

საკრალურისა და პროფანულის სემანტიკისთვის

რელიგიათმცოდნეობაში კარგად არის ცნობილი, რომ საკრალური და პროფანული ყოველი რელიგიის ერთ-ერთი ფუნდამენტური ნიშანია. უფრო მეტიც, ნათან სოდერბლომის სიტყვებით, ნამდვილ რელიგიას შეუძლია იარსებოს ღმერთის ცნების გარეშეც (მაგ., ასეთია ბუდიზმი), მაგრამ არ მოიძებნება რელიგია, რომელსაც არ ჰქონდეს საკრალურისა და პროფანულის კონცეფტი, ანუ არ ასხვავებდეს წმიდას მისი საპირისპირო რეალობისგან [სოდერბლომი 1914:731]. ეს დიქტომია საკრალურისა და პროფანულისა მოიცავს რეალობის ყველა სფეროს, დაწყებულს ისეთი ზოგადი კატეგორიებიდან, როგორც არის დრო და სივრცე, და დამთავრებულს რაიმე კონკრეტული, ემპირიული საგნით. ზოგადად რომ ვთქვათ, როგორც მ. ელიადე წერს, წმიდა და სადაგი სამყაროს არსებობის ორი მთავარი მოდუსია, ორი ეკსისტენციალური სიტუაციაა, რომელიც ადამიანური ყოფიერების ყველა დონეზე დასტურდება. ეს დიქტომია იმდენად ყოველისმომცველია, იმდენად მსჭვალავს ადამიანის ცნობიერებას, რომ იგი სცილდება რელიგიურ სფეროს და თავს იჩენს სეკულარულ ცნობიერებაში ნებადართულისა და აკრძალულის კატეგორიების სახით, რასაც ჩვენ ყოველდღიურ ყოფაში ვაწყდებით.

ამ არაპროპორციულ დიხოტომიას, უფრო სწორად, საერთო მასივისგან განსაკუთრებული ნიშნით აღბეჭდილი კუნძულების გამოყოფას საფუძვლად სივრცისა და დროის ჰეტეროგენულობის აღქმის ადამიანური უნარი უდევს. ადამიანის მიერ დროისა და სივრცის განცდა პასუხობს ამ რეალობას. ეს კატეგორია თითქმის ონტოლოგიურია და ადამიანი, როგორც ეს ხდება ტრადიციულ საზოგადოებებში, აფიქსირებს ამ ვითარებას. იგი აღმოაჩენს და ადასტურებს დროჟამულ-სივრცულ კონტინუუმში განსხვავებულ მონაკვეთებს, რომლებიც დაკავშირებულია მის საკუთარ თუ საზოგადო გამოცდილებასთან. სივრცე მის შეგნებაში იყოფა ერთმანეთისაღმი შეუწონად პროფანულ და საკრალურ მონაკვეთებად. საკრალური მონაკვეთები მხოლოდ წერტილებია სივრცის უსაზღვრო ზედაპირზე, მაგრამ საკრალურის ღირსება, ცხადია, ფართობით არ იზომება. ის თვისობრივად და სტრუქტურულად სრულიად განსხვავებულია საერთო გარემოსგან, ის აბსოლუტურად სხვა სინამდვილეა, რომელიც გამოცხადებით თუ ადამიანური წარმოსახვით იქმნება.

ადამიანის შემეცნება და პრაქტიკა მოითხოვს სივრცის ჰომოგენურობის დაძლევას. იმისათვის, რომ ადამიანმა უკეთ მოახერხოს სივრცეში ორიენტირება, ეს სივრცე მისთვის სტრუქტურული უნდა იყოს. ადამიანს, homo religiosus იქნება იგი თუ homo secularis, არ შეუძლია ზღვარი არ გაავლოს ნებადართულსა და აკრძალულს შორის და თავადვე არ დაემორჩილოს თავის მიერვე დასაზღვრულს. ამის მაგალითები მრავლად შეიძლება მოვიყვანოთ ჩვენს საზოგადოებრივ პრაქტიკაში (ნაკრძალები, აკრძალული შესასვლელები, ქუჩის გადასასვლელები და სხვა). ორივე ამ მიდგომას ერთსა და იმავე შედეგამდე მივყავართ: წარმოიქმნება სივრცე, რომლის ფარული ჰეტეროგენულობა ცხადქმნილია, ხელშესახებია, განცდადია და ადამიანს ავალებს ადეკვატურ მოქცევას მის მიმართ.

ნარკვევი მიზნად ისახავს, აჩვენოს, თუ რამდენად შეესატყვისება ერთმანეთს საკრალურისა და პროფანულის, სხვანაირად, წმიდისა და სადაგის სტრუქტურა, მისი ბუნება და თვისება, იმ ლექსიკას, რომელსაც ადამიანის ენა აკისრებს მათ გამოხატვას, ანუ არის თუ არა რაიმე კავშირი ამ კატეგორიების ონტოლოგიასა და მათ გამომხატველ სიტყვა-ცნებათა სემანტიკას შორის. პრობლემა, შესაძლოა, განხილულ იქნას ტიპოლოგიურ, ან კონკრეტული კულტურის ენის პლანში, ანუ იმ აზრით, თუ რომელი კულტურა წმიდისა და სადაგის რა თვისებას წამოსწევს წინ, შესაბამისად, რა სემანტიკის ლექსემას დააკისრებს მის გამოხატვას. ყურადღების სფეროში ვაქცევთ ქათულ მასალას, რომელიც ამოწმობს ლიტერატურაში შემუშავებულ თვალსაზრისს საკრალურის შესახებ და, ჩემი აზრით, ახალ ნიუანსს სძენს მის სემანტიკას.

ათენის წმიდა ჭალა

რამდენადაც ბერძნულ ენაზე არ არსებობს (ან არ შემორჩენილა, უფრო საფიქრებელია, არც შექმნილა) რელიგიური წიგნი, გვიხდება საერო თხზულებათა მონაცემების მიხედვით წარმოდგენის შექმნა, თუ როგორ უყურებდა ელინური გონი საკრალურის კატეგორიას. ჭალა, სადაც თებედან განდევნილი ოიდიპოსი მისდა უნებურად მოხვდა, სოფოკლეს დრამაში „ოიდიპოსი კოლონში“ დახასიათებულია როგორც „მიწა, რომლის თელვა დაუშვებელია“ *αἰὼν ὀϊκῆν πατρίδα*, როგორც „ხელშეუხები“, „მიუწვდომელი“ *ἀεικίτη* და დაუსახლებელი“ *οὐδ’ οἰκῆται* (39), „ფეხდაუდგმელი“ *ἀστίβη* (125), „ნაკრძალი“ *ἀβάτων* (161). ყველა ტერმინი, რომლითაც ხასიათდება ეს წმიდა ჭალა, უარყოფითი ნაწილაკით (a-) არის გაფორმებული, და ქცევაც, როგორც უნდა ამ გაუთელავ და დაუსახლებელ ადგილთან ჩავლისას უნდა იქცეოდნენ, ასევე უარყოფითი ზედსართავებით არის გამოხატული: „თვალდახუჭული“ *ἀδερκτῶν* (130), „უხმოდ“ *ἀφῶν*, „უსიტყვოდ“ *ἀλογῶν*; ხოლო დადებითი რაც არის, ეს არის თრთოლა, შიში, კრძალულება, წმიდა ბაგე და სხვა. საბოლოოდ, უარყოფითნაწილაკიანი ეს სიტყვები, რომლებიც სეკულარული თვალსაზრისით სრულიად უსარგებლო რეალობაზე მიუთითებენ, რელიგიური ცნობიერებისთვის წმიდის მნიშვნელობას იძენს. გასაგებია: ადგილი, რომელიც ღმერთებს უჭირავთ, ადამიანის საცხოვრებლად გამოუსადეგარია, რელიგიური თვალთახედვით კი უმაღლესი რეალობით ხასიათდება. საკრალურის საზრისიც ეს არის.

შენიშვნა 1. წმიდა ჭალაში მყოფი ოიდიპოსის დანახვისას ქორო ამბობს: "ვიღაც მაწანწალაა ეს მოხუცი, აქაური მკვიდრი არ უნდა იყოს, თორემ ვერ გაბედავდა ამ უხილავ ასულთა დაულახველ ჭალაში შესვლას, რომელთა სახელის წარმოთქმისა გვეკრძალება, რომელთა წინაშე თვალდახუჭულნი, უხმონი, უსიტყვონი ჩავივლით ხოლმე..." (123-129)

ნიშანდობლივია, საკრალურის კატეგორიის ამბივალენტობის გათვალისწინებით, რომ *ἀβάτων* სეპტუაგინტაში უარყოფითი რეალობის გამომხატველია: *ei~ ghn abaton* თარგმნის ებრ. *hrzg vra-la* ალ ერეც გეზერაჰ

(ლევ. 16:22). ეს ის ადგილია, სადაც განტევების ვაცი იგზავნება. ძველი თარგმანით „ქუეყანა უვალი“, ახალ ქართულით: „დასაკარგავი“, ზუსტად კი „მოწყვეტილი ქვეყანა“ (land of separation), ადამიანის საცხოვრებლად უვარგისი. შდრ. „ცოცხალთა მიწიდან მოიკვეთა (ნიგზარ)“ (ეს. 53:8) აღსანიშნავია, რომ გზრის მეტათეზური ძირი გრზ იმავე სემანტიკის არის: „მოწყვეტილი ვარ (ნიგრაზთი) შენ თვალთაგან“ (ფსალმ. 30/31:23), თუმცა მას „წმიდას“ მნიშვნელობა არ მიუღიათ, თუმცა ამის კვალი უნდა ვეძიოთ იმ მთის სახელწოდებაში გერიზიმ, საიდანაც, „მეორე რჯულის“ მიხედვით, კურთხევის სიტყვები უნდა წარმოთქმულიყო, საპირისპიროდ გებალის მთისა, რომელიც წყველის სიტყვებისთვის იყო განწესებული (რჯლ. 11:29), ან ებეკიელის ტაძრის აღწერილობაში: ნიგზარაჰ „შემოკავებული ადგილი“ (ეზ. 41:12, 13, 14...).

არა ასე აშკარად, არამედ შეფარულად „გამოცალკეების“ იდეას გამოხატავს სემიტური ძირი **cdq** (კდშ), რომელიც თითქმის ყველა სემიტურ ენაში იპოვება „საკრალურის“ (წმიდის) მნიშვნელობით, რაც იმას უნდა მიანიშნებდეს, რომ ჯერ კიდევ განუშტოვებელ წინარესემიტურ ენაში მკვიდრად არსებობდა ეს კონცეფტი, რომლის ძალითაც ამ ძირმა იმთავითვე იტვირთა საგნების, მოვლენების, ქმედებებისა თუ ადამიანების განსაკუთრებული სტატუსის გამოხატვა. ყველაზე სრულყოფილად მთელი მრავალფეროვნება ამ ძირისა ძველ აღთქმაშია დადასტურებული, რამდენადაც ამ წიგნში თემატიზებულია საკრალური დომენის მთელი სისრულე, მისი ყოველი დონე და წახნაგი დაწყებული ღვთის ეპითეტიდან საკრალურ ქმედებამდე.

რა არის არსებითი და თავდაპირველი ამ სფეროში გამოყენებული საერთო სემიტური **cdq** (კდშ) ძირისთვის? ამ ძირის სემანტიკისთვის ამოსავალია პირველი ორი თანხმობანი კდ-, რომელიც შეიცავს განყოფილება-გამოცალკეების იდეას, რომელიც კოსმოგონიურია თავისი არსით, ანუ ყოველთვის ახალ ქმნილებაზე მიუთითებს. განმარტებისთვის მოვიხმობთ ორ მაგალითს ძველი აღთქმიდან.

შაბათის სიწმიდე.

რას გულისხმობს შაბათის სიწმიდე, რომლის დაცვასაც დეკალოგის მეოთხე მცნება მოითხოვს: „ექვს დღეს იმუშავე და აკეთე შენი საქმეები, მეშვიდე დღეს კი უფლის, შენი ღმერთის შაბათია, არა საქმე არ გაკეთოთ... აკურთხა ღმერთმა შაბათი დღე და წმიდაჰყო იგი“ (გამ. 20:9-11)? თავისი განსაკუთრებულობის გამო შაბათს შვიდეულში უნიკალური ადგილი უჭირავს, შვიდეულის ყველა სხვა დღე ერთგვაროვანია, შაბათი კი განსაკუთრებული მონაკვეთია შვიდეულის მდინარებაში. შაბათი იჭრება დროჟამის ჰომოგენურ კონტინუუმში, რათა შეწყვიტოს იგი და ამ შეწყვეტით (**tbc** შაბათ „შეწყვეტა“, „შესვენება“) ამკვიდრებს თავის წესრიგს და სახეს უცვლის დანარჩენ დღეებს. შაბათი შვიდეულის ცენტრია, რომელიც საზრისს აძლევს მას.

წმიდა ყოფით (კიდდეშ) საგანი ან რეალობა გამოცალკევდება კონტინუუმიდან, რომელშიც ჩართული იყო იგი და ახლა იცვლის სტატუსს, გადადის ისეთ კატეგორიაში, რომელიც იწვევს რიდს და კრძალვას და მისდამი განსაკუთრებულ ქცევას მოითხოვს. როცა დურკჰეიმი (დიურკეიმი) ლაპარაკობს

შრომის, როგორც „პროფანული საქმიანობის, ემინენტურ ფორმაზე, რომ მას არა აქვს სხვა რამ მიზანი, თუ არა ყოფითი სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება“ [დიურკემი 2004:423], მას მხედველობაში აქვს მისი საპირისპირო პოლუსი – საქმიანობა, რომელიც მთლიანად მიმართულია საკრალურისადმი და ხორცილდება საკრალურშივე. როცა შაბათზე ვლაპარაკობთ, როგორც შესვენებაზე და უქმეზე, არ იგულისხმება აბსოლუტური დასვენება და უქმობა, არამედ გათავისუფლება პროფანული საქმიანობისგან, რომლის არსებითი გამოხატულება, როგორც დიურკემი შენიშნავს, შრომაა. შრომას, თუ ის ნამდვილად შრომაა, სდევს ოფლი, რომელიც, როგორც პროფანული საქმიანობის ნიშანი, უპირისპირდება წმიდას. თუ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის კულტურაში გადავინაცვლებთ, აღმოჩნდება, რომ ოფლი, როგორც პროფანულის სიმბოლო, ისეთი რეალობაა, რომელსაც ერიდებიან ხუცეს-დეკანოზები, როგორც მათი სტატუსის შემბლადავს. ისინი მოწმიდარობის პერიოდში ერიდებიან ოფლის დენას, რაც იმას ნიშნავს, რომ მათ ამ პერიოდში ყოველნაირი პროფანული საქმიანობა ეკრძალებათ.

შენიშვნა 2. თუმცა არსებობს ჯვარის ყმათა კატეგორია „პიროფლიანები“, რომლებიც ჯვარის წინაშე დამსახურების გამო განსაკუთრებული პატივით არიან შემოსილნი. მაგრამ აქ ოფლი მეტაფორაა იმ სამსახურისა, რომელიც მათ საღვთო ბრძოლაში დაღვარეს. ეს არის, თუ შეიძლება ითქვას, სულიერი ძალისხმევის შედეგად დაღვრილი ოფლი, რომელიც უკვე საკრალურია თავისი წარმოშობის გამო. „ოფლით ჭამდე პურს“ (დაბ. 3:19) – ასე დაისაჯა სამოთხიდან (სიწმიდიდან) ნალახში განდევნილი ადამი, რაც ადასტურებს, რომ ოფლი არ სდევდა სამოთხეში მიწის სამსახურს, რისთვისაც ღმერთმა ადამი განაწესა. „და დასვა იგი ედემის ბაღში, რათა დაემუშავებინა და დაეცვა იგი“ (დაბ. 2:15) – ჩანს, მიწის დამუშავება ედემში არსებითად განსხვავდებოდა ანალოგიური მოქმედებისგან ედემს გარეთ.

ერის სიწმიდე.

თუ საგნის სიწმიდის ხარისხი განიზომება ყოფითისგან (პროფანულისგან), დროუამულ-სივრცული და არსობრივი განრიდებულობით, გამოცალკევებულობით, რას გულისხმობს ღვთის მოწოდება სინას მთაზე: „წმიდა იყავით ჩემთვის, რადგან წმიდა ვარ მე“ (ლევ. 20:26) თუ არა იმას, რომ ღვთის მიერ არჩეული ერი ისევე არ უნდა ეკუთვნოდეს სხვა, დანარჩენ ხალხებს, და არ ირიცხებოდეს ხალხებს შორის, როგორც ერთი მათგანი, ანალოგიურად შაბათის სტატუსისა დღეთა შვიდეულში – არამედ იყოს განრიდებული, როგორც თავად ღმერთია განრიდებული ამ სამყაროსგან, რომელიც მან არარაობიდან გააჩინა, და არ ირიცხება სხვა ღმერთებს შორის, რომლებიც არარაობაა. გაშლილი სახით ეს მოწოდება ამგვარი ფორმულის სახით არის ჩამოყალიბებული:

„ამიერიდან, თუ შეისმენ ჩემს სიტყვას და დაიცავთ ჩემს აღთქმას, ჩემს საკუთრებად გამოგარჩევთ ყველა ხალხისგან, რადგან ჩემია მთელი ქვეყანა. მღვდელთა სამეფოდ და წმიდა ერად მეყოლებით“ (გამ. 19:5-6).

ამ კუთხით გასაგები ხდება ბალაამის წინასწარმეტყველება, რომელიც მან წარმოთქვა მოაბის მინდვრებს მოახლოებულ რჩეულ ერზე: „აჰა, ცხოვრობს ერი განმარტოებით და ხალხებში არ ირიცხება“ (რიცხ. 23:9).

ამიტომ არ არის შემთხვევითი, რომ რჩეული ერის უნიკალობა შაბათის უნიკალობით არის გაზომილი: ამავე დროს შაბათი საერთო ნიშანია ერსა და ღმერთს შორის – შაბათის დაცვით ერი იცავს თავის სიწმიდეს და ღვთის სიწმიდეს იმავედროულად. „დაიცავით ჩემი შაბათები, რადგან ეს იქნება ნიშანი ჩვენს შორის თაობიდან თაობაში“ (გამ. 31:13), „მივეცი შაბათებიც, რომ ჰქონოდათ ნიშნად ჩემსა და თავიანთ შორის, რომ სცოდნოდათ, რომ უფალი ვარ, მათი განმწმედელი“ (ეზ. 20:12). ანუ, სხვაგვარად თუ გამოვთქვამთ: რაც არის შაბათი ღმერთს შორის, ის არის რჩეული ერი სხვა ერთა შორის, და ორივეს განმწმედელი უფალია. ამრიგად, ერზე და შაბათზე უფლის სიწმიდეა მოფენილ-პროექცირებული.

აბელი და კაენი

განვიხილოთ ამ კუთხით აბელ-კაენის ბიბლიური ეპიზოდი. თავდაპირველი მთლიანობა, რომელიც ედემის ბაღისა და მასში მყოფი ადამის ინტეგრალური პიროვნებით გამოიხატა, კაცთა მოდემის წინაპრის მეორევე თაობაში დაირღვა. სხვა ასპექტებთან ერთად, რომლითაც დატვირთულია აბელ-კაენის ეპიზოდი, ყურადღებას იპყრობს ეკსისტენციალური მომენტი: ეს არის კაენის მოშორება უფლის პირისაგან, რამაც საფუძველი დაუდო სეკულარულ ცივილიზაციას. ყოფნა უფლის პირის წინაშე სხვა არაფერი იყო, თუ არა ის მდგომარეობა, რომელსაც ჩვენ საკრალურს ვუწოდებთ, როგორც სიმშვიდისა და ჰარმონიის გარანტს. ადამის დაცემის შემდეგ, რამაც სინამდვილის ორად – კეთილისა და ბოროტის სფეროებად – გახლეჩა გამოიწვია, აბელ-კაენის ეპიზოდში კიდევ ახალ ვითარებას მისცა დასაბამი: აღმოჩნდა ახალი დაპირისპირება, რომელიც საკრალურისა და პროფანულის დაპირისპირებით გამოიხატა. აბელის მსხვერპლის მიღებით პროვიდენციამ მსხვერპლად ერთთად მისი შემწირველის პიროვნება აირჩია მისი ცხოვრების ნირითურთ. ის მდგომარეობა, რასაც ეკსისტენციალიზმი გადაგდებულობას უწოდებს, პირველად ჩნდება კაენის პიროვნებისა და იმ ცივილიზაციის სახით, რომელსაც მან დაუდო საფუძველი. კაენის სიტყვები „აჰა, მაგდებ დღეს მიწის პირისაგან და უნდა მივეფარო შენს სახეს; დევნილი და მიუსაფარი ვიქნები ამ ქვეყანაზე...“ (დაბ. 4:14). სიტყვებით ნოდ და ნოაყ (დევნილი და მიუსაფარი) კაენი არა მხოლოდ სივრცეში მის სხეულებრივ მდგომარეობას გადმოსცემს, არამედ, თუ ამ სიტყვების ეტიმოლოგიას ჩავუდრმავედებით, მისი სულიერი მდგომარეობის გამომხატველნი არიან. კაენი ძრწის და დაძრწის იმის გამო, რომ უფლის პირს არის მოშორებული. იგი აშენებს ქალაქს მაგრამ მისი სულიერ-სხეულებრივი მდგომარეობის შესაბამისად იმ ადგილს, სადაც ის გადაიხვეწა და ძრწის, ნოდ „ძრწოლა“ ეწოდება. უფლის პირის წინაშე ყოფნის, ანუ სიწმიდეში ყოფნის, საკომპლესაციოდ ის აშენებს ქალაქს თავშესაფარად. თუ უფლის პირის წინაშე ყოფნა გამოარჩევდა ნოეს თავისი ტოტალურად სეკულარული თაობიდან, რაც (ეს განცალკევება) მისი სიწმიდის (კოდემ) ნიშანი იყო, უფლის პირისგან მოწყვეტილ კაენს მოუხდა თავისი ხელით გაემიჯნა თავი, რასაც ის თუ არა სეკულარულ (შენებით, ტექნიკით, ხელოვნებით...), სხვა საშუალებებით ვერ მოახერხებდა. იგი ცხოვრობს ერთიან, უწყვეტ პროფანულ სინამდვილეში, რომელშიც ყველაფერი მკვლელობასთან ერთად ნებადართულია, სადაც საკრალურის ერთი წერტილიც

არ იპოვება. ეს არის კაენური ცივილიზაციის სახე, რომელიც შეცვალა აბელის სანაცვლოდ დაბადებულმა შემმა (დაბ. 4:25ბ), რომლის მოდგმაში უკვე იხსენიება უფლის სახელი (დაბ. 4:26).

საკრალურ-პროფანულის კონტექსტში უნდა გავიაზროთ ორი ქალაქის ავგუსტინესეული კონცეფცია, რომელიც მან აბელ-კაენის ეპიზოდის ეგზეგეზისზე დააფუძნა.

„კაცთა მოდგმის ორი წინაპრისგან პირველად დაიბადა კაენი, რომელიც ეკუთვნის კაცობრივ ქალაქს, შემდეგ კი - აბელი, რომელიც ეკუთვნის ღვთის ქალაქს... კაენზე ნათქვამია, რომ მან ააშენა ქალაქი, აბელს კი, როგორც მწირს, ქალაქი არ აუშენებია, რადგან წმიდათა ქალაქი უზენაესი ქალაქია, თუმცა იგი აქაც ბადებს თავის მოქალაქეთ, რომელთა სახით ის მწირობს...“ (De civitate Dei, XV,1).

თუ ამ ტექსტს მისი დაწერის თანადროულ ენაზე წავიკითხვათ, მოქალაქეებში სხვას ვერავის ვიგულისხმებთ, თუ არა ქრისტიანებს, რომლებიც ცხოვრობენ კაცობრივ ქალაქებში, მაგრამ, როგორც „წმიდათა ქალაქის“ მკვიდრნი, არ ეკუთვნიან მას; ისინი ცხოვრობენ მასში და არც ცხოვრობენ, ქმნიან რა საკრალურ კუნძულებს პროფანული ქალაქების კონტინუუმში. მოციქულთა ხანიდან იმპერიულ ხანამდე ქრისტიანები წმიდებად იწოდებოდნენ და მათი ცხოვრების ნირი, როგორც ეს „დიოგნეტესადმი წერილშია“ აღწერილი, თანხმობაშია წმიდის (კადოშ) ძველადტქმისეულ გაგებასთან.

„ქრისტიანები... თითქოს საკუთარ მამულებში მკვიდრობენ, მაგრამ მკვიდრობენ, როგორც უცხონი... ყოველი უდაბნოება მამულია მათი და ყოველი მამული – უდაბნოება... ხორციელნი არიან, თუმცა ხორცის მიხედვით არ ცხოვრობენ. მიწაზე მკვიდრობენ, მაგრამ ცათა შინა მოქალაქეობენ... მარტივად რომ ვთქვათ, რაც არის სული სხეულში, ქრისტიანებიც იგინივე არიან ამ სოფელში და, როგორც სული განეფინება სხეულის ნაწილთა შორის, ასევე ქრისტიანებიც – ქვეყნიერების ქალაქებში. სული თუმცა სხეულში მკვიდრობს, არ არის სხეულისაგან, ქრისტიანებიც თუმცა ამსოფლად სახლობენ, ამსოფლისანი არ არიან...“ (Epist. ad Diogn. V, 2-5).

კვრივი

მ. ელიადეს განმარტება, რომ წმიდის სამყარო უპირატესად ემორჩილება „თავდაპირველ ონტოლოგიურ სიმკვრივეს“ (densité), და რომ სავსეობა წმიდათა წმიდის მეტაფორაა [ელიადე 2009:33], გამოძახილს პოულობს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, განსაკუთრებით ფშავ-ხევსურეთის საკრალურის ლექსიკაში. ამ საზოგადოებებში „კვრივი“ ეწოდება პროფანული (საერო) სივრცისგან გამოყოფილ, აბსოლუტურად განსხვავებულ საკრალურ რეალობას. თუ ებრაული კდშ თავისი სემანტიკით საერთო (იმავდროულად, საერო, საჯარო) სივრცისგან გამოცალკეებულს, იზოლირებულს და, ამრიგად, აბსოლუტურ სხვას გულისხმობს, ქართული კვრივი საკრალურის სხვა თვისებას ასახინობს.

„სიტყვის კონაში“ სიტყვა კურივი ამგვარად არის განმარტებული (მოგვეყავს ვარიანტებითურთ): „ულრუო და უნაჯვრეტო“ *B*; „რქა ანუ ძვალი, ანუ ბალახი, რომელთა არა ჰქონდეს ღრუ და მრთელ იყოს“ *CD*; „რქა ანუ ძვალი, გინა ბალახი, უფუჭო, უჯვრეტელი იყოს სავსე, კვრივად უწოდენ *E*.“ [საბა 1965:402]; სხვაგან: კურივი არის რქა ძვალთა, გინა შამბი უგულო, უნაჯვრეტო, სრულობით სავსე“ (იხ. სიტყვაზე ჭრუვი). როგორც ვხედავთ, კურივის ფიზიკური შეუღწევადობა, რამდენადაც მას სიღრუე არ გააჩნია, სულიერ-საკრალურ სფეროში გადატანისას რელიგიურ ნიშნელობას იძენს.

შენიშვნა 3. „კურივი“ ძირის ქართველური შესატყვისები არ არის ფიქსირებული დღემდე არსებულ ეტიმოლოგიურ ლექსიკონებში (გ. კლიმოვი, ზ. სარჯველაძე-ჰ. ფენრიხი). უკანასკნელ ხანს მის კვალს მეგრულსა (მა-რკვა-ა, „მკურივი“, „სიმკურივი“) და სვანურში (ბ.-ზემ: კურ-იუ, ბ.-ქვემ: კური-იუ, „მკურივი“, „მაგარი“.) მიაკვლია რევაზ აბაშიამ [აბაშია 1997:30-31]. თუმცა საკრალურის მნიშვნელობა მას ამ ენებში არ მიუღია.

ამ ცნების გამომხატველი სიტყვის სემანტიკის პროექციად გვესახება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატთა ტერიტორიაზე აღმართული ე. წ. კურივები ანუ ისეთი კოშკები, სადაც შესვლა ფიზიკურად შეუძლებელია იმ უბრალო მიზეზით, რომ მათ არ გააჩნიათ შიდა სივრცე, ისინი ამოვსებულნი, სავსენი არიან. „კურივი კოშკები“ თვალნათლივ, ფიზიკურად მიუთითებენ საკრალურის შინაგან ბუნებაზე. კურივის იმ განმარტებით, რომელიც მოცემული აქვს საბას – „მრთელი“, „უფუჭო“, „სავსე“, შეგვიძლია დავადგინოთ ამ სიტყვით წოდებული რეალობის ანუ საკრალურის ონტოლოგიური სტატუსი, როგორც ის წარმოედგინათ იმათ ცნობიერებას, ვინც ამგვარი სახელი დასდო მას. საკრალური არის სავსე, უხარვეზო, მრთელი, დატენილი, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ სიღრუეს. ეს არის რეალობა, რომელიც უპირისპირდება ფუტუროს, ფულუროს. ის არის ნამდვილი რეალობა, რომელშიც არ არის რაიმე „ფუჭი“ ანუ ყალბი და ამაო. აქედან მივდივართ იმ შეხედულებამდე, რომ საკრალურის თვისება არის სისაღე, სიმრთელე და, საბოლოოდ, ტავტოლოგიურად თუ გამოვხატავთ, „ნამდვილი სინამდვილე“¹. აქვე გავიხსენოთ სამსხვერპლო პირუტყვისადმი წაყენებული მოთხოვნა ნებისმიერი კულტურის რელიგიაში, კერძოდ, ძველ აღთქმაში, რომ საკლავი პირუტყვი უნდა იყოს „მრთელი“, „უნაკლო“, ებრაული თამ //თამიმ. გავიხსენოთ, რომ ნოესა და მამამთავარ იაკობის სიწმიდე სწორედ ამ ტერმინით არის მინიშნებული (დაბ. 6:9; დაბ. 25:27)

კურივის მონოლითურ თვისებას, როგორც შეუღწევებს და, ამავე დროს, დაურღვეველს, მტკიცეს, მივყავართ საზოგადოდ ქვის სიმბოლოსთან, რასაც ელიადე, ქვისგან წარმოშობილი ღმერთების მითებზე დაყრდნობით, არქეტიპულ სახედ და, იმავდროულად, აბსოლუტურ რეალობად მიიხნევს, და საკრალური რეალობის მეტაფორიკის წრეში აქცევს. დაუზიანებელი, გაუზარავი, მარადიული ქვა, ნამდვილი აბსოლუტური ყოფიერების სიმბოლოა [ელიადე 1998:162]. არც ისე

¹ საბას ლექსიკონში იხ. კურივის საპირისპიროდ ჭრუვის განმარტება: ხოლო ჭრუვი განჯვრეტილი ვითარცა სტვირი; და ფუჭი კაკალთა, ნუშთა და მისთანათასა უგულოთა ეწოდებიან“.

ხშირად, მაგრამ მკვიდრად ჩანს იგი ძველ აღთქმაში (დაბ. 49:24) კლდესთან ერთად (ცურ) ღვთის მეტაფორად სწორედ მისი მონოლითურობის, სიმტკიცისა და შეუძვრელობის (2მეფ. 22:3; ფსალმ. 17:3; ეს. 26:4), თუნდაც მიუვალობა-მიუწვდომლობის (ფსალმ. 26:5; 60:3) გამო. საბოლოოდ, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ამ კონტექსტში იმ კლდეზეც, რომელზეც ქრისტემ თავისი ეკლესია დააშენა (მ. 16:18). გარდა რწმენის სიმტკიცისა, მის მთავარ სიმბოლოს რომ წარმოგვიდგენს, ამ კლდეში (პეტრა) ისეთი საკრალიზმის მუხტია, რომელსაც ჯოჯოხეთური პროფანაცია („ბჭენი ჯოჯოხეთისანი“) ვერ ეკარება.

კვრივის არსებობა ტერიტორიაზე იცავს ტერიტორიას რღვევისა და ქაოსისგან, იმ მდგომარეობისგან, თუ ფშავ-ხევსურულ ანდრეზებს დავიმოწმებთ, როცა დევებს ეპყრათ ადამიანთათვის განკუთვნილი მიწა-წყალი. ვერტიკალურ ჭრილში საკრალურისა და პროფანულის დაპირისპირება ღვთისშვილთა და დევთა დაპირისპირებაში იჩენს თავს. ღვთისშილი დევურ-ქაოტურში შეჭრით, თავისი არსების დაარსებით აკვრივებს ტერიტორიას, გამოაცალკევებს მას პროფანულისგან, რომელიც თუმცა ისტორიულ პერიოდშიც განაგრძობს არსებობას. ამ აზრით კვრივი, როგორც საკრუმი, კოსმოგონიური კატეგორია ხდება. მაგრამ კვრივი არა მხოლოდ ზებუნებრივი ჩარევის შედეგია, არამედ ადამიანური ნიშანიც არის, რადგან ის იქმნება და არსებობს ადამიანისთვის, რომელსაც ევალება მისი დაცვა. კვრივი არის მარტივი მიწისა ზუსტად იმ აზრით, როგორც ქრისტემ თავის მოციქულებზე თქვა, რომ „თქვენ ხართ მარტივი მიწისა“ (მ. 5:13); ეს მარტივი მოციქულთა სიწმიდის მეტაფორაა.

პატიმარი

ხევსურული კვრივი, როგორც ტერმინი, თუ საკრალური სივრცის მიმართ გამოიყენება, სიწმიდესთან ნაზიარებ ადამიანზე ან განსაკუთრებული დანიშნულების პროლუქტზე პატიმარს იტყვიან. როგორც კვრივია ჯვარის მიერ დაჭერილი ადგილი, ისე პატიმარია ჯვარის მიერ არის დაჭერილი ყმა, რომელსაც ჯვარი თავისი სამსახურისთვის მოითხოვს და, ამრიგად, პატიმარს ჯვარის მსახურის მნიშვნელობა აქვს². სიტყვის სადაგი (ყოფითი) შინაარსი სავსებით შეესატყვისება მის საკრალურ შინაარსს: როგორც ციხის პატიმარია იხოლირებული გარე სამყაროსგან, ასევე ჯვარის (დაჭერილი) პატიმარია მოწყვეტილი ყოველდღიურობას და განსაკუთრებულ პირობებშია ჩაყენებული. პირველ შემთხვევაში თუ პატიმრობის მიზეზი დანაშაულია, რომელიც ადამიანს ტყვეობაში ამყოფებს, მეორე შემთხვევაში მიზეზი სიწმიდეა, რომელიც ასევე ტყვეობას მოითხოვს, რათა წუთისოფლის მტვერი არ შეეხოს. პატიმრობა, ტყვეობა, ტუსადობა, დაჭერილობა – სინონიმებია, რომლებიც გამოხატავენ სიწმიდეში მყოფი ან სიწმიდეს მისაახლებელი ადამიანის მდგომარეობას. გამოცალკევების ეს სემანტიკა პატიმარს კოდეშთან აახლოებს. ტიპოლოგიურად ამავე წრეში შემოდის ბიბლიური ნაზარეველობის ინსტიტუტი, რომელიც ადამიანისგან თავის სიწმიდით დაცვა-შენახვას მოითხოვს (რიცხ. 6), როგორც თავად სიტყვის ძირის ნზრ-ნცრ მნიშვნელობა – „გამოცალკევება“, „დაცვა“ –

² წმიდის ამბივალენტობის წესით, რომელიც განსაკუთრებით ლათინურ sacer-შია ცხადყოფილი, ქართულ დიალექტზე პატიმარი ფეხმძიმე ქალზე ითქმის, რომელიც გამოცალკევებას მოითხოვს უწმიდურობის მიზეზით, როგორც ხატის მსახური – სიწმიდის მიზეზით.

გვიმოწმებს. საგულისხმოა ისიც, რომ ნაზირ, გარდა მოწმიდარი ადამიანისა, ნიშნავს გაუსხვლელ ანუ ხელუხლებლად შენახულ, მრთელ ვაზს.

სრულიად მოულოდნელად, თუმცა კანონზომიერად პატიმარი ქართულ დიალექტზე [ქართული 1981:348] როგორც მეტაფორა წმიდა, სუფთა შეურეგნელი ღვინის, ზეთისა თუ ერბოს, ან წყაროს წყალს აღნიშნავს („ისეთი პატიმარი ღვინო მაქ“). აქედან ადვილია სემანტიკური გადასვლა ზედაშეზე, რომელიც, როგორც სადღეობოდ წმიდად შენახული ღვინო, ასევე პატიმრად უნდა ჩავთვალოთ.

აქვე, თუ დავინტერესდებით ქართული კვრივის³ და სემიტური კდშ-ის საპირისპირო რეალობის (პროფანულის) გამომხატველი ლექსემებით, დავინახავთ, რომ ქართულსა და სემიტურში ისინი ანალოგიურ სემანტიკურ საფუძველზეა აგებული და, რაც მთავარია, კარგად ასაჩინოებენ თავად საკრალურის ბუნებას.

კვრივის საპირისპირო რეალობა ხევსურულ საკულტო ლექსიკაში რამდენიმე ტერმინით გამოიხატება.

ნალახი

სიტყვა-ცნება ნალახი⁴, გარდა „შებლავისა“, „რღვევის“, „დებრადაციის“, „განადგურების“ იდეას შეიცავს. თუმცა ეს ის ტერიტორიაა, სადაც ადამიანს უხდება ყოველდღიური ყოფნა და მოღვაწეობა. ნალახი თავისი ეტიმოლოგიით იმ ტერმინების საპირისპიროა, რითაც სოფოკლეს დრამაში ათენის წმიდა ჭალაა დახასიათებული (ა-ბატოს, ა-თიკტოს, ა-სტიბეს). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საკულტო ცხოვრებაში და ყოველდღიურ ყოფაში ნალახი ის ადგილებია, სადაც ჩვეულებრივ მოძრაობს ხალხი, სადაც მიმდინარეობს ყოფითი საქმიანობა, სადაც ცხოვრობს, შრომობს, ოფლს ღვრის ადამიანი, რის გამოც მას ერიდებიან ხატის მსახურნი – ქადაგ-ხუცესნი⁵. თუმცა ეს არის ერთადერთი საცხოვრებელ-საარსებო სივრცე, რომელიც თითქოს ნეიტრალური უნდა იყოს, მაგრამ კვრივთან მიმართებაში იგი უარყოფით ნიუანსს იძენს, როგორც მისი უკიდურესი ოპოზიცია. გავისხენოთ გურამიშვილის სტრიქონები –

„ხორცი მიწაა, ტალახი, საწუთროს ფეხით ნალახი,
სული უსხეულმყოფელი, ვით ბაზმა გაუქრობელი“,

სადაც ნალახი მატერიალური საწყისის (რეალობის) ნიშანია.

³ არ არის გამორიცხული კვრივის ნათესაობა ინდოევროპულ ძირთან ქურო "ძალა", საიდანაც მომდინარეობს ბერძნული კურიოს „ბატონი“ იხ. [ბენვენისტი:183]. აქვე აღსანიშნავია, რომ აღსანიშნავია, რომ ძველ ინდოევროპულ ენებში ძლიერების გამომხატველმა ლექსიკამ სრულიად კანონზომიერად იტვირთა საკრალურის (წმიდის) გამოხატვა. სანსკრიტული isirah და მისი მონათესავე ბერძნ. ჰიეროს („წმიდა“) „ძლიერის“, „მაგარის“, „ცოცხალის“ მნიშვნელობას შეიცავს [ბენვენისტი:193].

⁴ „ნალაკი ადგილი, სადაც ერისგანნი არ დადიან, არაწმინდა ადგილი“ [ჭინჭარაული 2005:652].

⁵ ნალახში ედგა ფეხი მოსეს, როცა აალებული მაცველის ბუჩქთან მიახლოებისას მოესმა: „ახლოს ნუ მოხვალ! გაიძრე ფეხსამოსი, რადგან ეს ადგილი, სადაც შენ დგახარ, წმიდა მიწაა“ (გამ. 3:5)

2. რიოში, რიოშიანი. სახუცო ტექსტების გარკვეულ კონტექსტებში რიოში ნალახის სინონიმია. მისი ამოსავალი მნიშვნელობა, როგორც ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში დასტურდება, შეიცავს სიყალბის, არანამდვილის იდეას და, აშკარად, ნეგატიური მნიშვნელობისაა, თუმცა ადამიანები ჩვეულებრივ რიოშიან სინამდვილეში ცხოვრობენ. საკულტო ტექსტებში და ყოველდღიურ სიტყვახმარებაში იგი კვრივის საპირისპირო რეალობაა. ეს დაპირისპირება კარგად ჩანს ნაადაგარში, სადაც ჯვარი კიცხავს თავის საყმოს, რომელმაც მისი ღირსება ყოველდღიურობასთან გაათანაბრა:

„ჩემო ყმათ აღარაად გავაჩნიორ. მჯარი მჯარს გამისწორესა დ' კისერ – კისერს. მათრევენ სიმურშია დ' რიოშიანში“ [სადიდებლები 1998:179].

3. ფუტურო-ფუღურო. ამ სიტყვას, რომელიც კვრივის საწინააღმდეგო იდეას შეიცავს, არ მოუპოვებია ტერმინოლოგიური სტატუსი, მაგრამ არაფორმალურად ეს სიტყვები პროფანული რეალობის, შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთ ფუნდამენტური მახასიათებელზე მიუთითებენ. ძველი აღთქმის ენაში კდშ-ის საპირისპირო რეალობა, თუ მისი გამომხატველი ტერმინიდან ხოლ ამოვალთ (მისი ძირია ხლ/ხლლ) სწორედ "სიღრუით", "ხვრეტილობით", "რღვევით", "დაშლილობით" ხასიათდება. სწორეთ ასეთია ხოლ „ქვიშა“, რომელიც თავისი კონსისტენციით რაღაც მკვრივის რღვევისა და დაშლის შედეგია და ამ კუთხით არანამდვილ, ყალბ და ფუტურო რეალობას გამოსატყვის, ცხადია, აბსოლუტურ რეალობასთან მიმართებაში. ეს რღვევა, რომელიც გამოწვეულია საკრალურის პროფანულთან გათანაბრებით ან, საერთოდ, მისი წაშლით „მეტაფიზიკურ კატასტროფად“ არის კვალიფიცირებული [ვუნენბურგერი 1981:110]. რა თქმა უნდა, ყოველივე ეს მეტაფორაა მხოლოდ, რომლითაც რელიგიური ცნობიერება ცდილობს გამოხატოს საკრალურ-პროფანულის დაპირისპირების კონტრასტი.

დამატება

„სიტყვის კონაში“ კრძალვა განმარტებულია როგორც „სიფრთხილე, გინა რიდება“ (CD), ან უფრო ვრცლად: „კრძალვა არს სიფრთხილით დამარხვა რასამე, ანუ დარიდება“ (E), „დაკრძალვა – ფრთხილად შენახვა“. ამ განმარტებებში ერთდროულად ვეცნობით საკრალურის სფეროსთან კრძალვის მიმართების ორ ასპექტს – განრიდებულობას და სიფრთხილეს (შიშს): საკრალური განრიდებელია და, ამავე დროს, საშიშიც. ყველა ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შესაძლებელია, „ნაკრძალი“ საკრალურის (Sacred) აღმნიშვნელ ტერმინად გამოდგეს. ამისთვის ის ყველა პირობას აკმაყოფილებს.

სიტყვის ძირი კრძ გარდა სიტყვისა „აკრძალვა“, გვხვდება სიტყვებში „მოკრძალვა“, „დაკრძალვა“, რაც იმას მიაჩნებებს, რომ აკრძალვის სემანტიკა საკრალურის შინაარსს შეიცავს. ხოლო ამ ცნების გამოსახატავად ქართულში გარკვეული ზუსტი ტერმინი არ არსებობს, რაც ხშირად უხერხულობას ქმნის, როცა საჭირო ხდება საკრალურ-პროფანულის დაპირისპირების ვერბალურად გამოხატვა. თავის მხრივ, დაკრძალვა გამოსატყვის მოქმედებას, როცა მოკრძალვით და უადრესი პიეტეტით იმარხება რაღაც, საკრალური ყოფიერების რომელ საფეხურსაც არ უნდა

⁶ შდრ. „ყალბის“ კავშირი „ღრუიან სივრცესთან“, რის იდეასაც გამოხატავს არაბული ყლბ („გული“) ძირიდან ნაწარმოები სიტყვები "ყულაბა", „ყალიბი“.

ეკუთვნოდეს იგი. ის, რაც მოსაკრძალებელია, იკრძალება. ხოლოს, რაც აკრძალულია, ხელშეუხებელია ანუ ვირტუალურად დაფარული და, ამდენად, უხილავი. ეს არის იმ რეალობის დამარხვა-დაკრძალვა, რომლის გამჟღავნება (მანიფესტაცია) არ არის ნებადართული. სიწმიდესე, საკრალურზე მიუთითებს თავად ამ სიტყვების ეტიმონი (ძირი) კრძ, რომელიც თავის სიღრმეში შეიცავს იმის შესაძლებლობას, რომ მიიღოს „ხვედრის“, „წილის“ (კერძი) მნიშვნელობა, რაც თავის მხრივ უახლოვდება სიწმიდის, როგორც მეტაფიზიკური რაობის, სემანტიკას. მართლაც, „განკერძოებული“, „განცალკევებული“ („კერძო“ და „ცალკე“ გარკვეული მნიშვნელობით სინონიმებია) იმავე იდეას გამოხატავს, რასაც ებრაული კდშ და, შესაძლებელია, ლათინური *sacer*. ეს არის განსაკუთრებული ზონა, რომელიც აბსოლუტურად განსხვავებული ყოველდღიური, პროფანული რეალობისგან და, ამდენად, უაღესად ფასეულია. იგი, რუდოლფ ოტოს განმარტებით, „სრულიად სხვა“ (*ganz Andere*) ჩვეულებრივი, სადაგი რეალობის მიმართ და, ამდენად, მოსაკრძალებელი.

კლასიკური ტექსტები

Augustini De civitate Dei.
Epist. ad Diognetum
Sophoclis Œdipus Coloneus

დამოწმებული ლიტერატურა

- აბაშია **1997**: რევაზ აბაშია, მასალები ქართველურ ენათა ლექსიკის ისტორიიდან, გიორგი როგავას საიუბილეო კრებული, თსუ გამომც., თბ., 1997.
- ბენვენისტი 1969: Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes 2. pouvoir, droit, religion* [Paris, 1969].
- დიურკემი 2004: ემილ დიურკემი, რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები, თბ., „იონანე პეტრიწი“, 2004.
- ელიადე 1998: Мирча Элиаде, *Азиатская алхимия*, Янус-К, М., 1998.
- ელიადე 2009: მირჩა ელიადე, მითის ასპექტები, ილია ჭავჭავაძის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2009; Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*, Gallimard, [1963].
- ვუნენბურგერი 2001: Jean-Jacques Wunenburger, *Le sacré*, Vendome, PUF, 2001.
- ოტო 1997: Rudolf Otto, *Das Heilige*, Verlag C.H.Beck, 1997.
- სადიდებლები 1998: ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, „ნეკერი“, 1998.
- სოდერბლომი 1914: Nathan Söderblom, *Holiness*, in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, vol. VI, 1914.
- საბა 1965: სუდხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თსუ-ლენინის, ტ. IV-1, „საბჭოთა საქართველო“, 1965.
- ქართლური: ქართლური დიალექტის ლექსიკონი, „მეცნიერება“, თბ., 1981.
- ჭინჭარაული 2005: ალექსი ჭინჭარაული, ხევსურული ლექსიკონი, „ქართული ენა“, თბ., 2005.