშვნელობით ლაკანისეული „სარკის სტადია“ და დერიდასეული – „სარკისებური „მე“.* ლაკანის აზრით, „ჩვენი პრივილეგიაა სიმბოლური სინამდვილის ნახევრადუკუნში დავინახოთ მათი ვიზუალირებული გარეგნული გამოსახულებები. სარკისმიერი სახე გვევლინება ხილული სამყაროს ზღურბლად...“ (ლაკანი 1949). სწორედ ამ ზღვარზე წარმოიშობა „ორეულები“. ფუკოსთვის „ადამიანის ორეული“ არის – „მოუაზრებელი“, „წარმოუდგენელი“, თანამედროვე „კოგიტო“. მისი თქმით, IX საუკუნიდან მოყოლებული „ეს **სხვა** არის ტყუპისცალი ძმა, შობილი არა მისგან (ადამიანისგან) და არა მასში, არამედ გვერდით, ოღონდ იმავდროულად იდენტურ სიახლეში, შეუქცევად დუალობაში... ეს იყო Aan sitch საპირისპიროდ fur sich–ისა ჰეგელის ფენომენოლოგი-

---

* ი. ილინის აზრით, დერიდას „სარკისებური „მე“ და ლაკანის „სარკის სტადია“ საერთო – ფროიდისეულ დოქტრინას ეფუძნება. დერიდასთან, „სარკისებური „მე“-ს (looking glass self theory) დოქტრინაში, ისევე როგორც ლაკანის „სარკის სტადიაში“ – „მე“ შეიცნობა მხოლოდ „სხვის“ გზით (ილინი 1998:71). ლაკანისთვის „სარკის სტადიის“ ფუნქციაა, „ორგანიზმმა ურთიერთობა დაამყაროს თავის რეალობასთან, ანუ როგორც იტყვიან – Innenwelt, a c Umwelt“-თან (გერმ. შინაგან და გარეგან სამყაროსთან) (ლაკანი 1949).

აში; Unbewusste – შოპენჰაუერთან; გაუცხოებული ადამიანი – მარქსისათვის; იმპლიციტური, არააქტუალური, ნალექოვანი, ვერაღსრულებული – ჰუსერლისეულ ანალიზებში; ყოველ შემთხვევაში, იგი იყო გარდუვალი ორეული რეფლექსიური ცოდნისა, როგორც ბუნდოვანი პროექცია თავად ადამიანისა მისსავე ჭესმარიტებაში, მაგრამ რომელიც ასევე წინასწარ ქმნის საფუძველს, რომ ადამიანმა თავი მოუყაროს საკუთარ თავს და გაიხსენოს საკუთარი ჭეშმარიტება" (ფუკო 2004:392). და ვიდრე ადამიანი „თავს მოუყრის საკუთარ თავს" და „გაიხსენებს საკუთარ ჭეშმარიტებას", ვიდრე ადამიანი თავს დააღწევს საკუთარ ორეულებს (ან „ორეულობას"), მას უწევს საკუთარი თავისავე „ორეულად" ყოფნა, მას უწევს უსასრულოდ გაორებული ყოფიერების ბნელ, უცხო ენიგმურ ინსტანციებში ხეტიალი და არსებობა მხოლოდ არსებობისთვის, რომელშიც – ამ უკიდურეს სარკისებურ არეკლილობაში, მას, ისევე როგორც სამყაროს – სჯერა საკუთარი „ნამდვილობა". ის აღარ ეძებს „პერიფერიულ ღმერთს", უფრო პირიქით: ღმერთის „გასვლამ" ის იმ ხელსაყრელ პირობებში ჩააყენა, როცა შეუძლია „ღვთაებრივი ვაკანსია" თავად შეავსოს, რისკენაც ღმერთთან გენეტიკური სიახლოვეც უბიძგებს – ის ღმერთის პირდაპირი მემკვიდრეა, რაკი მის ხატად არის შექმნილი; რადგან ოდესღაც ღმერთმა ადამიანიც „სარკისებური ეფექტით" შექმნა, მას შემდეგ, რაც საკუთარ გამოსახულებას „ერთ წამს" (მარადისობის წამი) გარედან დააკვირდა – გარეგანი ხედვა ყოველთვის „სარკისებური" ხედვაა. ამგვარი „სარკისებური ეფექტით" ქმნის ჩინური მითოლოგიის გველისტანიანი ქალღმერთი ნიუივა ადამიანს. მოვუსმინოთ ჩინურ მითოსს:

> „მიწა უკვე განცალკევებული იყო ცისაგან; აღმართულიყვნენ წმინდა მთები; ზღვებში ჩაედინებოდნენ თევ-

ზებით სავსე მდინარეები; ტყეები და სტეპები გადავსებულიყო ველური ცხოველებით; მდელოების თავზე დაფრინავდნენ ფრინველები. მაგრამ არ იყო ადამიანი, ამიტომ სამყარო ჯერ ისევ რჩებოდა განუსრულებელი.

მაშინ პირველწინაპარი ნიუივა, ქალღმერთი – გველის ტანით და ადამიანური თეთრი სახით, ხრამიდან გუბურასთან მიცოცდა, პეშვით აიღო ყვითელი თიხა, წყალში დააკვირდა საკუთარ გამოსახულებას წელს ზემოთ და გამოძერწა პატარა ფიგურა. ფიგურა მაშინვე გაცოცხლდა და მხიარულად გაიქცა...“ (ნემიროვსკი 2000:490).

ეს იყო ადამიანის შესაქმე პირველწინაპარი ქალი-დრაკონისაგან, რომელიც წყალში, როგორც სარკეში, ათვალიერებს საკუთარ სხეულს და თავისი ანარეკლის დუბლირებით ქმნის ადამიანს „თავის ხატად“.

ჭეშმარიტად: ურჩხული და ადამიანი – თიხა („მტვერი მტვრისაგან“ (ნიცშე).

ისინი ერთმანეთის პირისპირ დგანან, როგორც შემოქმედი, დემიურგი და თიხა – „მასალა“ შესაქმისთვის, რომლისგანაც შეიქმნება ზღვარდადებული, უცილობელი ესქატოლოგიისათვის განწირული გონიერი ცხოველი; იგი შესაქმეშივე ჩათქმულია, ჩაფიქრებულია გასაუჩინარებელ ფატალურ არსებად. მაგრამ „სარკის სტადია“ შემოატრიალებს ამ ურთიერთმიმართებას – ახლა თავად „მასალა“ განსაზღვრავს თავის შემოქმედს. ახლა „მასალა“, რომელიც ჩათქმულია გასაუჩინარებლად, პარადოქსულად თავად ხდება გამაუჩინარებელი თავისივე შემოქმედისა. გაუჩინარების ამ ზღვარზე სრულდება სარკის სტადია. სარკის ეფექტი და მისი მოქმედების ვადაც განსაზღვრულია, შეზღუდულია თავისსავე ხედვის ფარგლებში (ის მხოლოდ თავის წინ არსებულს აღიქვამს მგრძნობელობათა სენსორებით). ის არ არის განხვნილი სამყაროში, როგორც

მთელში; მის წინ კი არაფერი და აღარავინ დარჩა ასარეკლი; მის წინ მხოლოდ სიცარიელეა, რადგან გაუჩინარებული ღმერთის კვალზე ყველა და ყველაფერი გაუჩინარდა.

ასე უჩინარდებოდა სამყაროც თელეფინუს თუ ტეფტუნის გაქრობის შემდეგ: ნელ-ნელა, ნაბიჯ-ნაბიჯ წყვეტდა ფუნქციონირებას სამყაროს სასიცოცხლო ძალები. ამიტომ იყო აუცილებელი გამქრალი ღმერთის პოვნა და მობრუნება, რომელიც თავს აფარებს უცნობ პერიფერიულ „ახალ საწყისს". თანამედროვე სამყაროს გაცნობიერებული აქვს „მობრუნების" ნამდვილობა და აუცილებლობა. ფუკო ამბობს, რომ „თანამედროვე აზრი არსებითად და მთლიანად მოცულია საწყისის დაბრუნების მძიმე საზრუნავით, ფიქრით მის განახლებაზე, იმ უცნაური შფოთვით, თუ სახელდობრ, საიდან უნდა დაიწყოს პირველსაწყისის გამეორების გამეორება" (ფუკო 2004:400). თუმცა სიკვდილს ყოველთვის როდი მოსდევს აღდგომა, გაქრობას – დაბრუნება. ***თავდაპირველად, რწმენის ყველაზე არქაულ საფეხურზე სამყაროს შემოქმედი „გაუჩინარებული ღმერთი" უკან აღარ მობრუნებულა.*** როგორც ელიადე ამბობს, „მითები ცხადყოფს, რომ იგი ადამიანებისაგან შორს გაიხიზნა და deus otiosus-ად იქცა (ელიადე 2009:84). Deus otiosus-ად ქცეული სამყაროს შემოქმედი პირველი არქაული ღმერთი თეოლოგიურად ხასიათდება როგორც „სამყაროდან წასული ღმერთი", აგრეთვე – „უსაქმური ღმერთი". deus otiosus-ის რწმენა მოიაზრებს წარმოდგენას ისეთ შემოქმედ ღმერთზე, რომელიც სამყაროდან არის გასული და ყოფიერებაში მისი ჩართულობა (მონაწილეობა) შეწყვეტილია. deus otiosus-ის რწმენა ხშირად ღმერთს განიხილავს, როგორც დაღლილს, დაქანცულს სამყაროს შექმნით, რომელსაც ცვლის ახალგაზრდა ახალი ღმერთები. deus otiosus-ი შეგნებულად ტოვებს სამყაროს,

რომ სადღაც დაიმალოს.* მითოლოგიური წარმოდგენები deus otiosus-ის ტიპის ღმერთზე გვხვდება ჯერ კიდევ პირ–ველყოფილ ხალხებში. ელიადეს დაკვირვებით, „უზენაესი არსების განდგომა და მის მიერ მიწიერი საქმიანობის მიმართ ინტერესის დაკარგვა შესანიშნავად არის გადმოცემული აღმოსავლეთ აფრიკის ჟირიამას ტომის გამონათქვამში, რომელიც ასე აღწერს თავის ღმერთს: „მულუგუ (ღმერთი) მაღლა იმყოფება, ჩემი წინაპრების მიცვალებულთა სულები კი – დაბლა!“. ბანტუები ამბობენ: „მას მერე, რაც ადამიანი შექმნა, ღმერთი სრულებითაც აღარ ზრუნავს მასზე“. ნეგრილოსები კი იმეორებენ: „ღმერთი დაგვშორდა“ (ელიადე 2009:84).

deus otiosus-ად ქცეული სამყაროს შემოქმედი პირველი არქაული ღმერთი, იმისდა მიუხედავად, მობრუნდება თუ არა იგი გაუჩინარების შემდეგ, კვლავ და კვლავ აქტუალურია. მას ახალი საზრისით მოსავს მეცხრამეტე საუკუნის ორმოციანი წლების „ღმერთის მკვლელობის“ ევროპული ფილოსოფიური აზრი. მეოცე საუკუნის წიაღში კი იქმნება საწყისის, ყოფიერების და ღმერთის გაუჩინარებისა და მარადიული დაბრუნების თვისებრივად ახალი თანამედროვე მითი, რომელშიც ვიხილეთ გაუჩინარება, ვიხილეთ გაუჩინარებულნი და გამაუჩინარებელნი, მაგრამ ჯერ არ გვიხილავს მობრუნება, ჯერ არ ვიცით, როგორ აბრუნებს მობრუნების ახალი მითი და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია: – არ ვიცით, აბრუნებს თუ არა იგი საერთოდ.

---

* Deus otiosus-ის თეოლოგიური კონცეფცია არის დეიზმის (XVII საუკუნის რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც შეიქმნა ინგლისში) მთავარი პრინციპი. მსგავსი კონცეფცია, როგორც „დამალული ღმერთისა“ გვაქვს თომა აქვინელთან. ქრისტიანობაში მარტინ ლუთერმა დეუსის დამალვის ცნება გამოიყენა ღმერთის სიშორის მისტერიის ასახსნელად.

„მარადიული დაბრუნების“ ღვთაებრივი და ეგზისტენციალური ტრაგიზმი

„რა იქნებოდა მაშინ, თუ ერთხელაც, დღისით ან ღამით, შენს უგანმარტოებულეს განმარტოებულობაში შემოპარულიყო რომელიღაც დემონი და შენთვის ეთქვა: „ეს შენი ცხოვრება, ახლანდელი და განვლილი, კიდევ ერთხელ უნდა განვლო, კიდევ უთვალავგზის; და არ იქნება მასში არაფერი ახალი, მაგრამ დაბრუნდება ხელახლა და იმავე თანამიმდევრობით, თითოეული ტკივილი და თითოეული სიხარული, თითოეული აზრი და თითოეული სუნთქვა, ყოველივე სულ მცირედი და გამოუთქმელად დიდი, რაც კი იყო იმ ცხოვრებაში. დაბრუნდება ეს ობობაც და ეს მთვარის შუქიც ხეთა შორის... და ეს წამი და თავად მე. მარადიული ქვიშის საათები ყოფიერებისა ტრიალდებიან ისევ და ისევ, და შენც მასთან ერთად – მტვერი მტვრისაგან“.

არ დავარდებოდი შენ მიწაზე კბილების ღრჭენით და არ დაწყევლიდი ამგვარი სიტყვებით მოვლენილ დემონს? თუ ოდესღაც უკვე გადაგატანინა საზარელი წუთი, რომელშიც შენ შეგეძლო მისთვის გეპასუხა: „შენ – ღმერთო, არასოდეს მსმენია ამაზე უფრო მეტად ღვთაებრივი!“ და თუ შეგიპყრობდა ეს აზრი, შეგცვლიდა ის სრულიად, ან, შესაძლოა, გაგანადგურებდა – შეკითხვა ყველაფრის შესახებ გამონაკლისის გარეშე, გსურს თუ არა ერთხელ კიდევ, კიდევ უთვალავჯერ, დააწვებოდა უდიდესი სიმძიმით ყველა შენს ქმედებას! სხვაგვარად როგორ უნდა მიგეღწია თანხმობისთვის ცხოვრებასა და საკუთარ თავს შორის, რომ არ გესურვა უფრო მეტი, გარდა მარადისობაში აღბეჭდვის ამ უკანასკნელი დადასტურებისა?..“

ფრიდრიხ ნიცშე, „მხიარული მეცნიერება“.

მეოცე საუკუნის მითი „აუჩინარებს“, რიტუალი კი ვეღარ „აბრუნებს“. ყველაფერი კი მაინც ღმერთის სიკვდილით დაიწყო. არადა უფრო მართებული იქნებოდა, ღმერთი არა მკვდრად, არამედ პლატონის თეოლოგიური მოძღვრების და-

რად, სამყაროდან გაუჩინარებულად გამოეცხადებინათ, ისე-ვე როგორც მითოსმა, თავისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე, გააუჩინარა და კვლავ გამოაჩინა განაწყენებული ღმერთების მთელი პლეადა.

მაგრამ მეცხრამეტე საუკუნის თეოფილოსოფია უკიდურესად რეაქციული აღმოჩნდა, იგი ღმერთის სიკვდილის აქტის შემოღების კვალზე, ღმერთის „აღდგომის“, „მობრუნების“ რიტუალსაც აუქმებს, რითაც ფაქტობრივად სამყაროდან სამუდამოდ წასული შემოქმედი ღმერთის – deus otiosus-ის არქაულ რწმენას აცოცხლებს. როგორც ელიადე წერს, „გარკვეულწილად შეიძლება ითქვას, რომ deus otiosus-ი პირველი მაგალითია „ღმერთის სიკვდილისა“, ასე მჭექარედ რომ გამოაცხადა ნიცშემ“ (ელიადე 2009:85).

ყველაფერი კი იმ ფატალური ინტენციით დაიწყო, როცა მეცხრამეტე საუკუნის ორმოციანი წლებიდან ევროპული ფილოსოფია ღმერთის სიკვდილზე იწყებს მეტაფიზიკურ დისკურსს. ღმერთს მკვდრად აცხადებს ლუდვიგ ფოიერბახი თავის წიგნში „ქრისტიანობის არსება“ (1841); ღმერთი მკვდარია და ყველა უწინარესი ღირებულება გადაფასებული მაქს შტირნერის ნაშრომში – „ერთადერთი და მისი საკუთრება“ (1845); და ბოლოს, ღმერთი საბოოლოდ „კვდება“ ფრიდრიხ ნიცშესთან, თავისი „მხიარული მეცნიერების“ მესამე წიგნის 125-ე ფრაგმენტში, რასაც მოგვიანებით კვლავ და კვლავ იმეორებს „ესე იტყოდა ზარათუსტრას“ თავებში. ჰაიდეგერი ამბობდა, რომ ნიცშე უკანასკნელი ფილოსოფოსი იყო, რომელიც ღმერთს ეძებდა. „მხიარულ მეცნიერებაში“ ღმერთის მძებნელი ნიცშე, უმალ ღმერთის სიკვდილში ადანაშაულებს კაცთა მოდგმას: *„მე ვეძებ ღმერთს! მე ვეძებ ღმერთს!.. სად არის ღმერთი? მე მინდა გითხრათ თქვენ ეს! ჩვენ ის მოვკალით – თქვენ და მე! ჩვენ ყველანი მისი მკვლელები ვართ! მაგრამ როგორ შევძელით ეს? როგორ*

მოვახერხეთ ზღვის დაწრეტა? ვინ მოგვცა ჩვენ საშრობი, რომ მთელი ჰორიზონტი წარგვეხოცა? რას ვჩავდიოდით, როცა მიწას თავისი მზისგან ვძარცვავდით? საითკენ მოძრაობს ის ახლა? საითკენ ვმოძრაობთ ჩვენ? შორს ყველა მზისგან? არ ვეცემით ჩვენ უწყვეტად? უკან, გვერდით, წინ, ყველა მიმართულებით? არის კი კიდევ მაღლა და დაბლა? არ დავხეტიალობთ თითქოსდა უსასრულო არარაში? არ გვასუნთქავს ჩვენ ცარიელი სივრცე? არ ჩამოწვა სიცივე? არ დგება უფრო და უფრო ძლიერად და მეტად ღამე?" (დელიოზი, ნიცშე...2001).

დელიოზი ფიქრობს, რომ ნიცშეს ამახინჯებენ, როცა მას ღმერთის სიკვდილის მოაზროვნედ აცხადებენ. ფოიერბახი – აი, ვინ არის ღმერეთის სიკვდილის უკანასკნელი მოაზროვნე: ის აჩვენებს, რომ, რამდენადაც ღმერთი ყოველთვის იყო ადამიანის გაბნევა-გაშლაში, ადამიანმა კვლავ და კვლავ უნდა შეკრიბოს (მოდრიკოს) ღმერთი. მაგრამ ნიცშესთვის ეს უკვე ძველი ისტორიაა და რამდენადაც ძველ ისტორიებს ახასიათებს ვარიანტების სიმრავლე, ნიცშე ამრავლებს ღმერთის სიკვდილის ვერსიებს, ყველაზე კომიკურად და იუმორისტულად, როგორც ეს ყოველთვის ახლავს დადასტურებული ფაქტის ვარიაციებს. მაგრამ სინამდვილეში მას აინტერესებს ადამიანის სიკვდილი. ვიდრე არსებობს ღმერთი, ანუ ვიდრე ფუნქციონირებს ფორმა-ღმერთი, მანამ ადამიანი არ არსებობს. მაგრამ როცა ჩნდება ფორმა-ადამიანი, ის უკვე შეიცავს ადამიანის სიკვდილს... (დელიოზი 1986).

და მაინც, ყველაფერი ღმერთის (არა – ადამიანის) სიკვდილით დაიწყო. ადამიანი იმთავითვე მოკვდავ არსებად არის ჩაფიქრებული („როცა ჩნდება ფორმა-ადამიანი, ის უკვე შეიცავს ადამიანის სიკვდილს..." (დელიოზი). ახლა კი, საქმე გვაქვს ფორმა-ღმერთის მიერ შთანთქმული ფორმა-ადამიანის ფატალურ რევანშთან?! და ვიდრე საბოლოოდ და

მთლიანად გაუჩინარდება ყოფიერება თავისი სუბსტანციური ფორმებით და ცოცხალი არსებებით, ადამიანს ჯერ კიდევ ძალუძს ამ გაფერმკრთალებული სამყაროს ბედისწერის შემობრუნება, მისი და საკუთარი სიცოცხლის აღსასრულის შეჩერება. ამისთვის ადამიანმა გაუჩინარებული ღმერთი უნდა იპოვოს, ხელახლა აღმოაჩინოს და მხოლოდ ამის შემდეგ „მოაბრუნოს". ასეთია „დაბრუნების" რიტუალის ახალი (და ალბათ უძველესიც) მეტაფიზიკა.

მაგრამ სად არის ღმერთი? მოკვდა თუ გაუჩინარდა?

სიკვდილი თუ გაუჩინარება? მარადიული დაბრუნება თუ საწყისში სასრულობა?

აბრუნებს თუ არა ღმერთს ჩვენი დროის რიტუალი? ანტირიტუალი?

ეს ის კითხვებია, რომელთაც „დაბრუნების" ფილოსოფია და წინარეფილოსოფიური აზრი – მითი უტრიალებს.

ამ კითხვების ზღვარზე აღმოვაჩენთ, ერთი მხრივ ღმერთის მკვლელთა თუ გამაუჩინარებელთა ადამიანურ, ეგზისტენციალურ ტრაგიზმს, ხოლო მეორე მხრივ – მკვლელობის, გაუჩინარების მეტაფიზიკურ აბსურდს – მოკლულ, გამქრალ ღმერთთან ერთად გაუჩინარებულ ყოფიერებას და ადამიანს.

„გმირის ირგვლივ ყველაფერი ტრაგედიად იქცევა, ნახევრად ღმერთის ირგვლივ – სატირათა მოქმედებად; ხოლო ღმერთის ირგვლივ – რად? შესაძლოა – „სამყაროდ" (ნიცშე, „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა", 1886წ.) – ნიცშეს ამ სიტყვებით იწყებს ჰაიდეგერი თავის ლექციას „იმავეს მარადიული დაბრუნება" (ჰაიდეგერი 2000), რომელიც ნიცშეს მთელი შემოქმედებიდან „დაბრუნების ფილოსოფიის" სწავლების დეტალურ ანალიზს წარმოადგენს. თავად ნიცშე თავის მეტაფიზიკურ კონცეფციას ასე უწოდებს – „ყველა საგნის უცილობელი და მარადიულად განმეორებადი წრე-

ბრუნვის შესახებ“ („Esse homo“,1888წ.), რომელიც წარმოადგენს თვისებრივად განსაზღვრულ მსჯელობას ყოფიერებაზე, როგორც მთელზე (das Seiende im Ganzen). ეს მას აახლოებს შესაბამის, დასავლეთისთვის დიდი ხანია ჩვეულ მსოფლმხედველობრივ სწავლებებთან, რომელთაც კარდინალური გავლენა იქონიეს არა მხოლოდ ფილოსოფიის განვითარებაზე, არამედ – მთელ ევროპულ ისტორიაზე (მაგ. ნიცშეს სწავლება ძალზე ახლო დგას პლატონის სწავლებასთან იდეათა შესახებ, რომლის მიხედვით არსი ყოველივე არსებულისა იფარება იდეებში; აგრეთვე ქრისტიანული რელიგიური მსოფლმხედველობა და სხვა). მაგრამ ნიცშეს „მარადიული დაბრუნების“ ფილოსოფია – სწავლება ყოფიერებაზე, არ არის ერთ-ერთი რიგითი სწავლება მრავალთა შორის, არამედ ის წარმოიშვა პლატონურ-ქრისტიანული აზროვნების გავლენასთან უსასტიკეს ბრძოლაში, ახალ დროში გამოვლენილ შედეგებსა და მის ვულგარიზაციაში (ჰაიდეგერი 2000).

ნიცშესეული „circulus vitious deus“-ით სრულადაა გამოხატული დაბრუნების ახალი, ნიცშესეული ფილოსოფია. ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციით, „ცირცულუს: არის წრე, ბეჭედი – მარადიული დაბრუნება, მაგრამ ვიტიოსუს; ვიტიუმ: უძლურება, სნეულება, დამანგრეველი რამ; ცირცულუს წრეა, რომელიც კვლავ და კვლავ, როგორც აუცილებლობა აბრუნებს ამ ვიტიუმ-ს. ეს საზარელი წრე ცირცულუს ვიტიოუს არის დეუს-ი? თავად ღმერთი? მუდმივი დაბრუნება ერთნაირისა არის ყოფიერების, საერთო თვისება მთლიანობაში: სამყარო“ (ჰაიდეგერი 2000). სამყაროსა და ღმერთის გაიგივების დასტურად აქ ჰაიდეგერი ისევ უბრუნდება საწყის ეპიგრაფ ფრაზას – „ხოლო ღმერთის ირგვლივ – რად? შესაძლოა – „სამყაროდ“, რომელსაც რიტორიკული კითხვითვე პასუხობს – „სამყარო და ღმერთი ამგვარად ერთი და იგივეა?“ (ჰაიდეგერი 2000). სამყაროსა და ღმერთის გაიგივების მიღმა პასუხი

გაეცემა ერთ მნიშვნელოვან კითხვასაც – „ესე იგი ღმერთი არ მომკვდარა?“ ნიცშეს პასუხი ამ კითხვაზე არის – „ჰოც“ და „არაც“: რათქმაუნდა მოკვდა, ოღონდაც რომელი ღმერთი? – მოკვდა „მორალური“, ქრისტიანული ღმერთი. როცა ნიცშე ამბობს „ღმერთი მოკვდა“, – იგულისხმება მხოლოდ და მხოლოდ ეს „მორალური“ ღმერთი. ის მოკვდა იმიტომ, რომ ადამიანებმა მოკლეს. ხოლო მოკლეს იმიტომ, რომ გამორიცხეს თავიანთი შემოქმედებითი მოთხოვნილებების შესაბამისად და ამით დააპატარავეს მისი დიდებულება, როგორც ღმერთისა“ (ჰაიდეგერი 2000). მაგრამ ღმერთთან ერთად ქრება სამყაროც და აღარ რჩება ადგილი ადამიანისთვის – კვდება ადამიანიც. მართლაც მეოცე საუკუნემ ღმერთთან ერთად ადამიანიც გააქრო. „ღმერთის მკვლელობის“ ონტოლოგიური კონტექსტი ნიცშესეულ კიდევ ერთ მკვლელობას მოიაზრებს, რომელიც „ქრონოლოგიურადაც“ და კონტექსტუალურადაც გადაკვეთაში მოდის. ეს გადაკვეთა გულისხმობს ღმერთთან ერთად ადამიანის მოკვლას, რაც ფაქტობრივად მათი გენეტიკური უწყვეტობის აღიარებასაც ნიშნავს. როგორც მიშელ ფუკო ამბობს, ნიცშემ „თავისივე ენის წიაღში ერთდროულად მოკლა ადამიანიც და ღმერთიც და **ღმერთების** მრავალფეროვანი და განახლებული ელვარების დაბრუნებას დაგვპირდა“ (ფუკო 2004:369); ხოლო მოკლული ადამიანის ნაცვლად ნიცშე ზეკაცს გვპირდებოდა – „ბოლო-კაცის“ ძლევასა და „ზეკაცის“ დაბადებას.

ნიცშეს სიტყვით, „ღმერთი მოკვდა“ მაგრამ ნიცშეს „ჰოს“ თან ახლავს მისივე „არა“, რომელიც უკან ახევინებს სიკვდილს „მარადიული დაბრუნების“ რეტროსპექტივაში. ამ მექანიზმით უკან იხევს საწყისიც. ჰელდერლინის, ნიცშეს, ჰაიდეგერის მიხედვით „დაბრუნება მხოლოდ პირველსაწყისის უკიდურესი უკან დახევით გვეძლევა. ეს ზღვარი არის იქ, საიდანაც ღმერთებმა ზურგი შეგვაქციეს, საიდანაც დაიწყო „უდაბნოს“

ზრდა... აქ საუბარია არა დასასრულზე, არა მრუდზე, არამედ უმალ იმ გადაულახავ წყვეტილზე, საიდანაც მით უფრო მკაფიოდ წარმოჩნდება პირველსაწყისი, რაც უფრო მეტად იხევს იგი უკან; ის რაც ყველაზე შორს არის, ყველაზე ახლოს აღმოჩნდება“ (ფუკო 2004:401). უკან იხევს საწყისი, უკან იხევს სიკვდილი და უკან იხევს სიცოცხლე. ამ უკანდახევის ტრანს-მიგრაციაში წარმოშობილ უჩინარ სიცარიელეში არსებობას განაგრძობენ საწყისისკენ მიმართული არსებები და საგნები, ღმერთები და ადამიანები. ამ უკანდახევით შეუძლებელი ხდება სიკვდილი, მას ჩაენაცვლება „გაუჩინარება“ – „მარადიული დაბრუნების“ ფილოსოფია „ინახავს“, „აკავებს“ ღმერთებს და ადამიანებს მათ ხელახლა მობრუნებამდე.

თუკი „მარადიული მობრუნების“ წინარეფილოსოფიურ, მითოსურ ტრადიციას გავიხსენებთ, დავრწმუნდებით, რომ ნიცშემ არსებითად არაფერი ჩაიდინა ახალი. „ღმერთის და ადამიანის მოკვლა“ მისი მხრიდან არ ყოფილა საკრალური ნოვაცია. ამ მხრივ მან მოძველებული და გატკეპნილი გზა გაიმეორა. კიდევ ერთხელ, ღმერთის და გმირების (ადა-მიანების) მკვლელობის ის უძველესი რიტუალი განახორ-ციელა, რომელიც ციკლურად სრულდებოდა ღმერთებისა და გმირებისთვის სიცოცხლისა და ღვთაებრივი სუბსტანციის ხელახალი აღორძინებისთვის, განახლებისთვის. ნიცშე გან-წილული ოსირისის, ადონისის, ატისის, დემეტრეს, პერ-სეფონეს, თამუზის, და სხვათა მსგავსად კლავს ღმერთს და ადამიანს (ზემოთ ჩამოთვლილთაგან ერთმანეთის გვერ-დიგვერდ დგანან ღმერთები და გმირები – ადამიანები) მა-თი ხელახალი აღდგომის, კვლავმობრუნების მოლოდინში. ამდენად, ეს მითოსური „მკვლელობები“ არ უნდა დამთხვე-ოდა სიკვდილს და აღსასრულს, როგორც ასეთს და ეს კარგად ჩანს მომაკვდავი და აღდგენადი ღვთაების კალენ-დარული ციკლის წინარე ტრადიციაში – „გამქრალი და დაბ-

რუნებული“ ღვთაების მითოსში, სადაც „მოკვლას“ ენაცვლება „გაქრობა“. ამ ციკლურ წრეში – „მარადიულ ბრუნვაში“ უგულებელყოფილია, უფრო ზუსტად იმთავითვე არ არსებობს ემპირიულად დადასტურებული – სიკვდილის ფაქტი, რაც მისი ემპირიულიდან ტრანსცენდენტურ ჭრილში გადაყვანით ხორციელდება: სიკვდილის ემპირიული ფაქტი ჩანაცვლებულია ტრანსცენდენტური „გაქრობით“ (აქ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ „გაქრობა“ თავად სიკვდილის ტრანსცენდენტური ასპექტია).

„გაქრობა“ (და არა „სიკვდილი“) აღმოჩნდება სწორედ ის საბედისწერო და ფატალური მექანიზმი, რომელიც პირველსაწყისისკენ, სასრულისკენ მიაქანებს ღმერთსაც და ადამიანსაც. „თანამედროვე ადამიანის“ და „თანამედროვე ღმერთის“ პირველსაწყისში „გაქრობა“, გაქარწყლება არ ტოვებს უკუგზას „დაბრუნებისთვის“. „დაბრუნების ახალი მითი“ ველარ აბრუნებს ძველი, განმეორებადი გზებით. ამდენად, ნიცშემ მაინც „აღსასრული“ იწინასწარმეტყველა – ღმერთის და მასთან ერთად ადამიანის. მიშელ ფუკო „ადამიანის არსებობის სასრულობის“ ფონზე, ამ სასრულობის „მუდმივი საფრთხის ქვეშ“ გვახსენებს არცთუ ისე შორეულ წარსულს, „როდესაც არსებობდა სამყარო თავისი სამყაროსეული წესრიგით, იყვნენ ადამიანური არსებები, მაგრამ არ არსებობდა თავად „ადამიანი“. ამით აიხსნება ის თავზარი, რაც ნიცშეს აზრმა, როგორც გარდუვალმა წინასწარმეტყველებამ – მალე აღარ იქნება ადამიანი და მის ადგილს ზეკაცი დაიკავებს – დასცა საზოგადოებას და დღემდე კვლავაც აძრწუნებს მას. ამით დაბრუნების ფილოსოფიას სურდა ეთქვა, რომ ადამიანმა დიდი ხანია დაიწყო კვლავაც აგრძელებს გაუჩინარებას, ხოლო ჩვენი თანამედროვე აზრი და ზრუნვა ადამიანზე, ჩვენი ჰუმანიზმი მშვიდად თვლემს მისი არარსებობის ქუხილში“ (ფუკო 2004:387).

ნიცშეს „დაბრუნების“ ფილოსოფია ამ „დაბრუნების ფილოსოფიით“ ეძებს ადამიანსაც და ღმერთსაც, მაგრამ ვეღარ აბრუნებს მათ. მართლაც ნიცშე ხეთური მითოსის იმ ფუტკარს და ადამიანს ჰგავს, რომელთაც საერთო ძალისხმევით უნდა დააბრუნონ გამქრალი ღმერთი. ფუტკარი პოულობს თელეფინუს, მაგრამ მის დაბრუნებაში ადამიანის მონაწილეობა არის აუცილებელი – „და თქვეს ღმერთებმა: ვუხმოთ ადამიანს!..“ (ქრესტომათია 1990:230) – ამბობს ხეთური მითოსი გაუჩინარებული და ნაპოვნი ღმერთის მობრუნების ზღვარზე და ამით გვამცნობს კიდეც ადამიანის უნიკალურ, მარადუცვლელ მნიშვნელობას და ადგილს ყოფიერებისა და ღმერთის ონტოლოგიაში, მათ „მობრუნებაში“.

იპოვა და დააბრუნა ნიცშემ დაკარგული ღმერთი? როგორც ჰაიდეგერი ამბობს, ნიცშე უკანასკნელი ფილოსოფოსი იყო, რომელიც ღმერთს ეძებდა. ნიცშემ მოკლული ღმერთი და ადამიანი ვეღარ გააცოცხლა. სამყარო თითქოს განჯადოვდა ღმერთებისა და ადამიანებისაგან და იმ წყვდიადში, არარაში ჩაინთქა, ღმერთებამდე და ადამიანებამდე რომ არსებობდა. ისტორიამ სძლია „მარადიული მობრუნების“ მითს და ღმერთი მოკლული თუ არა, „მობრუნების“ იმედის გარეშე დატოვა. ამ ზღვარზე ჩნდება „გაქრობისა და მობრუნების“ ახალი, თანამედროვე მითი და ღმერთის ახალი თანადროული „გაქრობის“, „გაუჩინარების“ სტრატეგია. აქ ნიცშე კარგავს „მოკლულთა“ კვალს, რადგან ისინი „არმომკვდარნი“ ახალ არსებობაში – „უჩინარში“ ინაცვლებენ. ამ სტრატეგიაში ღმერთი ისევე უჩინარდება, როგორც ადამიანი თავისი „არსებობის სასრულობაში“. ჟან ბოდრიარი ამბობს: „ღმერთის სტრატეგიაა, გაქრეს საკუთარ გამოსახულებაში ისე, რომ არ დატოვოს საკუთარი არსებობის არანაირი კვალი. წინასწარმეტყველება ახდა: ჩვენ ვცხოვრობთ სამყაროში, სადაც უმაღლესი წინასწარდანიშნულება არის ნიშანი,

– დაფაროს სინამდვილე და ამასთანავე შენიღბოს მისი გაუჩინარება (ბოდრიარი 1999).

„ღმერთის სტრატეგია – გაქრეს საკუთარ გამოსახულებაში," რომელიც ბოდრიარმა პოსტმოდერნისტულ სამყაროს მიუსადაგა, ჯერ კიდევ იმ დროიდან იწყებს აქტუალიზებას, რაც მითიური დრო სრულდება და ღმერთის ამქვეყნიური სამყოფელი – მითი იმსხვრევა. ამ ნამსხვრევებში მოყოლილი ქრება საკუთარ გამოსახულებაში და გამქრალი, უჩინარი ღმერთი ზღაპარში განაგრძობს არსებობას. ზღაპარი, მიუხედავად თავისი ჯადოსნური და ფანტასტიკური სივრცისა, უცხო გარემო აღმოჩნდება მისთვის და ამას ორივე მხარე იგრძნობს. ზღაპარი თავის წიაღში ისეთივე ეჭვით და შიშით განიცდის უჩინარი ღმერთის სიმძიმეს, როგორც განაყოფიერებული ქალ-ღვთაება სასწაულებრივად ჩასახულ ემბრიონს. ზღაპარი ორსულია ღმერთით, ორსულია ღმერთის ყველა ნიშნით და ღმერთის ყველა ატრიბუტით. მაგრამ ზღაპარი უძალიანდება საკუთარ ენიგმურ „ორსულობას" და მის მოსალოდნელ შედეგებს, რადგან ზღაპარმა ჯერჯერობით, დასაწყისისთვის, თავისი ჯერაც სახლიდან გაუსვლელი გმირივით, დანამდვილებით არაფერი უწყის არც ღმერთზე, არც წუთისოფელზე. მას წინ ელოდება ყოველივე: გზაჯვარედინები და აღმოჩენები. მანამ კი ბრმაა უხილავის სახილველად, შეუცნობლის შესაცნობად. ერთადერთი, რასაც ზღაპარი წინდაწინ გრძნობს, „სიმძიმეა," რომლის „ზიდვას" მის თავიდან მოშორებას ამჯობინებს. ის ემსგავსება ურჩხულებრივ კოსმიურ ქალღმერთს, რომელსაც მასზე ძლიერი საკუთარი ნაშიერის განადგურება განუზრახავს. ამ წუთიდან ზღაპარიც იწყებს სტრატეგიის შემუშავებას. ის მიზანს ადვილად აღწევს, პირველივე გამოვლინებიდან (თავფორმულიდან – „იყო და არა იყო") თითქოს უწყინარი, მაგრამ ორაზროვანი და დამაბნეველი ხდება. ამ ორაზროვნებასა და ჯადოსნურ ეკლექტი-

კაში უკვე იკვეთება მთავარი სიმულაცია: „გასაუჩინარებლის გაუჩინარების“ სტრატეგია. ზღაპარს თავისი ღვთაებრივი ემბრიონის მკვლელობა განუზრახავს, მაგრამ მან არ იცის, რომ თავად ამ ღვთაბრივი ემბრიონის კარნახით მოქმედებს; მან არ იცის, რომ ღმერთის საკრალურ სიმულაციებში თავად არის სიმულირებული. ზღაპრის მიერ ჩადენილი „სრულყოფილი დანაშაული“ – ღმერთის მკვლელობა, თავად ღმერთის სტრატეგიას იმეორებს: ზღაპარი ჯერ ნიღბავს ღმერთს და შემდეგ კლავს მას, რაც ღმერთის სიკვდილსაც ნიშნავს და, იმავდროულად, მისი სიკვდილის გაუქმებასაც, რადგან ის ვინც მოიკვლება, უკვე ღმერთი აღარ არის. ამგვარი ორმაგი სიმულაციით, ღმერთთან მებრძოლი ზღაპარი, სინამდვილეში მისი თავშესაფარია.

ვის ებრძვის ზღაპარი და ვინ შენიღბა ზღაპარმა?

ის ურჩხულია, მითის ნამსხვრევებს გადმოყოლილი მშვენიერი ურჩხული, რომელიც, ვიდრე გველის ტყავს არ გაიხდის, არავინ იცის, რომ მშვენიერია.

„ურჩხული მოკვდა!“ – გამუდმებით გვესმის ზღაპრებიდან პრენიცშეანული შეძახილი, რომლის ექოც, მთელს შემდგომ საუკუნეებს, ეპოქებს გასდევს სერიული მკვლელობების ლაიტმოტივად, როგორც რიტუალური, მრავალჯერადად განმეორებადი აქტი. ამ რიტუალურ მკვლელობას თავისი მნიშვნელობით მხოლოდ მითიურ დროში, სამყაროს კოსმოგენეზში მომხდარი მკვლელობა (ღმერთის დაკვლა და განწილვა) თუ შეედრება. პრენიცშეანული შეძახილის ექოს უწყვეტობა კი ცხადყოფს რომ ვერც მითი, ვერც ზღაპარი ამ „შეძახილის“ ვერცერთ ჯერზე ვერ კლავს ურჩხულს (თუმც კი ბუნებრივად აკანონებს მის მუდმივ დევნას და ლეგიტიმაციას აძლევს მის შესაძლო მკვლელობას), რადგან რიტუალური ბრუნვა და მარადიული დაბრუნება ურჩხულის თვისებაა, რომლითაც გაცხადებულია მისი ორმაგი – მშვენიერი და საზარელი

მხარე. ეს ის ურჩხულია, წრეშეკრული, საზარელი და საშიში არსება – ურაბორასი რომელშიც უსასრულობა, მარადისობა და „მარადიული დაბრუნება“ – სამყაროს, ყოფიერების საკრალურ „ინდივიდუალიზაციაში“ პოლიმორფულ ხორცს ისხამს. ეს არის სწორედ ნიცშესეული „circulus vitious deus“ – საზარელი წრე, ბეჭედი, მარადიული დაბრუნება და თავად ღმერთი. მისი „წრე საზარელია. ეს საზარელი წრე მოიცავს ყოფიერებას, განსაზღვრავს მას მთლიანობაში, განსაზღვრავს მას, როგორც სამყაროს. სიჩუმე წუთიდან, რომლის კვალზეც ჩნდება კითხვა ღმერთზე – წარმოშობილი საზარელი წრის შეცნობის საკუთარ გამოცდილებაზე...“ (ჰაიდეგერი 2000). ეს საზარელი წრიულობა, მარადიული დაბრუნება წარმოშობს ღმერთის და სამყაროს ტრაგიზმს. არა მხოლოდ გმირის ირგვლივ იქცევა ყოველივე ტრაგედიად, არამედ ღმერთის ირგვლივაც, რადგან ის, რაც ღმერთის ირგვლივაა – ყოფიერებაა, სამყაროა, ის „უდიდესი სიმძიმეა“; მარადიული დაბრუნება არის „უდიდესი სიმძიმე“, რომლის წიაღშიც ყოველივე იქცევა ტრაგედიად – „არა უბრალოდ რაღაც ტრაგედიად, არამედ მთელი ყოფიერების ტრაგედიად“ (ნიცშე, „მხიარული მეცნიერება“). ამიტომაც არის ურჩხულის მთელი ისტორია „ტრაგიკული ისტორია“. ეს არის ურჩხულის საზარელი წრის, მისი მარადიული დაბრუნების ტრაგედია, რომლის პოლიმორფულ გამომსახველობაში მოცემულია სამყარო, როგორც მთელი. ჰაიდეგერის აზრით, „ტრაგიკულსვე მიეკუთვნება საზარელი, მაგრამ არა შიშის აღმძვრელის მნიშვნელობით, რომლისგანაც უნდა ეძებო ხსნა, არამედ პირიქით: საზარელი უნდა იყოს მიღებული და დამტკიცებული, და სწორედ მშვენიერებასთან მის უცვლელ კავშირში. ტრაგედია არის იქ, სადაც საზარელი მიღებულია და დამტკიცებულია, როგორც მშვენიერების შინაგანი დაპირისპირებულობა. მწვერვალები განუცალკევებელია უფსკრულებისაგან,

უდიადესი – საზარელისაგან: რაც უფრო მეტად სურთ ერთი, მით უფრო მეტად აღწევენ მეორეს. „არ ღირს თავის მოტყუება: უდიადესსავე ეკუთვნის საშიში“ (ჰაიდეგერი 2000). სწორედ აქ, საშიში, საზარელი წრისა და მისი შინაგანი მშვენიერების განუცალკევებლობის ზღვარზე წარმოიშვება მშვენიერი ურჩხულის ტრაგედია; ტრაგედია – ურჩხულისტყავიანი მშვენიერი ღვთაებისა; ტრაგედია – ყოფიერებისა, ტრაგედია – სამყაროსი, ტრაგედია – გაუჩინარებული ღმერთისა, რომლის „მარადიული დაბრუნების“ კვალდაკვალ მეორდება საწყისიც და დაბრუნებაც, მეორდება მათ შორის გადაჭიმული, უსაშველოდ გზრდილი და გაწელილი უდაბნო, უწყლო ქვიშა და სიცარიელე. ადამიანის აზროვნების ისტორია სწორედ ორი პოლარული მხარის დაპირისპირებით იწყებს ათვლას, დუალიზმი უკვე ჩანს ყველაზე ძველ მსოფლმხედველობათა საფუძველში (აქედან დაპირისპირებულობა და მარადიული ონტოლოგიური ტრაგიზმი) ამიტომაც სამყაროსა და ღმერთის „მშვენიერი შინაგანი“ ადამიანმა იმთავითვე დაფარა საზარელი პოლიმორფული ტყავით (აქ მეორეს მხრივ ჩანს „მშვენიერი შინაგანის“ დაცულობის სტრატეგია). ამ მხრივ ადამიანმა თავად სამყაროს გამოცდილება გაიმეორა, რომელიც მოვლენათა არსის იდეებში დაფარვას გულისხმობს (პლატონი).

მშვენიერი ღმერთი რეალურად არსად წასულა, ის გაუჩინარდა საკუთარ „ტყავში“, თავისთავში, თვითობაში და დროდადრო ბრუნდება გვლისტყავგახდილი და ტრაგიკული ასევე ტრაგიკულ სამყაროში, ტრაგიკულ მოკვდავთა გარემოცვაში.

ერთდროული გაუჩინარების შემდგომ ისინი ბრუნდებიან ერთდროულად, ისინი დგებიან ერთმანეთის პირისპირ: ღმერთი და ადამიანი – ორო გენეტიკური ნათესავი, რომელთა ირგვლივ „ყოველივე იქცევა ტრაგედიად“, ყოველივე პროეცირდება ტრაგიკულ ყოფიერებად. ამ ორი მხარის პირისპირ

დგომაში – სარკისებურ ურთიერთჭვრეტაში ხორცს ისხამს, რეალიზდება უხილავი ტრანსცენდენტური და ხილვადი, მაგრამ გაუჩინარებული ემპირიული; ამგვარი ურთიერთშეღწევადობის ზღვარზე იკვეთება მათი სარკისებური ურთიერთარეკლილობის აბსურდიც. მათში ყველაფერია „იგივე“, „ერთნაირი“ და მარადიულად ბრუნვადია ეს „ერთნაირი“ ან უფრო ზუსტად – „ერთნაირობა“. ისინი განწირულნი არიან „მარადიული ბრუნვისთვის“, მარადიული შეხვედრებისთვის, პირისპირ დგომისთვის. ამ ბრუნვას ადამიანი სიზიფეს უსასრულოდ მბრუნავი ლოდივით აჰყავს მაღლობზე, რომ იქცეს ღმერთად, იქედან კი ლოდად ქცეული ღმერთი დაეშვას დაბლა – გახდეს ადამიანი, ან ეგზისტენციალური ღმერთი. სიზიფეს მარადიულად მბრუნავი ლოდის ერთ მხარეს ადამიანია (სიზიფე) თავისი ეგზისტენციალური ტანჯვით და ტრაგიზმით, მეორე მხარეს კი – საკრალური ტრაგიზმით ღმერთი. მბრუნავი ლოდი ყოფიერებაა, რომლის მარადიულ ბრუნვაში, სიზიფეს მიერ ლოდის სიმაღლეზე აზიდვის და იქედან დაშვების ყოველ ჯერზე იცვლებიან, ტრანსფორმირდებიან ამ ბრუნვის შემყურე და თანამონაწილე ღმერთები და ადამიანები. „სიზიფე აბსურდული გმირია, ასეთია ის თავის ვნებებსა და ტანჯვაში“ – ამბობს კამიუ, – „მისი ღონემიხდილი სახე მცირედად განირჩევა ქვისგან“ (კამიუ 1990:91); კამიუსთვის სიზიფეს ჩუმი სიხარული ბედთან დაუმორჩილებლობაშია, მის ნებისყოფასა და სიმტკიცეშია, რაც აიძულებს კერპებს, დადუმდნენ. სიზიფე და ოიდიპოსი გვასწავლიან, რომ „ეს ყველაფერი არ არის, ჯერ ყველაფერი არ ამოწურულა. ისინი სამყაროდან დევნიან ღმერთს, შემოსულს მასში დაუკმაყოფილებლობისა და უმიზნო ტანჯვის სიმძიმესთან ერთად. ისინი ბედისწერას გადააქცევენ ადამიანის ხელში მყოფ საქმედ; საქმედ, რომელიც უნდა გადაწყდეს ადამიანთა შორის.“ „დარწმუნებული მთელი კაცობრიობის ადამიანურ

წარმოშობაში, მსურველი ხილვისა და მცოდნე, რომ ღამეებს არ ექნებათ დასასრული, უსინათლო (ოიდიპოსი) განაგრძობს გზას და ისევ ეშვება ლოდი... სიზიფე გვასწავლის უმაღლეს ერთგულებას, რომელიც ზურგს აქცევს ღმერთებს და ადგილიდან ძრავს ლოდებს.“ (კამიუ 1990:92).

სიზიფე და ოიდიპოსი (და მათი მსგავსი გმირები) სძლევენ „ღმერთებისგან შექმნილ“ ბედისწერას, რითაც ისინი თითქოს იმარჯვებენ ღმერთებზე, მაგრამ ღმერთს განა სხვა რამ სურდა მათგან? განა ღმერთს „მარადიული ბრუნვის“ ჭიდილში დამარცხებული ადამიანის ხილვა სურდა? ღმერთი „მარადიული ბრუნვის“ თავისივე ტრაგიკული გზით დაატარებს ადამიანს, თავისივე ტრანსცენდენტური „გამოცდილებით“ აზიარებს ტანჯვის სიხარულს, რომელიც ყველაფერში და ყოველთვის არსებობს. სიზიფე მართლაც გვასწავლის „უმაღლეს ერთგულებას“ და სიცოცხლის ძლიერი ნებით* ბედისწერის ძლევას, ოღონდაც ეს მან ღმერთისგან ისწავლა, იმ ღმერთისგან რომელიც არის „ლოდის მარადიული ბრუნვის“ ავტორიც და თანამონაწილეც და, რაც მთავარია, სიზიფეს – ადამიანის გულშემატკივარი და ამ გზის მასთან ერთად განმვლელიც. ეს არის სწორედ ადამიანისა და ღმერთის სარკისებური ურთიერთმიმართება, რაც კორელატურს ხდის მათ პოზიციურ „მდებარეობას“ (მდგომარეობას). ამიტომაც ღმერთები მარცხდებიან და იმარჯვებენ სიზიფესთან ერთად; მარცხდებიან – სიზიფეს დაუმორჩილებლობისა და სიმტკიცის წინაშე და იმარჯვებენ ისევ – ბედისწერისგან დაუძლეველი სიზიფეს კვალდაკვალ. ამიტომაც ისინი ყოველთვის პირისპირ დგანან, პირისპირ ორი გენეტიკური ნათესავი – ღმერთი და ადამიანი.

---

* მოგვიანებით სიცოცხლის ნება შოპენჰაუერისა და ნიცშეს ფილოსოფიაში პოვებს კონცეპტუალურ გაფორმებას.

გაუჩინარებული დაბრუნდა, მოგვიახლოვდა ჩვენს **უგანმარტოებულეს განმარტოებულობაში და გვიჩურჩულა: „ეს შენი ცხოვრება, ახლანდელი და განვლილი, კიდევ ერთხელ უნდა განვლო, კიდევ უთვალავგზის; და არ იქნება მასში არაფერი ახალი, მაგრამ დაბრუნდება ხელახლა და იმავე თანამიმდევრობით, თითოეული ტკივილი და თითოეული სიხარული, თითოეული აზრი და თითოეული სუნთქვა, ყოველივე სულ მცირედი და გამოუთქმელად დიდი, რაც კი იყო იმ ცხოვრებაში. დაბრუნდება ეს ობობაც და ეს მთვარის შუქიც ხეთა შორის... და ეს წამი და თავად მე. მარადიული ქვიშის საათები ყოფიერებისა ტრიალდებიან ისევ და ისევ, და შენც მასთან ერთად – მტვერი მტვრისაგან“.**

ჭეშმარიტად: მშვენიერი ურჩხული და მტვერი მტვრისაგან.

ისინი ერთმანეთის პირისპირ: პირისპირ – „მარადიულად მბრუნავი ლოდის“ მობრუნების ყოველ ჯერზე; პირისპირ – გაუჩინარებისა და დაბრუნების ყოველი ახალი შემთხვევისას; პირისპირ – მარადიული ბრუნვის მარადიულ სიახლეში. და აი, მივადექით მთავარ მეტაფიზიკურ საკითხს: არის „მარადიული დაბრუნება“ „მარადიული სიახლე“?! ის არის „იგივე“ როგორც მას ჰაიდეგერი უწოდებს, თუ არის „განსხვავება“, როგორადაც მიაჩნია დელიოზს: „მარადიული დაბრუნება გვევლინება იმად, რაც გადმოაყირავებს რეპრეზენტაციას და ანგრევს გამოსახულებას. ის არ გვთავაზობს *იმავეს* და *მსგავსს,* არამედ, პირიქით, კონსტიტუირებს მხოლოდ *იმავეს* იმისა, რაც *განსხვავებულია* და მხოლოდ *მსგავსს* შეუსაბამოსი“ (დელიოზი, ლოგიკა... 1998: 239).

„მარადიული დაბრუნება“ თუ „მარადიული სიახლე“?!

ეს არის უმთავრესი მეტაფიზიკური კითხვა, რომელიც ხელახალი, მრავალჯერადი მობრუნების შემდეგ კვლავ და კვლავ აქტუალურია:

როგორი დაბრუნდა გამქრალი თელეფინუ? როგორი დაბრუნდა გამქრალი ტეფტუნი?

როგორი დაბრუნდება გამქრალი „თანამედროვე ღმერთი“?

– ისეთივე, როგორიც გაუჩინარებამდე იყო თუ სახეცვლილი?

მარადიული დაბრუნება არის „უდიდესი სიმძიმე“ და დაბრუნების გარდუვალობა არის „ტრაგიკული“ (ნიცშე). ამიტომ:

ის დაბრუნდება კიდევ უფრო მეტად ტრაგიკული, კიდევ უფრო მეტად ტრაგიკულ სამყაროში.

Mythical Simulations
The Disappeared and Those Who Disappeared Them

Summary

Myth and its narration creates quite a new reality. Mythical narration is phantasm which contradicts 'the truth' by its metaphysical sign.

In the 'permanent rotate' the quality of reality is 'battered' and lost each time while 'rotating' which leads to complete disappearance.

Eschatology of myth 'Returning' or reappearance of the disappeared is possible by means of the only mechanism – cosmogonies, permanent and multiplied acts of the Universe Origin.

Cosmogonies stop eschatology of myth, therefore on the other hand mythical cosmogony is the same as eschatological cosmogony.

Universe Origin in myth is achieved only by means of eschatology – disbandment of origin integrity, of that origin on which myth and existence are based.

Universe Origin and cosmogony mean disbandment of integrity (separation of the sun and the earth) this is cosmos for man – that is the order which Demiurge (handicraftsman) offers. It is sinking in the chaos, initial matter for the creator.

Universe Origin is a simulation, which covers the eschatology. Universe Origin covers only initial chaos. Universe Origin, as disbanding structure of origin integrity is negative phenomenon. Universe Origin separates us the origin while eschatology approaches. In both cases dominant power and main character is the chaos – on behalf of the creator. Finally myth is the same as the chaos. Therefore myth is more eschatological than cosmological.

Myth is hyperreal simulated world, where there is no place for neither empiric nor transcendental reality. Relation of myth towards the transcendental beginning and the creator of the universe, which is left beyond it, is a dialectical problem of relation on the one hand the 'original' of myth and its copy, and on the other hand of myth, the 'copy' and simulacra (comp. relation of Plato`s ideas, copies and simulacra). Simulated paradigm of myth is constructed in their chaotic multiplication and relation, which makes a new order.

Initial substantial nucleus of myth, which is universal mythical paradigm is called ‘dream time’ in primitive mythology. Things and phenomena which are carried out in ‘dream time’ have the status of paradigm firstevents and firstthings. According to its sociocosmogony ‘mythical time’ [dream time] is quite a different, unique mythical system – with ‘non-simulated’, not identical phenomena to the GOD/ Original with original ancestors, cultural heroes, Demiurges, which accordingly are not real pretenders-‘copies’, but they are ‘mythical originals’. ‘Mythical Original’ is not ‘Original – the Absolute’ (Plato – ‘idea’), that is the highest ontological value. This is absolutely new type – ‘Meditative Original,’ which is something transitive meditative ring between ‘the original’ and ‘the copy’. This ‘meditative original’ is just ‘the mythical original’, which is not the same, neither ‘ideal/ original’ nor its real pretender – ‘the copy’. The pure paradigm of myth constructed by such dialectical structure must somehow be protected from all kinds of simulations. But in the very pure midst of myth a new power is born – a destructive phenomenon, which now totally causes mythical simulations.

The paradigm of ‘mythical time’ is simulated by such simulated phenomenon as ‘mythological villain – Trickster’. Manifestations of Trickster in myth are directed to the ‘false pretenderence’ of the whole identification of ‘mythical original’ – Demiurge. Trickster is a typical simulacra with its demonic and ‘faceless’ system. Just with these main dialectical aspects they are absolutely identical.

Trickster – Simulacra does not have the beginning, it is tied to the beginning of Demiurge and it has not got any face. This is the main dialectical differential factor between Simulacra and the copy. Simulacra – is a face which is far from ‘similarity’. that makes Simulacra ‘faceless’ pointless, but gives it dialectical matter of ‘twin’ and ‘double’. It is formed in magic fairy-tale with the same matter, in which it appears as ‘false-hero” according to V. Propp`s most accurate definition.

Demonic character of Trickster-Simulacra, which has deeply dialectical matter is first of all shown in its empiric processes. It is a typical aggressor, a lier and scoundrel.

Trickster-Simulacra obtains comic traits in the half-empiric dialectical mythical background, which is part of its demonic energy. Comical character is caused by demonic intentions that is Trickster-

Simulacra`s 'foolish' unsuccessful (imitation of 'original' Demiurge) acts, which looks comic and full of parody. Birth of paradigm of wicked essence is connected with the final formation of Trickster-Simulacra`s mythological image. According to this dialectical sign we have to distinguish between two cosmological systems of twin brothers with which expresses two different stages of world outline; 1. System of twin-brothers with one beginning-Demiurge and Trickster. 2. System of dual twins with two beginnings of classical type of Ormuzd and Ariman (Iranian cosmogony) archaic forms of which we can see in primitive mythology.

* * *

It is not necessary to emphasize that the God-Creator, as the absolute and the 'whole structure' is very 'whole structure'. But there is the necessity of such a definition, as the main problem of myth – ontological problem is connected with the reflection of that 'wholeness'. 'Invisible' and 'hidden' beginning of one (main) God which is unrealized by religion must be cognitive for myth (apostasy is God's attribute in religions). Apostasy of the God and fertility is absolutely unacceptable for myth. The main intention of myth is expressing in detail and 'making simpler' ontological mystery as well as carrying out of cosmogony from the beginning wholeness. Therefore myth creates and works up inner-structures and special mechanism to reflect the 'beginning' and the God.

In the process of reflection myth is forced to be destructive, as no structure can be put into a larger structure without special maneuvering, that is, there is no place for 'the whole God', 'the wholeness' – 'the beginning', transcendental creator – the God. Except dismemberment of the initial wholeness there is no mechanism in the structure of myth to put in and reflect this wholeness into myth. But the wholeness reflected in such a way is not the initial wholeness any longer, as the 'dismembered' does not correspond the 'whole'. Finally it turns out that myth can not solve the metaphysical problem of reflecting and entering of initial wholeness. And the solving of mentioned problem by means of mechanism of 'dismemberment' is just a simulation.

By entering of initial wholeness and the simulation of reflecting it is evident that it is a total destruction of the initial wholeness.

One ancient tradition-the process of verbalizing of the central God enters by means of recognition of the only (main) God through theological experience. Myth offers us another verbal emanation model of showing 'the whole God" which is given parallelly) with the initial wholeness. In this model the god is shown as the 'wholeness', but without the 'face' and 'Icon'.

Myth only partially agrees with verbalizing of the God and the Beginning – as the mechanism of 'nonreflecting reflecting' as mythical world is first of all a visual world, in which everything is transformed as a form and a thing, as a visual icon, so eventually the apophatic beginning remains not shown. Myth does not agree with the impossibility of the reflection (showing) of the God, and to overcome this barrier it chooses simulations. Therefore myth is organically connected with the simulations. In the midst of myth simulations begin there, where the trying of expressing (showing) of God begins.

So, who is the first creator in myth who created the universe and other Gods.

myth can not put in itself "the whole God" which is shown (or not) only after verbalizing and dismemberment, who is that 'God the Creator" which is very active on behalf of the main God and picks out a lot of 'little Gods' (simulacrums)? – It is the first simulated copy of a real God.

'The first simulated' is the 'copy' by Plato (which is very near to the original ('idea'); Ii is – 'Real Claimant', and 'the Huge simulated'.

* * *

'Returning To The Origin' is one of The functions of the myth, which in fact is homologous with etiology, whilst the etiology, as the main characteristic mark of myth is made sense of rather extensively.

'The Myth of the Origin' makes us return to the origin of the universe, to the 'mythical age' and it gives us sacral-magic, vital power by participation in original events. Due to its purposeful influence it is possible to achieve aims and rule over various spheres of the universe. 'The Myth of the Origin' always repeat cosmology models structurally, in spite of the variety of theme, as „cosmology myth is archetypal model of all kinds of the Universe Origin'.

'The Myth of the Origin' is mainly declaimed by magic poetry

in Georgian mythical space. It does not lose its magic substance and purpose even then when it occurs in the texts of other genres (hunting, labour, child-birth).

The cosmology rudiment of Georgian magic poetry (charm) which forms myth ritual models of 'returning to the origin', besides it makes it possible to comprehend myth, ritual and magic in one context in the whole which is main theme for definition of myth (According to Social Anthropologists of American Schools).

In Georgian Mythical space various cosmology mythical-ritual models are carried out.

In texts each cosmology archetype is expanded or reduced on different levels, although they always remain archetypes of the universe origin and texts of universe origin.

They are always 'magic', always 'mythical' and always 'ritual' and they carry out common cosmology archetype mythical-ritual model, but by their functions they serve their autonomous spheres by means of 'returning to the universe origin': in case of charm – curing of the sick; in case of hunt singing – summon the wild animal; in case of labour singing – harvest and fertility gaining; in case of birth-giving songs they serve reproduction of mankind; just the unity of these spheres create the Cosmos, as the whole.

* * *

Thing which is beautiful in philosophy and aesthetics is the space in myth, but myth is the space, that is a beautiful dragon thus 'he who eats the tail'.

The problem of relation among the dragon, myth and history is a temporary problem. It is regarded as relation of the time and eternity. 'Mythical time' is synthetic phenomenon of time and eternity. Eternity has its messenger in myth and fairy tale. It itself is eternity as absolutism, as demiurge`s mind, as the God's attribute even identical to the God. Objectively visible form and sign of eternity that he obtained for myth fairy tale is polymorphous dragon.

Paradox of everlasting intention of 'Dragon's Murder' is shown at the background of dragon's temporary essence, which means that the only way to 'leave the dragon alive' is 'to kill it'. By this 'murder' the dragon is torn to pieces and is multiplied into a lot of identical dragons

in every new myth and fairy tale. ‘The dragon’s murder’ is the main simulation in myth which creates a new reality, superreality by masking reality.

In myth and fairy tale ‘Superreality of simulation’ or ambivalence of ‘Dragon’s murder’ is realized. This murder keeps ‘Dragon’s trace’. This trace is only created by dragon’s refusal of itself. This refusal gives the trace – form to the dragon by which its temporariness – eternity are together in myth and fairy tale.

By dragon’s trace transcendental face of absolutism is given which can only be expressed by the “trace”.

‘Dragon’s murder’ is the next mythical simulation, which is carried out for the only purpose – ‘appearance of the trace’. ‘Appearance of the trace’ abolishes dragon’s going out of myth and fairy tale; this causes staying of eternal paradigm in ‘small structures’ and creating a new temporary paradigm. This new paradigm is provided with everlasting ritual of ‘dragon’s murder’. World’s self demolition eschatological intention is expressed in joining of dragon of myth and fairy tale and eternity.

* * *

In developed mythology we see much more archaic much more archaic myth of ‘disappeared and returned God’ than ‘dead and recoverable God’. The ontology of God and the ‘etarnal circling’ of existence is expressed by the myth of the disappeared and the returned God. This philosophical thought is always found in the doctrines of various philosophers.

The grieved God goes away, disappears from the mids of the Universe and moves to the outskirts of the exstence, to the periphery. Then after cosmic movement the axis of the Earth is projected in the periphery which has benn lost for the man since then.

The ancient mythologist could not even imagine that the God’s death of disappearance would cause the illness of quite a new, different kind of world.

The myth of the 20th century ‘can disappear’, and the ritual can not make it ‘return’. Everything began from the God’s death. But it would be more correct if the God was declared as disappeared, but not as dead.

Eternal returning or ending in the beginning? Death or disap-

pearance? These are the questions which myth – the philosophy thought – is interested in.

On the verge of these questions we find on the one hand human existential tragedy of 'the killers of the God', and on the other hand the absurdity of murder – the existence of the human – disappeared with the killed God.

In 'Circulus vitious deus' by Nietzsche the new philosophy of returning is shown perfectly well. This is a horrible and frightening circle. The God itself – closed in the circle 'taileater' of Urabora, in which the endlessness, eternity and 'eternal returning' – gets the meat of polymorphic dragon in the sacral 'individualization'.

And finally, that main metaphysical question, that is still actual after multiplied returning: How did the disappeared Talephinu come back? What was the disappeared Teptune like when he returned?

What will the disappeared 'modern God' be like when he returns? – Will it be the same as before or will it be changed?

Eternal returning is the 'greatest hardness' and the inevitability of returning is 'tragic' (Nietzsche). Therefore: he will come back more tragic to the much more tragic world.

ლიტერატურა

ასმხფ – აჭარის სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერღა ფონდი.

ასმანი 1999: Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М. 1999.

აკიმოვი 2007: Акимов В. Проблема происхождения 103-го псала, Труды Минской Духовной Академии №5, М. 2007.

ამერიკული 1996: Мифы и легенды Америки, П. Джонсон, Г. Лонгфелло, М. Горам. Саратов, 1996.

არეფიევი 1994: Б.А.Арефьев, Дракон «раскусит» звездочета? «Знак вопроса», 1999. №4. с. 84-124.

ბალანდინი 2007: Р. К. Баландин. Сто Великих Богов, ПРАДЖАПАТИ. 2007. http://malib.ru/balandin_gods/30/05/.

ბარდაველიძე 1953: ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ.1953.

ბარტი 1994: Р. Барт, Миф сегодня, Вкниге: Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика, М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. Сс. 72-130.

ბატაი 1997: Ж. Батай. Внутренний опыт. Перевод с французского, послесловие и комментарий С. Л. Фокина. Санкт-Петербург: Axioma / МИФРИЛ. 1997.

ბახტინი 1965: Бахтин М. М. Франсуа рабле и народная культура ренессанса, М. 1965.

ბსკიფა – ბათუმის სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი;

ბერიაშვილი... 2001 ბერიაშვილი მ., თორთლაძე ზ., საღვთო და სამეფო ძალაუფლების სიმბოლოები მითოლოგიაში, კრებ. „ენა და კულტურა“, №2, თბ. 2001.

ბოდრიარი 1999: Ж. Бодрийяр, Совершенное преступление, М. 1999.

ბოდრიარი, სიმბოლური... 2000: Ж. Бодрийяр, Символический обмен и смерть М. 2000.

ბოდრიარი, ბოროტების.... 2000: Ж. Бодрийяр, Прозрачность зла, М. 2000.

ბოდრიარი 1997: ჟ. ბოდრიარი, სიმულირებულები და სიმულაციები, თარგმნა გიგი თევზაძემ, ჟურნ. „პარალელური ტექსტები. ფილოსოფია და საზოგადოება“, №1, გამომც. „ნეკერი“, თბ. 1997.

ბოდრიარი 1994: ჟ. ბოდრიარი, სახეთა ბოროტი დემონი და სიმულაკრას პრეცესია, ჟურ. „პოლილოგი“, „დათო ბარბაქაძის ჟურნალის“ ბიბლიოთეკა, თბ. 1994. №4.

ბრეგვაძე 2006: ბ. ბრეგვაძე, დრო და მარადისობა, I, თბ. 2006.

გაგულაშვილი 1986: ი. გაგულაშვილი, ქართული მაგიური პოეზია, თბ. 1986.

გაგულაშვილი 1998: გაგულაშვილი ი., ქართული ხალხური მედიცინა, თბ.1998.

გენონი 1992: რენე გენონი, სიტყვა და სიმბოლო, ჟურნ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბ.1992, №3-4.

დალაქიშვილი 2001: ლ. დალაქიშვილი, ისტორიულობა და მითის მარადიული კვლავდაბრუნება, კრებ. „ენა და კულტურა“, №2 თბ. 2001.

დანელია 1983: ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თბ.1983.

დელიოზი, ემპირიზმი... 2001: Ж. Делез, Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. М.: ПЕР СЭ, 2001.

დელიოზი 1986: Ж. Делез, О смерти человека и о сверхчеловеке, Перевод с французского но изданию [Deleuze, 1986, p. 131 – 141]; www.gumer.info

დელიოზი 1998: Ж. Делез, Различие и повторение, «петрополис», Санкт-Петербург 1998;

დელიოზი, ლოგიკა...1998: Ж. Делез, Логика смысла, М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998.

დელიოზი, ნიცშე... 2001: Ж. ДЕЛЁЗ, НИЦШЕ, По изданиям: АХІОМА, Перетбург, 2001; www.gumer.info

დელიოზი, გვატარი 1998: Ж. Делез, Ф. Гваттари, Что такое философия? «Институт экспериментальной социологии», Москва Издательство -АЛЕТЕИЯ-, Санкт-Петербург 1998.

ელიადე 2009: მ. ელიადე, მითის ასპექტები, თბ.2009.

ელიადე, საიდუმლო... 2002. Элиаде М. Тайные общества.Обряды инициации и посвящения,М.2002.

ელიადე, რელიგიის, 1 ... 2002: Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том первый: от каменного века до элевсинских мистерий, М.: Критерион, 2002.

ელიადე, რელიგიის, 2... 2002: Элиаде М. История веры и религиозных идей. от Гаутамы Будды до триумфа христианства, М.: Критерион, 2002.

ელიადე 1998: Элиаде М., Миф о вечном возвращении. Архетипи и повторяемость, М.1998.

ელიადე 2000: Элиаде М., Аспекты мыфа, М.2000.

ენციკლოპედია I, 1998: Мифы Наровов Мира, энциклопедияб т.1. М.1998.

ენციკლოპედია II, 1998: Мифы народов мира, энциклопедия, II. М. 1998.

ვირსალაძე 1964: ვირსალაძე ე., ქართული სამონადირო ეპოსი, თბ. 1964.

ვირსალაძე 1969: ვირსალაძე ე., ქართული საგაზაფხულო-საფერხულო პოეზია, კრებ. „ქართული ფოლკლორი“, III, თბ.1969.

ზოლოტარევი 1964: Золотарев А.М., Родовой строй и первобытная мифология, М., 1964;

თავდგირიძე 2008: ხ. თავდგირიძე, „საწყისთან დაბრუნების“ ქართული კოსმოგონიური მითო-რიტუალური მოდელები, კრებ. „ქართული ფოლკლორი“, 4 (XX), თბ.2008.

თავდგირიძე, 2004: ხ. თავდგირიძე, აჭარული სამონადირეო მითოსი, ჩბათ. 2004.

თავდგირიძე, 2005: ხ. თავდგირიძე, ღვთიშვილთა ანდრეზული ხანის არქეტიპი აჭარულ ფოლკლორში, კრებ. „კრიტერიუმი“, №13, თბ. 2005.

თავდგირიძე 2010: ხ. თავდგირიძე, ზღვის მითოსი: სემიოტიკა და პოეტიკა (სტატია-ლექსიკონი), ჟურნ. „სემიოტიკა“, №8, თბ. 2010.

თანდილავა 1980: ზ. თანდილავა, შუამთობის ტრადიციები და ფოლკლორი, თბ.1980.

თანდილავა 1996: ზ. თანდილავა, წყლის კულტი და ქართული ფოლკლორი, ბათ.1996.

თევზაძე 1993: გიგი თევზაძე, ჩვენი დრო, სფინქსი და ძენონის ისარი (ყოფიერების ესთეტიკა), თბ.1993. http://lib.ge/bitrix/libadmin/pdfbooks/1993.pdf

თევზაძე 1995: გიგი თევზაძე, მომავლის ნიშნები (ყოფიერების ესთეტიკა), თბ. 1995. http://lib.ge/bitrix/libadmin/pdfbooks/1995.pdf

ილინი 1998: И. ИЛЬИН, ПОСТМОДЕРНИЗМ от истоков до конца столетия:эволюция научного мифа.М. 1998.

იუნგი 1991: Юнг К. Г., Архетип и символ, М.1991.

კალენდარი 1991: ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, ნ. აბაკელია, ქ.ალავერდაშვილი, ნ. ღამბაშიძე, თბ. 1991.

კამიუ 1990: Камю А., Миф о Сизифе. Эссе об абсурде (1941). Камю А. Бунтующий человек.Философия. Политика. Искусство; Мыслители 20 века; Политиздат. 1990.

კასირერი 2001: Э. Кассирер, ФИЛОСОФИЯ КЛАССИЧЕСКИХ ФОРМ, ТОМ2. МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ.МОСКВА – САНКТ-ПЕТЕРБУРГ 2001.

კასირერი 2002: Э. Кассирер, Функция мифа в социальной жизни человека. (Из книги «Миф о государстве»). (с) Альмаганбетов М. О., перевод 2002. Перевод выполнен по изданию: Cassirer E. Der Mythus des Staates. Frankfurt-am-Main, Fisher Wissenschaft, 1988.

კიკნაძე 2001: ზ. კიკნაძე, ზღაპრის ესქატოლოგია, წიგნში: ზ. კიკნაძე, ავთანდილის ანდერძი, თბ.2001.

კიკნაძე 1979: ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ.1979.

კიკნაძე 1979: ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ.2006.

კიკნაძე 1985: ზ. კიკნაძე, ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ.1985.

კოტეტიშვილი 1934: ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ.1934.

კოხანოვსკი, იაკოვლევი 2010: Кохановский В., Яковлев В. История философии http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Kohan/index.php

ლაო-ძი 1990: ლაო-ძი, დაო დე ძინი, თარგმანი, შესავალი და განმარტებანი ლერი ალიმონაკისა, თბ.1990.

ლევი-ბრიული 1937: Л. Леви-брюль, Сверхъестественное в первобытном мышлении, М. 1937.

ლევი-სტროსი 2001: К. Леви-Стросс, Структурная антропология, М.2001.

ლევი-სტროსი 1994: К. Леви-Стросс, Первобытное мышление, М. 1994.

ლევინასი 2004: Левинас Э. Избранное: Трудная свобода/ Пер. с франц. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.

ლევინასი 2002: Э. Левинас. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

ლოსევი 1991: Лосев А. Ф. Диалектика мифа, вкн: Философия. Мифология. Культура, М. 1991.

მალინოვსკი 1927: Malinovsky B., Sex and Repressions in savage society, London, 1927;

მალინოვსკი 2006: ბ. მალინოვსკი, მაგია, მეცნიერება და რწმენა, წიგნში: შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, წიგნი II, თბ. 2006.

მალინოვსკი 1998: Б. Малиновский. Магия, наука и религия. М.: «Рефл-бук», 1998.

მამარდაშვილი 1986: Мамардашвили М. К. Введение в философию, Тб., 1986г.

მარკოვა 2008: Маркова Л. А. Человек и мир в науке и искусстве. – Наука и искусство – из хаоса (Ж. Делёз), М.2008, с. 264-282.

მელეტინსკი 1976: Мелетинский Е. М. Поэтика мифа, М.1976.

მელეტინსკი 1963: Мелетинский Е. М., Происхождение героического эпоса, м.1963.

მელეტინსკი 1979: Мелетинский Е. М., Палеоазиатский мифологический эпос, цикл ворона, М.1979.

მითოლოგია 2000: მითოლოგია (8), ავტორ-შემდგენლები ზ. კიკნაძე, ნ. ტონია, გამომც. „ლოგოსი“, თბ. 2000.

მოსი 2000: М.Мосс, социальные фуункции священного, Санкт-пет. 2000.

ნემიროვსკი 2000: А. Немировский, Мифы и легенды древнего востока, Р. 2000.

ნეკლუდოვი 1975: Неклюдов С. Ю., Статическте и динамические начала в пространственно-временной организации повествователного фольклора, СБ: Типологические исследования по фолклору, М.1975.

ნიცშე 2006: ფ. ნიცშე, ჭეშმარიტებისა და სიცრუის შესახებ მორალის გარეშე აზრით. წიგნში: შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, II, თბ. 2006.

ნიცშე 1990: Ф. Ницше, сочинения в 2-х томах, том 2, издательство «Мысль», Москва 1990.

ნოღაიდელი 1971: ჯ. ნოღაიდელი, ნარკვევები და ჩანაწერები, I, ბათ., 1971.

ონიანი 1969: ონიანი ჯ., სვანური მურყვამობა-კვირიაობა, „მაცნე“, №3, თბ. 1969.

ოტო 2008: Р. Отто. Священное, Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008 г.

ოჩიაური 1967: თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967.

პოეზია 1972: ქართული ხალხური პოეზია, I, თბ.1972.

პლატონოვა 1989: Платонова Э. Е. Десять лекций по мифологии, М. 1989.

პიატიგორსკი 1996: А. Пятигорский, Мифологические размишления. Лекции ро феноменологии мифа, М. 1996.

პოლიაკოვი, კოჩერიგინა 2009: Е. Н. Поляков, К. Б. Кочерыгина, Образ священного дракона в искусстве древнего китая, «вестник» ТГАСУ, №2, 2009.

პოლიაკოვი, რაჩკოვსკი 1999: Е. Н. Поляков, П. Ю. Рачковский, Дом сдраконами: История и мифы, Сибирская старина: Краеведческий алманах,1999.№18 (21).

პროპი 1946: В. Пропп, Исторические корни волшебной сказки, М. 1946.

პროპი 1998: В. Пропп, Морфология «Волшебной» сказки, «Лабиринт», М. 1998.

პუტილოვი 1980: Путилов В. Н., Миф, обряд, песня Новой Гвиней, М., 1980;

ჟაკი 1999: Жак К. Нефертити и Эхнатон. М.,1999.

ჟირარი 2000: Р. Жирар, Насилие и священное, М. 2000.

რელიგიები 2008: რელიგიები საქართველოში, რედაქტორი ზ. კიკნაძე, საქართველოს სახალხო დამცველის ბიბლიოთეკა, თბ. 2008.

რეხვიაშვილი 1963: ნ. რეხვიაშვილი, სალოცავი „მზიური“ (გიუნე), კრებ. საქართველოს მუზეუმის მოამბე, XXIV-B, თბ. 1963.

რიგვედა 1995: РигВеда. Мандалы. Перевод выполнен Т. Я. Елизаренковой по изданию: Aufrecht Th. Die Hymnen des Rigveda. 3. Auflage. Berlin, 1955. T. I, II. http://sss.vn.ua/vedas/rigveda.htm

რობაქიძე 1991: გ. რობაქიძე, საქართველოს სათავენი, ჟურნ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბ., 1991, № 2.

სამხრეთ... 1990: სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, X, 1990.

სვანური 2000: ვ. თოფურია, მ.ქალდანი, სვანური ლექსიკონი, თბ. 2000.

სვანური 1939: სვანური პოეზია, I, თბ.1939.

სვანური 2000: სვანური ლექსიკონი, ვ. თოფურია, მ. ქალდანი, თბ. 2000.

სიხარულიძე 2004: ქეთევან სიხარულიძე, მიწის ღვთაებები კავკასიაში, კრებ.: ქართული ფოლკლორი, 2 (XVII), თბ. 2004.

სინელჩენკო 1995: В Мире Мифов И Легенд, Автор-составитель В. Синельченко, Санкт-петербург 1995.

სურგულაძე 2003: ი. სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ.2003

სურგულაძე 1987: ი. სურგულაძე, სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში, კრებ. მასალები საქართველო ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, თბ. 1987.

ტატიშვილი 2001: ი. ტატიშვილი, ხეთური რელიგია, თბ. 2001.

ტეილორი 1939: Э. Тейлор, Первобытная культура, М. 1939.

ტერნერი 1983: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

ტოკარევი 1962: Токарев С. А., Что такое мифология? Сб: Вопроси истории религии и атеизма, Т 10, М.1962.

ტოლსტოვი 1948: Толстов С. П., древний Хорезм, М. 1948.

ტორჩინოვი 2007: Е. А. Торчинов, ПУТИ ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА И ЗАПАДА: ПОЗНАНИЕ. ЗАПРЕДЕЛЬНОГО, СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2007.

ტურაევი 2000: Тураев Б. А. История Древнего Востока. Мн., 2002.

ფრაიდენბერგი 1978: Фрейденберг О. М., Миф и литература древности, М. 1978.

ფრაიდენბერგი 1997: Фрейденберг О. М., Поэтика сюжета и жанра, М., 1997.

ფუკო 1967: FOUCAULT M., Nietzsche, „Marx, Freud“ Cahiers de Royaumont, t. VI: Nietzsche, Paris, 1967.

ფუკო 2004: მ. ფუკო, სიტყვები და საგნები. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია, თბ.2004.

ფსიქოანალიტიკური... 1998: Между Эдипом и Озирисом, становление психоаналитической концепции мифа, М. 1998.

ქრესტომათია 1990: ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია, თბ.1990.

ქრესტომათია 1997: Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1997.

ქურდოვანიძე 2002: ქურდოვანიძე თ., ქართული ზღაპარი, თბ., 2002;

შელოცვები 1994: ქართული ხალხური შელოცვები, კრებული შეადგინა და შენიშვნები დაურთო თ. შიოშვილმა, თბ.1994.

ჩოლოყაშვილი 2009: რ. ჩოლოყაშვილი, ზღაპარი და სინამდვილე, გამომც. „ნეკერი“, თბ. 2009.

ძველჩინური... I,1972: древнекитайская философия, 1, М. 1972.

ცანავა 2005: რ. ცანავა, მითორიტუალური მოდელები. სიმბოლოები ანტიკურ მწერლობაში და ქართული ლიტერატურულ-ეთნოლოგიური პარალელები, თბ. 2005.

ცანავა 2001: რ.ცანავა, მითის, რიტუალისა და მაგიის ურთიერთმიმართებისათვის, კრებ. „ენა და კულტურა“, №2, თბ. 2001.

ჯავახიშვილი 1979: ი. ჯავახიშვილი, ქართველების წარმართობა, იხ: მისივე, თხზულებანი თორმეტ ტომად, I, თბ.1979.

ჯაყელი 2010: თ. ჯაყელი, რენე გენონის დიდი ტრიადა, ჟურნ. „აფრა“, კავკასიური სახლი, თბ. 2010.

ჰაიდეგერი 1989: მ. ჰაიდეგერი, ყოფიერება და დრო, თბ.1989.

ჰაიდეგერი 1991: მ. ჰაიდეგერი, ვინ არის ნიცშეს ზარათუსტრა?, კრებ. „გულანი“, №1, თბ. 1991.

2000: Хайдеггер М. Вечное возвращение равного (Лекции 1923-1944 годов), Публикуется по изданию: журнал «Онтология времени», №3, 2000 г.

ჰაიზენბერგი 2006: ვ. ჰაიზენბერგი, მეცნიერების აზრი და მნიშვნელობა ზუსტ მეცნიერებებში, წიგნში: ბ. ბრეგვაძე, ახალი თარგმანები, II, თბ. 2006.

ჰიუბნერი 1996: Хюбнер К. Истина мифа (Мыслители XX века), М.: Республика, 1996.