

თბილისის უროვის წითელი ღრუვის ორდენოსანი  
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

# გერმანული ფილოსოფიური ლირიკა

თარგმანი და კომენტარები  
ოთარ ჯინორიასი



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა  
თბილისი 1981

8 И (Нем)  
83.3 Нем  
83.09—1  
ა 367

წიგნში მოცემულია გოეთესა და ანგელუს სილვეზიუსის ფილოსოფიური ლირიკის თარგმანები. ახლავს შენიშვნები გოეთეს ფილოსოფიური ლირიკის შესახებ. იგი განკუთვნილია ფილოლოგებისა და მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი დ. წერეთელიანი.

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1981.

10501

Д—————  
М 608(06)—81

### ი. ვ. გოეთეს და ანგელუს სილვეზიუსის ფილოსოფიურ-ლირიკის ოთარ ჯინოროიასაული თარგმანები

1973 წელს, გოეთეს საერთაშორისო საზოგადოების საქართველოს განყოფილების სხდომაზე, ოთ. ჯინორიამ პირველად წაიკითხა გოეთეს ფილოსოფიური ლირიკის ნიმუშთა საკუთარი თარგმანები. შესამჩნევად ლელავდა. ერთთავად რალაც გაუბედაობა ეტყობოდა. დიდი მობოლიშებით და წინასწარი ახსნა-განმარტებით შეამზადა მსმენელები. ამ უკანასკნელთაც არ ემჩნეოდათ ჯეროვანი მზადყოფნა თუ განწყობა მათი აღქმისათვის. თითქოს გვეუცხოებოდა ანალიტიკოსი მკვლევრის, თეორეტიკოსის, ფხიზელი რაციონალისტი მოაზროვნის მისთვის „უჩვეულო“ (როგორც თვითონ აღნიშნა) ამპლუაში მოვლინება. თარგმანთა ნიმუშების კითხვა-განმეორდა 1975 წ. 25 მაისს. ყოველ მომდევნო ლექსთან ერთად გვეუფლებოდა აზრობრივი სიღრმით აღბეჭდილი პოეტური სიტყვის ძალა. სიუცხოვის განცდაც გაქარწყლდა. ამასობაში მეტ-ნაკლები ინტერვლებით დაიწყო ამ თარგმანთა გამოქვეყნება. შემდეგ მოჰყვა ანგელუს სილვეზიუსის დისტიქონების ქართული თარგმანები (რომელთა ნაწილი postum დაისტამბა).

რამ განაპირობა ოთ. ჯინორიას მიერ გოეთეს ფილოსოფიური ლირიკის ქართულად თარგმნა? თვით მთარგმნელი ასე განმარტავდა: ეს თარგმანი მეცნიერული შტუდიების პროცესში წარმოსდგა ანაზღადო. ჩვენის აზრით, მეცნიერული შტუდიები მხოლოდ წიაღია, ძირითადი წარმმართველი კი აქ ორი მომენტია: 1) ობიექტურ-პრაგმატული—იმის აუცილებლობის შეგნება, რომ საჭიროა შეძლებისდაგვარად შეივისოს ქართულ მთარგმნელობით პრაქტიკაში, კერძოდ გოეთეს შემოქმედების თარგმნის საქმეში არსებული ხარვეზები, რათა დიდი პოეტის და მოაზროვნის სიტყვა ღირსეულად ამეტყველდეს ქართულ ენაზე; 2) სუბიექტური—მეცნიერის შინაგანი მოთხოვნილება, როგორც გოეთეს შედეგების უშუალო განცდის, მისი პოეტური სიტყვით აღტაცების შედეგი. რაც შეეხება ანგელუს სილვეზიუსს, რომლის ქმნილებებთან ოთ. ჯინორია გოეთეს შემოქმედების სიღრმისეული ფენების წვდომის გზით მივიდა, აქ მთარ-

გმნელმა შეავსო ქართულ მთარგმნელობით ლიტერატურაში არსებული ხარვეზი.

წინამდებარე წიგნში თავმოყრილი თარგმანები და მთარგმნელის ღრმად აკადემიური კომენტარები, რომლებიც თავისთავად აღებულნი, მნიშვნელოვან გამოკვლევას წარმოადგენენ, ცხადყოფენ, რომ მთარგმნელის ყურადღების გამახვილება სწორედ ამ ნაწარმოებებზე მისი საერთო თეორიული პოზიციებით აიხსნება. კომენტარების და შენიშვნების გარეშეც, თვით თარგმანებშივე მწყობრი, ჩამოყალიბებული სახით წარმოგვიდგება ოთ. ჰინორიას მიერ გოეთეს თანამედროვე, პროგრესული წაკითხვის თავისთავადობა, მისი კონცეფცია გოეთეს მხატვრული შემოქმედების მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების შესახებ.

გოეთეს ფილოსოფიური ლირიკიდან აქ ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით წარმოდგენილია ძირითადად 3 ციკლი: 1) „დიდი ჰიმნები“ — ესოფლიოს გონთან „მოკამათე“, ღმერთთან მორკინალი ადამიანის თემაზე დაწერილი ჰიმნური ლექსები, 2) სამყაროს ერთიანობის, ბუნებისა და ღმერთის იგივეობის იდეის შემცველი ლექსები, 3) გოეთეს მსოფლალქმის ამ ორი დიდი იდეის გავრცობა-განვითარების ამსახველი ლექსები. ეს დაყოფა იმას როდი ნიშნავს, რომ გოეთესთან მომდევნო პერიოდის რომელიმე მოტივი ან იდეა წინაში არ იჩენდეს თავს. მაგ., ბუნების პანთეისტური აღქმა, ადამიანის გენიის ქმედითი ძალის იდეა უკვე „მაჰმადის სიმღერაში“ გვხვდება (1772—1773 წწ.) ანდა „მოწესრიგებული ბუნების“, ადამიანის როგორც აქტიური თანაშემოქმედის მოტივი მკაფიოდაა გამოხატული ჰიმნური ციკლის დამწყებ ლექსში „მგზავრი“ (ჯერ კიდევ სტრასბურგის პერიოდისა — 1772) — როდესაც მგზავრი ახალგაზრდა ქალის მიერ მითითებულ ბილიკს გაუყუება წყაროსაკენ, იგი ალტაცებით ამბობს: „Spuren ordnender Menschenhand zwischen dem Gesträuch! Diese Steine hast du nicht gefügt, Reichhiustreneude Natur!“ ხოლო ანგელუს სილეზიუსის შემოქმედებას ვეცნობით „ქერუბინული მგზავრის“ შემადგენელი ლექსებით, მეტწილად დისტიქონებით, რომლებიც თავისი ფორმითა და შინაარსით შესანიშნავად ეხმიანებიან გოეთეს ბრძნულ გნომებსა და ქსენიებს.

აღსანიშნავია, რომ მთარგმნელს, ვიდრე იგი ამ ნაწარმოებთა თარგმნას შეუდგებოდა, გოეთეს მსოფლმხედველობის და მხატვრული შემოქმედების პრინციპები უკვე ჩამოყალიბებული ჰქონდა მწყობრი კონცეფციის სახით. მაგრამ ის გარემოება, რომ მან პირველად გოეთეს ფილოსოფიური ლირიკის ე. წ. „გვიანდელი“

პერიოდის ნიმუშები თარგმნა, და მხოლოდ შემდეგ „შტურმერული“ ხასიათის ე. წ. „დიდი ჰიმნებიც“ გადმოაქართულა, იმაზე მეტყველებს, რომ მას აღრინდელი (შტურმერული) ლირიკის შეფასების კრიტერიუმები ჯერ კიდევ გადასასინჯად და გასამყარებლად ესახებოდა. თარგმანის კომენტარებში უკვე ჩანს, რომ ერთგვარად „შერბილდა“ და კეთილგანწყობის იერი მიეცა მის პოზიციას, პოზიტიური ტრანსფორმაცია განიცალა მისმა დამოკლებულებამ. გოეთეს „შტურმერული“ პერიოდის შემოქმედების შეფასებისადმი, რაც ვლინდება ოთ. ჯინორიას პოზიციის ევოლუციაში მისი წიგნიდან „გოეთეს შემოქმედებითი გზა“ იმ კომენტარებამდე, რომლებიც მან თავის თარგმანებს დაურთო. კომენტარებში იგრძნობოდა სურვილი შტურმერული ლირიკის იდეური ღირსებების წარმოჩენისა: არა მარტო ამბოხი, შეტოქება ღმერთთან, არამედ იმ მაღალი მოვალეობის შეგნება, რომელსაც აღამიანს—ღვთაების სწორფრობისაკენ მსწრაფველს — მისი მაღალი დანიშნულება, „ღვთისმოსაობა“, აკისრებს. როგორც ოთ. ჯინორია აღნიშნავს, გოეთე სულაც არ გამოირიცხავს „ღვთისმოსაობის“ ცნებიდან ე. წ. პიეტეტს, თავდადებულ მოწიწებასა და მორჩილებას, სიყვარულით აღსავსე ერთგულებასა და მინდობას, მაგრამ თავისი პანთეისტური მრწამსის შესაბამისად, სავსებით ახალ, არსებითად განსხვავებულ შინაარსს აქსოვს ამ გრძნობებში. კერძოდ, გადაჭრით ათავისუფლებს რა მათ „შიშის“ ელემენტისაგან, იგი ამ გრძნობათა მსაზღვრელად მიიჩნევს აღამიანის, როგორც ღვთის სწორფერი არსების, მოკრძალებას საკუთარი სიდიადისა და მასზე დაკისრებული ამოცანის უსაზღვრობის წინაშე. ამდენად ოთ. ჯინორიამ გოეთესეულ ღვთისმოსაობის ცნებას ახალი, ფაქტიურად „ერეტიკული“ გაგება შესძინა.

რაც შეეხება თარგმანების ფორმისეულ, ტექნიკურ მხარეს. ავტორი მოკრძალებით აღნიშნავს, რომ მან ვერ დაიცვა გოეთეს პოეტური ქმნილებების შემანივთებელი ერთ-ერთი კომპონენტი — რითმა. ეს მობოდიშება რამდენადმე გაზვიადებულად გვეჩვენება. ჯერ ერთი, მის მიერ თარგმნილ ლექსთა დიდი ნაწილი ორიგინალშივე ურიტმოა, დედნის რითმიანი ლექსების გადმოცემისას კი ზოგჯერ გარიტმვის სხვა პრინციპია შერჩეული (მაგ., „ყოველგანარსი“). მეორე მხრივ, სხვა შემთხვევებში მეტწილად, რითმიანი ორიგინალის ქართულად ურიტმოდ გადმოღება ერთგვარად მომგებიანია კიდევ — „ჩვეულებრივი“, „ზუსტი“ რითმა ერთგვარად გაამარტივებდა, გაამსუბუქებდა ორიგინალის შინაარსს. ოთ. ჯინორიას ურიტმო თარგმანების ღირსებას ღრმავროვნების დაცვასთან ერთად ამ ლექსე-

ბის პოეტურობის შენარჩუნების უნარიც წარმოადგენს — ეს მიღწეულია რიტმულობით (რიტმით) და ლექსიკის ზედმიწევნითი „შერჩევის წყალობით.

„ნაწილობრივი“ ჭრილობის მიუხედავად, ორიგინალთან ადეკვატურია „ყოველგანარსი“, რომელიც გოეთესთან შედარებით „თავისუფალი“ ღაზალის ფორმას ატარებს. თარგმანში დათმობილია I—III ტაეპების გართმევა, II და IV ტაეპში ერთგვაროვანი, ჯანმეორებადი, გოეთესთან ძირითადად უცვლელი რითმები კი თარგმანში ვარირებულია. მაგრამ ერთ ლერძზე დამყარებული დაბოლოება ფუნქციურად სავსებით შეესატყვისება ორიგინალს. V სტროფში რითმის ფაქტურა სხვაა, მაგრამ სამაგიეროდ რითმა უფრო მაღალხარისხოვანია (შენდა—შენ თავს, შდრ. ich dich—ich dich), ხოლო VI სტროფში რითმის იგივეობა („შენი“ — „შენი“) ორიგინალის ტექნიკური ერთგვაროვნების პლანში — უფლებამოსილია, თან ამით აქცენტირებულია მრავალფეროვანი „ერთის“ ყოველგანარსობა.

ჰიმნური ციკლის ლექსებში კი რითმის „პრობლემა“ თავისთავად იხსნება და სწორედ უპირატესად ამ თარგმანებში ვხედავთ მთარგმნელის დიდ შესაძლებლობებს: ზედმიწევნითი სიზუსტით ფაქტურის დაცვა, ორიგინალის სტილისტიკური ელფერის და აღნაგობის შენარჩუნება; რიტმი, გადასვლები, ხატოვნება, ინტონაცია საფუძველს გვაძლევს, რომ „პრომეთეისის“, „განიმედის“, „კრონოსის“ თარგმანები ორიგინალის კონვენიალურად მივიჩნიოთ. უცილობელია ისიც, რომ ოთ. ჭინორიას ღრმად გააზრებული აქვს ამ ლექსების ფილოსოფიური კონტექსტიც და ქვეტექსტებიც, რაც თარგმანშიაც გამოსკვივის და მთარგმნელის კომენტარებშიაც თვალსაჩინოა. ასე მაგალითად, იგი აღნიშნავს: „პრომეთეისის“ პანთეისტური დედააზრი (რაც, როგორც ცნობილია, ლესინგმაც ამოიკითხა და სცნო) ლექსს ფილოსოფიურ სარჩულად უდევსო და საამისოდ მოჰყავს კორფისეული დაზუსტება პრომეთეისის ღვთისმამიებლობისა. ოთ. ჭინორია კიდევ უფრო აზუსტებს ამ ლექსის „სიღრმისეულ“ ჩანაფიქრს: „პოეტის თანამედროვენი და, როგორც ჩანს, თავად გოეთეც მთავარ მნიშვნელობას პრომეთეისის რევოლუციური ხატის იმ „ნეგატიურ“ მხარეს, პროტესტანტულ — დესტრუქციულ ფუნქციას ანიჭებდნენ, რომელიც ესოდენ თვალნათლივ ატარებს ერეტიკულ, არსებითად ანტირელიგიურ ხასიათს“ და მოჰყავს გოეთეს სიტყვები (ცელტერისადმი მიმართული 1830 წ. „პრომეთე“ — დრამის თაობაზე): „მაინც და მაინც ნუ გაახმაურებთ ხელნაწერს, რათა

პრესაში არ მოხვდეს, იგი დიახაც სახარებად გამოადგებოდა ჩვენს რევოლუციურ ახალგაზრდობას“. ოთ. ჟინორია პრომეთესის ხატის მეორე, არსებითად უფრო მნიშვნელოვან ფუნქციაზე ამახვილებს ყურადღებას — ესაა კონსტრუქციული, „მადგინებლური“, პოზიტიური ტენდენცია, რომელიც გოეთესთან ფაუსტური სწრაფვის შინაარსად გადაიქცევა. აზრი, რომ ხელოვანი იგივე შემოქმედია, გოეთესთანაც არის — იგი შექსპირს აღარებს პრომეთესს, რადგანაც შექსპირიც აყალიბებს ადამიანებს (1775). ღმერთთან პრომეთესის გატოლების საფუძველს შეადგენს ადამიანის შემოქმედებითი უნარი, რომელიც რელიგიამ ადამიანს წაართვა. მთარგმნელი შესანიშნავად აანალიზებს და ასაბუთებს ამ წყების ლექსთა ფორმის თავისებურებებს, რომლებიც „მათი პანთეისტური მსოფლგანწყობით“, შინაგანად არიან განპირობებულნი. და მან შეძლო კიდევ ამ „სათარგმნელად უძნელეს პიმნთა“ რიტმიკის გადმოქართულება, მათი პულსაციის, უფრო ზუსტად, ერთგვარი არითმიის გადმოცემა, რომელიც შტურმერული პოეზიის სტილური ნიშანია. ქართულ თარგმანში გამოკვეთილად ჩანს „ამბოხის“ პლანში თითქოს წარმოუდგენელი მშვიდი, დარბაისლური, აულელევებელი ინტონაცია ტიტანის მთელი მონოლოგისა. პრომეთესი — საკუთარ პოზიტიურ ძალაში დარწმუნებული შემოქმედი — და ამ ნიშნის მიხედვით ღმერთის დარი — წარბშეუხრელად, თამამად, კატეგორიული ტონით ეუბნება ზევსს, თანაც ისე, რომ თავის საქმიანობასაც არ წყვეტს, დროს არ კარგავს: „აგერ ვზივარ და ვაყალიბებ ადამიანებს, ჩემებურ მოდგმას, ვიმსგავსებ, რათა ევნოს, იტიროს, იხაროს, დატკბეს, და არად უჩნდე, ჩემებურადვე“. თარგმანის სხვა ღირსებებიდან უნდა აღინიშნოს შემდეგი: კარგად არის მიგნებული საკმაოდ რთული ტროპის — *Blüenträume reiften nicht* — მხატვრული შესატყვისი (სიტყვასიტყვით: „სიზმრების ყვავილობა“ თუ „ყვავილების სიზმრები“, რომლებიც „არ დამწიფებულან“) და მეტაფორული გამოთქმის *in Wüsten fliehen* (ცხოვრებისაგან განდგომის მნიშვნელობით) ეკვივალენტი ქართულში.

„Wähntest du etwa,  
 Ich sollte das Leben hassen,  
 In Wüsten fliehen,  
 Weil nicht alle  
 Blüenträume reiften?“

შდრ. თარგმანში. იქნება გგონია, ამა ცხოვრებას რომ შევიძლებ, უდაბნოში გავიხიზნები, ყმაწვილკაცობის უცხო სიზმრები რახან უკლებლივ არ ამხდომია? მხატვრულად სრულფასოვანია აგრეთვე:

„ორთავ ჩვენგანის ორმა უფალმა“ (იგულისხმება დრო და ბედის-  
წერა), რაც დედანში შედარებით უფრო მარტივადაა მოცემული:  
meine Herrn und deine.

ქართული თარგმანის ღირსებათა წარმოსაჩენად განვიხილავთ  
„განიმედსაც“. „განიმედი“ „პრომეთევსთან“ კონტრასტს ქმნის,  
მაგრამ მათ, „პოლარულად“ დაპირისპირებულობის მიუხედავად,  
ერთიანობა ახასიათებთ, რომელსაც ოთ. ჯინორია „კონტრასტულ  
ერთიანობას“ უწოდებს. მას მოჰყავს საამისოდ გერმანისტიკაში  
არსებული ორი განმარტება — ე. ტრუნცისა (რომელსაც არ იზიარებ-  
ს) და ჰ. ა. კორფისა (როგორც უფრო მისაღები), მაგრამ ამა-  
სთანავე უსაფუძვლოდ მიიჩნევს ამ უკანასკნელ ინტერპრეტაციაში.  
პრომეთევსეული თავისუფლების „მეტაფიზიკურად“ გამოცხადებას  
და აქცენტი გადააქვს მის კონკრეტულ, სოციალურ-ისტორიულ ში-  
ნაარსზე. ხოლო ამ „ჯუფთი“ ლექსების შინაგან კონტრასტულ კავ-  
შირს იმით ასაბუთებს, რომ მათში ორი სხვადასხვა ღმერთია: პრო-  
მეთევსის ზევსი (რომელიც არ არის გოეთეს ღმერთი) „მსოფლიო-  
თეიზმის დესპოტია“, ხოლო „განიმედში“ — „ყოვლის მეტრფე მა-  
მა“ — ბუნებაში განფენილი სპინოზასეული ღმერთია (Deus sive  
natura — ღმერთი ანუ ბუნება). იგი მოსაზრებას აზუსტებს თავის-  
სწორფრობის ცნების შემოტანით: ესაა შინაგანი თავისუფლების  
მომპოვებელი ლეთაებრიობის ნიშნით აღბეჭდილი ადამიანის მიერ-  
მისი სწორფერი ღმერთისადმი მინდობა, „მინებება“, რაც ადამიან-  
ის უზენაესი შინაგანი მოთხოვნილებით არის შეპირობებული და  
ყოფიერების უმაღლეს დონესთან მიახლოებას მოასწავებს (ეს  
იდეა კიდევ უფრო განვითარებული, სრულქმნილი სახით ჩნდება  
გოეთესთან, როგორც höhere Begattung — „ნეტარ ლტოლვაში“,  
რომელშიაც „მოკვდი და იქმენ“ — ფორმულის განხორციელებით  
აბსოლუტურ სრულყოფილებასთან ზიარების იდეა ვლინდება). აქვე  
დაეძინო, რომ მეტად საყურადღებოდ მიგვაჩნია ოთ. ჯინორიას  
მიერ კომენტარში განმარტება სიტყვისა „სწორფრობა“. იგი ამ სი-  
ტყვას „ქართული ლექსიკის მარგალიტს“ უწოდებს და საჭიროდ მი-  
იჩნევს, რომ აუცილებლად იქნეს აღდგენილი და შენარჩუნებული  
მისი საკუთრივი და ოდინდელი მნიშვნელობა, რათა იგი განახლდეს  
„დიდებული ფილოსოფიური — პოეტური ცნების სახით“.

„განიმედის“ ქართული თარგმანის უმთავრესი ღირსებაა  
„seh nende Liebe“-ს — ადამიანის შინაგანი სწრაფვის, ამალების-  
კენ ლტოლვის, სიყვარულის ძალის ინტონაციის დაცვა: ბუნების  
უშუალო განცდით გამოწვეული ალტაცების ნიუანსების ზუსტად  
გადმოცემა. თარგმანში იგრძნობა ეს ლტოლვა უნივერსუმთან შერ-



წყმისაყენ, — ინტონირებული, რიტმის განმსაზღვრელი განმეორებანი და ღინამიკის მატება ემსახურება ამ მიზანს: თავდაპირველად დილის ნიავის აღერსიანი ქროლვაა, შემდეგ ლირიკული გმირი სიყვარულის ძახილს მიჰყვება და თითქოს და შეუქმნევლად იწყება აღმაფრენა: *Ich komme, ich komme! Wohin? Ach, wohin? Hinauf! Hinauf stiebt's...* ხოლო შემდეგ უფრო ძლიერდება ეს აღმასვლა: *Aufwärts! Aufwärts an deinen Busen, Alliebender Vater.* ეს ღინამიკა, ეს გრადაციები დაცულია თარგმანშიაც. „აჰა, მოვდივარ! მოვდივარ! საით?, ოჰ, საით?... ზევით, სულ ზევით მიმაფრენს იგი“ — და როდესაც ღვთაებისკენ მსწრაფველი ლირიკული გმირი ღრუბლებსაც ასცდება, „აღმაფრენა“ უფრო მდორდება. „ზემოთ, მომიცვა ყოვლისმომცველმა, ზემოთ, შენს მკერდთან, ყოვლის მეტრფევ, დიდო მამაო“. „განიმედის“ ქართულ თარგმანში კეთილშობილური და დახვეწილია სიტყვიერი ქსოვილი. რაოდენ ნატიფია თუნდაც ეს სიტყვები: მეტრფე, დაუსაბამო, მღტოლვარე ვნება, თვალშეუდგამი („მშვენიერებაჲ თვალშეუდგამო“ — გოეთესთან *unendliche Schöne*).

განსაკუთრებით დიდი სირთულეების წინაშე იდგა მთარგმნელი „მეეტლე კრონოსის“ თარგმნისას. გოეთეს ეს ლექსი ე. წ. *Gelegenheitsgedicht* დაკავშირებულია კონკრეტულ ცხოვრებისეულ ფაქტთან, რომელიც გენიალურ პოეტთან გრანდიოზულ სიმბოლოდ იქცევა. მთარგმნელს გააზრებული აქვს ამ ლექსის თავისებურება, მისი სირთულე, უაღრესი ექსპრესიულობა. იგი კომენტარებში გამოპყოფს მის სტილურ ნიშნებს და ახდენს „იდეური შინაარსის ესთეტიკურ რეალობად ქცევის გოეთესეული მაგიის“ ანალიზს. აქ იგი ეყრდნობა გოეთეს ლექსიკის შესახებ არსებულ გამოკვლევებსაც. ოთ. ჭინორია გოეთეს ამ ლექსში ჩაქსოვილ — ცხოვრების გზის მძლე ტემპით გასრულების იდეას — ფაუსტური გაგებით აშუქებს (და არა კლასიციკურად: „პარამონია და სიმშვიდე“). საერთოდ ოთ. ჭინორია კარგად ახდენს ხოლმე გოეთეს ლექსთა დედაარსის ინტეგრირებას და თარგმანებშიაც ამ ინტეგრალზე აქვს აღებული კურსი, და, როგორც წესი, ამ მაღალ დონეზე რჩება კიდევაც.

აქ წარმოდგენილ თარგმანში კარგად არის დაცული არამარტო თავისუფალი, მოუწესრიგებელი რიტმი ამ შედევისა, არამედ გოეთესეული სტროფების ტემპის ცვალებადობაც: ჯერ არათანაბარი, მომაბეზრებელი ჭაყჭაყი, შემდეგ აღმართს აყოლილის მძიმე, მაგრამ მედგარი, მიზანსწრაფული სვლა მწვერვალისაკენ და დაჩქარება „ცხოვრებაში შეგრიანებისა“. ხოლო როცა ადამიანი ეზიარება ცხოვრების საზრისს, თითქოს დროც „შედელდება“, ერთგვარი აქ-

რონიის მდგომარეობაა. ხდება დროის ფარგლებიდან გასვლა ყოფიერების ბარაქის სრულიად შერგების უკამს, ანუ: სამყაროში განფენილი ღმერთის—უმალღესი გონის გრძობადკონკრეტულში წვდომის უკამს. აქ ამ ცხოველმყოფელი სიხარულის კონკრეტული გამოვლინებაც გვხვდება (ასულის მზერა, აქაფებული სასმელი). უზენაესი ნეტარების, ცხოვრების მადლის სრულად შერგების სიხარულით მთვრალი გმირი მზადაა თამამად თავქვე დასაშვებად. დაყოვნება აღარ შეიძლება და არც ღირს. და გზის ამ მეორე ნახევრისათვის გათვალისწინებული რეალური (ობიექტური) დრო უკვე სულ სხვა საზომით განიზომება — იგი „იკუმშება“, ე. ი. თავისი შესაძლებლობების ამოწურვის შემდეგ მნიშვნელობა აქვს არა იმას, თუ რამდენხანს იცოცხლებს ადამიანი (რამდენ ხანს „აჩხარუნებს ძვლებს“), არამედ პირიქით, მან უნდა იჩქაროს, რათა „უქანასკნელი სხივით დამთვრალმა, ცეცხლოვანი ზღვის ქაფით ბრმობილმა“ „დარბაისლური უდარდელობით“ მიიღოს სიკვდილი. აქ გამოკვეთილად ჩანს ობიექტური დროის შემოკლების მოთხოვნა. ლირიკულ გმირს სურს, ვიდრე ის ჯერაც ძლიერია და ღირსებით მოსილი, დროის ეტლმა ისე „მიაგდოს ქვესკენს“, „ჯოჯოხეთის უყან კარიბჭეს“, როგორც ეს „თავადს“ თუ ჭეშმარიტ „დიდკაცს“ შეეფერება და ძალუძს (მდრ. ნ. ბარათაშვილის — „გასწი, გაფრინდი და შემომოკლე მოუსვენარსა სავალნი დღენი“ — ეს თავისთავად საყურადღებო თემაა!). „მეეტლე კრონოსის“ ოთ. ჯინორიასეულ თარგმანში, ქართული ფრაზა საოცრად კონდენსირებულია, შეკრულია, თითქმის არც ერთი უფუნქციო ზიტყვა არ გვხვდება, ისევე როგორც ორიგინალში. კარგადაა მიგნებული სათაურში „მეეტლე“ — Schwager-ისათვის. (თანამედროვე Schwager—სიძე, ქვისლი, ნათლიმამა; ძველი მნიშვნელობით: საფოსტო ეტლის წამყვანი ან ფოსტალიონი). კრონოსი (ქრონოსი) ხომ დროა, საფოსტო ეტლიც დროის ეტლის სიმბოლოა. მართებულია (I სტროფის VII ტაეპში) „გზის“ დედანში მოცემული დიფერენცირებულ-დაკონკრეტებული ატრიბუტების — Stock, Wurzeln, Steine-ს თარგმანში შერწყმულად გადმოცემა — მათი ლექსიკურად „გაუქმება“ აზრის შენარჩუნებით: „ოღრო-ჩოღროდ ჯაყ-ჯაყა ეტლში“. ეს სუბლიმაცია დასაშვებია, რადგან მთავარია ის, რომ ეტლი (და მასში მჯდომი) ჯაყჯაყებს, ინჯღრევა, და არა ის, რაც იწვევს ჯაყჯაყს — ქელორლი თუ ხის ფესვები, შედეგი: „ჯაყჯაყი“ ისედაც გულისხმობს, რომ გზა უსწორმასწოროა. ასე რომ, ამ იერსახის მხატვრული ფუნქცია არ იკარგება, არ იშლება. თარგმანში დაცულია დედნის ლექსიკის სტილისტიკური შეფერილობა — Derbheit (სიძელგე, სიმაგრე),

„მაგარ-მაგარი სიტყვებით“, როგორც ოთ. ჯინორია აღნიშნავს, ხალხური ინტონაცია (თვით სიტყვა Schwager, შეძახილები, სასაუბრო სტილის გამოთქმა sich lüften და სხვ.). უთუოდ ამ ხალხურ ელერადობის გაძლიერებას ემსახურება თარგმანში „ქალავ“, თუმცაღა გამოკვეთილად ქართული — მთის ინტონაციის შეტანა თავისთავად შეიძლება არ იყოს მართებული.

წინასიტყვაობის ფარგლებში არ ხერხდება, რომ ყველა თარგმანს შევეხოთ, მაგრამ გვერდს ვერ ავეუვლით გოეთეს გვიანდელა ლირიკის „დასაველურ-აღმოსავლური დივანის“ განუმეორებელ პოეტურ სამყაროს. უწინარეს ყოვლისა, მოხსენიებისა და განხილვის ღირსია გოეთეს „ყოველგანარსი“, ზულაიკას წიგნის დამამთავრებელი ლექსი (რომელიც ყველა გერმანულ გამოცემაში უსათაუროა, მაგრამ ოდესღაც გოეთეს ასე დაუსათაურებია და მერე ამ ციკლში („დივანში“) მაინც უსათაუროდ შეუტანია).

„ყოველგანარსი“ ოთ. ჯინორიასეული თარგმანი თავისთავად აღებული (და არა მარტო გერმანულ ორიგინალთან მიმართებაში) ქართული მხატვრული სიტყვის შესანიშნავ ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს. ის სახეები, ის რეალურ-ხილული სამყარო, რომელსაც გოეთე ჩვენს თვალწინ გადაშლის, ქართულ თარგმანშიაც სუნთქავს და თითქოს თავის მყოფობას ზეიმობს, ისე, რომ მკითხველსაც სიხარულის განცდა ეუფლება. ორიგინალშიც და თარგმანშიაც რაღაც თავისებური პეიზაჟი იშლება, რომელიც თვით ლექსის ფაქტურაში არცაა „დახატული“, მაგრამ იგი, ფონის სახით, ჩვენს თვალწინ თანდათანობით ჩნდება როგორც ძირითადი იდეის თანმხლები კომპონენტი.

საგულისხმოა ამ თარგმანში გოეთეს ამ ლექსის მხატვრული სახეების და მხატვრული კოდის ზუსტი დაცვა. მაგ., შდრ. ყვავილთა ნოხად მინდორ-ველი რომ გადაიშლება... (des geblühten Schleiers (Wiesenteppich) და სადაც სურო (ხეს ეხვევა) უთვალავ მკლავით... (und greift umher ein tausendarmiger Eppich). ზოგან თარგმანში სახე დაკონკრეტებულა, ოდნავ იერცვლილია, მაგრამ მხატვრულად დაძაჭრებელია. მაგ: Wenn steigend sich der Wasserstrahl entfaltet—ანდა შადრევისი შხეფთა წვიმად თუ განიფანტე და სხვ.

რაც შეეხება პოეტურ კოდს, მთარგმნელმა იცის, რომ აქ არავითარი გადახვევა, თუნდაც სინონიმით შეცვლა, არ შეიძლება. რიგი სიტყვა გოეთესთან მარტო სემანტიკურ და ესთეტიკურ ფუნქციას კი არ ასრულებს, არამედ სრულიად გარკვეული იდეითაა დატვირთული. მაგ., ამ ლექსში სიტყვა „არხი“—Kanal (des Kanales

reines Wellenleben) არ შეიძლება შეიცვალოს ანკარა ნაკადულით ან სხვა ლექსებით. არხი — „მოწესრიგებული ბუნებაა“. ეს სიტყვა მოასწავებს ბუნების ამ დიადი მთელის — განუწყვეტელ მოძრაობაში ადამიანის თანამონაწილეობის, თანამოქმედების იდეას, რაც განწყობილების და არა კონკრეტული 'ადგილის სახით გვხვდება „ფაუსტშიც“ (იხ. ელენეს ეპიზოდის ფინალი). ასევე „კოდურია“ სიტყვა Wolke — ღრუბელი: Wenn Wolke sich gestaltend umgestaltet (ოდეს ღრუბელი, რათა იქმნეს, გარდაიქმნება). იგი მუდმივი ქმნადობის, „ქმნისა და გარდაქმნის“ იდეის გამოხატველია. მნიშვნელოვანი ფუნქცია აკისრია აგრეთვე სიტყვას Hütte (ქოხი). იგი შეიცავს „გაკრიალებული ერის“ (polierte Nation) საწინააღმდეგო ცნებას და ამით პროგრამულ მნიშვნელობას იძენს (მღრ. ეს სიტყვა „მგზავრის ქარიშხლის სიმღერაში“, სადაც „შტურმ უნდ დრანგის“ დემოკრატიულ ტენდენციებს გამოხატავს. ხოლო „დილეტანტსა და კრიტიკოსში“ ის ბუნებრიობის, ბუნებასთან სიახლოვის გამომხატველია. ბუნებას, როგორც ხელოვანის დიდ მოძღვარს, გენიოსის შემოქმედებითი ძალების გამომვლენს უპირისპირდება polierte Nation: — როგორც გოეთე უწოდებდა ხალხისათვის უცხო განათლების სამყაროს, საზოგადოების მაღალი ფენების გაყინულ წოდებრივ კულტურას. აღსანიშნავია ამ კონსტანტი-სიმბოლოს (Hütte) პოლისემანტურობა. მისი მეორე მნიშვნელობაა „საკუთარი კერა“. ამ თვალსაზრისით იგი შტურმერული ინდივიდუალიზმის გამომხატველიცაა. საყურადღებოა სხვა მომენტებიც: V სტროფის I ტაეპის (Wenn am Gebirg der Morgen sich entzündet) ქართულთარგმანში თითქოს ინტერპოლაციის ელემენტს ვაწყდებით: „რა წამს მთაგორზე აენთება მქუხარე დილა“ — აქ „მქუხარე“-ს ჩამატება უბრალოდ სტრიქონის შესავსებად, მარცვალთა რაოდენობის დასაცავად კი არ ხდება, არამედ ისევე გოეთესეული ხაზით ამდიდრებს ლექსს. გავიხსენოთ „ფაუსტის“ II ნაწილის ექსპოზიციამდინარე ფაუსტს გაეღვიძება, როდესაც ქუხილით ზოდის სინათლე. ამ სიტყვის ჩართვით მინიშნებულია გოეთეს ფილოსოფიური ლირიკის წიაღისეული კავშირები „ფაუსტთან“.

„ყოველგანარსის“ სიმბოლიკის შესახებ სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს. კ. ბურდახი, მაგალითად, მას პანთეისტური ეროტიკის შედეგს უწოდებს. აღმოსავლურ ყაიდაზე ხობტაშესხმული სასტროფო შეიძლება წარმოვიდგინოთ კონკრეტულ ქალადაც, „ხორციელ-სულიერი სისრულის მჩენელ ხატადაც“ — დეიფიცირებულ ქალად და როგ განყენებულ ცნებადაც, ესენია: სული, სიცოცხლე,

ბუნება-ღმერთი. ოთ. ჯინორიას კომენტარში გოეთესეული სიმბო-  
ლიკის მრავალწახნაგოვნება შემდეგნაირად არის განმარტებული:  
„ერთი სახის ასეთ სიმბოლურ გამრავლებას თუ ფერისცვალებას  
გოეთეს ფილოსოფიური მრწამსის იგივე ძირითადი იდეა უდევს  
საფუძვლად, რომ ყოვლის გამაერთიანებელი „ღვთაებრივი“ სუბ-  
სტანცია არა მარტო გამოსჭვივის თავისი ყოველი „ქმნილებიდან“,  
არამედ რეალურადაც მისი სახით არსებობს, მასშია განფენილ-  
განხორციელებული“. იგი აქვე პარალელს უძებნის ამ მეტამორფო-  
ზას „ფაუსტის“ II ნაწილის III აქტის ბოლო ეპიზოდში — სახელ-  
დობრ, ტროელი გოგონების გარდასახვა წყაროდ, კლდედ და სხვ.  
და ახდენს ამ ლექსის ფილოსოფიური კონტექსტის ინტეგრირებას  
Steigerung-ის (ამაღლების) იდეაზე დაყრდნობით და მისი წარმო-  
ჩენით ბოლო ორ ტაქტში გადმოცემული შინაარსის მეშვეობით:

Und wenn ich Allahs Namenhundert nenne, mit jedem klingt  
ein Name nach für dich — პოეტი წარმოადგენს სატრფოს  
„სამყაროს შესაცნობად შთამაგონებელ ხატად და თავად ასახელი-  
ანი ღმერთის ანუ ათას ე. ი. უთვალავ სახოვანი ბუნების. სიმბო-  
ლოდ“. ქართულ თარგმანში ორიგინალის ეს ფილოსოფიური ქვე-  
ტექსტიც შეუბღალავადაა დატული.

ოთ. ჯინორიას გოეთეოლოგიური გამოკვლევებიც და გოეთეს  
ფილოსოფიური ლირიკის თარგმანებიც — რამეთუ თარგმანიც,  
გარკვეული თვალსაზრისით, სათარგმნი ნაწარმოების ინტერპრე-  
ტაციაა, ერთ მიზანს ემსახურებიან: აღდგენილ იქნეს თავის პირველ-  
ქმნილ სიხალასეში გოეთეს სახე. ამაში იჩენს თავს ამ წიგნის ავტო-  
რის აქტიური მონაწილეობა გოეთეს ირგვლივ გაჩაღებულ ბრძოლაში  
(„der Kampf um das neue Goethe-Bild“). სწორედ მისი ეს  
დამსახურებაა აღიარებული ოთ. ჯინორიასადმი გოეთეს საერთაშო-  
რისო საზოგადოების პრეზიდენტის, პროფ. კ. ჰაანის მიერ 1974 წ.  
14 დეკემბერს გამოგზავნილ წერილში: „ეს ნაშრომები (იგულისხმე-  
ბა ოთ. ჯინორიას მიერ „ფაუსტის“ შესახებ შესრულებული გამო-  
კვლევები) წარმოადგენენ არსებით წვლილს ამჟამად გოეთეს გარ-  
შემო მსოფლიოს მასშტაბით მიმდინარე კამათში“... მით უფრო,  
რომ ეს კამათი ვიწრო ლიტერატურული ხასიათისა კი არ არის,  
არამედ ჩვენი დროის მძაფრი იდეოლოგიური ბრძოლის ერთ-ერთი  
მნიშვნელოვანი უბანია.

წინამდებარე წიგნში წარმოდგენილ მე-17 საუკუნის გერმანელი  
პოეტის ანგელუს სილეზიუსის (იოჰან შეფლერის) ქმნილებების  
ოთ. ჯინორიასეულ თარგმანებში კვლავ ვლინდება მთარგმნელის  
დიდი თანმიმდევრული ინტერესი იმ იდეისადმი, რომელიც გოეთეს

ფილოსოფიური ლირიკის გენერალურ თემას და მის ბუნებრივ ნაწილსაც შეადგენს და სათავეს სხვათა გარდა, ანგელუს სილვზიუსთან იღებს: 1) ღმერთისა და მისი ტოლსწორი ადამიანის ურთიერთ-ლტოლვა, მათი ერთმანეთში „დაეანებისა“ თუ „ახალი არსებობისაკენ“ სწრაფვა, 2) სამყაროს მეუფებისათვის ღმერთთან ადამიანის კიდილი (მაგ., „ერთი მეორეში“, „ერთი უფსკრული ჰკითხავს მეორეს“ და სხვ.).

შემთხვევითი არ არის, რომ მთელი თავისი არსებით ჰუმანიტმა მეცნიერმა — ოთ. ჯინორიამ — ანგელუს სილვზიუსის შემოქმედებიდან მეტწილად სწორედ ზემოაღნიშნულ იდეათა შემცველი, ღრმად ჰუმანიტური შინაარსის მქონე დისტიქონები (დისტიხები) აირჩია გადმოსაქართულებლად. და აქაც, როგორც საერთოდ მის შემოქმედებაში, ოთ. ჯინორიას ამ არჩევანში მისივე სული გამოსკვივის — სული კეთილშობილი მებრძოლისა, გოეთეს სიტყვით, „ქეშმარიტი დიდი კაცისა“. მართებულად აღნიშნავს გ. გაჩეჩილაძე: ანგელუს სილვზიუსის პოეზიის ნიმუშთა ოთ. ჯინორიასეულ თარგმანზე დართულ ბოლოსიტყვაობაში („ცისკარი“, 1, 1977, № 7, გვ. 100), რომ „იმ საყოველთაო კრიზისისა და შეჭირვების ეპოქაში, როდესაც გაქარწყლდნენ რენესანსიდან ნაანდერძევი ფასეულობანი“, კერძოდ, როდესაც დაითრგუნა და გაქარწყლდა ადამიანის სიდიადის იდეა, „ანგელუს სილვზიუსის პოეზიის გმირი ინარჩუნებს ღმერთთან მეტოქეობის და თავისებური სწორფრობის იდეას“.

რაც შეეხება ანგელუს სილვზიუსის ქართული თარგმანების ხარისხს, უნდა აღინიშნოს, რომ ანგელუს სილვზიუსის დისტიხების და „ქერუბიმული მგზავრის“ სხვა ლექსებისთვის დამახასიათებლისისადავე, ლაკონიურობა, ლექსიკური ფაქტურის სიმარტივე, მაგრამ ამავე დროს უაღრესი ღრმააზროვნება სრულად არის დაცული თარგმანში. ყველგან შენარჩუნებულია ორიგინალის აღნაგობა, სინტაქსი, სათაურებიც, რომლებიც შემდგომ გამოთქმულის დედაარსს გადმოგვცემენ შემქმედროვებული სახით, ქართულშიაც სხარტად, აფორისტულად ეღერენ. ანგელუს სილვზიუსის ლექსიკაც — რელიგიური არსენალიდან წარმომდგარი, რომელიც მხოლოდ ფორმით არის რელიგიური, შინაარსით კი ფილოსოფიურ ტერმინებამდე მალღდება. — სათანადო შესატყვისებით არის წარმოდგენილი ქართულ თარგმანში. ის გარემოება, რომ მთარგმნელი თმობს რითმას, არ ენებს ტექსტის იდეურ-შინაარსობრივ-ესთეტიკურ მხარეს.

დასასრულ გვინდა მიუუთითოთ ქართველი გერმანისტის იმ დიდი აღიარების ფაქტზე, რომელიც მან საერთაშორისო მასშტაბით მოიპოვა: ქ. კნიტლინგენში (გფრ) არსებული ფაუსტის საზოგა-

დოების ბექდვითმა ორგანომ „ფაუსტბლეტტერ“ ამას წინათ გამო-  
აქვეყნა წერილი გოეთეს საერთაშორისო საზოგადოების (ვაიმარა,  
გდრ) პრეზიდენტის წევრისა და ფაუსტის საზოგადოების წევრის  
ოთარ ჯინორიას შესახებ: „როგორც მეცნიერმა, მან (ოთ. ჯინორიამ)  
სახელი გაითქვა გოეთესა და თომას მანის ნაწარმოებთა ინტერპრე-  
ტაციებით, რომელთა ნაწილი დაიბეჭდა გოეთეს წელიწადულში,  
რამაც მას საერთაშორისო აღიარება მოუპოვა. იგი ენერგიულად  
იღვწოდა სხვებთან ერთად ფაუსტის აკადემიის შექმნისათვის... ორი-  
ვე საზოგადოების წევრები მასთან ძალიან ახლოს იყვნენ. საბჭოთა  
კავშირისათვის ამ გამოჩენილი მეცნიერის დაკარგვა დიდი დანა-  
კლისია, რადგან ოთარ ჯინორიას შესწევდა ძალა სულიერი ბარიე-  
რების მიუხედავად, მრავალ ქვეყანას შორის დაემყარებინა კავშირი.  
ქართულენოვან სამყაროში გერმანისტიკის დარგში ეს ხარვეზი  
დიდხანს ვერ შეივსება, რამეთუ ის იყო სწავლებისა და კვლევის  
ოსტატი და ძალუძდა გერმანული ენისა და ლიტერატურისადმი  
სიმპათიის, უფრო მეტიც, ენთუზიაზმის გაღვიძება, როგორც არავის  
მანამდე. მისი სახით მთელმა გერმანულმა ლიტერატურათმცოდნეო-  
ბამ დაკარგა ინტერპრეტატორი, რომელზე უკეთესსაც ვერ ისურ-  
ვებდა“.

მის ამ დიდ ნაღვაწს ღირსეულად აესებს და ამშვენებს წინამდე-  
ბარე წიგნში თავმოყრილი თარგმანებიც.

**ნათელა ხუციშვილი**

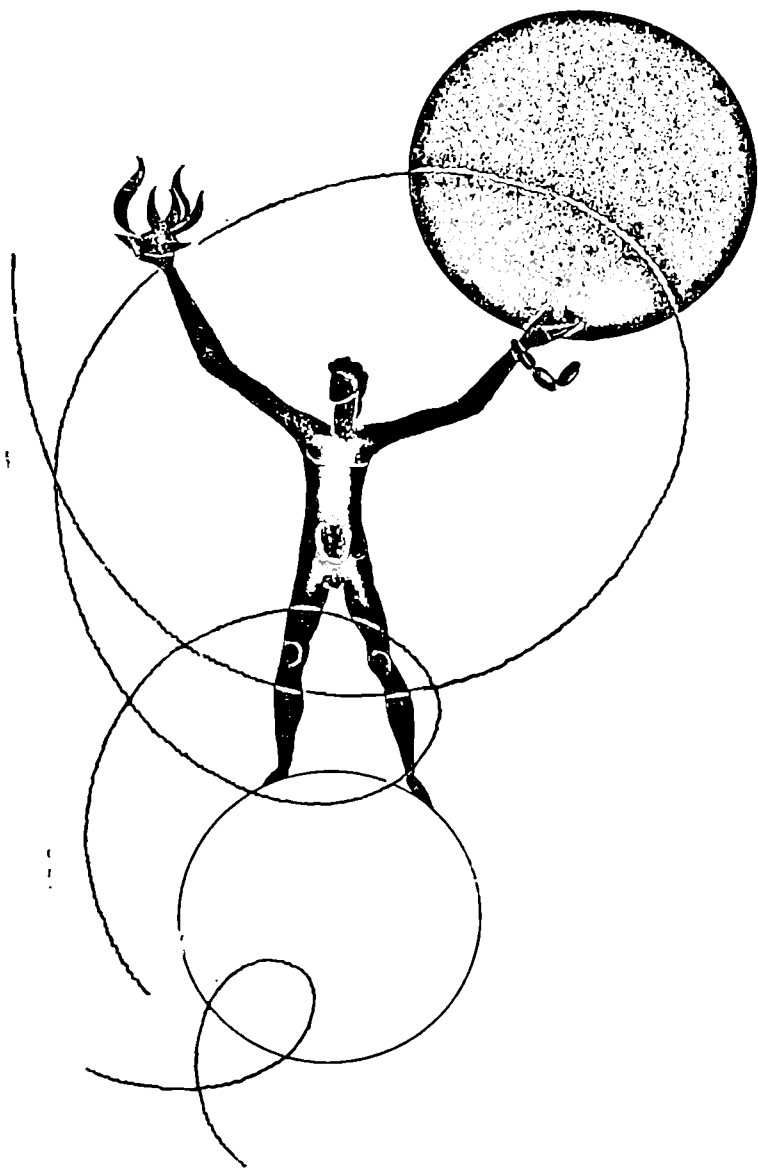




ცთომილებაში ღვივის სიცოცხლე  
და სიკვდილი ძევს ცოდნაში მხოლოდ

იოჰან ვოლფგანგ კოეთე

ფილოსოფიური ღირიკიღან



## პრომეთეოსი

მრუმე ღრუბლებით ემანდ შებურე,  
ზევსო, შენი ცა!  
და ბიჭის დარად,  
გვიმრას რომ მუსრაავს,  
მილეწ-მოლეწე მუხები და მთის მწვერვალები!  
ოლონდ მე დამრჩეს  
ეს ჩემი მიწა  
და ჩემი ქოხი, —  
შენგან როდია იგი ნაგები, —  
და ჩემი კერა,  
რომლის ცეცხლმაც  
აგავსო შურით.  
არავინ ვიცი მზის ქვეშ, ღმერთებო,  
თქვენებრ ლატაკი,  
მსხვერპლის ხარკი და  
ლოცვის ოხერაა  
თქვენი საზრდო,  
დიღბატონებო;  
დაგლახდებოდით,  
რომ არა ბალღნი და მათხოვრები,  
იმედებით სავსე ბრიყვები.  
ოდეს ყრმა ვიყავ,  
გზა და კვალი ჭერ არ ვიცოდი,  
მზეს მივაპურობდი ცთომილ თვალებს,  
თითქოს ჰქონოდეს  
ჩემი გოდების გამგონე ყური  
და ჩემებრ გული,  
შეჭირვებულთა თანამლმობელი.  
ვინ შემეშველა, ტიტანების გულზვიადობას

როცა ვთრგუნავდი?  
 რომელმა დამხსნა სიკვდილს,  
 მონობას?  
 შენ ხომ თავად ჰქმენ ყოველივე,  
 მგზნებარე გულო!  
 თან მადლობასაც არა სწირავდი,  
 ალალ-მართალი, მოტყუებული,  
 ზემოთ მძინარეს?  
 შენ გცე თაყვანი? მერე და რისთვის?  
 იქნებ ოდესმე დაუამე  
 ტკივილი ვნებულს?  
 ანდა შეაშრე  
 დაზაფრულს ცრემლი?  
 მამაკაცად ხომ ძლევამოსილმა  
 დრომ გამომკედა  
 და ბედისწერამ,  
 ორთავ ჩვენგანის ორმა უფალმა.  
 იქნებ გგონია, რომ ამ ცხოვრებას  
 შევიძულე და  
 უდაბნოში გავიხიზნები,  
 ყმაწვილკაცობის უცხო სიზმრები  
 რახან უკლებლივ არ ამხდომია?  
 აგერ ვზივარ და ვაყალიბებ ადამიანებს,  
 ჩემებურ მოდგმას;  
 ვიმსგავსებ, რათა  
 ეენოს, იტიროს,  
 იხაროს, დატკბეს,  
 და არად უჩნდე,  
 ჩემებურადვე.

## გ ა ნ ი მ ე ლ ი

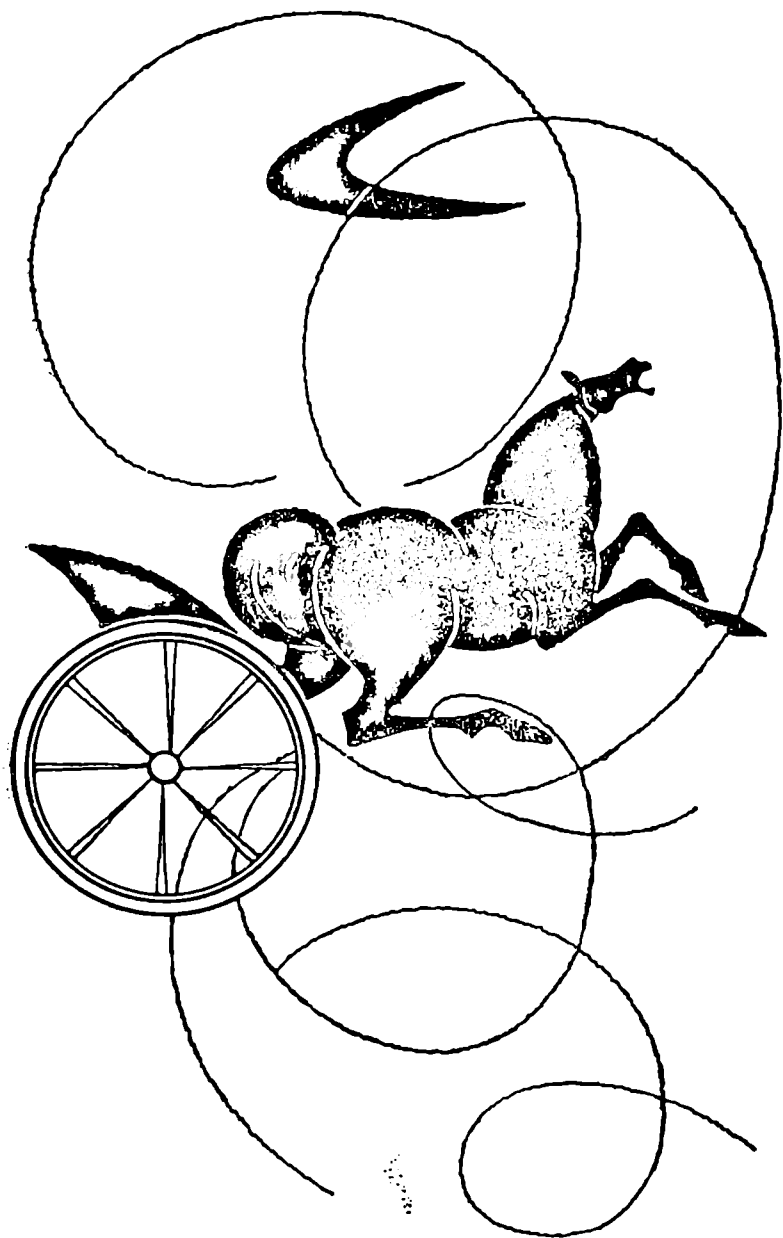
გარს შემომენთე  
 ალისფერ დილით,  
 გაზაფხულო, ჩემო ტრფიალო!  
 ათასგვარ ვნებად  
 გულში მეღვრება

დაუსაბამო შენი სითბოს  
ნეტარი განცდა,  
მშვენიერებავ თვალშეუდგამო!  
ნეტავ შემეძლოს,  
ჩაგჭიდო ხელი!  
ოჰ, შენს გულმკერდზე  
განვისვენებ ღონემიხდილი  
და ვარ აღსავსე  
შენი ყვავილით, შენი ბალახით.  
შენ მიცხრობ გულის  
მხურვალე წყურვილს,  
ალერსიანო დილის ნიაგო,  
ნისლით დაბურულ მინდორ-ველიდან  
სასიყვარულოდ მიხმობს ბუღბუღი:  
აჰა, მოვდივარ! მოვდივარ!  
საით? ოჰ, საით?  
ზევით, სულ ზევით მიმაფრენს იგი,  
ღრუბელთა ჯარი  
მიცურავს დაბლა,  
კრძალვით თავს უხრის მლტოლვარე ვნებას,  
მე მესალმება!  
ამ თქვენს წიაღში, ღრუბლებო,  
ზემოთ,  
მომიცვა ყოვლისმომცველმა!  
ზემოთ,  
შენს მკერდთან,  
ყოვლის მეტრფევე, დიდო მამაო!

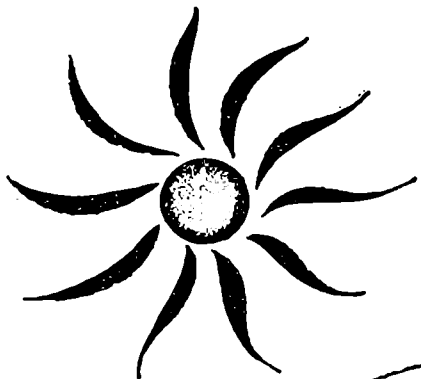
### მეეტლე კრონოსს

1774 წლის 10 ოქტომბერს,  
საფოსტო ეტლში მჭლომარე პოეტი

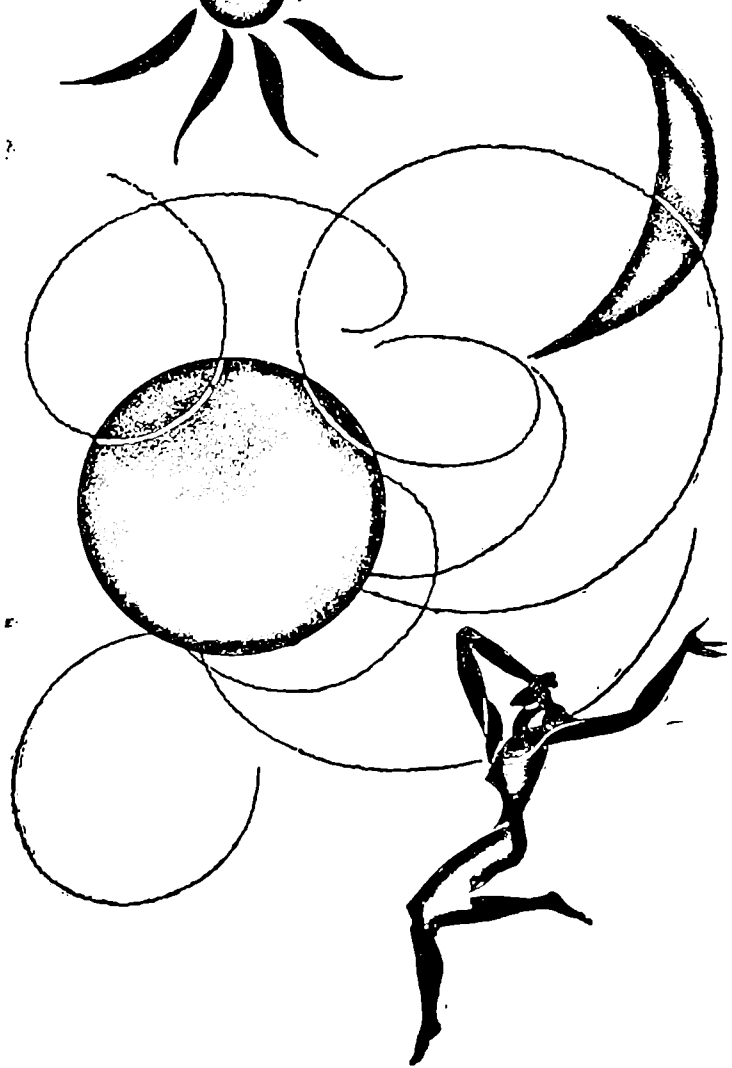
იჩქარე, კრონოს!  
მოეშვი ჩორთით მაგ რახრახს!  
თავქვე დაეშვა შარა;  
გულს მიმღვრევს  
შენი ზანტი სირბილი.



გასწი!  
 ეგ ოღრო-ჩოღროდ ჯაყჯაყა ეტლი  
 შიგ ცხოვრებაში შეაგრიალე!  
 აი, კვლავ აღმართს  
 შესდგომიხარ, სუნთქვაშეკრული,  
 მძიმე ნაბიჯით.  
 აბა უჩქარე, ჰა, ნუ მოეშვი!  
 იმედით გასწი, ხალისიანად.  
 ლალად შორს მალლა თვალი მოავლე  
 მთიდან მთამდე  
 ცხოვრებას ირგვლივ,  
 სუფევს იქ გონი დაუსაბამო,  
 უკვდავ სიცოცხლის წინათმგრძნობელი.  
 კიდევან მალალ სახურავთ ჩრდილი  
 გიზიდავს  
 და იქვე ზღურბლზე ასულის მზერა  
 ცხოველყოფელი. —  
 გაამოს! — ოჰ, მეც მარგუნე, ქალავ,  
 შენი სასმელი აქაფებული  
 და შენი მზერაც, გულითადი, მომარჩენელი.  
 მაშ, დავეშვათ, თავქვე თამამად!  
 ხედავ, მზე ჩადის.  
 სანამ ჩასულა, სანამ ჭაობში  
 ნისლის შმორი მოხუცს ჩამითრევს,  
 უკბილო ყბებსა  
 და ძაბუნ ძვლებს არ მივაჩხარუნებ —  
 უკანასკნელი სხივით დამთვრალი,  
 ცეცხლოვანი ზღვის ქაფით ბრმობილი  
 დამაქანე და,  
 გაბრუებული და მობარბაცე,  
 მიმაგდე  
 ქვესკნელს, ჯოჯოხეთის უკუნ კარიბჭეს.  
 ჩაპბერე მაგრად, მეეტლევ, შენს რქას,  
 ჯირითით გასწი, მიმაგრიალე,  
 ორკუსს რომ ესმას: თავადი მოდის,  
 და მძლეთამძლენი  
 ფეხზედ წამოდგნენ.



7.



8.



## კაცობრიობის საზღვრები

უუხუცესი  
წმინდა გამჩენი  
მქროლ ღრუბელთაგან  
უდრკომელ ხელით  
მიწად რომ აფრქვევს  
მაცხოვარ ელვას,  
ვეამბორები  
მის კალთის კიდეს  
უზაკველ ბალღის  
მთრთოლვარე გულით.

რამეთუ ღმერთებს  
ნუ ეტოლება  
ნურც ერთი კაცი.  
თუ ამაღლდება  
და შეეხება  
თხემით ვარსკვლავებს,  
ვერსად დააბჯენს  
თვის მერყევე ტერფებს  
და სათამაშოდ გარდაექცევა  
ღრუბლებს და ქარებს.

თუკი დგას მტკიცე,  
ძალუმი ძვლებით  
მკვიდრად ანაგებ  
დღეგრძელ მიწაზე,  
იმოდენადაც ველარ იზრდება,  
რომ გაუტოლდეს  
თუნდაც მუხას,  
ანდა ვაზისხეს.

რა განასხვავებს  
ღმერთებს კაცთაგან?  
მათგან მორბედი  
მრავალი ტალღა,  
უშრეტი ღვარი:  
ტალღა აგვიტანს,  
ტალღა ჩაგვითრევს,  
და ვიძირებით.

კნინ რგოლადაა  
შემორკალული ჩვენი ცხოვრება  
და თაობათა რიგი  
მწკრივდება  
ყოფიერების  
უღეველ ჯაჭვად.

## ღვთაებრივი

სულგრძელი იყავ, ადამიანო,  
ქველი და კარგი!  
რამეთუ მხოლოდ  
ეს გამოგარჩევს  
ყველა არსებას შორის,  
რასაც მოკვდაენი ვიცნობთ.

დიდება უცნობ  
მაღალ არსებათ,  
ვისაც ვგრძნობთ ბუნდად!  
იმათ ემსგავსე ადამიანო,  
შენმა ნიმუშმა შეგვასწავლოს  
იმათი რწმენა.  
რამეთუ ვერ გრძნობს  
ბუნება:  
ბოროტსაც ათბობს მზე და  
სათნოსაც,  
და გლახასაც, ვით საუკეთესოს,  
ვარსკვლავები  
დასციმციმებენ.

ქარი და ღვარი,  
სეტყვა და გრგვინვა  
ბორგავს მათ გზაზე  
და, შმაგად მსრბოლი, ერთსაც  
ისევე სწვდება,  
როგორც მეორეს.

და დააბოტებს ასე  
იღბალიც ბრბოში,

უცებ დაითრევს  
ყმაწვილის ხუჭუჭ უმანკობას,  
ხანაც წაიგდებს  
წარწყმედილის მოტვლებილ კეფას.

.პატივსაპყრობელ  
მარად კანონთა თანახმად მართებს  
.ყოველ ჩვენთაგანს  
საწუთროს წრეთა  
ბოლომდე გასვლა.  
-ოდენ კაცს ძალუძს  
შეუძლებელი:  
ის განახვევებს,  
არჩევს და განსჯის,  
შას შეუძლია  
აქციოს წამი წარუდინებლად.

.მისი ნებაა ოდენ  
.კარგის დაჯილდოება,  
ბოროტის დასჯა,  
ხსნა-განკურნება,  
საქმის სავარგოდ ყველა  
ცთომილ-მერყევის შეკვრა.

და ჩვენც თაყვანს ვცემთ  
მარად ყოფიერთ,  
თითქოსდა იყონ ადამიანი,  
იმას იქმოდნენ დიდად,  
რასაც ჩვენთაგანი საუკეთესო  
მცირედად სჩადის ან თუნდაც ლამობს.

.კეთილშობილი ადამიანი  
იყოს ქველი და კარგი.  
დაუშრომელად ექმნას სარგო,  
ექმნას მართალი,  
.გამოგვეცხადოს იმ ბუნდად ნაგრძნობ  
.მალალთა არსთა წინარე ხატად!

## PROOEMION

სახელით მისით, თავი თვისი რომელმაც შეჰქმნა,  
მარადყამიერ შემოქმედად მოწოდებულმა:  
სახელით მისით, ვინც წარმოშობს რწმენას და ნდობას,  
ბადებს სიყვარულს, ნერგავს საქმეს და გემოსავს ძალით;  
სახელით მისით, ეგზომ ხშირად სახელდებული,  
თავისი არსით შეუცნობი რომ რჩება კელავაც.

სანამდეც სმენა მიგიწვდება და გიჭრის თვალი,  
მარტოდენ ნაცნობს ჰპოვებ, რაიც მას ემგვანება,  
და შენი გონის უზენაეს აელვარებას  
უკვე ეს ხატი, ეს მსგავსება, ჰყოფნის საესებით;  
იგი გიზიდავს, ლალად გიხმობს კელავ საძიებლად  
და სადაც მიხვალ, უმალ ჰყვავის იქ არე-მარე;  
შენ აღარ ითვლი, არ აღნუსხავ დროის წილადებს  
და ყოველ ნაბიჯს მისცემია განუზომლობა.

\* \* \*

ჩაღაა ღმერთი, თუ უბიძგებს მხოლოდ გარედან  
და ატრიალებს წუთისოფელს თითის გარშემო!  
ღმერთს ის შეჰფერის, შიგნით აღძრას სამყარო მუდამ,  
ბუნებად იქმნას თავად, თვისგან ჰკეებოს ბუნება,  
რათა ყოველს, რაც მასში ცოცხლობს, იძვრის და არის,  
არასდროს აკლდეს მისი გონი, მისი მძლეობა.

\* \* \*

შიგნით მდებარებს უნივერსუმიც  
და ამას მოსდევს ეგ კარგი ჩვევა:  
საუკეთესოს, რაც კი რამ ვიციით,  
ღვთაებრივს ვარქმევთ, ცა-მყარს დიახაც  
ჩვენს ღმერთს ვაკუთვნებთ, რომლის შიშიც გვაქვს  
და ვინც, ვით ძალგვიძს, გვიყვარს კიდევაც.

## ქ ს ე ნ ი ე ბ ი

### გენიალური უნარი

მთელი შესაქმე ბუნებისაა ნამოქმედარი, ზევსის ტახტიდან ელვარებს სხივი, ასაზრდოვებს სოფელს და ზარავს.

### ბუნება და გონება

რომ შეგძლებოდათ, მეოცნებენო, იდეალთ წედომა, ო, რა თქმა უნდა.

ვითარ შეჰფერის, ბუნებასაც დასდებდით პატივს.

რომ შეგძლებოდათ, ფილისტერებო, ბუნების ხილვა მის სიდიადით, აგიძლებოდათ ის თვითონვე იდეებამდე.

რომ ყოფილიყო ყველგან ბუნებაც და გენიოსიც პატივდებული, მითხარ, ფანტასტო, ყურისმგდებლად ვინ შეგრჩებოდა?

### ფილოსოფოსი და მეოცნებე

პირველს მიწაზე დაუდგამს ფეხი, ოლონდ ცისაკენ უპყრია თვალი; ხოლო მეორე ტალახს უმზერს ფეხებაწვდილი.

### ამოცანა

ნურც ერთი ნურვის დაემგვანება, ყველა ემსგავსოს ოლონდ უმაღლესს.

ეს ვით შევიძლოთ? — სრულქმნას ყველამ თავისი თავი.

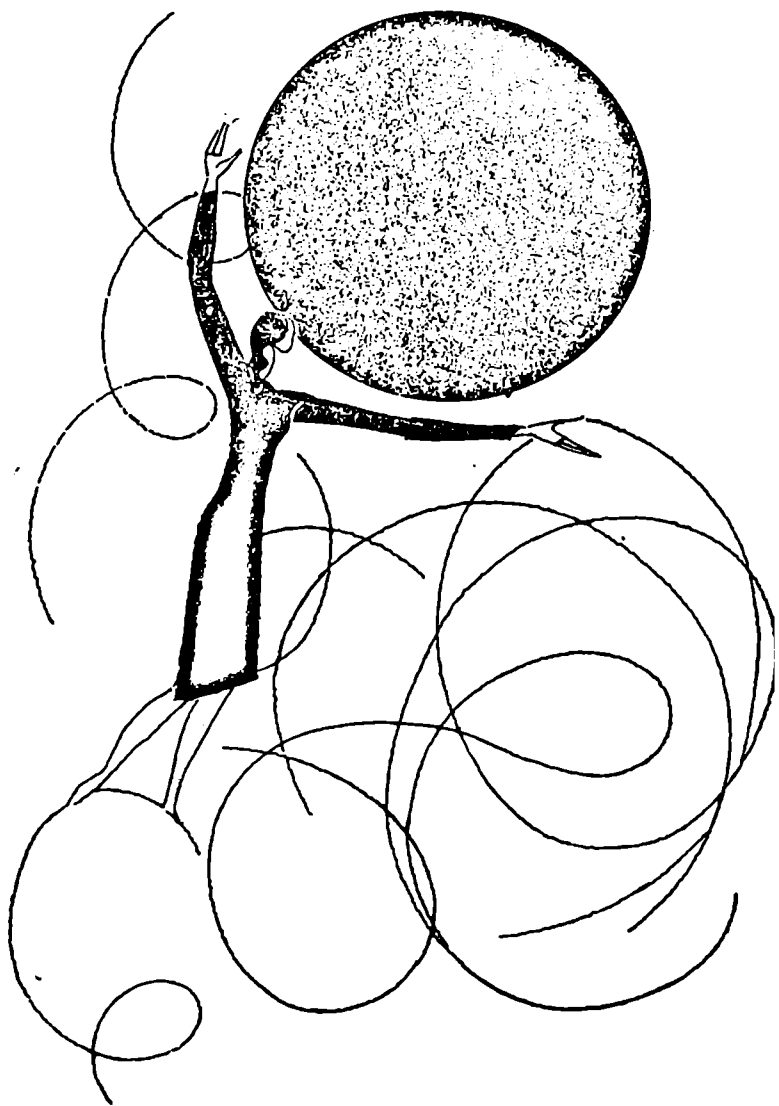
### ყოვლის მოვალეობა

მთელი გიხმობდეს მარადჟამიერ, და რახან თავად ვერ გამთელდები, მთელს შეეთვისე, ვითარც მისი მარგი ნაწილი.

### მცირეს ღირსება

იცით, რა აქცევს მცირესაც რამედ? — მისფარდ მცირედის მარჯვედ კეთება!

დიდს ენატრება ამგვარადვე აკეთოს დიდი!



რა არის ხოლმე ყველაზე ძნელი? — უადვილესად რაც გესახება:  
ცხადლივ იხილო თვალთ, რაიც თვალთა წინ გიღვეს.  
თქმულა: Cogito... ვაზროვნებ ანუ ვარსებობ კიდეც. თუკი პირველი  
გიჩანს მართალი, უეჭველი გახლავს მეორეც.  
თუკი ვაზროვნებ, კიდეც ვარსებობ. კეთილი! ოღონდ ეგეც ხომ  
ხდება:

ხშირად ვარ ისე, რომ ნამდვილად არაფერს ვფიქრობ.  
სად თეორიას აღარაფერი მოეძევება, პრაქტიკა ბრძანებს:  
უთუოდ ძალგის, მეგობარო, რამეთუ გმართებს.

### წმინდა

რა არის წმინდა? — დიახაც იგი, რაიც მრავალ სულს ერთმანეთთან  
ჰკრავს;  
ისე მსუბუქად ჰკრავდეს თუნდაც, ვით ლელი კონას.

### უწმინდესი

უწმინდესია, რაც კი ნაირ გონთ, უკეთ და უკეთ ნაგრძნობ-განცდი-  
ლი,  
დღეს და მარადის კიდეც უფრო აერთიანებს.  
ზრომეთევსს ცეცხლი მოსტაცე, მუზავ, განმაცოცხლებლად კაცთა  
არსების!

კვალად — ამურსაც: მისებრ გვტანჯე და გვანეტარე!  
რომელ გენიოსს ეუხმობ უდიდესს?—უდიდესია, ვინც ხელოვნებით  
დატყვევებული, კვლავ ბუნების მისდევს ნაკვალევს.

### სასტიკი ბრძოლა

უნიჭობა მტერთაგან გახლავთ უსასტიკესი, მყის ცთომილებას  
გენიოსისას მიიკუთვნებს, ვით სათნობას.

### თავისუფლება

თავისუფლება დიდებული რამ სამკაულია, ულამაზესი,  
და მაინც ყველას, როგორც ვხედავთ, როდი უხდება.

### ორმაგი ცთომილება

თუ აღამიანს ცუდად უყურებ, ემანდ არ შეცდე, ო, ქვეყნის მკვი-  
დრო!  
ვით გაწბილდები, მეოცნებევ, თუ რაცხ მას კარგად.

## ხუთი გნოგე

უსასრულოში თუ გსურს იარო,  
გველოს ყოველმხრივ მხოლოდ სასრულში.

მთელში თუ გინდა იპოვო შვება,  
უუმცირესში იხილე მთელი.

მაშინლა იგრძნობ სასრულ სიმშვიდეს,  
როცა პოლუსი ეხება პოლუსს.

მადლი შესწირეთ, ჰე, დროის შვილნო,  
ღმერთს პოლუსების გაყოფისათვის.

უფრო სასტიკად რაღამ მაწამოს,  
თუ სამოთხეში აღმოვჩნდი მარტო?

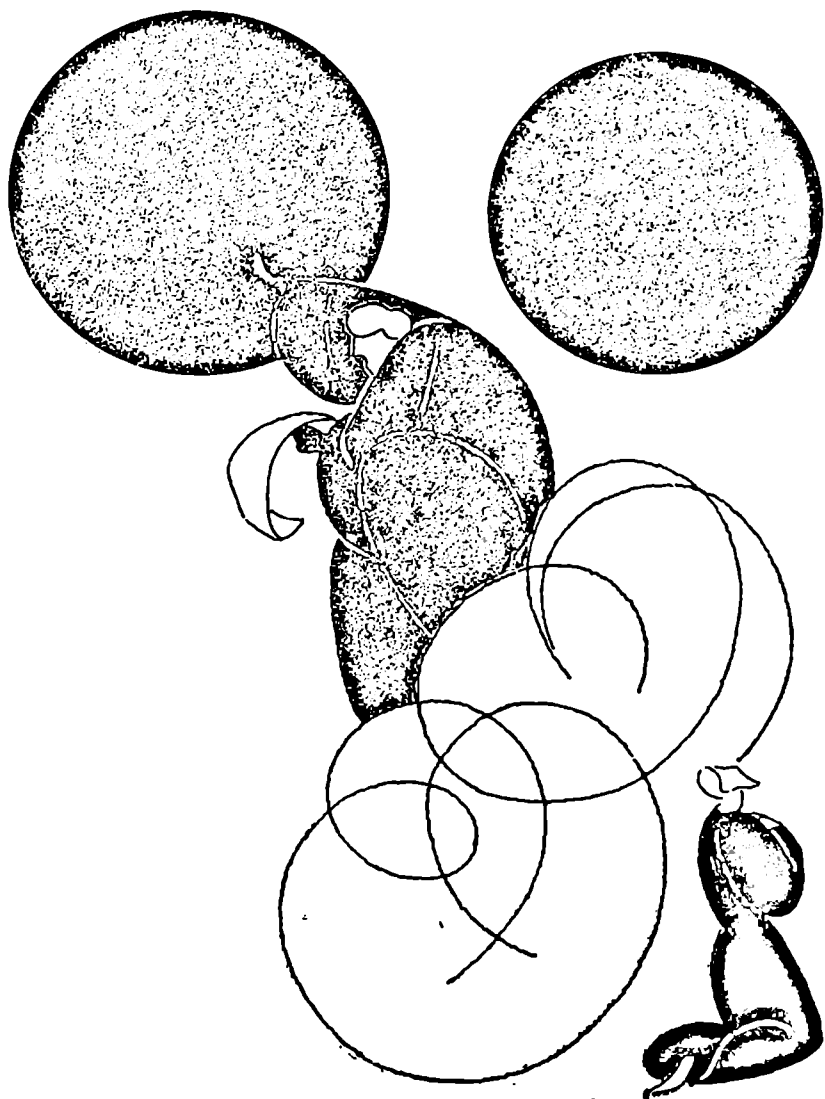
### აღამიანური ბრძნობა

ჰოი, ღმერთებო, დიდო ღმერთებო,  
ზემოთ რომ სუფევთ შორეულ ცაზე,  
გებობებინათ ჩვენთვის ამქვეყნად  
მტკიცე გონება და სრული სიმხნე,  
მოგასვენებდით, ჰოი, კეთილნო,  
იმ თქვენ შორეულ ცაზე სულ ზემოთ.

\* \* \*

მშიშარა აზრთა  
მფრთხალი ფანდები,  
დედლური კრთომა,  
ლაჩრული რისხვა  
ვერ აგაცდენენ უბედურებას,  
არ მოგიტანენ თავისუფლებას.  
ყველა მძლავრობის  
ჯიბრზე სამყოფად,  
ქედმოუხრელად  
რომ იდგე მუდამ  
და არ მოგაკლდეს ძალმოსილება,  
მოუხმე ღმერთთა ძვალმაგარ მკლავებს.





\* \* \*

ვინაც ფლობს ცოდნას და ხელოვნებას,  
აქვს რელიგიაც.  
ვისაც ორთავე აკლია, ჰქონდეს  
სარწმუნოება.

\* \* \*

რასაც ნამდვილად ან კიდევ ზღაპრად  
ათასი წიგნი არ წარმოგიჩენს,  
ედრება გოდოლს ბაბილონისას,  
თუ სიყვარულმა არ შეანივთა.

\* \* \*

თვალი მზიური არ ყოფილიყო,  
მზეს ვერასოდეს ვერ იხილავდა;  
ღმერთის კუთვნილი ძალა გვკლებოდა,  
ვით მოგვხიბლავდა ჩვენ ღვთაებრივი?

## შ ე ბ ო ნ ე ბ ა

ბუნების მკვრეტო, ერთსაც იგივე  
პატივი დასდე, რასაც სდებ მრავალს;  
ნურაფერს ეძებ გარეთ ან შიგნით:  
ამრიგად, ჩასწვდი, დაუყოვნებლივ,  
წმინდად მოვლენილ იღუმალებას.  
მყის გაიხარე მართალ ჩვენებით,  
ან სახუმარო ამა თამაშით:  
არაფერს ეთქმის ცოცხალსა ერთი,  
ნიადაგ არის იგი მრავალი.

## შ ე ზ ვ ე ლ ა ლ

ფიზიკოსს

„ბუნების წიაღს“. —  
ო, ფილისტერო! —  
„შექმნილი სული ვერსად ჩასწვდება?“  
მე და ჩემ და-ძმას

სიტყვას ამდაგვარს  
ნულარ გვაგონებთ. ჩვენ ამას ვფიქრობთ:  
სადაც გენებოთ,  
შიგნით ვართ ყველგან.  
„ბედნიერია, ვისაც ბუნება  
თუნდაც გარედან ნაჭუქს უჩვენებს!“  
სამოცი წელი ვისმენ მე ამას  
და ვიწყევლები, თუმცაღა ჩუმაღ;  
სულ ვიმეორებ ათასნაირად:  
ის გვაძლევს ყოველს უხვად და ლალად;  
არ გააჩნია გული ბუნებას  
და არც ნაჭუქი,  
მას ყველაფერი უჩანს ერთბაში.  
გიჯობს იკითხო, თავად შენ რა ხარ,  
საესე გული თუ ოდენ ნაჭუქი?

### ნათელი და ბნელი

მათ ნაზად უყვართ ერთიმეორე,  
უერთმანეთოდ ვერცერთი ვერ ძლებს,  
და როგორც ერთი მეორეს შთანთქავს,  
კრელი რამ არსიც უმაღ გაჩნდება.  
საკუთარ თვალში ცქერა უნდა გახალისებდეს,  
რაიც პლატონმა იმთავითვე იცოდა კარგად;  
რადგან ესაა შინა-არსი ბუნების მარად:  
იგი გარეთაც იგივეა, რაც იყო შიგნით.

\* \* \*

მათ ნაზად უყვართ ერთიმეორე,  
უერთმანეთოდ ვერც-ერთი ვერ ძლებს,  
და როგორც ერთი მეორეს შთანთქავს,  
კრელი რამ არსიც უმაღ გაჩნდება.  
შენ ჩაუკვირდი ოღონდ იმას მართალი გულით,  
რაიც პლატონმა გამოიცნო ნათლის და ბნელის,  
ვინაც, ვითარცა გაგვეგება ამჟამად ცხადად,  
ფილოსოფოსთა შორის სულაც არ იყო კატა.

## ბანცხადებული საიდუმლო

წმინდაო ჰაფიზ,  
მათ მისტიკური ენა გიწოდეს  
და, აი, სიტყვით განსწავლულებმა  
აქ სიტყვის აზრი ვერ შეიმეცნეს.

მისტიკურიო, მიტომ დაგარქვეს,  
რომ სისულელეს ხედავენ შენში  
და თავისსავე ამღვრეულ ღვინოს-  
შენი სახელით სხვას სთავაზობენ.

შენ კი, რამეთუ იმათ ვერ გიცნეს,  
ხარ მისტიკურად წმინდა და სუფთა:  
ღვთის არმოშიში რომ ხარ ნეტარი,  
მათ ეს არ უნდათ იწამონ შენში.

## მ ი ნ ი უ ნ ე ბ ა

და მაგრამ მაინც, ვისაც ვკილავ, მართალნი ჩანან:  
რამეთუ სიტყვა რომ არ არის ერთაზროვანი,  
ხომ თავისთავად უნდა იყოს ეს გასაგები.  
ყოველი სიტყვა მარაოა! მის ფარფლებიდან  
ცელქად გამოკრთის ხოლმე წყვილი ლამაზი თვალი.  
მარაო გახლავთ მხოლოდ მარმაში,  
თუმცაღა სახე კი ეფარვის,  
ქალს როდი მალავს:  
ულამაზესი, რაც აბადია,  
მის თვალთა შუქი, ჩემს თვალში ბრწყინავს.

## ყოველგანარსი

ათასდაგვარად შეგიძლია გაუჩინარდე,  
უსაყვარლესო, მყის გამოგიცნობ.  
გინდა ჭადონის საბურველი გადაიფარო,  
ყოველგანარსო, უმაღვე გიცნობ.

თუნდაც წერწეტა კვიპაროსად იცვალო სახე,  
უტანადესო, უთუოდ გიცნობ.  
ან წმინდა არხის ზვირთთა დარად რომ განიღვარო,  
უტკბესო ჩემო, მაშინაც გიცნობ.

ანდა შადრევნის უხეფთა წვიმად თუ განიფანტე,  
უკეკლუცესო, კვლავ გამოგიცნობ.  
ოდეს ღრუბელი, რათა იქმნეს, გარდაიქმნება,  
ნაირ-ნაირო, ღრუბლებშიც გიცნობ.

ყვავილთა ნოხად მინდორ-ველი რომ გადიშლება,  
უფერადესო, აგრეთვე გიცნობ.  
და სადაც სურო ხეს ეხვევა უთვალავ მკლავით,  
ყოვლისმომცველო, იქაც შენ გიცნობ.

რა წამს მთა-გორზე აენთება მქუხარე დილა,  
ყოვლისიმედო, სალამი შენდა.  
ხოლო როს შემდგომ მხურვალე ცა გადმომემხოზა,  
გულთმავრცობელო, ვისუნთქავთ შენ თავს.

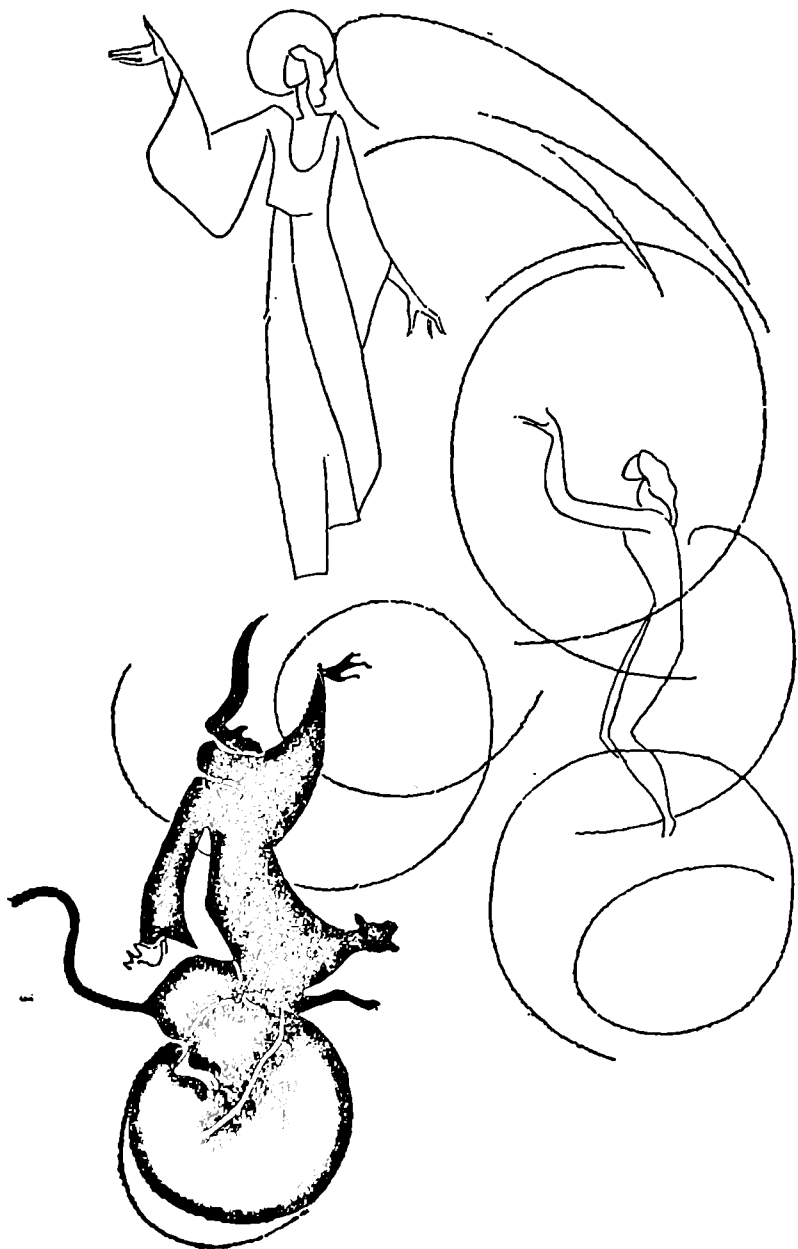
რაც შემცივნია გრძნობისა თუ გონების თვალით,  
შემგონებელო, მადლია შენი.  
და თუკი ალაჰს, უზენაესს, ას სახელს ვარქმევ,  
ასშივე მესმის სახელი შენი.

### ნეტარი ლტოლვა

ნურავის ეტყვი, თუ არა ბრძენსა,  
თორემ ბრბო უმალ მასხრად ამიგდებს, —  
მინდა ვადილო ცოცხალი არსი,  
ალში გაქრობას გზნებით რომ ელტვის.

მიჯნურთა ღამის ვნებათცხრომაში,  
სად შთაისახე, შთასახე სადაც,  
შემოგენთება უცხო რამ გრძნობა,  
როცა სანთელი უჩუმრად იწვის.

ველარ ჩერდები წინანდებურად,  
გარემოცული წყვედიადის ჩრდილით,



და გეუფლება ახალი ვნება  
უფრო მაღალი შეუღლებისა.

არაფრად გიჩანს წარზიდული გზა,  
მიეშურები მონუსხულივით,  
და ბოლოს, ნათელს დაწაფებული,  
მყის იფერფლები, როგორც ფარვანა.

და მანამ, ვიდრე ეს მოგემადლა, —  
ეგრევეითარი: მოკვდი და იქმენ!  
ბნელით მოსილი ამ წუთისოფლის  
ხარ მარტოოდენ კუშტი სტუმარი.

„ფაუსტი“-ის მე-18 პარალიკომენონი

მ ე ფ ი ს ტ ო ფ ე ლ ი :

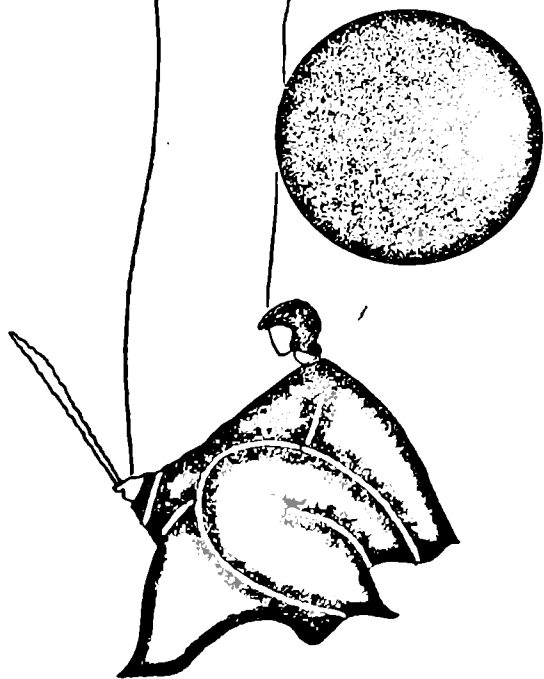
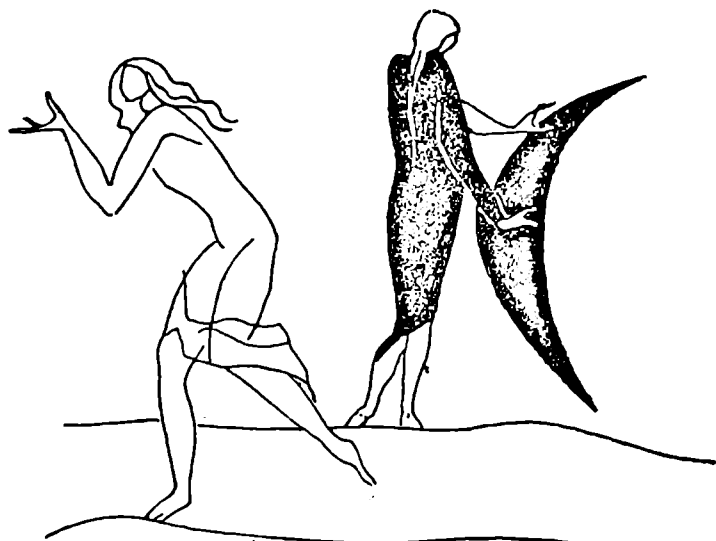
ვინ ბჭობს ეჭვებზე? მასმინეთ ერთი!  
ვისაც ეჭვი სწადს, ნურავის მოძღვრავს;  
ვინც მოძღვრად დგება, გასცემდეს რასმე!

\* \* \*

გინდა მიყვარდეს და გინდა მძულდეს!  
ოღონდაც არვინ არ გამეჭირდოს.  
თუ დავაფასებ ღირსებას კაცთა,  
ჩემს ღირსებასაც დასდებენ ჰატევს.

\* \* \*

როს ვიაზრებ და წარმოვიდგენ ხოლმე მიწიერს,  
მონაგარს ვიძენ უფრორე მაღალს.  
მტერის ნამცეცშიაც მტერად უქცეველ გონს,  
საკუთარ თავში დაუტევარს, სურს აღმატება.





მგოსანი — სამოთხის კარიჭისთან  
მღვრმარე ჰურის

რას ჩამაცივდი!  
შემიშვი მალე:  
აკი მიწაზედ ვიყავი კაცი,  
რაც იმას ნიშნავს იყო მებრძოლი.

ხელოვანთა ჰიმნი

წარმოსაჩენად, გარდასათქმელად  
ხშირად რჩებოდე, ხელოვანო, შენ თავთან მარტო;  
რათა შეიტკობო შესაქმე შენი,  
მხიარულ გულით ეძიებდე მრავალთ ერთობას!  
ჩქ ჰვრეტდე ცხადლივ და შეიცნობდე  
შენი ცხოვრების მთელს შარაგზას, გათელილს ძნელად,  
და მრავალი წლის ნაამაგარი  
აღმოგიცენდეს ხელმეორედ შენს მეზობელში.

მოაზრებული, წარმოსახული,  
ურიცხვი ხატი, მათ კავშირთა ნაირფერობა,  
ერთი მეორეს ამახვილებდეს  
და საბოლოოდ ცოცხალ მთელში შეიკრას სრულად!  
კარგად მიგნება, ბრძნულად განჰვრეტა,  
ლამაზად ძერწვა, რუდუნებით დახვეწა ქმნილის, —  
ოდითგან ასე, ამ ოსტატობით,  
მოპოვებულა ხელოვანთა ძალმოსილება.

ვითარც ბუნება თვის მოვლენებში  
მარტოდენ ერთ ღმერთს განაცხადებს მრავალსახოვნად,  
გაშლილ ველზედაც ხელოვნებისა  
ასევე სუფევს ერთი აზრი მარადიული;  
ღიადი აზრი ჰეშმარტების,  
რაიც იფერებს სამკაულად მხოლოდ მშვენიერს  
და, სრულ სიცხადით გამხნეებულნი,  
უმზიანეს დღეს თვალს უსწორებს ნირშეუცვლელი.  
რა სითამამით რიტორთ და მგოსანთ  
აამეტყველებს შთაგონება პროზად თუ ლექსად,

მხატვარმაც, დაე, ასევე ტურფად  
ხატოს ცხოვრების ლალი ვარდი თავის დაფაზე;  
და-ძმები უხვად გარს შემოარტყას,  
შემოულაგოს შემოდგომის მწიფე ნაყოფიც;  
ქარბად რომ ვიგრძნოთ იღუმალებით  
აღვსილ სიცოცხლის დედააზრი განცხადებული.

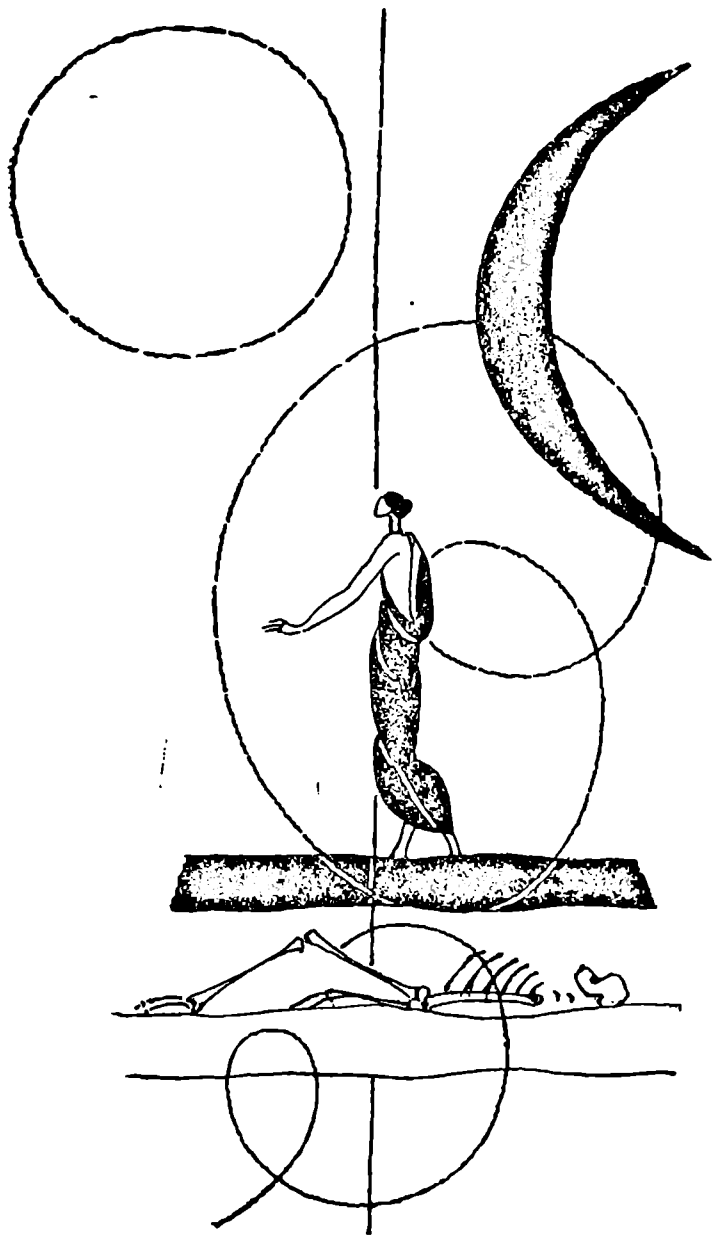
ჩვენს ხელთქმნილ ხატებს ათასდაგვარად  
თაური ხატის განეფინოს დიდებულება;  
იმით დავეტკბეთ სურათს კაცისას,  
რომ მისი სახით თავად ღმერთმა გვიჩვენა პირი.  
რა საჭრეთელიც არ აგვეჩიოს,  
გამოგვეჩინოს თავი მიწყვი ურთ-ერთის ძმებად  
და ამ გალობის დარად აღგვენთოს  
სამსხვერპლო ცეცხლის ცისკენ მსრბოლი სვეტი ნათელი.

### ბუნება და ხელოვნება

ბუნებასა და ხელოვნებას თითქოს მტრობა სჭირთ,  
ნაგრამ წამიც და ერთ განზრახვად შეიკვრებიან;  
მეც ეგ უბრობა მესახება ოდენ თამაშად  
და, ჩანს, ორივე მოჩხუბარი თანაბრად მხიბლავს.

ოღონდ ეს გვმართებს: რუდუნება პატიოსანი!  
მხოლოდ მას შემდეგ, რაიც, ჩვენთვის მოზომილ დროში,  
გულმოდგინებით ხელოვნებას შევეთვისებით,  
კვლავ აღგვენთება მთელის ძალით ბუნება გულში.

დასაბამიდან ასე მოსდგამს ქმნადობას ყოველს;  
ამაო რჩება ბორცნეული სულისკვეთება,  
ნიშატი მისი ვერ ერევა სრულყოფის მწვევრვალთ.  
ხამს დიდი საქმის მოწადინე თვის უნართ ფლობდეს;  
დასაზღვრის ნიჭი გამოავლენს დიდოსტატობას  
და მხოლოდ წესი მოგვანიჭებს თავისუფლებას.



## დედამიწის ბირთვის ზემოთ მჭროლავი ბენია

ერთი ხელი რომ ქვემოთ დაუშვარია,  
მეორე ზემოთ აღუპყრია.

მაღალთა შორის, დაბალთა შორის  
ლალად მიმოვფრენ მხნედ მაცქერალი;  
აქ მახალისებს ფერთა თამაში,  
იქ ძალას მმატებს მუქი ლაყვარდი.

და თუკი დღისით ჰაეროვანთა  
მთათა სიშორეს მიველტვი ვნებით,  
ვარსკვლავთ სიუხვე ღამის წყვილიდში  
მხურვალედ მათრქვევს თვის ბრწყინვალეზას.

დღენიადაგ და ყოველი ღამით  
ვაქებ ამრიგად კაცის ბედ-იღბალს;  
თუ სწორს და მართალს გაუგებს მარად,  
ღიღია მარად და მშვენიერი.

\* \* \*

Memento mori!<sup>1</sup> საკმაოდ თქმულა,  
არაფერს გვარგებს მისი კვლავ გაბმა;  
განა რად მინდა შენს ცხოველმყოფელ  
აღმაფრენაში გტანჯო საზღვრებით?  
ამიტომ, როგორც ბერმა ბუზლუნამ,  
უნდა გირჩიო ერთობ docendo<sup>2</sup>  
ძვირფასო ჩემო, სულ შენებურად,  
და მარტოოდენ Viver memento!<sup>3</sup>

\* \* \*

როდესაც დღისით თვალსაწიერი  
ლურჯად იღვრება უსასრულობად,  
ღამით ვარსკვლავთა ძალმოსილება

<sup>1</sup> გახსოვდეს სიკვდილი (ლათ.).

<sup>2</sup> დამრიგებლურად (ლათ.).

<sup>3</sup> სიცოცხლე გახსოვდეს (ლათ.).

რომ შეიკვრება ციურ კამარად,  
ასეთი მწვანე, ფერთ ეს სიუხვე  
განაძლიერებს გრძნობის სიწმინდეს  
და ზენაც ისე, ვითარცა ქვენა,  
უფრო ამდიდრებს გონს კეთილშობილს.

## მსოფლიო სული

განიფანტენით ერთდათავად ყველა სფეროში,  
ამ წმინდა სუფრის მენახენო!  
აღფრთოვანებით გადალახეთ თვალსაწიერი  
და იქ აღავსეთ სამყარო სრულად!

აჰა, ღმერთების ნეტარ სიზმარს ხორცი შეასხა  
თვალუწვდენეთში თქვენმა ნავარდმა  
და ვარსკვლავებთან შეფიცულნი ახლად ელვარებთ  
შუქით მოფრქვეულ ციურ სივრცეში.

შემდგომ წარმართეთ თქვენი სრბოლა, მძლე კომეტებო,  
შორეთის იქეთ უფრო შორისკენ;  
პლანეტებისა და მზეების ლაბირინთები  
გადაეკვეთოს თქვენს გზას უსაზღვროს.

მსწრაფლ ეუფლებით აქამომდე უფორმო მიწათ  
და სწევთ შესაქმეს ჭაბუკურ ძალით,  
რათა სიცოცხლე მათ მიეგოთ და სულ ემატოთ  
მკაცრად განზომილს მისწრაფებაში.

ცვალებად ფერთა სადარ მარმაშს მიაფრიალებთ,  
ირაოდ მქროლნი ჰაერთ ღელვაში,  
და ქვას უწესებთ, მისი ყველა წიაღის მწვდომნი,  
შემანივთებელ მტკიცე ყალიბებს.

და ასე იღვწის ყველაფერი, ღვთის სითამამით,  
საკუთარ თავზე სურს აღმატება;  
წყალსა სწყურია, უნაყოფოს, მწვანედ ბიბინი  
და სული უდგას ყოველგვარ ნამცეცს.

ამგვარად სდევნით, სიყვარულით შეჰქიდებულნი,  
ტენიან ნისლთა უკუნეთ ღამეს  
და უკვე ბრწყინავს სასუფევლის მინდორ-ველები  
ზეფერადოვან დიდებულებით.

ელვარე შუქის სახილველად ვით ამოძრავდა  
მრავალსახოვან ქმნილებათ ჯარი  
და თქვენც შესცქერით გაცივებით. აწ ბედნიერ კორდს,  
ვითარც უბიწო წყვილი პირველი.

და მყის ჩააქრობს ამ უსაზღვრო სულისკვეთებას  
ურთიერთჰკერეტა უნეტარესი.  
ასე მსოფლიოს უმადლოდეთ მწყაზარ სიცოცხლეს,  
რათა ის კვლავად მას დაუბრუნოთ.

## ზენარი და უზენაესი

ამა საქმეთა ქადაგებისთვის,  
თუ შეიძლება, ნურავინ განგვსჯის:  
თუ რა ახსნა აქვს ყველაფერს ამას,  
თქვენსავე უღრმესს თამამად ჰკითხეთ.

და მაშინ გასმენთ ხმა შინაგანი,  
რომ კაცს, საკუთარ თავით კმაყოფილს,  
ნებავეს თვისი „მე“ ზესთა მხარეშიც  
ხსნილი ეხილოს, ვითარც აქ ქვემოთ.

თუკი სჭირდება ჩემს სანუკვარ „მე“-ს  
ყოფა-ცხოვრება სვებედნიერი,  
მინდა სიამეთ, აქ რომ ვეწაფვი,  
ვფლობდე აგრეთვე სამარადისოდ.

ასე მოხიბლავს ლამაზი ბალი,  
ყვავილი, ხილი თუ კობტა გოგო,  
რასაც აქ ეტრფის ყველა ჩვენგანი,  
აგრეთვე გონსაც გაყმაწვილებულს.

და ვისურვებდი ყველა მეგობრის,  
ყრმისა თუ მხცოვნის, ერთად თავმოყრას,

რომ გერმანულად ურთიერთს ვუთხრათ  
სამოთხის სიტყვა ნელის ჩურჩულით.

უმალ შეისმენ უცხო კილოკავთ  
სხვა გრამატიკის, ღრმად დაფარულის,  
ანგელოსის და კაცის ალერსში  
როს ყაყაჩო და ვარდი იბრუნვის.

ასევე ძალგდის გაისაუბრო  
თუნდაც მარტოდენ თვალთა მჭევრობით,  
აღზევდე ციურ ალტაცებამდე,  
ხმისა და ბგერის აღმოუხდენლად.

ხმაცა და ბგერაც, რაღა თქმა უნდა,  
აქ შემოიცვლის სიტყვის არტახებს  
და ნათელმოგვირის განაცდევინებს  
უფრო თამამად თავს უსასრულოდ.

და თუ ამრიგად ხუთივე გრძნობა  
ჩანს სამოთხეშიც დამკვიდრებული,  
უეჭველია, შევიძენ ერთსაც,  
ხუთივეს მომცველ გრძნობათა გრძნობას.

და უფრო ლაღად გავაპობ მაშინ  
მარადეამიერ სფეროთა სივრცეს,  
ღვთაებრივ სიტყვით წმინდად და ცხოვლად  
გამსჭვალულსა და აელვარებულს,

ამ შეუბოჰველ მხურვალე ლტოლვას  
არ უწერია მუნ დასასრული,  
ვიდრე ჭერეტაში უყამო ტრფობის  
არ დავინთქმებით და არ გავეკრებით.

## ერთი და უოველი

უსასრულოში თავი რომ ჰპოვოს,  
მარტოხელს სურდეს სრული გაქრობა,  
განუქარდება ყველა ვარამი;

შმაგი წადილის, ცხარე ვნების წილ,  
სასტიკი ვალის, მძიმე გარჯის წილ  
თავის დათმობა შვებაა მხოლოდ.

მსოფლიო სულო, მოვედ, აღგვაესე,  
რომ შერკინება სამყაროს გონთან  
ჩვენს ძალებს ექცეს ზემოწოდებად.  
მოწლედ გვიძღვიან კეთილნი სულნი,  
მიგვაახლოვონ დიდოსტატები  
არსთ გამრიგესთან, ვინაც ქმნის მყოვარ.

შექმნილის ისევ გარდასაქმნელად,  
არაფერი რომ გაშეშდეს არსად,  
მარად მოქმედებს საქმე ცოცხალი.  
და არყოფილი აწ ყოფნას ლამობს,  
ფერად მიწებად, მზეებად ქცევას,  
რასაც არ უნდა მოელოს ბოლო.

რაც არის, მართებს იყოს მოქმედი,  
ყალიბდებოდეს, კვლავ იცვლებოდეს;  
მოჩვენებაა მდგომარე წამი.  
მარადიული წინ იძვრის ყველგან:  
ვერ-რა აიცდენს გაარაფრებას,  
რაც მოისურვებს მდგარ არსებობას.

## ა ნ დ ე რ ძ ი

ვერცა-რა არსი გაარაფრდება!  
მარადიული წინ იძვრის ყველგან.  
ბედნიერი ხარ, რახან ყოფნას შეეზიარე!  
სუფევს ის მარად; აკი კანონნი  
იცავენ მკაცრად ცოცხალ საუნჯეთ,  
რანიც სამყაროს შეუქმნია თვის შესამკობად.

ჭეშმარიტი ხომ ძველთაგან ვპოვეთ,  
მან შეანივთა კეთილშობილი  
სულთა ერთობა; მხცე ჭეშმარიტს ჩასკიდე ხელი!  
მიწის შობილო, უმაღლე ბრძენსა,



ვინაც დედაშენს, და-ძმასთან ერთად,  
მზის შემოგარე საბრუნავი გზა დაუსახა.

და მყის შენსავე „მე“-ს მიაპყარ თვალი,  
მის შუაგულში იპოვი წერტილს,  
ექვეებს, რომელიც არ აღუძრავს სულს კეთილშობილს.  
იქ ველარ იგრძნობ წესთა დანაკლისს:  
რადგან სინდისი თავისუფალი  
მზედ ეფინება დღენიადაგ ზნეობას შენსას.

გრძნობათა ნდობა მაშინლა გმართებს,  
ყალბად არაფერს მოგაჩვენებენ,  
როს შენი განსჯა, პირუთვნელი, გამყოფებს ფხიზლად.  
ნათელი თვალით იცქირე ლალად  
და ეგრევე მტკიცედ, ვითარც მსუბუქად,  
გადაგეაროს მინდორ-ველნი უხვი სოფლისა.

სალად მიიღე ბარაქაც, მადლიც,  
დაე გონება ყოველგან გახლდეს  
თანამდგომელად, სად სიცოცხლე ხარობს სიცოცხლით.  
გარდუვალთა მაშინ წარსული  
და მომავალი წინასწარ მყოფობს,  
მარადისობად გარდიქცევა მედინი წამი.

და ბოლოს, თუკი შეიძლებ ამას  
განიმსჭვალე ასეთი გრძნობით:  
მხოლოდ ისაა ჭეშმარიტი, რაც იღებს ნაყოფს, —  
მძიებელ თვალთ მხებდე ყოველს,  
თავისებურად ირჯება იგი,  
და უმცირეს დასს მიემხარი გამორჩეულთა.

და როგორც მგოსანს თუ ფილოსოფოსს  
განმარტოებით და სრული ნებით  
თავისი პირმშო ოდითგანვე წარმოუქმნია,  
შენც ასე ირგებ დიდებულ ჯილდოს:  
მაღალთა სულთა წინასწარგრძნობა  
მარად ყოფილა მოწოდება უზენაესი.

## GINGO BILOBA<sup>1</sup>

ხის ეს ფოთოლი აღმოსავლეთის,  
ჩემს ბალნარში რომ ფესვი გაუდგამს,  
განმაცდევინებს დაფარულ საზრისს,  
მცოდნეთა გულს რომ აკმაყოფილებს.

რა არის იგი — ცოცხალი არსი,  
საკუთარ თავში გაორებული?  
თუ ორი რამე, ისეთნაირად  
შეწყვილებული, ერთად რომ ჩანდეს?

ამა საკითხის გარდასაწყვეტად  
ღიახაც ვპოვე აზრი მართალი:  
განა სიმღერებს ჩემსას ვერ ატყობ,  
ერთიც რომ ვარ და თანაც ორმაგი?

### სიმღერა და ჭანდაკეობა

დაე ბერძენმა ნაირ ხატებად  
ზილოს და ძერწოს თავისი თიხა,  
ქიდეც ემატოს საკუთარ ხელთა  
ნაშიერისგან აღფრთოვანება;

ჩვენ კი უფრორე ის გვანეტარებს,  
ლაღად ევფრატში თუ გაღვეშვებით  
და მივენდობით მედინ ელემენტს,  
იქით და აქეთ რომ დაგვარწიოს.

როს სულის ხანძარს ჩავიქრობ ასე,  
ჩემი სიმღერაც აგუგუნდება;  
თუ მგოსნის სუფთა ხელმა მოკუმშა,  
თავად წყალიც კი შეიკვრის ბურთად.

---

<sup>1</sup> იაპონური ხე (ლათ.).

ანგელოუს სილვესტრისი

„ქერუბიმური მგზავრი“-დან



## შეშენობელი ღმერთი

რა არის ღმერთი,  
არავინ იცის.  
ის არც შუქია, არცა სული და არცა ნება,  
არცა ის ერთი,  
რასაც კაცნი ღმრთეებას ვარქმევთ,  
არც სიბრძნეა და არც სიყვარული,  
არც რამ ნივთი და არც რამ უნივთო,  
არც არსებაა, არც გრძნობაა და არც გონება.  
იგი ისაა, რაც მე და შენ ვერ შეგვიცვნია,  
როგორც ჩვენამდე ვერ შეიციო ვერც ერთმა მოდგამ.

## უსახო იქმენ

უსახო იქმენ, ბაღლო ჩემო, ღმერთს რომ ემგვანო  
და სიწყნარეში თავად იქეც საკუთარ ზეცად.

## ს ი წ მ ი ნ დ ე

სრული სიწმინდე უსახოა, უსიყვარულო,  
ღვთის არსის დარად მოკლებული ყველა თვისებას.

## ღმერთს ვერ ვპვრებით თვალებით

თუ გსურს იხილო ღმერთი, გრძნობადს ნუ ელი რასმე;  
ხილვა ხომ შიგნით აღგვეძვრის და არა გარედან.

## ღმერთს ვერავინ მისწვდება

ღმერთია სრული არარა და მას ვერვინ შესძრავს:  
რასაც უფრორე ეტანები, გისხლტება მეტად.

## ჰენილბათა მიღმა ყოფიერი ღმერთი

იქ წადი, სადაც არ ძალგის,  
იქ ნახე, სადაც ვერ ხედავ,  
იქ შეისმინე, სად არც უღერს  
და არც რეკს რამ ყოფიერი,  
და ჰპოვებ ასე იმ ადგილს,  
მეტყველებს სადაც უფალი.

ვინაა მებტი — ღმერთი თუ კაცი?

ვისაც უგრძნობლად უყვარს, ვინაც უცნობლად იცის,  
იმას უფრორე ღმერთი ეთქმის და არა კაცი.

ღმერთი არაფერია ჰენილთაგანი

არაფერია ღმერთი მართლაც, და თუ რამეა,  
ჩემშია მხოლოდ, რა სახითაც მან ამირჩია.

შენ თავად უნდა იყო მზე

თავად მე მმართვეს მზეებრ ვენთო, ჩემი სხივებით  
მთელი ღმრთეების რომ მოვხატო ზღვა უფერული.

ღმერთი ყოველგან დიდებულა

მტკრის ნამცეციც და ხის ნაფოტიც მცირეა განა?  
ბრძენი ყოველგან ხედავს ღმერთის დიდებულ სახეს.

ყოველ ნივთშია ღმერთი, არც ერთს  
რომ არ უტოლდება

ღვთების არსი, თუმცა არც ერთ ნივთს უტოლდება,  
თუნდაც ეშმაკშიც უნდა იყოს აუცილებლად.

სამება გუნებაში

სამებას ღვთისას წარმოგიჩენს ყველა ბალახი,  
სინდიყს, გოგირდს და მარილს სადაც იხილავ ერთად.

## მისი ჰმნილებით უმცნობა უამოჰმედი

ღმერთს, ფარულ უფალს, საცნაურსა და მახლობელს ჰყოფს  
ყველა ჰმნილება, მის ჩანაფიქრს რომ წარმოადგენს.

## ღმერთი თავის რტოთაბან ჰჰვავის

რახან ღმერთმა გშვა, მაშ იგია, შენში რომ ჰყვავის,  
შენი ეშხი და ლაზათია მისი ღმერთობა.

## ღვთაებრიობა მწვანია

ღვთაებრიობა წვენია,  
რაც ჩემში მწვანობს და ჰყვავის,  
ეს მისი წმინდა გონია,  
ყლორტებს რომ სძრავს და ახარებს.

## ვარდი

აი ეს ვარდი, წინ რომ უდგას შენს გარეგან თვალს,  
ასევე ჰყვავის თავად ღმერთშიც სამარადისოდ.

## ცხოველნიც არიან ცაზედ

თქმულა, ცხოველიც ვერ მივაო მეუფე ღმერთთან;  
ვინდა არიან, მაშ, ის ოთხნი, მასთან რომ დგანან?

## ღმერთს მებტი ძალუძს, ვიდრე ნაკლები

ღმერთი შემძლეა! მაშ მოეში, მქირდველო, ქირქილს;  
თუმცა ღმერთს ვერა, იგი ღმერთებს ნამდვილად შექმნის.

## მრავალი და ერთი

ღმერთი და ღმერთნი — განა ერთურთს ეს ეთანხმება?  
ღიახაც! ყველა ხომ ერთშია ქცეული ერთად.

## ვინ ხედავს ღმერთს

ღმერთი ელვია მარადისი, ვის ძალუძს ნახოს  
იგი და ცხონდეს? — ვინც მის ძეში მის ხატად ჰმნილა.

## ღვთის ტახტი

იცი, სად უდგას ქრისტიანო, მეუფეს ტახტი?  
მხოლოდ იქ, სადაც შენშივე გქმნის, თავის ნაშიერს.

## ცას ნუ შეჰყურებ

ცას ნუ შეჰყურებ, ადამის ძევ, ნუ გავიწყდება,  
ღმერთი აქვეა, მიწაზეა, შენშია თავად.

## სასუფეველი შენშია

სად გარბი? შესდექ! შენშივეა სასუფეველი.  
სხვაგან თუ ეძებ, საუკუნოდ დაჰკარგავ უფალს.

## ზეცა იძევავ მიწად

ზეცა ეშვება, ახლოვდება, იქცევა მიწად.  
მიწა როდისღა ამალდება, რომ ზეცად იქცეს?

## აჰ უნდა იძევი მოქალაქედ

ეცადე აქვე, მიწად იქვე ცის მოქალაქედ  
და არც იქ გეთქმის, ამის შემდგომ, რამე უარი.

## ჰეშმარითი ლოცვა

ლოცვა ისაა, როს მლოცველი მთელი არსებით  
იმად იქცევა, რის წინაშეც მუხლმოყრილია.

## ღვთის ხატი

მე ვარ ღვთის ხატი: თუკი ნებავეს თავისი ხილვა,  
მარტოდენ ჩემში და ჩემს დარში შესძლებს ის ამას.

## აღამიანი ღვთის მსგავსებაა

რასაც შენატრის ღმერთი, შესთხოვს მარადისობას,  
ჩემში იხილავს ყოველს, ვითარც თავის მსგავს ხატში.



## ღვთის სხვა პირი

ღვთის სხვა პირი ვარ, ოდენ ჩემში იპოვის იმას,  
რაიც ერთქმნილი, მას ედრება და ემსგავსება.

## ღმერთი არ გვეყვარება უღმერთოდ

ადამიანო, ღმერთს რომ შენში თავისი თავი  
არ ჰყვარებოდა, როგორც ჭერ არს, ვერც შენ იტრფობდი.

## ღმერთი არავის არიდებს თავს

აჰა, დალიე, რაც გინდა და ძალგიძს ნება გაქვს:  
მთელი ღმრთეება თავადაა შენი სალხინო.

## სულიერი ზღვაოსნობა

ქვეყნიერება ზღვაა ჩემი, მესაქეა ღვთაების გონი—  
ჩემი სხეული ხომალდია, სული — მგზავრი, შინ მიმავალი.

## გვამი პატივის ღირსია

პატივი დასდე შენს გვამს, ვითარც ძვირფას კიდობანს:  
აკი ღვთის ხატის მასში გვმართებს ჩვენ დაუნჯება.

## გვამი, სული და ღმთიურობა

სულს ვადრი აღმასს, ღვთიურობაა მისი ბრჭყვიალი,  
გვამი, რომელშიც ვცხოვრობ, ორთავეს კიდობანია.

## ასოს სხეულის არსი აჰვს

თუკი ღვთის სწორი არ გაქვს გვამი, სული და გონი,  
როგორღა გინდა, იყო რტოი ქრისტეს ტანისა?

## უნებარესი სიკვდილი

რაღა სიკვდილი შეედაროს ღმერთში შენ სიკვდილს,  
როს მარად კეთილს ეწირები სულით და ხორციით?

## მ შ ვ ე ნ ი ე რ ე ბ ა

მშვენიერება სინათლეა; თუ ნათელს ჰკარგავ,  
მახინჯი ხდები, შესაზარი სულით და ხორციით.

საუკეთესო მეგობარი და უსასტიკესი მტერი

სხეული ჩემი — მეგობარი და მტერი ჩემი—  
მბოჭავს და მაბამს, რაგინდ კარგიც არ სწადდეს მუდამ;  
თან მძულს, თან მიყვარს და როს გაყრის დადგება ეამი,  
მას გავეცლები სიხარულით და მწუხარებით.

## უნამუსო კახა

ადამიანო, ხორცს თუ ექმენ ყურმოჭრილ მონად,  
კახა ყოფილა, უნამუსო, ეგ სული შენი.

## ბ ა ნ წ მ ე ნ ღ ა

ღმერთს აენტება ჩემი გვამი ვითარცა ლალი,  
სიბიწე მისი თუკი ცეცხლში ჩაიფერფლება.

## წმიდათა წმიდა

ქვეყნად ვერ ჰპოვებ სასუფეველს, უფრორე წმიდას,  
ვიდრე გვამია, უცოდველი სული რომ უდგას.

## შენს თავზედ ამაღლდი

საკუთარ თავზე თუკი შენს გონს ვერ აამაღლებ,  
ღირსი არა ხარ ატარებდე კაცის წოდებას.

## ადამიანო, ნუ დარჩები ადამიანი

გმართებს აღზევდე, ნუ დარჩები ადამიანი:  
დაედგომებათ ღვთის მახლობლად მარტოდენ ღმერთებს.

## უნდა გარდავიქმნათ

გარდავიქმნებით და კაცნიცა ვართ; შენ რალა მოგდის,  
უკეთესი რომ ველარ ხდები და გზდიან მძორად?

## ის უნდა იყო, რაიც ლმერთია

დასასრულის და დასაბამის პოვნა თუ მმართველს,  
მეც ხომ ლმერთში, ვით ჩემში ლმერთი, უნდა დაეფუძნდე  
და იმად ვიმქმნე, რადაც თავად ის გვევლინება:  
სიტყვაში სიტყვად, შუქში შუქად, ლმერთში ლმრთეებად.

## სულიერი მთა

მთაი ვარ ლმერთში, ჩემსავ თავზედ მიხდება ასვლა,  
რათა იქ ლმერთმა სანატრელი მიჩვენოს სახე.

## ბრძენის ქვაბი სიყვარული

ბრძენის ქვას ვუნმობ მე სიყვარულს, იგი მიჩნავს ნებესა და  
ოქროს,  
„მედ“ აყალიბებს არაფერს და მე მაქცევს ლმერთად.

## ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი

სიყვარულია ჩვენი ლმერთი, მისით ვართ ყველა;  
ნეტარ არს იგი, ვინაც მიწყვი დარჩება მასში.

## სულიერი სულამითი

ლმერთია ჩემი სოლომონი, მე — სულამითი,  
როს გულით ვეტრფი, ხოლო იგი მნებდება თავად.

## მონები, მებობრები და ბალები

მონებს შიში აქვთ მეუფისა, უყვართ მეგობართ,  
თვის გულს უძღვნიან ბალები, გრძნობით პირთამდე აღვსილს.

## სიყვარული არ ელტვის ჯილდოს

ლმერთი თუ გიყვარს, ადამის ძევ, და ჯილდოს ელი  
ჯერ არ გცოდნია, საცოდავო, ტრფიალის გემო.

## რასაც სიხვარული აკლია, ჰყარს

ადამიანო, თუკი მოხვალ უსიყვარულოდ,  
შორს შესდექ მყისვე; რაც ვერ აფრქვევს ტრფიალის სურნელს,  
ჰყარს ვითარც მძორი, ჩვენი უფლის, ღმერთის წინაშე.

## რა ბანამცრობს სულს

ჩვენს გულსა და სულს რამ არგუნა ასეთი სივრცე?  
ღვთის სიყვარული ასაზრდოებს კაცთ ამ თვისებას.

## წმინდა გული ღმერთსა ჰპრებტს

არწივი მედგრად თვალს უსწორებს შუაგულს მზისას,  
შენ — მყოვარ ელვას, ოდეს მართლა წმინდა გაქვს გული.

## სიხვარული აიძულებს ღმერთს

თუ არ ინებებს ღმერთი ღმერთზე ჩემს აღზევებას,  
მე სიყვარულით ვაიძულებ მას საამისოდ.

## მიწიერი სერაფიმი

სერაფიმი ხარ უკვე აგერ შენ ამ მიწაზე,  
სადაც გულს უხსნი ტრფიალებას სუფთას და მალაღს..

## არც შენ ბეთჰემის რაიმეზე უარი

კეთილშობილო, ჰოი, სულო, თავს ნუ იბოჭავ:  
ყველა წმინდანზე უფრო ძალგისს ჰპოვო შენ ღმერთი.

## ჰრისტიანი ვმალდებით

რახან ანგელოსთ მაცხოვარმა ჩემმა აჯობა,  
მეც შემიძლია, სადაც მინდა, მათ აღვემატო.

## ულაჰო კაცი ანბელოსზე მაღალია

ანგელოსობა ხომ ბევრს ნიშნავს? — უფრო მეტს, იყო  
მიწაზედ კაცი და ვერ გთხვრიდეს მისი ნაგავი!

## არწივი მაღლა ფრენს

ვინც არწივია, დიახ, ძალუძს მას ზეავარდნა:  
სერაფიმთ მიღმა გადალახვა ათასი ცისა.

### მხოლოდ ღმერთი დაბვამაყოფილებს

წადით, გამშორდით, სერაფიმნო, ვერ მომგვრით შეებას,  
რალად გიქვიროთ, წმინდანებო, გამშორდით, წადით,  
ალარ მინდიხართ; მარტოხელად მსურს გადავეშვა  
წმინდა ღმერთობის, დაუთქმელის, ხელთუქმნელ ზღვაში.

### მცირეა საბნები

ო, რა მცირე ხარ, რალაც დიდად როს გელანდება  
და როს შენს ზემოთ ღმერთის ტახტზე თავად არ ჯდები.

### მე ვარ ღმერთივით და ღმერთია ჩემსავით

დიდი ვარ ღმერთებრ და, ჩემსავით მცირეა ღმერთი  
ის ვერ მალლდება ჩემზე, ვერც მე ვეშვები ქვემოთ.

### ერთია მეორეში

მე რა ვარ უღმრთოდ, ან უჩემოდ რა არის ღმერთი?  
მე ნათელს ვაფენ, იგი უცხო მშვენებით მმოსავს.

### ღმერთი ჩემით, მე — მისით

ჩემთვის ღმერთიც ხარ და კაციც ხარ, შენთვის კაციც ვარ  
და ღმერთიცა ვარ, შენ მიფარავ, მე წყურვილს გიცხრობ.

### ერთი შველის მეორეს

ისევე სუფევს ღმერთი ჩემში, როგორც მე მასში,  
მის არსს იმდენსვე ვშველი, რასაც ის უვლის ჩემსას.

### ერთს არ შეუძლია მეორის ბარეში.

ორმა იმარჯვოს უნდა: არც მე ძალმიძს უღმერთოდ,  
არც ღმერთს უჩემოდ — ჩემი დახსნა სიკვდილისაგან.

## ვრცელი ვარ ღვთისებრ

ვრცელი ვარ ღვთისებრ: ამა სოფლად რაა ისეთი,  
რაიც მომიცავს თავის თავში და შემომფარგლავს?

## თავად ვიძცვენი მარადისობად

სად შენი გონი დროს და სივრცეს აღმატება,  
ყოველ წამს ძალგიძს ეზიარო მარადისობას.  
თავად ვიქცევი, დროს რომ ვტოვებ, მარადისობად,  
ჩემში ღმერთსა და ღმერთში ჩემს თავს როცა მოვიცავ.

## აღამიანია უმაღლესი რამ

რაა მაღალი ჩემთვის? თვით ვარ უმაღლესი რამ:  
უჩემოდ თავად ღმერთიც მოჩანს ნაკლულოვანი!

## სულის სიფართოვა

ვიწროა ჩემთვის ეს სოფელი, მცირეა ზეცა,  
მაგრამ სად პოვოს სულმა ჩემმა სხვა სამყოფელი?

## აღამიანის სივრცე აღუწერელია

ვიღამ მაუწყოს, რაა ჩემი განი და სიგრძე,  
უსაზღვრო ღმერთი აქეთ-იქით ჩემში თუ დადის?

## გული განუზომელია

თუ დრო და სივრცით შენი გული დაკმაყოფილდა,  
ჭერ არ ცნობია თვისი თავის განუზომლოჯა.

## ღმერთი ყველაფერს ვერ სჩადის მარტო

ღმერთი სამყაროს, რაიც შეჰქმნა, დააქცევს კიდევც,  
მაგრამ ვერასგზით ვერ აღადგენს ჩემს უნებურად.

## ღმერთი ვერ მართავს ნებას

ღმერთზე ძლიერი რაა, მაგრამ მასაც არ ძალუძს  
არ დამანებოს, რაიც მნებაეს და მენატრება.

## ადამიანში ძვეს უოველივი

როგორ მოგთხოვო, ადამის ძევ, რამე ჰქმნა კიდევ?  
შენში გიპყრია ღმერთიცა და ნიეთი ყოველი!

## ღმერთი ვერ ცოცხლოვს უჩემოდ

ვიცი, უჩემოდ ღმერთი წამსაც ველარ იცოცხლებს,  
თუ არად ვიქვეც, გონს დაჰკარგავს შექირვებული.

## ღვთის დასასრული

ვერ გეტყვი, ძმაო, არ უჩანდეს ღმერთს დასასრული,  
ხედავ, მე მეძებს, ჩემში უნდა რომ განისვენოს.

## ადამიანის უდიდესი ბანძი

უდიდეს განძად, უფლის შემდგომ, მიწაზედ მიჩანს,  
კეთილი ნება: უსაშველოდ რაც დაკარგულა.  
მის მეოხებით შესაძლოა დაბრუნდეს კვლავაც.

## უბრძოლველად ვერ დაიდგამ გვირგვინს

ბრძოლის ველზედ ხარ საწუთროში და ვერასოდეს  
დაიდგამ გვირგვინს, ღირსეულად თუ არ იოძე.

## შენს თავზედ ამაღლდი

საკუთარ თავზედ თუკი შენს გონს ვერ აამაღლებ,  
ღირსი არა ხარ ატარებდე კაცის წოდებას.

## შემთხვევა და არსი

არსებითს მიჰყევ, ადამის ძევ! ოდეს შემთხვევას  
წარხოცს სოფელი, არსი რჩება, მყარი და გრძელი.

## საქმი შენზეა მარტო

ეპ, ქველო კაცო, ნუ აყოვნებ, საქმე შენზეა:  
ღმერთს გადაახტი და გახდები ცაზედ პირველი.

## ბრალი შენია

თუკი მზის ცქერა, ბალო ჩემო, შეგიშლის სახეს,  
თვალს დააბრალე შენსას, არა სინათლის ძალას.

## შენა ხარ პირველი ცოდვილი

ჩუმად, ცოდვილო, ბრალს ნუ დასდებ ადამს და ევას,  
მთ რომ არ ექნათ, შენ იზამდი იმავე საქმეს.

## უველაფერზე უნდა იფიქრო

ღმერთს თუ აფიქრებ ხან ამაზე და ხან იმაზე,  
ვერ მორევებარ, ადამის ძევ, სისუსტეს შენსას.

## ღვთის უმოკლესი გზა

უმოკლესი გზა ღვთისა ელტვის სიყვარულის კარს,  
ნელა მიყაეხარ ძალზედ შარას მეცნიერების.

## ეშმაკიც კი, ისიც კარგია

თავად ეშმაკიც თავისი არსით შენებრ კარგია.  
მაშ, რა აფუჭებს? — მკედარი ნება, ბორგვა სულისა.

## ეშმაკი ვერ ხედავს სინათლეს

თუ გაეხვევი ღმერთში, შუქში ჩაიმალები,  
ჰოს გეფიცები, ველარ გპოვოს, კაცო, ეშმაკმა.

## რა ესმის ეშმაკს

ეშმაკს ხომ მხოლოდ გრგვინვა ესმის, ჭახი, ტკაცანი,  
მიტომ სიწყნარით ძალგმის კობტად ის გააცურო.

## სიცოცხლე და სიკვდილი

სიცოცხლეს რომ შობს, დიდებული ის სიკვდილია.  
სიკვდილს რომ მოსდევს, ის სიცოცხლე უზუნაესი.



## სიკვდილი ბალმერთებს

როდესაც მოკვდი და უფალი გექმნა სიცოცხლედ,  
მაშინღა იქეც ნამდვილ წევრად ღმერთთა ორდენის.

## არაა სიკვდილი სიცოცხლის ბარემო

ვამბობ, არ კვდება არაფერი, ესაა მხოლოდ:  
აწალ სიცოცხლეს, თუნდაც ბედშავს, ბადებს სიკვდილი.

## სამგვარი ძილი

სამგვარ ძილს ვარჩევ: როს წარწყმედილს სიკვდილში სძინავს,  
ზანტს — ბუნებაში, ხოლო ღმერთში — მოსიყვარულეს.

## თავად უნდა იფხიზლო

ქრისტეს ტრფილო! თავად გმართებს ღვთივ გამოფხიზლდე,  
ძილს თუ მინებდი, მყის სიზმრებში ჩაიკარგები.

## ს ი უ ვ ა რ უ ლ ი

სიკვდილს ედრება სიყვარული: გვიმუსრავს გრძნობებს,  
გულს გვინადგურებს და გონს აცლის ქვეყნიერებას.

## ს ო ფ ე ლ ი

ღმერთთან მიყვარათ ღმერთს, ეშმაკთან გვაბამს სოფელი:  
ვაგლახ, ამ კახბას კაცი მაინც რომ ეტანება!

## ორთავებან კარბია ყოფნა

ზეცას შეენატრი, მაგრამ მიყვარს აგრეთვე მიწაც,  
რამეთუ მასზედ უფრო ძალმიძს ღმერთს მივეახლო.

## თავად უნდა იყო უმაღლესი

რაკი ფუჰია სოფელი,  
და ანგელოსნიც მდაბალნი,  
მე მმართებს ღმერთად და კაცად  
ქრისტეში გავერთიანდე.

## მარად იბივი

ის ვიყავ, რაიც ვიყავი, და იმად დავრჩები,  
რადაც ვყოფილვარ, თუკი ხორცს და სულს მოვუარე-

## სილატაკე ღვთაებრივია

მალალი ღმერთი საგანია ულატაკესი,  
მთლად შიშველი დგას, ყველაფრისგან თავისუფალი;  
ამიტომ მიჩანს სილატაკეც მე ღვთაებრივად.

## უდიდებულესი კაცი

უდიდებულესს, რაც კი ძალგის წარმოიდგინო,  
წმინდად და ნაღდად წარმოგიჩენს ლატაკი კაცი.

## თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა

თავისუფლებავ! ვინც არ გეყმო კეთილშობილო,  
იმან რა იცის, თუ რას ეტრფის შენი მიჯნური.

## სოფლის სამმინობა, სამწუხარო სანახაობა

თუმცა სოფელი, აღიარე, მოყვასო ჩემო,  
თავის საქმეებს, როგორც ნებაეს, ისე აგვარებს,  
მის ძალთახმევას ერთიანად სხვა რაღა ეთქმის,  
თუ არა ოდენ სამწუხარო სანახაობა?

## მეობა ვერაფერს ჰქმნის

ნან ამას ეძებს, ხანაც იმას შენი მეობა,  
ღმერთს დააცდიდე, ნეტავ, თავად რომ გაისარჯოს.

## მეობის სიკვდილი ღმერთს აძლიერებს

რასაც ჩემი მე იკლებს ჩემში და ძაბუნდება  
იმდენს უფლის მე ღონეს იკრებს სამაგიეროდ.

## ფარული ცადგამგზავრება

საკუთარ თავზედ თუ ამაღლი და ღმერთს ემონე,  
გამგზავრებულხარ შენი გონით ცის საეანეში.

## სამოთხე მიწაზე

სამოთხეს ეძებ და ინატრი მუნ დაივანო,  
სადაც კი ყველა გაგეცლება ვნება და შფოთი,  
დაიცხრე გული, განიწმინდე და განითეთრე,  
და თვით იქცევი უკვე აგერ იმავ სამოთხედ.

## სრული ღაბრუნება

კაცს როდის ეთქმის ღმერთთან სრულად დაბრუნებული?  
როს ნიმუშს უდრის, რომლის დარად ღმერთს შეუქმნია.

## ბაღმერთებულნი რომ ვართ

ადამიანო, როს ტრფიალი ველარ გაღეღვებს  
და არც ტკივილი რამედ გიჩანს, იცოდე, მაშინ  
ღმერთიც შენს თავში და შენც ღმერთში ქმნილხართ ერთარსად

## კვლავაც ქმნის ღმერთი

ღმერთი კვლავაც ქმნის სოფელს: მითხარ, თუკი ეს გიკვირს  
სადღაა მასში „ჭერ“ და „მერე“, რასაც აქ ვარჩევთ.

## რატომ იბადება ღმერთი?

ვით დავიჭერო! თვისი თავი ღმერთს დაუქარგავს,  
ამიტომ ნებავეს ახლა ჩემში კვლავ დაიბადოს.

## ევას დაცემას ღვთის კაცად ჰცემის მიზეზი

ღვთის უკვდავი ძე გაღმოვიდა ამ უღაბნოში  
და ქალწულის მკერდს დაეწაფა ვითარცა ბაღლი.  
ვიღამ ჩააგდო იგი ასეთ საზარელ დღეში?  
ზნედაცემულმა დედაკაცმა უყო ეგ საქმე.

## ქ რ ი ს ტ ე

დახეთ სასწაულს! ქრისტე გახლავთ კრავიც და შწყემსიც,  
ოდეს ჩემს სულში კაცის სახით ღმერთი იშლება.

## უდიდესი სასწაული

სასწაული ხომ ბევრი ვიცი, მაგრამ უფრო დიდს  
რას ნახავს კაცი, ოდეს ხორცის ხდება აღდგომა.

## არც შიშველი და არც ჩაცმული

ვერ ვეახლები ღმერთს შიშველი, თან კი ჩაუცმელს  
შმართებს ცად ასელა: ის ხომ უცხოვს ვერაფერს ითმენს.

როდის ურჩავნია ღმერთს ჩვენთან ყოფნა  
ღმერთს, რომლის ჟინიც, ადამის ძე, შენთან ყოფნაა,  
როს შინ არა ხარ, მაშინ უყვარს ხოლმე შემოვლა.

## აღამიანი

სასწაული გახლავთ მაინც აღამიანი:  
ან ღმერთი ხდება თვისი საქმით ანდა ეშმაკი.

## შენშია, რაც შენ ბინდა

ორივე შენშია, ქვესკნელიც და სასუფეველიც:  
რასაც აირჩევ და ინებებ, ჰპოვებ ყოველგან.

## აღამიანი ორი კაცია

ორი კაცია ჩემში: ერთი ღვთის დარად იღვწის,  
მეორეს ის სწადს, რაიც სოფელს, ეშმაკს და სიკვდილს.

## სულის თვალნი

ორი თვალი აქვს ჩემს სულს: ერთი ეამიერს უმზერს,  
ხოლო მეორე უსწორდება მარადისობას.

## ერთი უფსკრული ჰკითხავს მეორეს

ყვირილით ჰკითხავს ხოლმე ჩემი გონის უფსკრული  
მეუფის უფსკრულს: მარქვი, ჩვენგან ვინ არს უღრმესი?

## გოეთეს ფილოსოფიური ლირიკისათვის

გოეთეს ფილოსოფიური ლირიკის მთავარი პრობლემა და თემაა: კაცი — სამყარო (ბუნება) — ღმერთი ან უფრო ზუსტად: ღმერთ-თან სამყაროს მეუფობისათვის კაცის ჭიდილი.

სერიოზული კომენტატორები დღეს იმაში ჩანან შეთანხმებულნი, რომ „სამყაროს გოეთესეულ სურათში ორივე სფეროს, — ადამიანურისა და ღვთაებრივის, — ერთიანობა ცხადდება“. მაგრამ მწვავე უთანხმოების საგნად რჩება საკითხი იმის შესახებ, თუ რა მსოფლმხედველობრივ საფუძველზე ამყარებს გოეთე ამ ერთიანობას და რა ტენდენციით გამსჭვალავს მას: მეცნიერულ-ფილოსოფიურითა თუ მისტიკურ-რელიგიურით.

„დასავლურ“ გოეთეანაში ის აზრი ჰარბობს, თითქოს აქ მეცნიერული რელიგიურში იხსნება (კონრად ბურდახი) ანდა კაცური ღვთაებრივში გადაიზრდება და ჰპოვებს დაგვირგვინებას (ერიკ ტრუნცი).

ჩვენი თვალსაზრისით, საწინააღმდეგო ვითარებაა საცნაური: გოეთეს მსოფლალქმისა და გაგების მთავარ ღირსებას ის შეადგენს, რომ იგი, გოეთე, რელიგიის მიერ კაცისათვის წართმეული და ღვთისათვის მიკუთვნებულ უმაღლეს ადამიანურ უნართ ისევ კაცს უბრუნებს, ისე რომ „ღმერთის“ ცნება მის რეცეპციაში თავის თავდაპირველსა და საკუთრივ რელიგიურ ხასიათს ჰკარგავს და თავისთვის ორგანულად უცხო, ადამიანური — ფილოსოფიურ-ეთიკურ-ესთეტიკური — შინაარსის გამომხატველ პირობით (სიმბოლურ) ცნებად იქცევა.

აღნიშნავდა რა, ნამდვილი ჰუმანიზმის ამოცანას რელიგიის მიერ უზურპირებული „ჰემარიტად ადამიანური“ შინაარსის ისევ ადამიანისათვის დაბრუნება წარმოადგენსო, ფრიდრიხ ენგელსი დასძენდა, ხელოვნების, — ადამიანის შემოქმედებითი უნარის ამ უმაღლესი გამოვლინების, — „რელიგიისაგან სწორედ ეს განთავისუფლება შეადგენსო გოეთეს სიდიადეს“, რაშიც „მას ვერც ძველი დიდოსტატები და ვერც შექსპირი შეედრებიან“.

ამ ასპექტში ორი დიდი იდეა გამსჭვალავს გოეთეს ფილოსოფიურ ლირიკას:

ა) სამყაროს ერთიანობის იდეა, რომელიც აღარაფერს სტოვეებს ბუნების მიღმა და თავად „ღმერთსაც“ მოიცავს, ვითარცა მისი საარსებო პრინციპის, ცხოველმყოფელ-შემოქმედებითი უნარის, შემნივეთებელ-მარგანიზებელი ძალის სიმბოლოს და

ბ) „მშვენიერი ადამიანის“ იდეა, რაც „ღვთაებრივი ზმანების“ უმაღლეს ხორცშესხმად ანუ ბუნების იმ ქმნილებად წარმოაჩენს მას, ადამიანს, რომლის არსებობა მთელს შესაქმეს „აგვირგვინებს“; ქმნილებად, რომელიც თავისი საქმიანობით სრულყოფილ რეალობას, ცნობიერ, განცდილ-გააზრებულ ხასიათს სძენს ყოფიერების იმ იდეალურ შინაარსს, რასაც ჩვენ ძველთაგან „ღვთაებრივს“ ვუწოდებთ და რაც ჩვენამდე, ე. ი. თავდაპირველად თუ თავისთავად, შედარებით დაბალნაკლოვანი სახით, სტიქიურ-დაუუნჩებელი ფორმით ვლინდება.

სხვა სიტყვით:

გოეთე არ კმაყოფილდება ღმერთის ბუნებასთან ჩვეულებრივ-პანთეისტური გაიგივებით, არამედ, ამასთან ერთად, ადამიანს, ვითარცა მის უზენაეს, — გონიერულ-ნებელობით, — ქმნილებას, ღმერთბუნებაზე თუ ბუნება-ღმერთზე აღაზრებებს, „მსოფლიო გონთან“ შორეინალ არსებად წარმოადგენს კაცს, რომელსაც აკისრებს ბუნების ძალთა ბრმა, „განუკითხავი“ აქტივობის მოწესრიგება-წარმართვას, ემპირიული რეალობის „მეორე ბუნებად“ გარდასახვას, ე. წ. „ნოოსფეროდ“, ე. ი. გონებისეულ სინამდვილედ ამაღლებას.

და სწორედ ადამიანის ეს „გაღმერთება“ წარმოადგენს ხნიერი, „სრული“ გოეთეს მთელი ფილოსოფიური პოეზიის, როგორც ლირიკის, ისე „ფაუსტის“ ზეიდეას. იმ „ნათელი ერესის“ დედააზრს, რომლის მიმდევრადაც იგი ასე აღიარებს თავს სიკვდილამდე წლით ადრე დაწერილ ერთ (1831 წლის 1 თებერვლის) ეპისტოლეში: „რაც მეტს ვცხოვრობ, მით უფრო მახარებს ჩემი ნათელი ერესი, მაშინ როდესაც მეუფე ეკლესია სულ უფრო საჭიროებს ბნელ საკანთა და ვიწრო ხვრელთ, რათა უცხადესი დაფაროს და უმწყობრესი აღრიოს“.

რელიგიის „გმირია“, ე. წ. „წმინდანი“ ანუ „სულის“ გმირი, ვინც სიკვდილის გზით, სხეულისა და ყოველივე მიწიერის შეზიზღებითა და თრგუნვით, საიმისოდ „მაღლდება“ „ჩვეულებრივ“ მოკვდავზე, — როგორც ნაკლოვანებებით დამძიმებულ, ისე ღირსებებითაც აღჭურვილ ცოცხალ კაცზე, — რათა „მორჩილად“, უდრტვინველად და მამამებლურად ემონოს თავისსავე უზურპატორს, ყველა ჭეშმა-

ჩიტად ადამიანური ნიჭისა და უნარის მიმთვისებელ, ადამიანის დამცირება-დამდაბლებით განდიდებულ და აღზევებულ ღმერთს — ტირანსა და დესპოტს.

„სულის“ ამგვარი — რელიგიური — „გმირობის“ ფილოსოფიური შოდელი ჭერ კიდევ პლატონმა და ქსენოფონტემ წარმოადგინეს თავიანთი სოკრატეს სახით, რომელიც იმიტომ მიელტვის ფიზიკურ სიკვდილს, რომ სხეული, ვითარცა სულის დილეგი, „იდეალურ“ ანუ მეტაფიზიკურ ქეშმარიტებასთან და არსებობასთან ზიარების გზაზე აღმართულ გარდაულახავ დაბრკოლებად ესახება.

ხოლო რელიგიური „ღმერთის“ წინააღმდეგ იმთავითვე ამხედრებული და ბოლომდე შეუხრელად მებრძოლი გოეთე ჭერ კიდევ 1771 წელს, ე. ი. 22 წლის ჭაბუკი, ასე უზიარებს თავის მასწავლებელს, ჭერდერს საკუთარი ცხოვრების მიზანს, — იმ „კერპის მსახურებიდან რაც პლატონმა მოხატა და მოავარაყა და რასაც ქსენოფონტემ გუნდრუკი უქმია“, იმ „ნამდვილ რელიგიამდე“ უნდა ავმალდნო, „სადაც წმინდანის ადგილზე დიადი ადამიანია დაყენებული, რომელსაც აღფრთოვანებით ჩავიკრავდი გულში, ვითარცა ძმასა და მეგობარს“.

და თვალბილული ანუ ფაქტის საწინააღმდეგოდ წინასწარ განუწყობელი კაცი ადვილად დაინახავს და იოლად მიხედება, რომ ამ „ნამდვილ რელიგიას“ არსებითად არაფერი აქვს საერთო ქეშმარიტ რელიგიასთან, რამეთუ მის მიერ გმირად აღიარებული „დიადი“ ანუ სრულძალოვან-ფასოვანი ადამიანი თავად ღმერთს აუქმებს, მის ადგილს იჭერს, კერძოდ, მისეულად მიჩნეულ თავის პირველსა და უმთავრეს უნარს, — შემოქმედებით ყოვლისშემძლეობას, — იბრუნებს, რაც გოეთეს თავის „დასავლურ-აღმოსავლურ დივანში“ ასე კატეგორიულად აქვს ნათქვამი:

აწ აღარ მართებს ალაჰს ქმედება.

ჩვენ თვალდაც ვქმნით სამყაროს მისას.

## შ ე ნ ი შ ვ ნ ე ბ ი

პირველი ხუთი ე. წ. „დიდი ჭიმნი“, შეიძლება ითქვას, გვევლინება ჭაბუკ გოეთეს ყველაზე მნიშვნელოვან ლექსებად, რომელთა დედააზრი მათს კონტრასტულ, მაგრამ განუყრელ ერთიანობაში ელინდება სრულად.

თანაც ამ ჭიმნებში საგანგებოდ ცხადდება გოეთეს მთელი პოე-

ზიისა და, უწინარეს ყოვლისა, მისი ლირიკის ესთეტიკური ძალის ერთ-ერთი მთავარი მსაზღვრელი: იდეურ-ემოციური შინაარსისა და მხატვრული ფორმის გასაოცარი ურთიერთშესაბამისობა; 3. ა. კორფის მოსწრებული თქმისამებრ, „ამ ჰიმნებში რიტმი ისე მჭიდროდ ეკერის აზრთა და გრძნობათა მიმდინარე ნაკადს, როგორც სველი სამოსელი ტანს“.

ამავე დროს, ეს ლექსები, როგორც ჩანს, ყველაზე უკეთ ცხადყოფენ გოეთეს შემოქმედებითი გზის ორ არსებითად განსხვავებულ მონაკვეთად, — ადრინდელ-რომანტიკულ და გვიანდელ-კლასიკურ პერიოდებად, — დაყოფის მთელ პირობითობასა და უკმარობას. საქმე იმდენად ის კი არაა, რომ ამ ტიპის ჰიმნებს, რომელთაც ჩვეულებრივ „ღრმული“ თემატიკის ანუ ფილოსოფიური პრობლემატიკის გამოსახატავად იყენებს გოეთე თითქმის მუდამ, მეტადრე კი სიჭაბუკისა და მსცოვანების წლებში წერს, რამდენადაც თავად ამ პრობლემატიკის ხასიათი, ის გარემოება, რომ უკვე ამ ადრინდელ ჰიმნებშია ერთობ მკვეთრად გამოვლენილი ბრძენი პოეტის ფაუსტური მრწამსი, რომლის მთავარ ასპექტთა გაღრმავება-გაფართოებას იგი ბოლომდე არ შეშვებია.

პრომეთეუსი (Prometheus, 1774, შემოდგომა) პირველად 1785 წელს და გოეთესათვის უკითხავად მისმა მეგობარმა ფ რ ი დ რ ი ჰ ჰ ა ი ნ რ ი ჰ ი ა კ ბ ი მ გამოაქვეყნა თავის წიგნში „სპინოზას მოძღვრებისათვის“, საიდანაც ისიც გახდა ცნობილი, რომ იმავე იაკობის 1780 წელს ეს ლექსი ლესინგისათვის უჩვენებია, რომელსაც წაკითხვისთანავე ასე აღუნიშნავს მისი პ ა ნ თ ე ი ს ტ უ რ ი დედააზრი: „თვალსაზრისი, რომლიდანაც (ეს) ლექსია წარმომდგარი, ჩემი საკუთარი თვალსაზრისია... Hen Kai pan\*. მეც სხვა არაფერი ვიცი. ლექსიც აქეთკენაა მომართული და, უნდა ვალიარო, ძალიან მომწონს იგი“. ამ დედააზრს, რომელიც ლექსს ფილოსოფიურ სარჩულად დაედო, ე. ი. უშუალოდ არაა მასში წარმოჩენილი, ამგვარად აკონკრეტებს 3. ა. კორფი: „...პრომეთეუსის ღვთისმებრძოლეობა მისი საკუთარი, შინაგანი ღვთაებრიობის გრძნობიდან წარმოსდგება... ტიტანის არსებაში ღვთის ქეშმარიტი ძე უმხედრდება ღმერთს, ადამიანური სულის ღვთაებრიობა უპირისპირდება ღვთისადმი მისი მონობის იდეას... ადამიანის სული, რაკი თავადაა ღვთაებრივი, თავისუფალი უნდა იყოს, (ანუ) საკუთარი ღვთაებრიობის შეგრძნებამ უნდა აუმხედროს იგი ღმერთს, რომელიც თავისი მცნებითა და აკრძალვებით მას შიგნიდან ბოჭავს... ამიტომაც, პრო-

\* ერთი არს ყოველი (ბერძ.).



მეთევსი ღმერთს კი არ უარყოფს... არამედ ღმერთის გვერდით საკუთარ ღვთაებრიობას ამტკიცებს, ხოლო ამ უკანასკნელის ძალით მისგან თავის დამოუკიდებლობას იმის მიუხედავად იცავს, რომ თავისდათავად იგი მასზე ძლიერი შეიძლება იყოს... (და ამრიგად, გოეთესეული) პრომეთესის დრამა გვევლინება სულის ღვთაებრიობის სახელით აღმართულ რევოლუციად ღვთის წინააღმდეგ, ღმერთ-კაცის დიად ამბოხად მსოფლიო დესპოტის წინააღმდეგ, რომელიც თავისი თავის მუშევრებით ყოველივე სხვას აუღმერთოვებს, რამდენადაც მეტაფიზიკურ თავისუფლებას ართმევს“.

პოეტის თანამედროვენი და, როგორც ჩანს, თავად გოეთეც მთავარ მნიშვნელობას პრომეთესის რევოლუციური ხატის ამ „ნეგატიურ“ მხარეს, პროტესტანტულ-დესტრუქციულ ფუნქციას ანიჭებდნენ, რომელიც ესოდენ თვალნათლივ ატარებს ერეტიკულ, არსებითად ანტირელიგიურ ხასიათს. კერძოდ, 1820 წლის 11 მაისს თითქოსდა უკვე „დამცხრალი“ გოეთე შემდეგსა სწერს თავის გვიანდელ ზეგობარს, კომპოზიტორ ცელტერს, ამ სიუჟეტზე ადრევე მოფიქრებული, მაგრამ დაუმთავრებელი და მხოლოდ 1830 წელს გამოქვეყნებული დრამის თაობაზე: „მაინცდამაინც ნუ გაახმაურებთ ხელნაწერს, რათა პრესაში არ მოხედეს. იგი დიხაბც სახარებად გამოადგებოდა ჩვენს რევოლუციურ ახალგაზრდობას... ერთობ საგულისხმოა, რომ ეს დაუშრეტელი ცეცხლი, რაც პოეტური ფერფლის ქვეშ აგერ უკვე ორმოცდაათ წელიწადს ღვივის, აი ახლა გვემუქრება, რომ, საწვავ მასალას წაკიდებული, გამანადგურებელ ალადაც ავარდება“.

მაგრამ პრომეთესის ხატს მეორე, თანაც არსებითად და საბოლოოდ უფრო მნიშვნელოვანი მხარეცა და ფუნქციაც მოეძვეება; რომელსაც ის პოზიტიური, კონსტრუქციულ-მადგინებლური ტენდენცია განსაზღვრავს, რაც პოეტის მთელი შემდგომი შემოქმედებითი ძალთახმევის, მისი ფაუსტური სწრაფვის შინაარსად გარდაიქცევა.

საქმე ისაა, რომ ღმერთთან პრომეთესის სწორფრობის კონკრეტულ საფუძველსა თუ, სულაც, ცოცხალ შინაარსს მისი შემოქმედებითი უნარი წარმოადგენს, რომელიც რელიგიამ ღმერთის ატრიბუტად და პრეროგატივად გამოაცხადა და რომელსაც კაცთმოყვარე ტიტანი, აყალიბებს რა მათ საკუთარი თავის მიხედვით, კვლავ ადამიანთა მოდგმას „უბრუნებს“, ვითარცა თვითარსობის, დამოუკიდებლობა-თავისუფლების საწინდარსა და მათი ეგზისტენციური ღირებულების საფუძველს.

იგივე პ. ა. კორფი ასე ადგენს პრომეთესის ჰუმანისტური ხატის.

ამ უმთავრეს, — ადამიანის ამქვეყნად გამაღმერთებელ ანუ მისი რეალური არსებობის მადგინებელ, — ასპექტს: „კიდევაც ესაა პრომეთევსის ღვთისმებრძოლობის ქეშმარიტი აზრი — მას ფუჭი ლოცვებით კი არ სურს თავის სასარგებლოდ განაწყოს ღმერთები, არამედ — მამრული საქმით“, რომელსაც „ფაუსტის“ განთქმული ფინალური თეზისი კარნახობს: „თავისუფლებას და სიცოცხლეს ის იმსახურებს, ვინც განუწყვეტლივ, დღენიადაგ, ამად ირჩება“; ხოლო „კაცთა სიბრძნის ამ უკანასკნელი სიტყვის“ დედააზრსაც ხომ „იმის გამახვილება“ შეადგენს, რომ „ადამიანსაც აბაღია შემოქმედებითი უნარი“, ანუ, სხვა სიტყვით, ადამიანს სწორედ მისი შემოქმედებითი უნარი ათანაბრებს ღმერთთან და კიდევაც ათავისუფლებს მისგან: „რამეთუ შემოქმედად ყოფნა, არსებითად, ღმერთად ყოფნას ნიშნავს; ღვთაებრივის უღრმესი არსი მის შემოქმედებით უნარში ძევს და თავისთავად სულ ერთია, სად მეღაენდება ეს უნარი, კაცობრიო-ზის საზოგადოდ შემოქმედებით ძალთანმევაში ანუ მის კულტურაში, — აკი პრომეთევსიც, უწინარეს ყოვლისა, კულტურის შემოქმედად გვევლინება, — თუ სპეციალურად შემოქმედების იმ უმაღლეს სახეობაში, სადაც პრომეთევსის ხატი ლექსის უკანასკნელ სტროფშია წარმოჩენილი, სახელდობრ, ქანდაკების დარგში, ე. ი. ხ ე ლ ო ვ ე ბ ა შ ი“.

როგორც ე რ ი ჰ ტ რ უ ნ ც ი აღნიშნავს, ამ უკანასკნელი მოტივით გოეთე გვევლინება განმანათლებლობის დროინდელი ესთეტიკური მრწამსის უშუალო მემკვიდრედ: ჯერ კიდევ აღრინდელი ინგლისელი განმანათლებელი ე ნ ტ ო ნ ი ე შ ლ ი შე ფ ტ ს ბ ე რ ი წერდა, პოეტი „მეორე შემოქმედიო, ქეშმარიტი პრომეთევსიო“, მისგან ეს ეკლესიის თვალსაზრისით „მკრეხელური“ თეზისი ი ო პ ა ნ გ ო ტ ფ რ ი დ პ ე ნ დ ე რ მ ა შეითვისა, ხოლო ამ უკანასკნელის მიერ შთაგონებული ჭაბუკი გოეთე უკვე 1771 წელს ამბობს თავის შეაშბოხე თანამოაზრეთაგან გენიოსის „პროტოტიპად“ აღიარებული შექსპირის გამო: „პრომეთევსს ექიშპებოდაო იგი, რამეთუ მის მსგავსად აყალიბებდა ადამიანებს, რომელთაც შემდეგ თავისი სულის შთაბერვით ერთიანად აცოცხლებდა“.

რაკი სიტყვამ მოიტანა, დავსძენ, რომ ღვთისა და ადამიანის, ვითარცა შემოქმედ-ხელოვანთა იდენტურობის ეს პანთეისტური იდეა შემდეგაც ქცეულა დიდი ხელოვნების თემად; კერძოდ, ო გ ი უ ს ტ რ ო დ ე ნ ის ერთ-ერთი უმშვენიერესი ქანდაკება, რომელსაც „ღვთის ხელი“ ჰქვია, თიხისაგან კაცის მძერწავ მარჯვენას წარმოადგენს.

დასასრულ, მძაფრი პანთეისტური მსოფლგანწყობითვეა განპირო-

ბებული, როგორც „პრომეთეისის“, ისე დანარჩენ აქ წარმოდგენილ ჰიმნთა სალექსო ფორმა, მათი თავისუფალი, ერთიანად შინაგან ექსპრესიას დაქვემდებარებული, საერთოდ „ხელოვნური“ მოწესრიგების ძნელად ამტანი და, კერძოდ, რითმის ვერმგულებელი რიტმიკა.

ჯერ ერთი, სამყაროს „ღვთაებრიობის“ განცდა თავისთავად ბადებს ყოველივე „ბუნებრივის“ შეძლებისდაგვარად „ბუნებრივად“ განსახიერების არსებითად ნატურალისტურ ტენდენციას, რომელსაც ეუცხოვება ე. წ. „მკაცრი“ სალექსო ფორმები ანუ ისეთი რიტმული სტრუქტურები, სადაც ვერსიფიკაციის მტკიცე ნორმებით განპირობებული, კერძოდ, რეგულარულად მეორად თანაზომიერ სტრიქონთა კალაპოტში მოქცეული შინაარსი „ხელოვნური“ ორგანიზაციის, „ნაძალადევი“ ტრანსფორმაციის (რუსთველის სიტყვით რომ ვთქვათ, „გარდაქმის“) საგნად იქცევა. ამ ჰიმნებში კი აღნიშნული ტენდენცია საგანგებოდ ჩნდება, რამდენადაც მათ სუბიექტად თუ „ლირიკულ გმირად“ ე. წ. გენიალური „მე“, თავისი „ღვთაებრივი“ არსების სრულძალოვანების შეგრძნებით აღსაესე ინდივიდი გვევლინება; მისი დინამიკური და ლალი, მარტოოდენ საკუთარი ეიტალური ენერგიით ფარგალდებული, მძლე აზრობრივ-ემოციური ნაკადის სახით მიმდინარე „თვითგამოსახვა“ ადეკვატურ სალექსო ფორმად იგუებს მხოლოდ „თავისუფალ“ რიტმულ წყობას, სადაც ისეთი პირველადი „მაყალიბებელი“ ფაქტორიც კია მაქსიმალურად შეერბილებული, როგორიც სილაბურ და ტონურ განმეორებათა სისტემა, და მით უფრო ბოლოვადი რითმთაა უკუგდებული, რომელაც, არ გვევლინება რა მარტო ფონეტიკურ სამკაულად, იმით იძენს სტრუქტურულ ფუნქციას, რომ რიტმული მწკრივის ბგერით დასრულებულობას გამოხატავს, რითაც რიტმული სისტემის „შეკრულობას“ ანუ „ხელოვნურობას“ ზრდის და გამოკვეთს.

განიმედი (Ganimed. 1774 წლის გაზაფხული(?). თავდაპირველად თავად გოეთემ გამოაქვეყნა თავის „თხზულებათა“ 1789 წლისეულ გამოცემაში, სადაც უშუალოდ „პრომეთეისის“ (შემდეგ) განუყოფნა ადგილი, რითაც ამ ორი კონტრასტულად თუ პოლარულად დაპირისპირებული ლექსის ერთიანობასაც გაუსვა ხაზი.

მომაქვს ამ კონტრასტული ერთიანობის ინტერპრეტაციის ორი, ვფიქრობ, ყველაზე საგულისხმო ნიმუში.

ე. ტ რ უ ნ ც ი ს თანახმად, უკვე ამ ადრინდელ ლექსებშია გამოხატული გვიანდელ გოეთესათვის ნიშანდობლივი დიალექტიკური კონცეფცია — „ჩემადქმნისა“ თუ „გათავისების“ (Verselbstung-ისა) და „სხვადქმნისა“ თუ „გასხვისების“ (Entselbstigung-ის) შესახებ, რომლებიც, ვითარცა „სისტოლა“ და „დიასტოლა“ (ჩასუნ-

თქვა-ამოსუნთქვა), ყოფიერების, — გარესამყაროსთან ინდივიდუ-  
უმის საარსებო კავშირის, — ძირითად ფორმად გვევლინება; ამ თვა-  
ლსაზრისით, ღმერთს ამხედრებული პრომეთევისი გათავისებულ  
„მე“-დ გვეცხადება, ხოლო ღმერთს მინებებული განიმედი გასხვი-  
სებულ „მე“-ს სიმბოლოა.

ეს განმარტება აშკარად უკმარი ჩანს, რამდენადაც იმ ფაქტს უვ-  
ლის გვერდს, რომ აქ ორი ს ს ვ ა დ ა ს ხ ვ ა ღ მ ე რ თ ი ა წარმო-  
დგენილი. ამიტომაც უფრო გამართლებული ჰ. ა. კორფის ინტერ-  
პრეტაცია უნდა იყოს, რომლის თანახმადაც პირველი ჰიმნის ზეესო  
არის „თეიზმის მსოფლიო დესპოტი“, რომელსაც გმირი (აღამიანთა  
საკუთარი სახით მძებრწავი პრომეთევისი — ო. ჯ.) თავისი „მეტაფი-  
ზიკური თავისუფლებისათვის“ ამხედრებია, ხოლო მეორე ჰიმნის  
ზეესი, ვისაც გაზაფხულის ეშხით მთვრალი განიმედი ვითარცა „ყო-  
ვლის მეტრფე მამას“ მიენდობა, გვევლინება „სპინოზას Deus sive  
natura\*-დან; ანუ ამ ორივე ლექსის საერთო იდეად გვესახება „ძვე-  
ლი“, ბიბლიის მიერ სამყაროს მიღმა ყოფიერად აღიარებული ღმერ-  
თის მემამბოხური უარყოფა“ და „ნეტარი მინდობა ახალი ღვთისად-  
მი“, რომელიც „თავის ინდივიდუალურ ხატებას მხოლოდ იმას ავა-  
ლდებულებს, რადაც მათში თავად ვლინდება, რათა შინაგანი თავი-  
სუფლების ის გრძნობა აღუძრას, რაც სინამდვილეში სხვა არაფე-  
რია, თუ არა (მათი) საკუთარი ღვთაებრიობის ნიშანი“.

ამ ინტერპრეტაციაში მხოლოდ პრომეთევსეული თავისუფლების.  
„მეტაფიზიკურად“ გამოცხადება ჩანს უსაფუძვლო, — რამდენადაც:  
ს ს ვ ა თ ა თ ვ ი ს „ჩემი მიწის“ ხელშეუხებლობისა და „ჩემი ქოხის“  
შეუვალობის მოტივი ამ თავისუფლებას, პირიქით, ყოვლად კონკ-  
რეტულ, სოციალურ-ისტორიულ შინაარსსა სძენს.

ამ „ჯუფთ“ ლექსებში გოეთემ თავისი ჰუმანისტური მრწამსის  
ორი უმთავრესი ასპექტი წარმოაჩინა: „პ ი რ ვ ე ლ შ ი — თავისი  
ხატი სრულფასოვანი და სუვერენული, თვითარსი და თავისუფალი,  
აქტიური და შემოქმედი აღამიანისა, რომელიც არავითარ გარეშე  
ანუ თავისადმი უცხო და მაშასადამე, ძალმომრედ, მაიძულებლად  
მოქმედ „საწყისს“ არა სცნობს, დიახაც, რელიგიურ ღმერთს უარ-  
ყოფს, ვინაც ვითომცდა „თავის“ ქმნილებათაგან მარტოოდენ მონურ  
მორჩილებას, თვითგაარაფრებას მოითხოვს; ხოლო მეორეში — ამ  
ნამდვილი, კაცური კაცის ს წ ო რ ფ ე რ ი\*\* ღმერთი, რომლისადმი

\* „ღმერთი ანუ ბუნება“ (ლათ.).

\*\* მცირე განმარტება ამ საოცრად ღრმა და ლამაზი ქართული სიტყვის გამო:  
ჩვენს ლექსიკონებში „სწორფრობა“ მხოლოდ ფშაური „წაწლობის“ ხვესურ-თუ-  
შურ სინონიმადაა წარმოდგენილი, და, მაშასადამე, ამ უკვე გარდასულ ეთნოგრა-

„მინებებაც“ მის უზენაეს შინაგან მოთხოვნილებას წარმოადგენს, რამეთუ სხვას არათერს ნიშნავს, თუ არა საკუთარი ბუნების „საუკეთესო ხაწილის“, რელატურად განხორციელებული იდეალური ძრებების ვიწროდ-პიროვნული და, მაშასადამე, ნაკლოვან-წარმავალი ფარგლებიდან გაღწევას ანუ ყოფიერების უმაღლეს დონესთან მორიგ მიახლოებას, აბსოლუტურ სრულყოფილებასთან განახლებულ ზიარებას (იხ. „ნეტარი ლტოლვის“ დედააზრის გამომხატველი „მოკვდი და იქმენ!“).

მეტლე კრონოსს (An Schwager Kronos). ჰაბუკ გოეთეს ეს „უმშვენიერესი ლექსი“, როგორადაც მას კორფი მიიჩნევს, — მე ვიტყვოდი: მისი „მერანი!“—გარკვეული თვალსაზრისით, გოეთეს მთელი ლირიკის კლასიკურად ტიპიურ ნიმუშად ჩაითვლება.

რა ხასიათიც არ უნდა ჰქონდეს გოეთეს ამა თუ იმ ლექსს, წმინდად ემოციური თუ ღრმად მედიტაციური, მსუბუქად-სასიმღერო თუ საზეიმოდ-ჰიმნური, იგი ჩვეულებრივ ე. წ. Gelegenheitsgedicht-ს, ე. ი. ამა თუ იმ „გარემოების“ გამო დაწერილ ლექსს წარმოადგენს ანუ რაღაც კონკრეტულ-ცხოვრებისეული გრძნობისა თუ განცდის „გარდათქმად“ და, ამდენად, ჰეშმარიტად ლირიკულ ქმნილებად გვევლინება, რომლის ესთეტიკურ ფაქტურას, საბოლოოდ გარკვეული იდეალური შინაარსის ხორცშესხმად თუ გამომხატულებად რომ გვესახება, პოეტის სუბიექტური განსაცდელი განაპირობებს უშუალო იმპულსის, ცოცხალი „მიზეზის“ სახით.

ეს ჰიმნიც სწორედ ასეა წარმომდგარი: როგორც ამას გოეთეს მიერვე მიწერილი ქვესათაური მოწმობს, იგი 1774 წლის 10 ოქტომბერს დაიწერა, როდესაც პოეტი საფოსტო ეტლით ბრუნდებოდა მაინის ფრანკფურტში, საიდანაც ორი კვირის წინ კარლსრუემდე გააცილა მასთან სტუმრად ჩასული ფრიდრიხ გოტლიბ კლო-პეტოკი, მაშინდელი გერმანული პარნასის მეუფე. ოღრო-ჩოდრო გზაზე ზანტად მოჩაყყაყე ეტლში მჯდომარე ჰაბუკს ეს ელემენტარული გრძნობა ეუფლება: რაც შეიძლება მალე გაიაროს, როგო-

---

ფულ მოვლენასთან ერთად ჩვენი ცოცხალი მეტყველებიდან გასაქრბად განწირული; მაგრამ ის იდეალური შინაარსი, რომელმაც ეს სიტყვა თავის დროზე „წაწლობის“, ამ ისტორიულად და გეოგრაფიულად ვიწროდ ფარგლადებული ტერმინის სინონიმად აქცია, — ქალ-ვაჟს შორის შინაგანი ნათესაობისა და ტოლფასობის საფუძველზე დამკვიდრებული თავისუფალი (ცოლ-ქმრობის ყალბი წესებით შეუზღუდველი) და ღრმა ურთიერთმოწიწებით აღსავსე სულიერ-ხორციელ ტრფილის იდეა, — უფლებას გვაძლევს და კიდევაც გვაუაღლებულებს მისი ამ საკუთრივი და ოდინდელი მნიშვნელობით ვიხმართ, დიდებული ფილოსოფიურ-პოეტური ცნების სახით განვაახლოთ და შევინარჩუნოთ ჩვენი ლექსიკური მარაგის ეს მარგალიტი.

რმე მოილიოს თავისი მომპაბზრებელი სავალი, თუნდაც მის ბოლო-ში ქვესკნელს კარიბჭე ელოდებოდეს. ხოლო მის საფუძველზე წარმოდგარ გენიალურ ექსპრომტში აღნიშნული ემოციური ფაქტი გრანდიოზულ სიმბოლოდ, ერთიანად მძლედ და ღირსეულად გასრულებული ცხოვრების საოცრად ექსპრესიულ ხილვადაა გარდაქმნილ-წარმოჩენილი.

ეს ლექსი იმითაც იწვევს ესთეტიკურ-თეორიულ ინტერესს, თუ როგორაა მასში შეკუმშულ-დაჩქარებული ლირიკული გმირის მთელი, — აწჷყო და მყობადი — ცხოვრების მომცველი ობიექტური (ე. წ. „მოთხრობილი“) დრო, რომელიც სულ 42 სტრიქონის შემცველ 7 მაქსიმალურად ექსპრესიულ სტროფშია დატეული. აქ ყოველი სტროფი ამ ცხოვრების ახალ ეტაპს წარმოგვიდგენს, რომელსაც წინამორბედისაგან, სტროფებს შუა მდებარე პაუზის სახით, ერთი ასაკობრივ-თვისებრივი მონაკვეთიდან მეორეში გარდამავალი „ნახტომი“ ძეგს.\*

პირველი სტროფი ლექსის ექსპოზიციას, სადაც თავისი ღუნე-ულიმდამო, „ჯაყჯაყა“ ყოფით თავგაბზრებული ჭაბუკი — სასიცოცხლო ენერგიით აღსავსე და სრულფასოვანი არსებობის მწყურვალე — პოეტი ცხოვრების შუაგულში მთელი ძალით შექრას, „შეგრიალეზას“ ნატრობს და მოითხოვს.

მეორეში იგი, დანტეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, ცხოვრების პირველი ნახევრის მძიმე აღმართს შესდგომია და თავის მეგზურს, — დროის ღმერთად წარმოდგენილ კრონოსს\*\*, — ისეე აჩქარებს, რათა მან დამძიმებული გზა შეუღრკომლად, მხნედ და ხალისიანად, მამრული სიმტკიცითა და სიმსუბუქით დააძლევინოს.

მესამეში ცხოვრების მწვერვალზე ასული გმირი ყოველისმომცველი თვალთ სწვდება გარშემო გადაშლილ ქვეყანას, რომლის დიდებულებაში ყოფიერების უმაღლეს საზრისს განჭვრეტს, უკვდავი სიცოცხლის შეგრძნებით აღვისილ „გონს“, ვინც მთელს არემარეზე განფენილა და ვის უსრულეს განცხადებადაც თავად გმირი, პოეტ-კაცი გვევლინება. და მისი აღზევების ეს მწვერვალი ამავე დროს.

\* ამავე ხერხს გამოიყენებს გოეთე თავისი შემოქმედებითი მსოცოვანების ხანშიც, „ფაუსტის“ მეორე ნაწილის III აქტის ფინალში, სადაც ერთი პატარასურათის მანძილზე გაილეებს ფაუსტისა და ელენეს უღლეური ვაჯის, ე ე ფ ო რ - ც ო ნ ი ს, რომანტიკულ-გმირული ცხოვრება.

\*\* თავისი, უკვე „პრომეთეუსში“ გამოთქმული თვალსაზრისის თანახმად, რომ უზენაესი განმგებელი, — როგორც ღმერთთა, ისე კაცთა მეუფე, — „ბედისწერასთან ერთად „დროა,“ გოეთე ამ უქანასკნელის, ბერძნული „ქ რ ო ნ ს ი ს“ (Chronos) ღმერთად წარმოგვიდგენს კ რ ო ნ ო ს ს (Kronos), ზევსის, ბერძნეთა მთავარი ღმერთის მამას.

ცხოვრების ბარაქისა და მადლის სრულად შერგებისა და უზენაესი ნეტარების განცდის წამიცაა, რის სიმბოლოდაც მეოთხე სტროფში „აქაფებული სასმელის“ მიმწოდებელი და „გულითად-მომარჩენელი“ მზერით მაქცერალი ასული ჩნდება.

მეხუთე-მეექვსე სტროფებში კი გზის „მეორე ნახევარს“ შემდგარი თუ, სულაც უკანასკნელ დაღმართზე დაშვებული გმირი მის განხანგრძლივებას კი არ ლამობს, არამედ დროის ეტლს კიდევ უფრო აჩქარებს, რათა საწუთროს ეს უძნელესი მონაკვეთიც ღირსეულად განვლოს, ასე ვთქვათ, სულის ერთი მოთქმით მანამდე ჩაიჭროლოს, ვიდრე სიცოცხლის ყინი არ დაშრეტია, ცხოვრების შნოსა და ლაზათს არ გაუცხოვებია და თავისი სრულ-ქმნილი არსებობის დიონისურად დაგვირგვინება ძალუძს, „ყოფნის“ სიუხვითა და ეშხით ვამაძლარ-დამთვრალს შეუძლია სიკვდილი, ვითარცა საბოლოო შვება, დარბაისლური უდარდელობით მოიღოს.

მაგრამ ამ ლექსის სიმბოლიკას მეორე არსებითი ასპექტიც აქვს: ცხოვრების აღმა-დაღმა მიმავალი ოღრო-ჩოღრო გზა, რომლის სიმძიმე ზანტი „ჩორთით“ კი არ დაიძლევა, არამედ შმაგი „ჭირითით“ გადაილახება, გოეთეს ექსისტენც-ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმთავრესი, სულაც ქვაკუთხური მრწამსია. მის ფაუსტურ მსოფლალქმას, შეიძლება ითქვას, ოდიფანვე არსებობის უფრო „ბაროკული“ ფორმა შეესაბამება, ვიდრე „კლასიციტური“: ცხოვრების არა ჰარმონიისა და სიმშვიდის ნიშნით აღბეჭდილი, არამედ შინაგანი წინააღმდეგობებითა და დაძაბულობით აღსავსე ყოფად, უსწორმასწორო, დაბრკოლებებითა და ფათერაკებით ათხრილ-დათხრილ გზად წარმოდგენა, რომლის ჯეროვნად, ადამიანის ღირსების შესაფერისად გადალახვა მხოლოდ გმირულ ძალთანხმევას, ფაუსტურ სულისკვეთებას ხელეწიფება. და ამ მხრივ კრონოსისადმი მიძღვნილი ჰიმნი, ჰაბუკგოეთეს ეს უღრმესი აღსარება, პირდაპირ ეხმაურება მისი ფაუსტის უკანასკნელ მონოლოგს, რომელშიც მძიმე ცხოვრებისეული განსაცდელით „გამოჭედილ“ ბრძენ-კაცს ქეშმარიტად ადამიანური მომავალი, როცა „დახსნილ მიწაზე თავისუფლად მოფუსფუსე ხალხი“ იცხოვრებს, სამოთხისდაგვარ ნეტარ სავანედ კი არ ესახება, არამედ სარბიელად წარმოუდგენია, სადაც „ხიფათით გარემოცული ყრმა, ვაჟკაცი და მოხუცი“ ბრძოლით „გალევს თავის დღეთა სისავსეს“.

ცხოვრების დღეთა სრულად გალევის ანუ მის სიძნელეთა მძლეველი ღირსეული, დიდ-კაცური პიროვნების ამ ფაუსტური იღვის თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს მეშვიდე, და-

მამთავრებელი სტროფი, რომელშიც ჰიმნის დედააზრია ინტეგრირებული.

კომენტატორები სხვადასხვა მეტაფიზიკურ, — „ფილოსოფიურ“ — მიზეზებს უძებნიან ხოლმე იმას, რომ „განიმედში“ ღმერთთან „ცად“ ერთქმნის მეხოტბე პოეტმა ამჯერად ჯოჯოხეთისაკენ დააქანა თავისი გმირი; შესაძლოა, უფრო მარტივი და დამაჯერებელი ზემოთ მოტანილი კონკრეტულ-ფსიქოლოგიური ახსნა იყოს: საფოსტო ეტლში მოჩაყაყაყე პოეტის თავდაპირველი, „გამოსავალი“ განწყობილება უფრო ჯოჯოხეთს შეესაბამება. მაგრამ მთავარი ის კი არაა, თუ რატომ არჩია პოეტმა ქვესკნელი, არამედ ის, თუ როგორ „მიაგდო“ მან თავისი გმირი მის „უკუნე კარიბჭეს“.

გოეთეს თანახმად, როგორც ეშმაკია ღვთის „სხვა“, ნეგატიური სახე, რომლის პირისპირადაც იგი თავის პოზიტიურ არსს ადგენს, ასევე ქვესკნელიც ზესკნელის პოლარული ნაირსახეობაა და ამდენად პრინციპული მნიშვნელობა იმას კი არ ენიჭება, თუ სად მოეღებოდა ბოლო ინდივიდუულის პიროვნულ არსებობას, — „ზემოთ“ თუ „ქვემოთ,“ — არამედ იმას, თუ რა ხარისხობრივ დონეზე ერწყმის და ავსებს იგი აბსოლუტს: ღვთაებრივი სუბსტანციისაგან გაუცხოვებულ-გაცლილი ანუ „გაარაფრებული“, თუ ღვთის სწორფერი თავისი არსების მთელი სისრულითა და ძალით, ისე რომ მას „ყოვლის მეტრფე“ შემოქმედიც როგორც სანატრელ „მიჯნურს“ მოიცავს და ჯოჯოხეთის ძალბიც პატივით ხვდებიან ვითარცა „თავადს“.

და დასასრულ: როგორც ყოველი ჭეშმარიტად მხატვრული ქმნილების, გოეთეს ამ შედეგის ძალაც იმდენად მისი „იდეური შინაარსით“ კი არაა გაპირობებული, რამდენადაც იმ ფორმით, იმ სტილით, — პოეტური ხატოვანებით, ემოციური ენერგიით, რიტმული ინტონაციით ისაზღვრება, რომელიც ამ შინაარსს ესთეტიკურ რეალობას სძენს. ამ ლექსის მთავარ სტილურ ნიშნებად, რომლებიც მის ლაიტმოტივს, — ცხოვრების გზის მიწლე ტემპით გასრულების იდეას, — გამოხატავენ, გვევლინება: შინაგანი ძალის შეგრძნებით, ე. წ. „გენიოსური“ ტონით, ლალი სიზვიადით გამსჭვალული ენა, ხალხური ზეპირმეტყველებიდან ნასესხებ „უხეშ“ თუ „მაგარ“ სიტყვებსაც რომ არ ერიდება, და მეტადრე საოცრად დინამიკური რიტმი, რომელიც მარტო „ნატურალისტურად“ კი არ შეესაბამება „დროის ეტლის“ სელასა და „გზის რელიეფს“, — დასაწყისში და „აღმართზე“ თითქოსდა „ჩაყაყაყთ“, წყვეტილად თუ ბიძგებით მიიწვევს წინ, „მწვერვალზე“ ასული დინჯდება და მალღდება, ხოლო ლექსის „მეორე ნახევრიდან“, გზის დასალიერზე, თავადაც „თავქვე დაექანება“, ვიდრე ბოლო სტროფში ღირსეული აღსასრულის შესაფერისი სიღარ-



ბაიხლით არ შენელებდა, — არამედ თავისი ენერჯის ძალით საგანთა ერთდაგვარ „დეფორმაციასაც“ კი ახდენს (მაგალითად, ცხენის „ჩორთსა“ და ეტლის „რახრახს“ ერთმანეთთან აკავშირებს\*, რის ანალოგიითაც თარგმანში „ოღროხოლო გზაზე ჭაყჭაყა ეტლი“-ს ნაცვლად „ოღრო-ხოლოდ ჭაყჭაყა ეტლი“—გაჩნდა), ანდა ერთიან, დაუნაწევრებელ „ნაკადად“ ამწყკრივებს სიტყვებს („ლაღად, შორს მალა თვალი მოავლე მთიდან მთამდე ცხოვრებას ირგვლივ“); ყოველივე ეს ერთობ თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ვ ე, „ექსპრესიონისტულ“ იერს აძლევს მთელს ლექსს.

კაცობრიობის საზღვრები (Grenzen der Menschheit დაიწერა 1781-ს ანდა უახლოეს წინაწლებში).

ეს ლექსი თითქოსდა უპირისპირდება წინა ჰიმნებს: თუკი „პრომეთევსსა“ და „კრონოსში“ ღვთის სწორფერი „მე“ კანდიერად უტოლდება აბსოლუტს, აქ პირიქით ადამიანის შესაძლებლობათა სიღიწროვეზეა ლაპარაკი. მაგრამ სინამდვილეში ეს განსხვავება არამც და არამც არაა რადიკალური, თუმცაღა იმ არსებით კორექტივს კი გამოხატავს, რაც გოეთემ თავის მსოფლალქმაში აღრინდელი ი ნ დ ი ვ ი დ უ ა ლ ი ს ტ უ რ ი განწყობილების დაძლევიით უკვე ამ დროისათვის შეიტანა.

ამ კორექტივის აზრი ისაა, რომ ადამიანი პიროვნულად კი არ უტოლდება, არამედ თავისი არსით, „ენტელექიით“ ენათესავება ღმერთს, კერძოდ, მხოლოდ გვაროვნული არსების სახით, კაცობრიობას შერწყმული ეზიარება ღვთაებრივს, „უკვდავებს“, წარუდინებლობასა და სიდიადეს.

სხვა სიტყვით: უკვე აქ ჩნდება მკვეთრად გვიანდელი, „სრული“ გოეთესათვის ესოდენ ნიშანდობლივი იდეა, რომელიც „დასავლურ-აღმოსავლური დიენისა“ და „ფაუსტის“ შემოქმედს „დასავლურ“ (ქრისტიანულ) მისტიკას ამორებს და „აღმოსავლურთან“ (ბუდისტურ-სუფისტურთან) აახლოებს: თუკი დასავლეთელი მორწმუნე აშკარად ეგოისტურადაა განწყობილი და პირად უკვდავებას მოითხოვს კატეგორიულად, — შესაძლოა, ეს მოთხოვნა ყველაზედ მძაფრად ლ ე ვ ტ ო ლ ს ტ ო ის გამოეხატოს, რომლის „დღიურში“ (1863 წლის 6 ოქტომბრის თარიღით) ასეთი სასოწარკვეთილი წამოძახილი გვხვდება: „მ ა გ რ ა მ მ ე ა რ მ ს უ რ ს ს ი კ ე დ ი ლ ი, მ ე უ კ ე დ ა ვ ე ბ ა მ ი ნ დ ა და მ ი ყ ვ ა რ ს“, — გოეთე სულ უფრო ღრმად და მშვიდად ითვისებს მხოლოდ ცხოვრების წარუდინებლობის, არსე-

\* სახელდობრ: ორიგინალშია der rasselnde Trott (რახრახა ჩორთი), რაც თარგმანში „ჩორთით რახრახად“ შეტრიალდა.

ბობის უწყვეტელობის, სიცოცხლის უკვდავების რწმენას, რომლის ფორმულადაც აყალიბებს თავის განთქმულ „მოკვდი და იქმე!“-ს.

ხოლო აღნიშნულის შუქზე ამ ლექსის სათაურად გამოტანილი დედააზრი ასეთი ჩანს: ცად აზიდული კაცი მაღალია, მაგრამ უმკვიდრო, მიწას დაფუძნებული მძლავრია და მყარი, ოღონდ დაბალი, ე.ი. ერთიცა და მეორეც დაშორებულია ჭეშმარიტ სისრულეს, რომლის არსებაც, შოთა რუსთველის ანალოგიურად რომ ითქვას, ფართოა და გრძელი; ანუ მხოლოდ მაშინ იშლება ადამიანურის ღვთაებრივისაგან გამყოფი საზღვრები,—ადამიანური იქ სრულდება ღვთაებრივად, ხოლო ღვთაებრივი იქ ხორციელდება ადამიანურად,—როდესაც კაცი თავისი არსებობის ვიწროდ-პირადული რკალის გარღვევას ახერხებს და გვაროვნულ-საკაცობრიო ყოფიერების დონეზე მალღდება. სწორედ ეს ძნელად—მხოლოდ ტრაგიკული გამოცდილების საფუძველზე—მიღწევადი მეტამორფოზა, ადამიანის თანადადამიანად გარდაქცევა, შეადგენს გოეთეს ფაუსტის მძიმე ცხოვრების უმაღლეს მონაპოვარსა და უღრმეს საზრისს.

ღვთაებრივი (Das göttliche) დაიწერა 1783 წელს, ხოლო 1785-ს იმავე ფ. პ. იაკობიმ „პრომეთევსთან“ ერთად გამოაქვეყნა, როგორც გოეთეს „სპინოზიზმის“ ანუ პანთეიზმის ნიმუში. მიუხედავად იმისა, რომ თავად გოეთეს არაფერი უთქვამს ამ ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგოდ,—1785 წლის 11 სექტემბრის წერილში პოეტმა მხოლოდ ის უსაყვედურა თავის მეგობარს, რომ მან საზოგადოებისათვის ეს „უესამოვნო“ თუ „სულაც „საძრახი“ (bürgerliches) ლექსი მისი სახელით გამოაქვეყნა და არა ისევე ანონიმურად, როგორც „კიდევ უფრო საძრახი“ (noch ärgerliches) „პრომეთევსი“,—კომენტატორთა ნაწილს (მაგ., ე. ტრუნცსაც) მიაჩნია, რომ სპინოზას თუ ლესინგის მსოფლმხედველობასთან ამ ლექსს „არსებითად არაფერი აქვს საერთო“. ეს თვალსაზრისი, რომელიც ჩვენს ადრინდელს (30-იანი წლების) გოეთეანამიცი შეიმჩნევა, იმ „არგუმენტს“ ემყარება, თითქოსდა „პრომეთევსის“ ტიტანურ ტირანთმემობელობასა და მემობოხურ განწყობილებას აქ „სრული წინააღმდეგობის“ სახით ენაცვლება „თვითდასაზღვრისა და ზნეობრივი თვითაღზრდის იდეა“ (იხ. გოეთეს თხზულებათა რუსული საიუბილეო (13-ტომიანი) გამოცემის ტ. 1, გვ. 566).

სინამდვილეში კი, პირიქით, ამ ორ ლექსს შორის ორგანული მსოფლმხედველობრივი ერთიანობაა: „ღვთაებრივი“-ს იდეალური, ზნეობრივი ადამიანი, რომელიც შთამაგონებელ ნიმუშად ევლინება ჩვეულებრივ მოკვდავთ, სწორედ იმით აღემატება „ბუნდად საგ-

რძნობ მაღალ არსებზეთ,—ბრმად, განურჩევლად მოქმედი ბუნების იღუმალ ძალებს, წარმართ ბერძნებს „ღმერთებზე“ რომ წარმოედგინათ,—რომ პრომეთეისის უმთავრეს, თავდაპირველ ღირსებას ითვისებს: თავს „სხვათათვის“ შზრუნველ და მოღვაწე, „კეთილშობილ, ქველ და კარგ“ არსებად იჩენს.

ოლონდ, რასაკვირველია, რღეალური ადამიანის „ღმერთებზე“ ეს ამბღლებულობა აქ საზაზრებელია უკვე არა „პრომეთეისში“ გამოხატულ ინდივიდუალისტურ ასპექტში, არამედ იმ ზემოაღნიშნული არსებითი კორექტივის თანახმად,—პიროვნული „თვითდასაზღვრის“ იღვის შესაბამისად,—რაც კაცის ღმერთთან სწორფრობის გოეაუესეულმა კონცეფციამ „კაცობრიობის საზღვრებში“ განიცადა.

თანაც ეს აღმატებულობა, რომლის მაქსიმაცაა: „კეთილშობილი იყოს ადამიანი, ქველი და კარგი“, აშკარად იმაზე მეტს ნიშნავს, რაც ჩვეულებრივ „კეთილის“ თუ „სათნოს“ ცნებებში იგულისხმება, სახელღობრ, არა მარტო უბოროტო განწყობილებას, თუნდაც წრფელ, მაგრამ პასიურ თანამღმობეღობას, არამედ—რეალურ სიკეთეს, მართებულად და ჟეროვნად გარჯას, ქმედით სიკარგეს („დაუშრომელად ექმნას სარგო, ექმნას მართალი“), რაც „კარგი“-ს (gut-ის) ცნების ძირითად მნიშვნეღობას (grundbedeutung-ს) შეადგენს და, მაგალითად, „ფაუსტში“ (109—110) გოეთეს ასე აქვს გამოხატული:

კაცს, თუკი მარჯველ სურს გაისარჯოს,  
ხელსაწყო ეპყრას საუკეთესო.\*

ვ აუ ამ ასეთ კაცს „კაი ყ მ ა“ უწოდა, რომელიც ვითარცა მოქმედი, მებრძოლი კაცთმოყვარე დაუნღობლად მტრობს „საღიაცე“ ექსისტენციალისტებს, „ღამე მაძღრები (რომ) დასწედებიან, დღიით (კი) მშვიგრები სღგებიან“, მხოლოდ „თავის ჟამს რომ ჩასცქერიან“, ხოლო „საქვეყნოდ არც რომ არ გამასღგებიან“, ანუ, მისი გაგებით, „კაი ყმა“ ისაა, ვინც „ადამიანობაზე“ თუ „პატიოსნებაზე“ ლაყბობის ნაცვლად საქმით ირჯება „თემსოფლისათვის“ და „(იქა დგას) ხმაღ-ამოწვდილი, საც ძალა აღმართს ჰკვალავდეს“ და „გაბეჩავებულ სიმართლეს უსამართღობა სძალავდეს“.

აღნიშნულს გარდა, ვფიქრობ, ეს ერთი მოტივიც საჭიროებს განმარტებას: „ოდენ კაცს ძალუძს შეუძღლებელი. . .“

ჟერ ერთი, აქ ადამიანის, როგორც „სულიერი“ ანუ ცნობიერნებეღობითი და ზნეობრივი არსების, სპეციფიკა იგულისხმება: ყოველივე არსებუღის დარად იგი კი ემორჩილება ყოფიერების „პატივ-

\* p. Fischer-ის Goethe-Wortschatz. Leipzig, 1929, S. 312.

საპყრობელ კანონებს“, მაგრამ ე. წ. „უსულო“ თუ „ქვედადამიანური“ (untermenschliche) ბუნებისათვის „შეუძლებელიც“ ძალუძს, სახელდობრ ყველა მხოლოდ „ბუნებრივი“ არსებისაგან განსხვავებით ა მ მ ო რ ჩ ი ლ ე ბ ა ს უმაღლეს დონეზე უცვლის ხასიათს, ვითარცა გარჩევისა და არჩევის ანუ შეფასების უნარით აღჭურვილი ქმნილება თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ა დ განახორციელებს (პ. ა. კორფი). ამ იდეის სრულ გამოხატულებადაც გოეთე თავის ფაუსტს წარმოგვიდგენს, რომლის სულიერი ევოლუციის არსს ფსიქოლოგიურ-ეთიკურ ასპექტში ის შეადგენს, რომ ღვთისადმი „ბრმა მორჩილების“ დოგმატს ამხედრებულო, იგი საბოლოოდ ღვთის „თვალხილულ“ მსახურად ყალიბდება ანუ სტიქიურ, „ბრმა“ ბუნებაზე „მიწის ღმერთად“ მალღდება.

და მეორეც: მართალია ბუნების „უგრძნობელობის“ ანუ განურჩევლობის მოტივს, როგორც ჩანს, ბიბლიური პირველწყარო აქვს,— მათეს სახარებაში წერია: „რამეთუ მზე მისი (ღვთისა—ო. ჯ.) აღმოვალს ბოროტთა ზედა და კეთილთა, და წვიმს მართალთა ზედა და ცრუთა“ (5,45)—მაგრამ თუკი ევანგელისტი ღმერთს მისაბაძად უთვლის ამ განურჩევლობას, გოეთე, როგორც კორფი კარგად შენიშნავს, „უკუღმა ატრიალებს ამ ძველ აზრს“: ბუნების „უგრძნობელობაზე“ ამღლებს მიიჩნევს იმ უპირატესობად, რომლის ძალითაც უკვე ადამიანი კი არ გვევლინება ღმერთის თუმცაღა უმაღლეს, მაგრამ მაინც ო რ ე უ ლ ა დ, არამედ, პირიქით, ღმერთი გვესახება „კარგი“ ადამიანის მიხედვით სააზრებელ და წარმოსადგენ სიმბოლოდ („და ჩვენც თავყვანს ვცემთ მარადყოფიერთ, თითქოსდა იყონ ადამიანნი“) ანუ „კეთილშობილი ადამიანი“ გვეცხადება „იმ ბუნდად ნაგრძნობ მაღალთა არსთა წინარე ხატად“.

და დასასრულ, მრავლის მეტყველი პარალელის სახით აღვნიშნავ, რომ ასევე თავისებურად, თუმცაღა სხვა კონტექსტში,—ღვთისა და ადამიანის შეუპირისპირებლად,—მაგრამ არსებითად გოეთესებურად ახდენს ამ ბიბლიური მოტივის „ადაპტაციას“ იგივე ვაჟა, როცა ასე წარმოგვიდგენს თავისთავში „უფლის-დარად თვითარს ბუნებას“:

ბუნება მბრძანებელია,  
 იგივე მონაა თავისა,  
 ზოგჯერ სიკეთეს იხვეჭავს,  
 ზოგჯერ მქნელია ავისა,  
 ერთფერად მტერითველი არის  
 საქმის თეთრის და შავისა;  
 საცა პირიმზეს ახარებს  
 იქვე მთხრელია ზეავისა..  
 მაინც-კი ლამაზი არის,  
 მაინც სიტურფით ჰყვავისა!..

„ღ ა მ ე მ თ ა შ ი“

**Proemion**— ამ სათაურით, რაც ძველ ბერძნულად შესავალს ნიშნავს, გოეთემ გააერთიანა 3 სხვადასხვა დროს (I—II სტროფები—1816, ხოლო III—IV სტროფები—1812/13 წლებში) დაწერილი ლექსი, რომელიც თავის თხზულებათა უკანასკნელ (1827 წლის) ავტორისეულ გამოცემაში წარუმძღვარა ფილოსოფიურ ლექსთა ჯგუფს „ღმერთი და სამყარო“.

ეს პოეტური წინათქმასრულად წარმოგვიდგენს გოეთეს უბრწყინვალეს მესვეურად ე. წ. ფიზიკონისტიური პანთეიზმისა, რომელიც, თეომონისტურის საწინააღმდეგოდ, ღმერთში კი არ აქრობს სამყაროს თვითარსობას, არამედ, პირიქით. ბუნებაში „ხსნის“ ღმერთს, რამდენადაც ღმერთად წოდებულ ბუნების შემოქმედებით უნარსა თუ სასიცოცხლო ძალას აღიარებს როგორც მატერიალურ, ისე ისულიერ მოვლენათა ერთიან სუბსტანციად. მოაი ამ ანტირელიგიურ-მატერიალისტიური შინაარსის გამო ჯერ კიდევ არტურ შოპენჰაუერი მა ასეთ პანთეიზმს მოსწრებულად უწოდა „თავაზიანი ათეიზმი“.

გოეთეს აქ გამოხატულ პანთეისტურ იდეებს, რომლებიც მის მთელ მხატვრულსა და სამეცნიერო შემოქმედებას, მეტადრე კი გვიანდელ შედეგებს, — „ვილჰელმ მაისტერს“, „ფაუსტსა“ და „დასავლურაღმოსავლურ დივანს“, — გამსჭვალავენ, ჩვეულებრივ ბარუხ სპინოზას (1632—1677) გავლენას უკავშირებენ: სინამდვილეში კი მათ ბევრად უფრო შორეული წყაროებიც მოეძევება, სახელდობრ, მთელ როგორც საკუთრივ—გერმანულ, ისე საერთოდ—ევროპულ პანთეისტურ ტრადიციაში უდგას ფესვი, კერძოდ, მის ისეთ წარმომადგენლებთან ნათესაობა ემჩნევა, როგორნიც არიან ანგელუს სილვეზიუსი (1624—1677), იაკობ ბოემე (1575—1624), ჯორდანო ბრუნო (1548—1600), თეოფრასტ პარაცელსი (1493—1541), მაისტერ ეკჰარტი (1260—1328), პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისი) (411—491), პლოტინი (205—270) და სულაც პლატონი (428/7—348/7).

მაგალითად, გოეთესეული „წინათქმის“ პანთეისტურ დედა-აზრას თავის დროზე ამგვარად გამოთქვამდნენ:

პეტრე იბერი „ღმრთებზე“ ვითარცა „წყარო სახიერებისა“ და „ყოველთა არსთა მისეზი“ იმყოფება „გონებათა შინა და სულთა და ხორცთა და ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა და თანად თვით მასე თავსა შინა თვისსა, სოფელსა შინად, სოფელსა გარედ, სოფლისა ზეშთად, ზეშთაცათად, ზეშთაარსებითად, მზედ, ვარსკულავად, ცეცხლად, წყლად, ქარად, ცუარად, ღრუბლად, ლოდად და

კლდედ. ყოველად-ყოველად და არცა ერთად მათ ყოველთაგან... და ამისთვის ყოველთა არსთაგან ჭეროვნად შეწყობილ არსქება და სახელის-ღებად მისი“; ანდა: „რამეთუ არაა არს არსთაგანი მიუღებელ ერთისა.... არსად ჰპოვო არსთაგანი რადმე, რომელი არაერთსა შორის არს, ერთსა მას. რომლითა ყოველი ღმრთეება ზეშთარსებისა სახელ-იღების და არს, ვითარ-იგი არს, და მის შორის სრულ იქმნების და ცხოველ არს ყოველივე“ (ს ა ღ მ რ თ თ ა ს ა ხ ე ლ თ ა თ ვ ი ს. 1, 6, 7: XIII, 2, 3. ე ფ რ ე მ მ ც ი რ ი ს თ ა რ გ მ ა ნ ი).

მაისტერ ეკჰარტი: „... ყველა ქმნილება ღვთითაა აღსავსე...“; „ღმერთი ყველა ქმნილებაშია, რამდენადაც მათ არსებობა აქვთ...“; „ვისაც ღმერთი ამგვარად, არსებობაში, აბაღია, ის ღვთაებრივად აღიქვამს ღმერთს და მას ყველა საგანში უნათებს იგი“; „ღმერთი თანაბრად ახლოა ყველა ქმნილებასთან... ოსტატს უთქვამს: ის თუ შეიცნობსო ღმერთს ჭეროვნად, ვინც მას ყველა საგანში თანაბრად შეიცნობს... კაცს შეუძლია ყანაში მიდიოდეს და თავის ლოცვას ამბობდეს, ანდა ეკლესიაში იყოს და იქაც შეიძინოს ღმერთი. რამეთუ ღმერთი თანაბრადაა ყველაფერში და ყოველგან და მზადაა თანაბრად გაილოს თავისი თავი, რამდენადაც ეს მასზე ჰკიდია; ამიტომაც ის თუ შეიცნობს ღმერთს ჭეროვნად, ვინც მას თანაბრად შეიცნობს“; ანდა: „ბუნება, ღვთისგან რომ წარმოსდგება, არაფერს ეძიებს, რაც მის გარეთ მდებარეობს; ღია, .. თავის თავში მყოფობს, რამეთუ. . . სხვას არაფერს ელტვის, ღმერთთან იგივეობის გარდა“. (იხ. Meister Eckhart. Der Morgenstern. Berlin. 1964, გვ. 214, 208, 46, 276 და 316). ცხადია, ეკჰარტს ჭერ კიდევ ისე ვერ ესმის „ბუნება“, როგორც გოეთეს, „ციურ“—„ზენა“—„კეთილშობილისა“ და „მიწიერ“—„ქვენა“—„არასრულფასოვანის“ სახით განსხვავებს ერთმანეთისაგან „შინაგან“—„სულიერსა და „გარეგან“—ხორციელ ბუნებასა თუ აღამიანს (იქვე, გვ. 122, 140—142). მაგრამ იგი უკვე გადაჭრით შესდგომია მატერიის იმ „გაღმერთებას“ ანუ მონისტურ რეაბილიტაციას, რაც გოეთესთან სრულდება, სახელდობრ, აღნიშნულ განსხვავებას არსებითად ფიქციად წარმოაჩენს, იმ ერთიანობის პრიზმში გარდატეხილს, რასაც „შემოქმედსა“ და „ქმნილებას“ შორის ამკვიდრებს. მაგალითად, იგი მხოლოდ იმას კი არ ფიქრობს, რომ ღვთაებრივი „სული მთლიანად და განუყოფელი სისრულით (კაცს) ფეხშიც, თვალშიც და ყოველ ასოში უდგას და არა მარტო გულში“ (გვ. 209), ხოლო ღვთის „სიყვარული ქვაშიც ბუდობს“ (გვ. 283), არამედ ამგვარადაც აღიარებს სხეულს სულის ქმედების პირობად და ძალის ობიექტად: „სული საიმისოდ მისცემია სხეულს, რომ მისით განიწმინდოს;

სხეულისაგან გათიშულს, სულს არც გონება გააჩნია და არც ნება. სული ერთიანობაა ... და ... საიმისოდ განიწმინდება სხეულში, რათა ის შეიკრიბოს, რაც გაბნეულია და ურთიერთისაგან გათიშული. როცა ის, რაც ხუთ გრძნობას გარეთ გამოუტანია, ისევ მასში შედის, სულს ძალა ენიჭება, რომელიც ყველაფერს აერთიანებს“ (გვ. 206—207). მაგრამ ყველაზე საგულისხმომის ქეშმარიტად ერეტიკული კადნიერებაა, რომლითაც ეკპარტი ღვთისა და ადამიანის სწორობას ადგენს: „ბუნების ერთიანობის შესაბამისად ღვთის ბუნებას ისევე არ გააჩნია განსხვავებულობა (Unterschiedenheit), როგორც პიროვნებათ. ღვთის ბუნება ერთიანია თავის თავში და ყოველი პიროვნებაც ერთიანია და იმავე ერთად გვევლინება, რასაც ღვთაებრივი ბუნება წარმოადგენს“ (გვ. 146); „წმინდა პაულე ამბობს: „ხოლო აწ განთავისუფლებულ ხართ ცოდვისაგან და დამონებულ ღმრთისა“ (რომ. 6, 22). ჩვენ დედისერთა ძემ გაგვათავისუფლა ჩვენი ცოდვისაგან. და ამიტომაც ამბობს უფალი, თანაც ბევრად უფრო სწორად, ვიდრე პაულე: „არღარა გეტყუი თქვენ მონად, რამეთუ მონამან არა იცინ. რასა იქმნ უფალი მისი“, ხოლო მეგობარმა ყოველი უწყის, რაიც მისმა მეგობარმა იცის. „ხოლო თქვენ გარქუ მეგობრად, რამეთუ ყოველი, რაოდენი მესმა მამისა ჩემისაგან, გაუწყე თქვენ“ (იოანე, 15, 15) და ყოველი, რაიც მე ვიცი, თქვენც უწყით: რამეთუ მე და მამაჩემს ერთი გონი გვაქვს, ხოლო ადამიანი, რომელმაც ყოველი უწყის, რაც ღმერთმა იცის, ღვთივმეცნიერი (gottwissender) კაცია. ეს კაცი თვის საკუთარ არსებობად მოიღებს ღმერთს (nimmt Gott auf in seinem Eigensein) და თავის შინაგან ერთიანობად, თვის საკუთარ სინამდვილედ და თვის საკუთარ ქეშმარიტებად“ (გვ. 217—218); ხოლო ამგვარად ჩაშინაგნებულშეთვისებული ღმერთი თავის მხრივ ასე მოგვაგებს სანაცვლოს: „ოსტატთ უთქვამთ, ღმერთი მზად არისო ყოველ ადამიანს სრულად. და ამომწურველად დაუკმაყოფილოს მისი ყველა სულიერი და გრძნობადი ნატვრა, რომ ღმერთი ჩვენი სულიერობისა და აგრეთვე ჩვენი ხორციელი ბუნების შესაბამისად გვაკმაყოფილებს, ამას კარგად გვამცნობენ ღვთის საყვარელი მეგობრები“ (გვ. 241—242); და ამდენად ისიც ბუნებრივია,—უფრო სწორად: ლოგიკური—რომ ქრისტეს, რომელსაც ორთოდოქსია ვითარცა ღმერთს აღაზნებებს ადამიანზე, ეკპარტი უბრალოდ „ჩვენ ძმად“, unser Bruder-ად მოიხსენიებს (გვ. 187).

ჯორდანობრუნო: „არ არსებობს ღმერთი ან გონი (Deus Vel intelligentia), რომელიც გარედან აბრუნებდეს და თავის გარ-

შემო ატრიალებდეს (სამყაროს); რამეთუ მას უფრორე შექტერის იყოს მოძრაობის შინაგანი დასაბამი (*internum principium*), რომელიც გვევლინება საკუთრივ ბუნებად (*natura propria*), საკუთრივ წარმოსახვად (*species propria*), საკუთრივ სულად (*anima propria*) და იმდენად აქვს ბოძებული (საგანთ), რამდენადაც ისინი მასთან საერთო გონით, სხეულთა და სულით, მის წიაღსა და სხეულში ცოცხლობენ (*in illius gremio et corpore vivunt*), — მცენარეთაჲ და ქვეთაჲ კი, რომლებიც, როგორც ვთქვით, თავიანთი გვარის შესაბამისად იმ ზომითა და მოცულობით ეფარდებიან სიმეტრიულად ვარსკვლავთა საერთო ზომლს, რასაც მათი სახეობრივი რიცხვი (*specierim numeros*) ადგენს“ (ფილოსოფიური ლექსის *De Emmenso*-ს პროზაული კომენტარი *Lib. V. cop. 12.*).

ი ა კ ო ბ ბ ო ე მ ე: „მაშასადამე“, — რამეთუ ყოველივე სამერთიანი ღვთის ნებითაა წარმომდგარი, — ფრინველებშიც და მატლებშიც წარმოსდგება გონი და ღვთაებრივი სამების ხატია ყოველივეს სამსახოვანი წყარო; მაშასადამე, ღვთაებრივ სამებას ისევე იხილავ შენ ხეშიც და ქვებშიც, როგორც სარეველასა, ფოთოლსა და ბალახში. . . მაშასადამე, ღმერთი ახლოა შენთან. . . მაშასადამე, ბრმანი არიან ჩვენი დოქტორებიც\*: მათ თუმცალა იციან, რომ ღმერთია, რომელმაც ყოველივე ეს შექქმნა, მაგრამ არ უწყით, სად არის ეგ ღმერთი ან როგორ არის იგი. . . ისინი ამქვეყნის მიღმა, მარტოოდენ ცაში ეძებენ მას, თითქოსდა იგი რაიმესთან შესადარებელი სურათი ყოფილიყოს. ისინი თუმცალა უშვებენ, რომ იგივე ღმერთი თავისი გონით ყოველივეს განაგებს ამქვეყნად, მაგრამ მისი სხეულბრივი კუთვნილება მაინცდამაინც მრავალი ათასი მილის იქით გადააქვთ ცაში. . . მე საკუთარი ხელით დავწვავ ჩემს წიგნს, თუკი ისინი დამიმტკიცებენ, რომ ვარსკვლავებში, ელემენტებში, ნიადაგში, ქვებში, ადამიანებში, მატლებში, ფოთოლში, სარეველაში და ბალახში, ცაზე და მიწაზე არ იმყოფება ღმერთი და ყოველივე ეს თავად არ არის ღმერთი. . . და ამრიგად, ერთავად იყავით და იცხოვრეთ ღმერთში. რამეთუ შენ არ გეთქმის: სადაა ღმერთი? ისმინე, ბრმაო კაცო, შენ ცოცხლობ ღმერთში და ღმერთია შენში; თუკი წმინდად იცხოვრებ, თავადაც ხარ ღმერთი და სადაც არ გაიხედავ, იქაა ღმერთიც“ („ავრორა ანუ აისის დასაბამი“, III, 46, X, 34—35, 41, 46).

\* გოეთე იტყვის: „სიტყვით სწავლულნიო“.



## ანგელოუს სიღეზიუსი:

დასასრულის და დასაბამის პოემა თუ მმართველს,  
მეც ხომ ღმერთში და ღმერთიც ჩემში უნდა დაფუძნდეთ.

### „ქერუბიმული მგზავრი“

ღმერთისა და ბუნების ერთურთში დაფუძნებულობის ამ პან-  
თეისტურ იდეას, რომელიც ე. წ. „ძლიერ“ მისტიკას მეტ-ნაკლებად  
ოდითგან მოსდგამს და მის მთავარ მოწაპოვარს, დიალექტიკურ-მა-  
ტერიალისტურ ძარღვს წარმოადგენს, გოეთე უწოდებს თავის  
„წმინდა, ღრმა, თანდაყოლილ და ნაცად თვალთახედვას“ თუ „წარ-  
მოდგენას“, რაც მის „მთელ არსებობას“ დაედო „საფუძვლად“:  
1811 წლის „ანალებში“ ამგვარად განმარტავს იგი, თუ რატომ დას-  
ცილდა თავის მეგობარ იაკობის მას შემდეგ, რაც მან გამოაქვეყ-  
ნა წიგნი „ღვთაებრივ საგანთათვის“, სადაც ამტკიცებდა, რომ „ბუ-  
ნება ღმერთს მალავს“: „განა ასეთ უცნაურ, ცალმხრივ და შეზღუ-  
დულ თეზას სულიერად სამუდამოდ არ უნდა დავეშორებინე (ამ)  
უკეთილშობილესი კაცისაგან, რომლის გულიც თაყვანებით მიყვარ-  
და, მაშინ, როდესაც ჩემმა წმინდა, ღრმა, თანდაყოლი-  
ლმა და ნაცადმა თვალთახედვამ ისე მტკიცედ  
შემამასწავლა ბუნებაში ღვთისა და ღმერთში ბუ-  
ნების კვრეტა, რომ ეს წარმოდგენა მთელი ჩემი  
არსებობის საფუძვლად იქცა“ (ხაზი ჩემია—ო. გ.).

ღმერთის მის ქმნილებასთან ასეთი ერთქმნა თუ როგორ და რამ-  
დენად ეწინააღმდეგება რელიგიის არსს, ამას სრულად მოწმობს  
რომაელთადმი მიმართული პირველი ეპისტოლე პავლე მოცი-  
ქულისა, რომელსაც, როგორც დავინახეთ, პირდაპირ ეკამათება  
მაისტერ ეკპარტი\*. ქრისტიანული ორთოდოქსიის ფუძემდებლის  
თანახმად, მას შემდეგ, რაც ცნობადი ხის აკრძალული ხილი იგემეს,

\* როგორც გვახსოვს, მაისტერ ეკპარტმა პავლეს ავტორიტეტი ყო-  
ვლად შეუფარავად „გააბათილა“ ქრისტეს ავტორიტეტით, მაგრამ მისი „კრიტი-  
ციზმი“ იმდენად შორს მიდის, რომ არსებითად, პრინციპულად თავად ღმერთზე-  
დაც კი ვრცელდება: „ქვეშმარტება ისე კეთილშობილია, რომ  
მე, ღმერთს რომ ქვეშმარტებისათვის ზურგის შექ-  
ცევა შეძლებოდა, ქვეშმარტებასთან შეეკრას და  
ღვთისაგან განდგომას ვარჩევდიო“, აცხადებს იგი ერთგან  
(იხ. მის თხზულებათა ზემოთ დასახელებული გამოცემის გვ. 285) და რაკი „ერე-  
ტიკოსთა“ თავისუფალმოაზროვნეობაზე ჩამოვარდა სიტყვა, აქ ისიც უნდა აღ-  
ნიშნოს, რომ იაკობ ბოემეც არა ნაკლებ თამამად (თუშეაღა-  
ერთობ თავისებურად) აკრიტიკებს ბიბლიას, თუკი ამას ღვთისა და სამყაროს  
ურთიერთმიმართების მიხედული წარმოდგენა უკარნახებს, ასე, მოაქვს რა მოსეს 1

გონებაგახსნილ, ვითომცდა დაბრძენებულ, სინამდვილეში კი გაცოფებულ\*,—ადამიანთა უმძიმეს ცთომილებას წარმოადგენს პანთეისტური დასკვნა „დამბადებლისა“ და „დაბადებულთა“ იგივეობის ან, თუნდაც, „მსგავსების“ შესახებ; „და ცვალეს დიდებამ იგი უხრწნელისა ღმრთისაჲ მსგავსებად ხატისა მის განხრწნადისა კაცისა და მფრინველთა და ოთხფეხთა და ქუეწარმავალთა“ (რომ., 1,23); პავლე სავეებით მართებულად ხედავს ამ გაიგივებასა თუ მიმსგავსებაში ქმნილებათა აღმატებას შემოქმედის დამდაბლების ხარჯზე, ე. ი. რელიგიის არსის საწინააღმდეგო ტენდენციას: „...და პატრისსცემდეს და კმსახურებდეს დაბადებულთა, და არა დამბადებულსა“ (რომ., 1,25); მეტიც: ღვთისადმი ბრმა მონობის მთხოვნელი მოციქული მემობოხეობის ცოდვასაც მიაწერს „დაბადებულთა“ ამგვარად აღმზევებელთ, — ბოროტის „ამპარტავან“, „ლალ“ და „ურჩ“ მზრახველებად მიიჩნევს მათ (რომ., 1,30), — და უთუოდ ეთანხმება ყოველივე ამის გამო შურის საგებელ ღმერთს, რომელმაც „ამისთვისცა მისცა ისინი... გულის თქუმასა გულთა მათთსა არაწმინდებად და გინებად ხორცთა მათთა მათ თანა“ (რომ., 1,24), სახელდობრ, დედათ—და მამათმავლობის ბილწი ვნებით შეაბლაღვინა საკუთარი ხორცი (რომ., 26 და 27) და ამგვარად მათვე დაამდაბლებინა მათ მიერ აღზევებული სხეულებრივი ბუნება.

„ქსენიები“ (Xenien). აქ შერჩეული დისტიქონები ამოკრეფილია გოეთეს ე. წ. „ქსენიათა“ ანუ ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ და დიდაქტიკურ-სატირიკულ ორპწკარედთა ციკლიდან, რომელთა პირველი სტრიქონი ჰექსამეტრს (ექვსმუხლედს) წარმოადგენს, ხოლო მეორე—პენტამეტრს (ხუთმუხლედს); მათი უმეტესი ნაწილი თავდაპირველად (1797) შილერის „ქსენიებთან“ ერთად გამოქვეყნდა ამ უკანასკნელის უურნალ „მუზეუმის აღმანახში“. „ქსენიებს“ ძველი ბერძენები უწოდებდნენ სტუმართმოყვარეობის მანიშნებელ ლუფრის საჩუქრებს, ხოლო I—II საუკუნეთა რომაელმა სატირიკოსმა მ-

წიგნის ადგილი, სადაც მიღმიერი ღვთის მიერ ციურ ვარსკვლავთა და დღე-ღამის გამყოფ მნათობთა შექმნა აღწერილი (1. 14—19). იგი შენიშნავს: „ეს აღწერა საკმარისად მოწობს, რომ მოსე არაა მისი ავტორი: რამეთუ მის დამწერს (Skribent-ს) ვერც ღმერთი შეუცვნიას სწორად და ვერც ვარსკვლავთა ნამდვილი რაობა“ (ავრორა, XXII 24—26).

\* „იტყოდეს თავთა თვისთა ბრძენ და განცოფენს“-ო ამბობს პავლე, ხოლო გოეთესათვის ისა ნიშანდობლივი, რომ პავლეს ამ სიტყვების პარაფრაზად გვევლინება მისი მეფისტოფელის ნიპილისტური თეზისი, — რომლის უარყოფაც მთელი „ფაუსტის“ დედა-აზრს შეადგენს, — რომ თავისი გონებით გამაყებული ადამიანი ისე „უცნაურად (auf besondere weise) ემსახურება ღმერთს, რომ „ღამის მხეცებს გადააქარბოს მხეცობაში“ (300, 304-305).

რციალემეს სახელი შეარქვა თავისი ეპიგრამების ერთ კრებულს.

აქ წარმოდგენილთაგან პირველი ხუთი „ქსენია“ („გენიალური უნარი“, „ბუნება და გონება“ და „ფილოსოფოსი და მეოცნებე“) ჩაითვლება გოეთეს პანთეისტური მრწამსის კლასიკურ ფორმულებად. პირველ მათგანში ნათლის მფრქვეველი ზევსი (ორიგინალში: „იუპიტერი“) წარმოდგენილია ბუნების შემოქმედებითი „გონის“ ხატად და ამ პოეტური სახით ზუსტად შეესაბამება „ფაუსტის“ დასაწყისში „მიწის გონის“ გამოცხადების თავად გოეთესეულ ილუსტრაციას, ტუშითა და ფანქრით 1797—1800 წლებში დახატულს; საყურადღებოა ამ დისტიქონის სათაურიც, რამდენადაც იმას მოწმობს, რომ გოეთე „გენიალურ უნართან“ აიგივებს, რომლის უმაღლეს კონკრეტულ მატარებლადაც საერთოდ აღიარებდა, ვითარცა „ბუნების შემოქმედებითი უნარის გვირგვინს“, მეტადრე კი ხელოვანს მიიჩნევს. დანარჩენ ოთხში საგულსხმოა, ერთი მხრივ, ე. წ. „იდეალურის“ ემპირიულ „ბუნებასთან“ ორგანულად დაკავშირება და ამის „ფილოსოფიურ“ ანუ „გონების“ თვალსაზრისად აღიარება, ხოლო, მეორე მხრივ, საწინააღმდეგო, ე. ი. იდეალისტურ-რელიგიური თვალსაზრისის ადებტად „ფილისტერთან“ გათანაბრებული „მეოცნებისა“ თუ „ფანტასტიკის“ გამოცხადება (უფრო დაწერილებით ამის შესახებ იხ. შენიშვნა ლექსისათვის „უეპველად“).

შემდეგი სამი დისტიქონი („ამოცანა“, „ყოველის მოვალეობა“ და „მცირეს ღირსება“) იმას ცხადყოფს, თუ რაოდენ უსაფუძვლოა ჩვენში ვაჟა ფშაველასთან დაკავშირებით გამოთქმული დებულება, თითქოსდა პანთეიზმისათვის საერთოდ გადაუქრელ პრობლემად ქვეულიყოს ცალკეულისა და კერძოს, ინდივიდუალურის შესაძლებლობა, ვითომცდა ყველაფრის „ერთად“ აღიარება ყოველივე ცალკეულს ჰკარგავდეს „მთლიანში“. ყოველ შემთხვევაში, გოეთესეული პანთეიზმის დიალექტიკურ არსში ეს „პრობლემა“ მოხსნილი ჩანს.

მომდევნო ოთხი დისტიქონი („რა არის ხოლმე ყველაზე ძნელი“, „თქმულა: Cogito...“, „თუკი ვაზროვნებ“, „სად თეორიას“) საკმაოდ წარმოგვიდგენს გოეთეს გნოსეოლოგიურ მრწამსს. კერძოდ, პირველის ქვეტექსტში საცნაურია თეზისი, რომ „იდეა“, როგორც საგანთა არსის „სურათი“, რეალურად საგანშივე არსებობს და ამდენად კონკრეტულ-გრძნობადი აღქმის საფუძველზე („თვლით“) შეიცნობა; ამასთან დაკავშირებით გაიხსენოთ გოეთეს მიერ შილერთან საუბარში გამოთქმული კმაყოფილება, რომ თურმე „თვლით ხედ-

ავს იღებებს“, ანდა მიხივე მაქსიმა: „გრძნობები არ გვატყუებენ, განსჯა კი გვაცდუნებს“, რომელიც მანამდე (ზემოთ დამოწმებულ კომენტარში) ჯორდანობრუნოსაც ასე გამოუთქვამს: „გარეგანი სანახაობა არ გაცდუნებს, თუკი ძალგიძს სწორი სხივებით გააშუქო ნანახი: შეცდომა გონებას მოსდის“ (defectus zationis erit).. მეორესა და მესამეში გონების რაციონალისტურ რწმენას ერთმევა უქვევლობა, ხოლო მეოთხეში განყენებულ-თეორიული განსჯის წინაშე კონკრეტულ-პრაქტიკულ იმპერატივს ენიჭება უპირატესობა.. შემდეგ ორი „ქსენია“ („წმინდა“ და „უწმინდესი“) გამოხატავს გოეთეს ეთიკურ მრწამსს, რომლის დედააზრი, — ადამიანთა სულიერი კავშირისა და ერთიანობის იდეა, — მისი მთელი შემოქმედების ლაიტმოტივია.

მორიგი ორი დისტიქონი („პრომეთევსს ცეცხლი მოსტაცე, მუზავ“ და „რომელ გენიოსს“) შეიცავს პოეტის ესთეტიკურ მრწამსს. პირველ მათგანში „თანამედროვე“ კაცობრიობისათვის ხელოვნების უზენაესი დანიშნულება ცხადდება: პრომეთევსისა და ამურის, — ანტიკურ ადამიანთა ამ უახლოეს, მაცოცხლებელ-შთამაგონებელ ღვთაებათა, — ფუნქცია „ახლა“, მას შემდეგ რაც, შილერის თქმისამებრ, ღმერთები ადამიანთ „განშორდნენ“. მუზას ეკისრება. ხოლო მეორეში გოეთეს განთქმული დიალექტიკურ-რეალისტური კონცეფციაა ფორმულირებული, რომლის თანახმად ხელოვნების სპეციფიკურ-სუვერენულ კანონთა შესაბამისად ე. წ. „მეორე“ ანუ ესთეტიკური სინამდვილის წარმოქმნელი მხატვარი საბოლოოდ და არსებითად მაინც, — ოღონდ ადამიანური სუბლიმაციის უმაღლეს დონეზე, — „პირველი“ ბუნების ანუ ობიექტური რეალობის ერთგული რჩება.

სამი უკანასკნელი ორპწკარედი გოეთეს პრაქტიკული სიბრძნის მარგალიტებად ჩაითვლება, თუკი პირველი მათგანი („სასტიკი ბრძოლა“) კომენტარს არ საჭიროებს, მეორის („თავისუფლების“) დედააზრი ის ჭეშმარიტებაა, რომ ეგ ბედნიერება. — თავისუფლება, — იმას „უხდება“, ვინც მას ჭეროვნად „იწნოვებს“.. ხოლო მესამის („ორმაგი ცთომილებს“) გავო შემდეგია სათქმელი: გოეთე არც სკეპტიკოსია და არც პესიმიზტი: იგი იმ უმაღლესი რანგის პოზიტივისტია და ოპტიმისტი, ჭეშმარიტ სიბრძნეს რომ სჩვევია. სახელდობრ, მისი პოზიტივიზმი იოტის ოდენადაც არაა ვულგარულ-პრაგმატისტული, ხოლო ოპტიმიზმი მიაბიტიურ-ემოციური. სამყარო თუმცაღა გაერთიანებულაა უნივერსალურად განფენილ-რეალიზებული „ღვთაებრივი“ არსით, მაგრამ თავად ეს ერთიანობაა შინაგანად წინააღმდეგობრივი ანუ კონკრე-

ტულად წარმოადგენს პოლარულ საწყისთა, — კეთილისა და ბოროტის, ნათელისა და ბნელის, მშვენიერისა და მახინჯის, სრულისა და ნაკლოვანის, — მარადიულ ჭიდილს, რომელიც თავად შემოქმედის ბუნების დინამიკური პოტენციით ისაზღვრება და ამავე ფაქტორის ძალით თავის ყოვლადობაში ქმნის საბოლოოდ სრულქმნისაკენ, ამაღლებისაკენ მიმსწრაფე ერთიან ჰარმონიას. და მაკროკოსმოსის ამ დიალექტიკური ყოფიერების ანალოგიურია მისი მიკროკოზმოსის, ადამიანის ექსისტენცია: აქაც იგივე შინაგანი ბრძოლა სუფევს, რომლის გამოც კაცი არც ერთიანად კარგია და არც მთლიანად ცუდი, ხოლო თავისი ასე წინააღმდეგობრივი სახით იმდენად იჩენს თავს ბუნების დამაგვირგვინებელ „მშვენიერ“ არსებად, რამდენადაც მისეულ, — ადამიანურ, — სამყაროში გაცნობიერებულ ხასიათს იძენს ყოფიერების უკეთესისაკენ მიმართული გენერალური ტენდენცია.

ხუთი გნომე განეკუთვნება გოეთეს გვიანდელ (დაახლოებით 1813—1814 წლებიდან მოყოლებულ) დიდაქტიკურ ნაკვეთსა დიდ (900-მდე) ლექსისაგან შემდგარ სერიას, რომელიც თემატიკურად მის პროზაულ „მაქსიმებსა და რეფლექსიებს“ ლექსურ პარალელად მოუდის, ხოლო უანრულად ძველ-გერმანულ „თქმათა“ (Spruch-თა) მდიდარ ხალხურ ტრადიციას უკავშირდება.

პირველი ორი გნომე კვლავ გოეთეს დიალექტიკურ-პანთეისტურ მონიზმს ცხადპყობს, ხოლო მესამე და მეოთხე ამ მონიზმის ძარღვს—პოლარობის იდეას — გამოხატავს, რომელიც პოეტმა როგორც ყოფიერების თავის ზოგადფილოსოფიურ კონცეფციას, ისე ესთეტიკურ მსოფლალქმას დაუდო საფუძვლად, კერძოდ, „კათარზისის“ თავის გაგებასაც, რომლის თანახმად ტრაგიკული „განწმენდის“ აქტი წარმოადგენს პოლარულ ვნებათა ურთიერთ განმუხტვის, „შეხების“ აქტს.

მეხუთე ნაკვეთი კი იმას მოწმობს, რომ მართლაც ისევეა „ანტიგერმანული“ მოვლენა, როგორც „ანტიპართული“ თუ „ანტიეთიოპური“, რამდენადაც საერთოდ ადამიანის ბუნებას ეწინააღმდეგება, რომლის ეთიკურ არსსაც ერთობა ანუ თანაყოფიერება წარმოადგენს. თუ რამდენად ეუცხოვება სიმარტოვე „უდიდეს გერმანელს“, — კაცობის თანაყოფიერებაში, სიყვარულსა და მეგობრობაში, თანამშრომლობასა და თანამებრძოლობაში მამებარ დიდ-კაცს—იქიდანაც ჩანს, რომ მან ესეც კი ათქმევინა თავის გმირს, ფაუსტს:

რომ გავქცეოდი ქვეყნის ხრიკებს უსიამოვნოს,  
განდეგილობას, სიველურეს ვაფარე თავი

და ყოვლად ფუჰად, მართოდ მართო რომ არ  
მეცხოვრა,  
დაემორჩილე საბოლოოდ თავად ეშმაქსაც.

ეს დისტიქონი იმასაც მოწმობს, რომ გოეთე არ ეკუთვნის ე. წ. თვითმშველელთა (Selbsthelfer-თა) ეგოისტურ კატეგორიას. როგორც „ფაუსტის“ ფინალიდან ვიცით, გოეთეს სამოთხე „მილიონთათვის“ უნდა, თანაც ამქვეყნად, მიწაზე უპირებს მას დამკვიდრებას, როგორც ნამდვილი — რეალური და სრული — ბედნიერების (და არა ნეტარების!) სასუფეველს.

„ადამიანურ გრძნობაში“ (Menschengefühl დაახლ. 1776 წ.) და ნაწილობრივ მომდევნო ლექსშიც („მშიშარა აზრთა...“) გოეთე კვლავ ურეტრიკულად ემიჯნება ყოველგვარ რელიგიურ მართლმორწმუნეობას, რომელიც აღიარებს ბუნების მიღმა და ადამიანის ზეგარდმო „ღვთაებრივი“ საწყისისა თუ ძალის არსებობას. ჭერ-ერთი, ისაა საგულისხმო, რომ ამ „ზენარი“ საწყისისა თუ ძალის ხატად პოეტმა ირჩევს წარმართულ-პოლითეისტურ „ღმერთებს“, რომლებიც ჭერ კიდევ ახლოს დგანან ადამიანთან და არა ერთიან „ღმერთს“, რომლის რაობა და არსებობა მას ბუნებისა და ადამიანის სამყაროში აქვს შემოტანილი პანთეისტურად. მთავარი კი ისაა, რომ ამ ღმერთთა და, მაშასადამე, თავად რელიგიის საჭიროებას იგი ადამიანთა შედარებითი სისუსტით, არასრულძალოვანებით ხსნის, რომელიც, საბოლოოდ, სულაც არ ესახება დაუძლეველად და მარადიულად.

რასაკვირველია, ეს შენიშვნა იმას როდი ნიშნავს, თითქოს გოეთეს პოეზიაში რელიგიურ-ზეციური ღმერთის ორთოდოქსული ხატი არ გვხვდებოდეს. ამ ხატს შეიცავს, მაგალითად, დაახლოებით იმავე დროს (1775/6 წლებში) დაწერილი „სამ ეფოლოცია“:

აჰა, გახლავართ ქვეყნის მპყრობელი  
და ეუყვარეარ ჩემს დიდებულ მსახურთ.  
აჰა, გახლავართ ქვეყნის მპყრობელი  
და ეეტრფი დიდთა, განვაგებ ვისაც.  
ო, ზენაარო, ნუ აღმაზნეებ  
მაგ პატივზე და ამ სიყვარულზე.

მაგრამ ადვილი შესამჩნევია, რომ აქ „ზენაარსს“ (ორიგინალში: Got im Himmel) თავად პოეტი კი არ მოუხმობს, არამედ—მის მიერ წარმოდგენილი „სანიმუშო“, „განათლებული“ ხელისუფალი, რომელიც, მართალია, აღარ მოითხოვს ტირანისათვის აუცილებელ დამცირებულ და შეზიზღებულ ყმას, მაგრამ მონარქის კვალობაზე პრინცი-

პულად მაინც საჭიროებს „ზენაარსს“, ვითარცა თავისი ძალაუფლების უმადლეს განზოგადებასა და სანქციას.

ყოველივე ამასთან დაკავშირებით ისიცაა აღსანიშნავი, რომ „ღმერთის“ ხატი გოეთეს პოეზიაში საერთოდ წარმოადგენს უაღრესად ცვალებად ანუ მრავალაზროვან სიმბოლოს. ისე, ერთსა და იმავე 1774 წელს დაწერილ ორ განთქმულ ლექსში,—პრომეთევისისადმი მიძღვნილ ოდესა და „განიმედში“,—იგივე ზეესი ჯერ გვესახება „თეიზმის მსოფლიო დესპოტად“, თავის სიდიადეში ლატაკ მუფუფედ, რომლის ძალა მის ქვეშევრდომთა სისუსტის ტოლფარდია, ხოლო მეორე გვევლინება „სპანოზას Deus sive natura-დ (ბუნება-ღმერთად), რომელსაც, ვითარცა „ყოვლის მოყვარე მამას“, ალტაცებით ელტვის გაზაფხულის ეშხით მთვრალი განიმედი“ (იხ. H. A. Korff, Geist, der Goethezeit, I. Teil, 1958, S. 277).

მშიშარა აზრთა... (Feigen Gedanken, 1777). ეს ექსპრესიული ლექსი იმ მხრივაცაა საგულისხმო, რომ დიდებულად ცხადყოფს, თუ რაოდენ პირობითია, სულაც მხოლოდ გარეგნული გვიანდელ („ვიამარელ“) გოეთეს „სინამდვილესთან შერიგება“, არსებითად, შინაგანად იგი მუდამ რჩება შეუხრელი, ქედმოუდრეკელი მებრძოლი. არ ურიგდება რა ადამიანურ სისუსტეს, ფილოსოფოსი პოეტი შეუპოვრად იღწვის ზენარ ღმერთთაგან კაცის გასათავისუფლებლად და რეალურ სინამდვილეში, მიწაზე დასამკვიდრებლად. ამ ძალთახმევის შინაგან იმპულსად ემსახურება მას საკუთარი შემმართებელი სული, მისივე სიტყვებით თუ ვიტყვით, „ნათელი ერეტიკოსის“, ხასიათი, რომელიც მას „ყოველივეს მიუხედავად და საწინააღმდეგოდ“, trotz alledem ადავსებს ადამიანის შემოქმედებითი უნარის რწმენითა და, ამდენად, აქცევს „ღმერთთა“ მოქიშვედ.

ვინაც ფლობს ცოდნას და ხელოვნებას... (Wer Wissenschaft und Kunst besitzt; სიცოცხლის ბოლო წლები). აქ ზემოაღნიშნული ძალთახმევის მთავარი სფეროები და საშუალებებია დადასტურებული, ადამიანის შე მო ქ მე დ ე ბ ი თ ი უნარის ორივე სახესხვაობაა მოხმობილი, —მეცნიერება და ხელოვნება, —რომელთა მეშვეობითაც კაცი კი არ უტოლდება მარტო, არამედ კიდევაც აღემატება ღმერთს. რამეთუ მის მიერ ერთიანად ცოცხლად წარმოქმნილ ბუნებას, „ბიოსფეროს“, ახალ საარსებო ზარისხში ამალღებს, ე. წ. „მეორე“ ანუ განცდილ-გააზრებულ ბუნებად, „ნოოსფეროდ“ გარდაქმნის. მეცნიერება-ხელოვნების რელიგიისადმი ასეთი დაპირისპირებით გოეთე უშუალოდ და პირდაპირ აგრძელებს და ავითარებს განმანათლებლურ ტრადიციას, კერძოდ, ლესინგს, რომელიც იმას წინასწარმეტყველებდა, რომ მრავალი საუკუნის შემდეგ

„ბუნების მეტყველების არე“ მთელ სამყაროზე გავრცელდება და „ყველა მოვლენა ბუნებაში ჰპოვებს თავის საწყისს, ისე რომ აღარაფერი დარჩება თავის ჰეშმარიტ წყაროდან გამოუყვანელი“.

რასაც ნამდვილად ან კიდევ ზღაპრად. . . (Was auch als Wahrheit oder Fabel, 1805). დანტესი არ იყოს, გოეთეს პოეტურ მსოფლანათესაობა ერთიანად გამსჭვალავს სიყვარულის, ვითარცა უზენაესი მაცოცხლებელი, მამოძრავებელ-გამაერთიანებელი ძალის, როგორც ღვთაების შემოქმედებითი არსის მზიური გამოკრთომის, ყველა ყოფიერების შინაგან შესაძლებლობათა განმანორციელებელ-სრულმქმნელი ნიჭის, მოტივი. გოეთეს თქმით: „სიყვარული ხომ სიცოცხლის დარადაა: ჩასუნთქვა-ამოსუნთქვა“ (ანუ: „სისტოლა“, „მე“-ში გარეგანის შემოტანა და „დიასტოლა“, „მე“-ს სხვად განვრცობა, სიცოცხლის ძირითად ფორმებად რომ გვევლინებიან); „სიყვარული არ განვგებლობს, მაგრამ აყალიბებს, და ეს მეტია“: „სიყვარული ყველაფერს აკავშირებს“; „სიყვარული უშორეს მანძილთ ამოკლებს, მიწას ცასთან ასწორებს“; „რაღა სოფელი უსიყვარულოდ! ჩამქრალი ჯადო-ლამპარი!“ „სიყვარული სიცოცხლის გვირგვინია“; „წმიდა სიყვარული სწორფრობის, საგანთა თანაბრად აღქმის უმაღლეს ნაყოფს ელტვის, რამეთუ (ტრფიალთა) წყვილი ჰარმონიულ ჰერეტიკაში გაერთიანდეს, უმაღლეს სამყაროს ეზიაროს“; ოლონდ ესეცაა — როგორც ღმერთს შველის ეშმაკი, ასევე სიყვარულიც ვერაფერს შეაერთებს, თუ სიძულვილმა არაფერი გათიშა: „თავის ვიწრო ყოფაში კაცი ორმაგ გრძნობას საჭიროებს, სიყვარულსა და სიძულვილს, განა მას ღამეც და ძილიც ისევე არ სჭირდება, ვითარცა დღე და ღვიძილი?“ სიყვარულის ეს კულტი პოეტის მთელ შემოქმედებას გასდევს ლაიტმოტივად, მეტადრე კი მის ორთავ სიმწიფისდროინდელ შედეგს: „ფაუსტსა“ და „დასავლურ-აღმოსავლურ დივანს“.

— მომდევნო ხუთი ლექსი გოეთეს გნოსეოლოგიური მრწამსის მატერიალისტურ არსს გამოხატავს და მძაფრად პოლემიკურადაა მიმართული აგნოსტიციზმის წინააღმდეგ, რომელსაც რელიგიური მისტიციზმი ემყარება. ამ უკანასკნელის მესვეურთა რწმუნებით საგანთა და სამყაროს ღვთაებრივ-სულიერი არსი გრძნობად მოვლენებში ისეა ჩაშინავნებულ-ჩასაიდუმლოებული, რომ გონებისათვის მიუწვდომელი რჩება და მხოლოდ ზეგარდმო მიმადლებული „გამოცხადების“ ანდა ე. წ. „ინიციაციის“ ანუ სენსუალურ-ინტელექტუალური აღქმის ჩახშობით აღძვრადი შინაგანი „ნათელხილვის“ მეშვეობით შეიძლება განუცხადდეს საამისოდ რჩეულ „მეობას“. ხოლო გოეთეს



თანახმად, მთელი სამყაროს, უნივერსუმის ყოფიერება ერთისა და მრავლის, შინაგანისა და გარეგანის, სულიერისა და მატერიალურის დიალექტიკურ ერთიანობას წარმოადგენს, რომელსაც ყოველივე არსებულის „ღვთაებრივი“ ერთარსობა საზღვრავს; ამიტომაც, მისი აზრით, არ არსებობს „რჩეულთათვის“ ზებუნებრივად, ნაძალადევად საცნაური, ხოლო ყველასათვის, ყოველი სალი ანუ ცოცხლად მგრძობიარე და გონებაგახსნილი ადამიანისათვის განუცხადებელი საიდუმლო ყოფიერებისა.

აქ ისრულად ჩნდება ის მანძილი, რაც გოეთეს, როგორც ახალი დროის მოაზროვნეს, მის შუაშაუკუნეობრივ წინამორბედთაგან, კერძოდ, მაისტერ ეკპარტისაგან აშორებს. თუკი ეს უკანასკნელი „ზენა-ბუნების“ შესაცნობად „ქვენა ბუნებისაგან“ ანუ „გარეგანისაგან განდგომას“ (eine Abkehr vom Äusseren, გვ. 46) მოითხოვს, რისთვისაც „ნაჭუჭი შუად უნდა გაიპოს, რათა გული გაშიშვლდეს“ (გ. 236), გოეთეს უკვე ისე აქვს მოხსნილი „ნაჭუჭსა“ და გულს“ შორის არსობრივი სხვაობა, რომ „გარეგანი“ ანუ ფიზიკური თვალითა და ყურით სახილველ-გასაგონი კონკრეტულ-საგნობრივი რეალობა მიაჩნია სათანადოდ შთაგონებულ-ამაღლებული გონისათვის „სავსებით სამყოფ“ გამოცხადებად „შინაგანისა“ ანუ მართალ ხატად იმ „ღვთაებრივი“ შინაარსისა, უტყუარ სიმბოლოდ იმ ზოგად-იდეალური კანონზომიერებისა, რაც „მრავალს“, ე. ი. ყოველივე არსებულს აერთიანებს და ამოძრავებს.

თუმცა არაა გამორიცხული რომ გრძობად-გარეგანი ხატის მის იდეალურ შინაარსთან, — „ღვთაებრივ“ პროტოტიპთან, ე. წ. „ურფენომენტა“, — შესაბამისობის ეს იდეა გოეთეს „ძლიერი“ მისტიკისაგანაც, — ოღონდ ამ უკანასკნელის უფრო გვიანდელ წარმომადგენელთაგან, — ქონდეს შეთვისებული; ყოველ შემთხვევაში, „ბოემეანელი“ პოეტი ანგელუს სილვესტიუსი ასე „გოეთესებურად“ გამოთქვამს იდეას:

აი ეს ვარდი, რაც წინ უდგას შენს გარეგან თვალს,  
ასევე ჰყუავის თავად ღმერთშიც სამარადისოდ.

„თვალი მზიური არ ყოფილიყო...“ (Wär nichts das Auge sonnenhaft; 1805). ეს კატრენი, რომელშიც სამყაროს სუბსტანციური ერთიანობის ფაქტი მისი შეცნობადობის საწინდრადაა მიჩნეული, წარმოადგენს ნეოპლატონიზმის ფუძემდებლის, პლოტინის გალექსილ ციტატას.

შეგონება (Epirrhema, დაახლ. 1819). „... ჩასწვდი დაუყოვნებლივ“ (ohne Säumnis)... მყის გაიხარე“ — ანუ დაუეჭვებლად, კეჟის ჰყლეტის, შთაბეჭდილებათა გამწვანებელი რეფლექსი-

ის გარეშე, უშუალოდ და ცოცხლად მიენდე გრძნობათა ჩვენებას, რომლებიც, როგორც ეს გოეთეს ცნობილ ლექსში „ანდერძშია“ თქმული (იხ. მისი IV სტროფი), „ყალბად არაფერს მოგაჩვენებენ, როს შენი განსჯა, პირუთენელი, გამყოფებს ფხიზლად“ (რის აღიარებაც თავის მხრივ, იმას ცხადყოფს, რომ სკეპტიციზმისა თუ სპეკულაციის მგომბელი გოეთე არც ირაციონალიზმში ვარდება და არც სენსუალიზმში).

თუ რამდენად ნიშანდობლივია გოეთესათვის ეს გრძნობათა ნდობა, ამას მოწმობს მისი შემდეგი ორი მაქსიმა:

„კაცი საკმარისადაა აღჭურვილი ყველა ჭეშმარიტი მიწიერი მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად, თუკი თავის გრძნობებს ენდობა და იმგვარად ავითარებს, რომ ისინი ნდობის ღირსნი რჩებიან“.

„გრძნობები არ გვატყუებენ, განსჯა კი გვაცდუნებს“.

უეჭველად (Allerdings; დაახლ. 1819). გოეთე უძღვნის ამ პოლემიკურ ლექსს ან ვითარცა თანამოაზრეს მიმართავს ამ ლექსით „ფიზიკოსს“, რომელიც მეტაფიზიკოსის საწინააღმდეგოდ იმ თვალსაზრისზე დგას, რომ ხატი არსს წარმოაჩენს. ბრკყალებში ჩასმული ორი წინადადება წარმოადგენს ციტატებს XVIII საუკუნის ცნობილი შვეიცარიელ-გერმანელი მისტიკოსი პოეტის ალბრეხტ ფონ ჰალერის დიდაქტიკური პოემიდან: „ადამიანურ სათნოებათა სიყალბე“ (1730). „ო, ფილისტერო!“ — ეს წამოძახილი, რომელიც ჰალერის პოემიდან ციტრებულ დებულებათა გამზიარებელს განეკუთვნება, სრულად ცხადყოფს მისტიციზმისადმი გოეთეს პრინციპულად უარყოფითსა და შეურიგებლად მტრულ დამოკიდებულებას.

გოეთეს დიხაც არ ეუცხოვება სამყაროს, როგორც ამოუწურავი და ამდენად შეუცნობადი მთელის, ვითარცა საბოლოოდ იღუმალი აბსოლუტის აღქმა ანუ თეზისი, მრავალგზის „სახელდებულის“ ბუნება-ღმერთი „თავისი არსით კვლავ უცნობი მაინც რომ რჩება“. მაგრამ ეს ფაქტი სულაც არ აქცევს მას, მისტიკოსის საღი, როგორც ის თვითონ იტყოდა, „ძლიერი“ ნაკადისაგან დიდად დაეალებულ მოაზროვნესა და პოეტს, მისტიციზმის ადვოკატად, რომელიც ყოფიერების არსს ოკულტიზმის ბურუსში ხვევს, ადამიანის ბუნებრივ-შემეცნებითი უნარისათვის შეუღწევად ცხრაკლიტულში ათავსებს.

გოეთეს საერთო მსოფლადქმა თუ არ თანხვდება, ერთობ ენათესავება ჩვენს გნოსეოლოგიურ მრწამსს, რომლის თანახმადაც ობიექტურ-აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას ადამიანი მხოლოდ სუბიექტურ-რელატიური ფორმით ითვისებს, ე. ი. მას დაუსრულებლივ

ეუფლება, მაგრამ ვერასდროს ამოსწურავს. პოეტი ასე აღიქვამს ამ დიალექტიკას: თავისი „წმინდა“ და „სრული“, „უშუალო“ და „ერთბამი“ სახით, ვითარცა „იდეალური“ რამ, სამყაროს არსი ისევე აღემატება და ეუცხოვება, იმდენადვე „ზარავს“ კაცს, რამდენადაც ეახლოება, ხიბლავს და იზიდავს კონკრეტულ-საგნობრივ მოვლენებში განხორციელებულ-არეკლილი, გამოხატული (იხ. „ფაუსტის“ პირველი ნაწილის დასაწყისში „მიწის გონის“ თავზარდამცემი გამოცხადებისა და მეორე ნაწილის დასაწყისში ჩანჩქერის შხედებში ცისარტყელად გარდატეხილი მზე-ღმერთის ჰერმეტის სურათები).

მეცნიერების ენაზე კი თავის ამ გნოსეოლოგიურ მრწამსს ასე გამოთქვამს გოეთე: „ჩვენი აზრით, ადამიანს დიახაც შეუძლია დაუშვას შეუცნობადის არსებობა, ოღონდ ამავე დროს არ მართებს თავის კვლევა-ძიებას (Forschen-ს) რაიმე საზღვარი დაუდოს, რადგანაც, თუკი ბუნებას ადამიანის წინაშე ის უპირატესობა აქვს, რომ ბევრ რასმე მას თითქოსდა უმაღლავს (zuverheimlichen schein), ადამიანსაც ენიჭება მის წინაშე უპირატესობა, ვინაიდან ძალუძს მისი ყველა სიღრმის განუქვერტელად იაზროვნოს მის საზღვართა მიღმა“ (იხ. გოეთეს გეოლოგიური ნარკვევი: „ნებტუნიზმი და პლუტონიზმი“).

„მის საზღვართა მიღმა“ აქ ოდნავადაც არ ნიშნავს რაიმე ტრანსცენდენტალიზმის აღიარებას, რომელიც განუყრელად თანსდევს მისტიციზმსა და გოეთეს ამ უკანასკნელივით ორიგინალურად ეუცხოვება (ამ მხრივ, მაგალითად, საგულისხმოა ქრისტიან ჰაინრიხ შლოსერისადმი 1814 წლის 25 ნოემბრის წერილი, რომელშიც „დასავლურ-აღმოსავლურ დივანზე“ მუშაობას შემდგარი პოეტი ესალმება „ავბედითი ომისა და უცხოური ბატონობის“ დასასრულს, რომელთაც მეცნიერებისა და ლიტერატურის ნორმალური განვითარება დააბრკოლეს, რის შედეგადაც, კერძოდ, „მაღალ-იდეალური აღქმა სულ უფრო წყდებოდა სინამდვილეს“ და იმ „ტრანსცენდირებასა და მისტიცირებაში“ (Transszendieren und Mistzisierung) გადაიჩენა, „სადაც კაცი ცარიელს შინაარსიანისაგან ვეღარ არჩევს და ყოველი პირველსახე, ღმერთს ადამიანის სულში რომ აღუბეჭდია, ზმანებასა და ღრუბლებში უნდა გაუჩინარდეს“).

დიახ, ბუნების „საზღვრებიდან“ ამ „გასვლაში“, არც რაიმე ტრანსცენდენტალიზმია საგულვებელი, რომელიც გოეთესთან უკვე ამიტომაც პრინციპულად გამორიცხული, რომ მის თანახმად „მოთელი შესაქმე ბუნებისა ნამოქმეღარი“, და არც რაღაც მისტიკური „ხილვა“ საძებარი, რომლის „ძალაც“, ოკულტისტთა რწმუნებით, იქ იწყება ხოლმე, სადაც გონების უნარი თითქოს-და იშრიტება და მე-

ცნიერებას ვითომც-და გადაულახავი საზღვრები ედება. სულაც: აქ ადამიანის სწორედ შემეცნებითი უნარის უსაზღვრო ძალმოსილების აღიარება გვაქვს, ამ უნარის უმაღლესი, ფა უ ს ტ უ რ ი ძალთახმევის გენიალური აქტი იგულისხმება, რომელიც კაცს მარტო მოაზროვნე სუბიექტის სახით კი არ „გამოჰყოფს“ და „ამაღლებს“ ბუნებაზე, არამედ ამავე დროს კადნიერადაც არღვევინებს უკვე მიღწეულის შედარებით ვიწრო ფარგლებს და სულ ახალსა და ახალ „საიდუმლოებებს“ აპყრობინებს ჯერ კიდევ შეუცნობადაღსაჩინო „მთელის“ დაუსაბამო და დაუსრულებელ სივრცეებში.

და ამიტომაცაა, რომ მისტიციზმს, რომელიც ბუნების საზღვრებიდან წარმოსახვით „ტრანსცენდენტულში“ ფიქტიურ, ილუზორულ „გასვლას“ ქადაგებს, გოეთე სახავს ბუნებრივ-ქმედითი ფაუსტური ძალთახმევის საპირისპირო ანუ მანკიერ და ფუჭ სულისკვეთებად, რომელიც საერთოდ ცხოვრებაში ხელმოცარულ კაცს, მეტადრე კი სინამდვილის რეალურად ათვისების გზაზე მდგარ სიძნელეთა მოშიშარ ფილისტერს სჩვევია ხოლმე, ვინაც თავისი ამ სისუსტის აღიარებასაც უფრთხის და თავს იმით ინუგეშებს ანუ იტყუებს, რომ შემეცნების უნარს ადამიანთა მთელს მოდგმას, კაცობრიობას ართმევს.

გოეთეს მიერ მისტიციზმის ამ ფსიქოლოგიურ-ეთიკური მხილების მრავალი მაგალითიდან შემდეგი ორი მომაქვს:

„დასავლურ-აღმოსავლური დივანისათვის“ დართულ „ჩანაწერებსა და შენიშვნებში“, ახასიათებს რა XV საუკუნის დიდ სპარს მგოსანს, ჯამის, როგორც სრულძალოვან ხელოვანს, რომლის ხელსაც ყველაფერი ეწიფებოდა, რაც კი პოეზიის უმაღლეს ხარისხს შეადგენს, — კერძოდ: „უდიდესი. სიცხადე და გონიერება“, რომლითაც განასახიერებდა იგი „გრძნობადსაც და ზეგრძნობადსაც“, „ნამდვილ და წარმოსახულ სამყაროთა დიდებულებას, რომელთა შორისაც იგი ვიღოდა“, — გოეთე ასკვნის, სწორედ ამიტომ „მისტიკა მას ვერ დააკმაყოფილებდაო“, და ამასაც დასძენს: მაგრამ „რამდენადაც ამ უკანასკნელის (ე. ი. მისტიკის — ო. ჯ.) გარეშე ეროვნულ ინტერესთა რკალს ვერ შეკრავდა, იგი (ანუ ჯამი — ო. ჯ.) ისტორიულ ხარკს უხდის ყველა იმ სისულელეს (allen den Torheiten), რომელთა მეშვეობითაც თავის მიწიერ ყოფაში შეჭირვებული (in seinem irdischen Wesen befangene) ადამიანი იმედოვნებს საფეხურებრივ მიაღწიოს ღვთაებასთან უშუალო სიახლოვესა და სრულ ერთქმნას, მაგრამ საბოლოოდ იმასლა ახერხებს, რომ ბუნებისა და გონიერების საწინააღმდეგო ზმანებებს იწვევს, რამეთუ სხვას რაღას ეწევა მისტიკოსი, თუ არა

მას, რომ ცდილობს შეფარვით გვერდი აუაროს პრობლემებს ანდა შეძლებისდაგვარად თავიდან მოიშოროს ისინი?“

ანდა გოეთეს მეორე საბუნებისმეტყველო ნარკვევში — „კრისტალიზაციისა და ვეგეტაციის შესახებ“, — შემდეგი რამეც წერია:

„... და თუკი ადამიანი ბუნდოვანი რამ გრძნობით ერთბაშად ვერ მოიციავს მთელ ბუნებას, მას მაინც ბევრის შეცნობა და ცოდნა ძალუძს მასში.

მეცნიერება, კაცმა რომ თქვას, ადამიანის უპირატესობაა და თუკი მისი მეშვეობით იგი სულ უფრო განიმსჭვალება დიადი აზრით, რომ ყოველივე არსებული ჰარმონიულ ერთს შეადგენს და ამასთან ერთად ის თავადაც ჰარმონიულ მთელს წარმოადგენს, ეს დიადი აზრი მას გაცილებით მეტად გაამდიდრებს და სრულქმნის, ვიდრე იოლად მოსარგებ (im bequemen) მისტიციზმში მოსვენება, რომელსაც თავისი სილატაკის რესპექტაბელური სიბნელით დაფარვა უყვარს“.

— „მე და ჩემს დამმას...“ ე.ი. მე და ყველა ჩემდაგვარ არსებას, ღვთის ყველა ქმნილებას, ანუ ჩემს მონათესავე სულდგმულს, — „გიჯობს იკითხო, თავად შენ რა ხარ, სავსე გული თუ ოდენ ნაქუჭი?“ ესეც გოეთეს მსოფლმხედველობის ნიშანდობლივი, ყან-ყაკ რუსოდან მომდინარე მოტივია: თუკი ბუნებაში „გული“ და „ნაქუჭი“ ერთიანნი არიან, ადამიანის ტრაგედია ისაა, რომ მის სოციალურ ყოფიერებაში „შინაგანი“ და „გარეგანი“ გათიშულ-დაპირისპირებულია ხოლმე.

ნათელი და ბნელი (Hell und Dunkel). ეს ორ ვარიანტად დაწერილი (ორიგინალში დასურათებული) ლექსი განეკუთვნება გოეთეს გვიანდელ, XIX საუკუნის 20-იან წლებში დაწერილ „ქსენიათა“ კრებულს, რომელსაც პოეტმა თავისი ადრინდელი, თითქოსდა უფრო სატირიკული „ქსენიებისაგან“ განსასხვავებლად „თვინიერი“ უწოდა. ორივე ვარიანტი იმით იწვევს საგანგებო ინტერესს, რომ აქ ლექსის ძირითად ფილოსოფიურ თეზისებს (პოლარული მოვლენები ერთიანია: ნათელი და ბნელი, შინაგანი და გარეგანი — უერთმანეთოდ ვერ ძლებს; გრძნობები სანდოა: „საკუთარ თვალში ცქერა უნდა გახალისებდეს“) გოეთე იმით განამტკიცებს, რომ ავტორიტეტად პლატონს მოუხმობს, რომელიც „ფილოსოფოსთა შორის არ იყო კატა“ ანუ არ ყოფილა ოკულტიზტი მისტიკოსი, კატის დარად რომ „ხედავს წყვილიაღში“.

პლატონის, — როგორც მისტიკოსთა, ისე „სულის“ ყოველგვარ სხვა „არისტოკრატთა“ მიერ თავიანთ პაპად გამოცხადებული ფი-

კოსთოფოსის, — გოეთეს მიერ ასეთი დამოწმება ერთი შეხედვით მიუღებელი ჩანს, სინამდვილეში კი ღრმად კანონსომიერია.

ჯერ-ერთი: საგულისხმოა, რომ თავის დაწერილ თხზულებებში თავად პლატონი არ სდებდა არავითარ მისტიკურ-ეზოტერიულ ანუ მხოლოდ „რჩეულ — განდობილთათვის“ საცნაურად მიხნეულ შინაარსს. მართალია, თავის მე-7 წერილში იგი აღიარებს, რომ „საგანთა არსის“ შესახებ მართლაც აქვს ამდაგვარი საგანგებო მოძღვრებაც, — ასეთად პლატონის დოქტრინული მცოდნენი (მაგ. გოტფრიდ მარტინი) ე. წ. „რიცხვთა ფილოსოფიას“ ვარაუდობენ, — მაგრამ იქვე დასძენს, „მე თვითონ ამ საკითხთა გამო არავითარი ჩანაწერები არა მაქვს და არც მექნებო“, რამდენადაც ყოველივე „ეს არ გამოითქმის სიტყვებით ანუ ისევე, როგორც სხვა მეცნიერებანი გამოითქმიან“ (იხ. Платон, Сочинения в 3-х томах, т. 3, ч. 2, стр. 542—543); ხოლო ეს აღიარება, როგორც ამას, კერძოდ, გ. მარტინიც ასკვნის, უთუოდ იმას ნიშნავს, რომ პლატონის ყველა საქვეყნოდ ცნობილი თხზულება, პირველ ყოვლისა კი „დიאלოგები განეკუთვნება ექსოტერიულ ფილოსოფიას“ ანუ „ფართო საზოგადოებისათვის არის დანიშნული“ (G. Martin, Platon in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowohlt, 1960, S. 64—65.)

მეორეც: „სახელმწიფოს“ მე-6 და მე-7 თავებში პლატონი ყოველად გარკვევით ემიჯნება როგორც მისტიციზმს, ისე ეზოტერიზმს; განასხვავებს რა „ხილვადსა“ და „სააზრებელ“ სინამდვილეს, იგი განმარტავს: „ზეასვლა და მალლა მდებარე (ღვთაებრივ) საგანთა ჭვრეტა, — არ მინდა ამას ცად ამალღება ვუწოდო, რათა არ გეგონოს, რომ სიტყვებით ჭკუის ჭყლეტას ვაპირებ, — ნიშნავს სულის აღწევებას გონებით საწვდომის სფეროში“; და თანაც იმას უსვამს ხაზს, რომ „ყოველი კაცის სულს მოეძევა ასეთი უნარი“, ვინაიდან საერთოდ ადამიანის ბუნებას აბადია როგორც „ხედვის ნიჭი“, ისე „გაგების ნიჭიც“ (იხ. Платон, Сочинения в 3-х томах, т. 3, ч. 1, стр. 317, 324 и 326).

და სულაც: „კანონთა დამატებაში“ ძველი დროების ბრძენკაცი უკვე სავსებით „გოეთესებურად“ იმასაც შენიშნავს, რომ „ღვთის ნიდადგ მოხმობა იმას სჭირდება და უხდება, ვინაც საიმისოდ „დაფიქრებული მოაზროვნე“ ვერაა, რათა მეცნიერული ცოდნით შეიარაღებულმა, განჭვრიტოს „ხილულ საგანთა ღვთაებრივი რაობა“, რომელიც მათ „ბუნებრივ კავშირში“, სახელდობრ, „ცალკეულის“ „სახეობრივთან“ და „გვარობრივთან“ მიმართებაში ცხადდება (იხ. Платон, Сочинения в 3-х томах, т. 3, ч. 2, стр. 501—503).

ხოლო ყოველივე ეს იმას ცხადყოფს, რომ პლატონის მოძღვრებაშიც გოეთეს მისი მეტაფიზიკურ-რელიგიური „ნაქუჭი“ კი არ სიბლავს, არამედ — მიწიერი რეალობისაკენ მიდრეკილი დიალექტიკურ-მეცნიერული „გული“, რასაც იგი თავის მეტაფორულ ენაზე კიდევაც ამბობს ასე: იგი არ არისო ფილოსოფოსთა შორის „კატა“, რომელიც ბნელში ხედავს, ანუ მისტიკურ წყვდიადში მაქცერალი მოაზროვნე (იხ. ედუარდ ფონ ჰელენის კომენტარი გოეთეს თხზულებათა საიუბილეო (40-ტომიანი) გამოცემის მე-4 ტომის 307-ე გვერდზე).

თუმიცა ისიც საცნაურია, რომ პლატონის ამგვარი „მატერიალისტური კითხვის“ მიუხედავად, გოეთე მაინც პრინციპულად უპირისპირდება ყოველგვარ, — როგორც კლასიკურ, ისე ნეოპლატონიზმს, რამდენადაც არ იზიარებს მის ძირითად ემანაციონისტურ თვალსაზრისს, რასაც ერიკ ტრუნცი ასე აღნიშნავს: „პლატონის თანახმად „სულიერი ფორმა“ კლებულობს „მოვლენად“ წარმოიქმნისას. სამყარო ყოფიერების უფრო ნაკლები საფეხურია, ვიდრე იდეა გოეთე უარყოფს (bestreitet) ყოფიერების განსხვავებულ საფეხურთა შესახებ ამ ძველ მოძღვრებას. მისთვის მხოლოდ ერთი განუყოფელი ყოფიერი (nur das eine ungeteilte Seiende) არსებობს. „იდეა“ თავისი არსით არაა „მეტი“, ვიდრე „მოვლენა“ (Goethes Werke H. A. 8. B., S. 722—723).

განცხადებული საიდუმლო (Offenbar Geheimnis, 10. 1. 1814). „დასავლურ-აღმოსავლური დივანის“ ეს განთქმული ლექსი, რომლის თავდაპირველი სათაური „მისტიკური ენა“ იყო, გოეთეს განმმარტებელთათვის ერთ-ერთი ყველაზე სადავო ლექსად ქცეულა, რაც სავსებით გასაგებია, რამდენადაც თავისი ფილოსოფიურ-პოეტური მრწამსის, — მრავალში ერთის, სხეულებრივი სულიერის, ბოლოვადში უსასრულოს, მოკვდავში უკვდავის, „ქმნილებაში“ „ღმერთის“ განჭკვრეტის ანუ „იდუმალის განცხადების“, — უბადლო დიდოსტატად, ყოველგვარი მისტიკისაგან არსებითად თავისუფალ ხელოვანად გოეთეს ჰაფიზი ესახება, XIV საუკუნის გენიალური სპარსი მგოსანი, რომელსაც ამავე დროს, რაიმე ყალბი მორიდების გაქეფე, თავის აღმოსავლელ ორეულად წარმოგვიდგენს.

თამამად ითქმის, რომ გოეთეს „დივანი“, რომლის ერთ-ერთ საკვანძო ლექსადაც „განცხადებული საიდუმლო“ გვევლინება, „ფაუსტივით“ ეუცხოვა და აუთვისებელი დაურჩა ბურჟუაზიულ გოეთეანას; თანაც ისე, რომ ამ უკანასკნელის ძველი, XIX საუკუნის დროინდელი მესვეურები თანამედროვეებზე მეტად უახლოვდებოდნენ ქეშმარიტებას: თუკი პირველნი, როგორც, მაგალითად.

ადალბერტ მერქსი ჯერ კიდევ 1893-ს, „უბრალოდ“ იმას ამტკიცებდნენ, რომ ჰამანის, ჰერდერისა და სხვა აღრინდელ ორიენტალისტთაგან „ცთუნებულმა“ გოეთემ „გააყალბა“ ჰაფიზი, რამდენადაც მისი პოეტური სიმბოლიკის სოფისტურ-მისტიკური შინაარსი „ვერ დანახა“ და „ღვინისა“ და „ტრფილის“ ეს „ღრმააზროვანი“ მებოტბე მხოლოდ სპარსელ ანაკრეონტად თუ პორაციუსად წარმოადგინა, მეორენი საიმისოდ ირჯებიან ამაოდ, რათა ეს „ბრაღდება“ მოხსნან დიდ ერისკაცს და იგი „უმადლეს“, საეკლესიო დოგმატიზმისა თუ სქოლასტიკური ცრუსწავლულებისაგან განწმენდილ ანუ რელიგიის „ქვემარტივ“ არსის მჩენელ მისტიკას აზიარონ.

მაგალითად, კონრად ბურდახი (1905) ამ ლექსშიც იმავე „რელიგიურ-მისტიკურ პანთეიზმს“ ხედავს, რაც, მისი აზრით, „ღვიანის ყველა წიგნს თითქმის თანაბრად ალავებს“, რამდენადაც მასში ჰაფიზი იმ „ღრმა მისტიკური სპეკულაციის“ წარმომადგენლადაა აღიარებული, რომელიც „რეალობას“ წარმოაჩენს „ვეითარცა სხვა, უფრო მაღალი სიცოცხლის ანარეკლს“ (Goethes sämtliche Werke I-A. 5 B. S. XLI—XLVII). იგი, ცხადია, ამჩნევს, რომ „განცხადებულ საიდუმლოს“ ასეთი განმარტება აშკარად ეწინააღმდეგება ჰაფიზის შემდეგ რეცენზიას, რასაც გოეთე „ღვიანისათვის“ დართულ „ჩანაწერებსა და შენიშვნებში“ იძლევა: ჯამის არიყოს, ჰაფიზიც სრულძალოვანი პოეტია, რომლის ლექსებიდან გამოსკვივის არა იმიერისაკენ მიმსწრაფე მისტიკური სპეკულანტის შელახული სული, არამედ ცხოვრების ოსტატის ის „სკეპტიკური სიცხოველე“, „გონივრულად და მხიარულად“ რომ „კმაყოფილდება მცირედით“ ანუ, „ქვეყნის სიუხვისაგან თავისი წილის შემრგები“, მხოლოდ „შორიდან იხედება ღვთაებრივ საიდუმლოებაში“ და ისევე ეუცხოვება „რელიგიურ წვრთნას“, როგორც „გრძნობათა ცხრომას“; და ამიტომაცაა ეს „დიდი, ლალი ტალანტი“ ყველას რომ ექცევა „თანატოლ ძმად“ და „ცხოვრების საყვარელ თანამგზავრად“, როგორც სწავლულს, ვისაც მის ლექსთა ფარული შინაარსი შეუუცენია, რომელსაც ის თვითონ „განზრახ აბუნდოვანებს“ ხოლმე, ისე აქლემის თუ ჯორის გამრეკსაც, ვინაც ამ ლექსებს ღღესაც „იმ განწყობილების გამო“ მღერის, „რასაც ის ნიადაგ წმინდად და გამახალისებლად განავრცობს“. მაგრამ იმის ნაცვლად, რომ თავის „თვალსაზრისში“ დაეკვდეს, ბურდახი არჩევს თავად გოეთეს მიაწეროს აშკარად მოგონილი შეუსაბამობა: ლექსისაგან განსხვავებით იმდენად არ თვლის ჰაფიზის ამ თურმე „უხეირო“ დახასიათებას „ანგარიშგასაწევად“, რამდენადაც „აქ მასალის მოცულობით დაღ-



ლილი პოეტი განმანათლებლურ ყაიდაზე აქვეითებს ძლევამოსილ მგოსანს, რათა იგი თავის მოკავშირედ აქციოს სალი ზომიერებისათვის ასკეზის საწინააღმდეგო ბრძოლაში“ (იქვე, XIV).

არსებითად ასევე იქცევა ერნსტ ბოიტლერიც (1943), როცა ირწმუნება, რომ „ჰაფიზის გოეთესეული სურათი ირყევა“, რამდენადაც „დივანის“ შემოქმედი, ერთი მხრივ, ბუასერესთან საუბარსა და „ჩანაწერებსა და შენიშვნებში“ ჰაფიზს „მისი დროის ვოლტერად“ წარმოგვიდგენს, ხოლო, მეორე მხრივ, თავის ლექსებში მას „ცალკედმარებად“ (Sondergänger-ად) სახავს, რომელიც ისე ცდილობს „ღმერთს საკუთარი გზით დაუახლოვდეს“, რომ თუმცაღა „ექსტატური აღტაცების სამყარო ეუცხოვება“, უპირატესად კვლავ „დოგმატურ-ასკეტურ-თეოლოგიას უპირისპირდება“ (იხ. გოეთეს „დივანის“ პირველი Beutler-ისეული გამოცემის 413—414-ე გვერდები).

ხოლო ერიკ ტრუნცი (1949) იმიტოლ აუმჯობესებს თავის ამ მთავარ წინამორბედთა ინტერპრეტაციებს, რომ მათ აშკარა თუ უკიდურეს ნაკლოვანებებს ასწორებს და ავსებს; მისი აზრით, „დივანის“ ლექსებსა და გოეთესეულ კომენტარში ჰაფიზის ერთი სურათი გვესახება, რამდენადაც ორივეგან წარმოდგენილია „მიწიერი მისტიკის“ მესვეური, რომელსაც თანაბრად „ეუცხოვება როგორც ორთოდოქსიის, ისე გამაბრუებელ-ექსტატური მისტიკის გზა“, დიახ, „სოფლის მოყვარე მისტიკოსი“, რომელიც „მიწიერში ხედავს ღვთაებრივ წესრიგს“, ანუ „შორიდან“—და არა „უშუალო“ ხილვის აქტით — „იხედება ღვთაების საიდუმლოებებში“ (იხ. Goethes Werke H. A., 2. B., S. 538—539, 566).

ტრუნცის ამ თვალსაზრისს ის ობიექტური საფუძველი აქვს. რომ გოეთე თვითონ ასხვავებს როგორც მისტიკის, ისე მასში ჩათესლილი პანთეიზმის ორ, — სუსტსა და ძლიერ, — სახეობას, რომელთაგან პირველს რადიკალურად ემიჯნება, ხოლო მეორისაგან ყოველივე ცოცხალნაყოფიერს ითვისებს და განავითარებს. კერძოდ, იგი მარტო იმ „განახლებულ მისტიკურ-პანთეისტურ, არეულ-ფილოსოფიურ“ სპეკულაციას კი არ მტრობს, რაც მისდროინდელ რომანტიკოსებს, შლეგელ-შელინგისებურ „პროტესტანტებს“ დასჩემდათ, რომელნიც, „გრძნობენ რა სიცოცხლეს, მხოლოდ მისტიციზმს ეწევიან, რამეთუ აქედან სწორედ მისტიციზმი თუ გადმოდინდება“ იხ. ქრ. გ. ფოგტისადმი 1816 წლის 27 თებერვლის წერილი და ს. ბუასესთან 1815 წლის 4 აგვისტოს საუბარი). არამედ საერთოდ დასავლურ მისტიკაზე მაღლა აღმოსავლურს აყენებს, რომელშიც, ისევე როგორც ქრისტიანულთან შედარებით მაჰმადია-

ნურ სამოთხეში, მიწასთან მეტ სიახლოვეს ხედავს. „მათმა მისტიკამაც უნდა მიიქციოს ჩვენი ყურადღება. — შენიშნავს გოეთე დივანის „ჩანაწერებში“, — ყოველ შემთხვევაში, ის თავისი სიღრმითა და საფუძვლიანობით იმსახურებს ჩვენს მისტიკასთან შედარებას, რომელიც უახლეს დროში, თუკი მას ჩაუვკვირდებით, არსებითად მარტოოდენ ხასიათსა და ნიქს მოკლებულ მეოცნებეობას გამოხატავს“. ამ მისტიკითაა ნაკეები „აღმოსავლური“ პოეზია, რომლის ყოველ ოსტატს „არაფრად უღირს მიწიდან ცაზე ჩვენი ამაღლება და ციდან ისევ მიწაზე დაშვება ან კიდევ პირუკუ“ (იქვე); ხოლო რამდენად „შეეფერება“ (ziemi) ამ პოეზიის მსოფლალქმა მის „ასაკს“, ანაშ შემდეგნაირად უზიარებს იგი (1820 წლის 11 მაისის წერილში) თავის მეგობარ კ. ცელტერს: „ღვთის ნებისადმი (ანუ: ბუნების კანონისადმი! — ო. ჯ.) უთუო მორჩილება, მარად მოძრავი, წრიულ-სპირალურად მბრუნავი მიწიერი ორომტრიალის ლაღი აღქმა, სიყვარული, კეთილგანწყობილება, ორ სამყაროს შორის რომ მიმოფრენს, ყოველივე რეალურს ანათებს და მასში სიმბოლურად ცხადდება, — მეტი რაღა უნდა პაპას?“.

მაგრამ ყოველივე ეს ჭერ-კიდევ არ იძლევა მისტიკის რამენაირად აღებტად, — თუნდაც მის ასეთ უმაღლეს გამოვლენათა დამცველად, — გოეთეს ჩათვლის საფუძველს. სახელდობრ: ყოველივე ეს მისტიკის მხოლოდ რაციონალურ მარცვალთან, მისი პოზიტიურ „კულთან“ გოეთეს სიახლოვეს მოწმობს, რაც ამავე დროს ცხადს ჰყოფს მისტიკის ნეგატიურობას, ასე ვთქვათ, საკუთრივ მისტიკური „ნაქუქებისადმი“ ანუ თავად მისტიკისადმი, როგორც არსებითად არამეცნიერული მოძღვრებისადმი გოეთეს საბოლოოდ ნეგატიურ დამოკიდებულებას. და სწორედ მისტიკის ეს პრინციპული უარყოფა წარმოადგენს გოეთეს ფილოსოფიური მრწამსის იმ ერთ-ერთ დვრიტას, რასაც „ფაუსტისა“ და „დივანის“ შემოქმედი საერთოდ რელიგიური მსოფლალქმის ფარგლებიდან არსებითად გაპყავს და რაც მის ბურჟუაზიულ „მოთარგმანეთ“ არაფრით „არ უნდათ იწამონ მასში“.

რაკი ყოველი მისტიკა, თავისი შედარებითი მონიზმისა და მეტნაკლები არაორთოდოქსულობის მიუხედავად, ასე თუ ისე აუცილებლად უხდის ხარკს რელიგიური მსოფლალქმისათვის ნიშანდობლივ მისტიციზმს ანუ გვეკლინება ღვთის „საიდუმლოს“ ადამიანის ბუნებრივი ცნობიერებისათვის მიუწვდომლობის მქადაგებელ „ბნელმეტყველებად“, ამდენად ყოველივე, რაც გოეთეს მისტიციზმის სამხილებლად უთქვამს, პრინციპულად მისტიკასაც ეხება. ამ რიგის ზემოთ ციტირებულ გამონათქვამთა გარდა, რომელთაგან „გან-

ცხადებულ საიდუმლოსთან“ დაკავშირებით მეტადრე ჯამის დახასიათება იქცევა ყურადღებას, დამატებით მომაქვს გოეთეს შეძლები ორი (336-ე და 1001-ე) „რეფლექსია“.

„ყოველი მისტიკა გვევლინება ტრანსცენდირებად და მოწყვეტად რაიმე საგნისაგან, რომლისაგანაც ამნაირად თავის დახსნას ეფიქრობთ. რაც უფრო დიდია და მნიშვნელოვანი ასე უარყოფილი საგანი, მით უფრო უხვია მისტიკოსის პროლექციები“.

— „მისტიკა: უმწიფარი პოეზია, უმწიფარი ფილოსოფია; პოეზია: მოწიფული ბუნება, ფილოსოფია: მოწიფული გონება“ (იმას ჩაუტყვირდეთ, რომ ამ რეფლექსიის პოზიტიურ ნაწილშიაც აღარ ურჩება ადგილი რელიგიას!).

და რაა გასაკვირველი ანუ ყოვლად ბუნებრივია, რომ თავის იდეალურ ორეულს, — ჰაფიზს, — გოეთე „ცუდის“ საწინააღმდეგოდ „კარგი“ მისტიკის მესვეურად კი არ წარმოგვიდგენს, როგორც ეს ე. ტრუნცი უნდა, არამედ, მის თანატოლად შერაცხული ჯამისა არ იყოს, ვითარცა სრულძალოვან პოეტს შინაგანად საერთოდ ათავისუფლებს მისტიკისაგან.

სწორედ და მხოლოდ ასეა გასაგები „განცხადებული საიდუმლო“, რომლის სამთავე სტროფის პირველ ნახევარებში პოეტი სამგზის ეუბნება ჰაფიზს ერთსა და იმავეს; პირველად და მეორედ — პირდაპირ: ცრუსწავლულებმა იმიტომ გიწოდესო „მისტიკური ენა“, რომ ა) ამ „სიტყვის აზრი ვერ შეიმეცნეს“ და ბ) საკუთარი მანკი („მღვრიე ღვინო“) შენ მოგაწერეს, ხოლო მესამედ — შებრუნებულად, იმავე ლოგიკის თანახმად, რაც განთქმულ *credo quia absurdum*-ს („მწამს, რამეთუ ეს უაზრობაა“) უდევს სარჩულად: რაკი მათ, ამ ცრუმეცნიერთ, ჰგონიხართ მისტიკოსი, შენ მისტიკასთან, მის „სიმღვრივესთან“ არაფერი გაქვს საერთო ანუ ხარ „მისტიკურად“, ე. ი. იღუმალად, საოცრად „სუფთა“ (*mystisch rein*). აქ „საოცრად სუფთას“ რომ ნიშნავს, — და არა „სუფთა“ ანუ ცრუსწავლულთა „მღვრიე“ მისტიკისაგან განსხვავებულ „კარგს“ მისტიკას, როგორც ე. ტრუნცი ფიქრობს, — ამას ლექსის მთელ აზრობრივ კონტექსტთან ერთად თავად „სუფთას“, ვითარცა ჭეშმარიტის, გოეთესეული გაგებაც ადასტურებს; საქმე ისაა, რომ გოეთეს თანახმად „ღვთაებრივთან იდენტური ჭეშმარიტი უშუალოდ არასოდეს გვიმხელს თავს“ და ამდენად მუდამ საოცარ იღუმალებად გვესახება.

მინიშნება (Wink; 30.5.1815). ეს ლექსი, რომელიც „ღვიანში“ არა როგორც „სრული გაბათილება“ (ბურდახი), არამედ ვითარცა „დამატება“ (ტრუნცი) მოსდევს „განცხადებულ საიდუმლოს“,

საგულისხმოა გოეთესეული სიმბოლიკის თვალსაზრისით, მის გნოსეოლოგიურ-ესთეტიკურ მრწამსს რომ ავეირავინებს.

აქ „მისტიკურის“ გამო ცრუმეცნიერებთან მოდავე პოეტი აღიარებს, რომ ჰაფიზის პოეზიიდან მაინც შეიძლება ან, სულაც, უნდა გამოსკვიოდეს რაღაც იდეალური შინაარსი, რამდენადაც სიტყვა, რომლის დიდოსტატიც ის იყო, არ არის ხოლმე „ერთის მნიშვნელოვანი“ ანუ სიმბოლოს წარმოდგენს; იგი, მარაოს დარად, გარეგანის მეშვეობით თითქოსდა ფარავს, სინამდვილეში კი „მიგვანიშნებს“, ე. ი. უფრო მახვილად გვაგრძნობინებს „ულამაზესს“ ანუ იმ მთავარს, უფრო ზოგადსა და მაღალს, სულიერს, რაც ყოველივე არსებულის „შიგნიდან“ გამოკრთის. მაგრამ „სიტყვით განსწავლულთათვის“ ეს დათმობა მოჩვენებითია, ვინაიდან „სიმბოლოს“ ცნების გოეთესეული გაგება მის „ფიზიომონისტურ“ ანუ, ჩვენებურად რომ ვთქვათ, მატერიალისტურ პანთეიზმს ემყარება და ამდენად არსებითად უპირისპირდება იმ სიმბოლიზმს, რაც შინაგანისა და გარეგანის შეუსაბამობის, „გულისა“ და „ნაჭუქის“ ურთიერთსიუცხოვის მქადაგებელ მისტიციზმს საერთოდ ახასიათებს, ხოლო რომანტიკოსთა ესთეტიკის ქვაკუთხედად იქცა.

ზემოდამოწმებულ პავლე მოციქულს ორთოდოქსულად, რელიგიის სპირიტუალისტურ-მისტიკური არსის შესაბამისად ესმის ბიბლიური დოგმატი, რომ ღმერთმა საკუთარი „ხატის მსგავსებად“ შექმნა ადამიანი: როგორც სულიერმა არსმა, მან მხოლოდ იმით იმსგავსა ადამიანი, რომ მის მატერიალურ სხეულს თავისი სული შთაბერა; ანუ კაცი მხოლოდ სულით ენათესავება და ჰგავს ღმერთს, რომელსაც არ შეიძლება „განხრწნადი ხატი“ ჰქონდეს (აკი ებრაელთა იეჰოვაც უსახოა და უხილავი და მოსე კერპთთაყვანისმცემლებად რაცხს იმათ, ვისაც ღვთის თვალით ხილვა სწადია). და თუკი ქრისტიანულმა ეკლესიამ ღვთის იდეის „ექსოტერიზაციისათვის“ ანუ პრაქტიკული მიზნით, დემოსში ფეხის უკეთ მოსაკიდებლად, დაუშვა იკონის, ხატის კულტი, ამით მან დაარღვია შემოქმედის სულიერობის პრინციპი, გააყალბა თავად ღმერთის იდეა (აქედან — ხატისმგობელთა სექტაც!), თუმცაღა მხოლოდ ადამიანური სინამდვილით შემოფარგლა ეს დარღვევა, რომელიც ბრმა რწმენის ტერტულიანესეული ფორმულით გაამართლა (უნდა იწამო, რაკი უაზრობაა). ანუ თეოლოგიური ორთოდოქსია მხოლოდ თავისი ანომალიის სახით უშვებს სიმბოლიზმს, რომელსაც უსისხლბორცო, აბსტრაქციონისტულ ალეგორიკამდე აქვეითებს, რამეთუ კონკრეტულ-პლასტიკურ საგანს მიიჩნევს მხოლოდ ხელოვნურ, პირობით ნიშნად, რომელიც, ვითარცა საკუთრივ არსე-

ბობასა და ღირებულებას მოკლებული რამ, იმით-ღა იქნეს მნიშვნელობას, რომ მიახლოებით გვაგრძნობინებს და ბუნდოვნად განგვაცდევინებს თავისთავად იდუმალ „იდეალურს“, უშუალოდ მიუწვდომელ „სულიერს“, უხილავსა და უთქმელ „ღვთაებას“.

ხოლო სულ სხვა, სახელდობრ, სრულძალოვან-რეალისტური ხასიათი აქვს იმ სიმბოლიკას, რომელიც პანთეისტურ ერესს ყოფიერების, Dasein-ის შინაგან ფორმად მიაჩნია და რომელსაც თავისი. გნოსეოლოგიურ-ესთეტიკურ კრიტიერიუმად მისგან გოეთე ითვისებს. ეკპარტ-ბოემესდაგვარ ერეტიკოსებსაც და გოეთესაც არა მარტო ადამიანის ბუნების „უკვდავი ნაწილი“, არამედ მთელი სულიერ-ნივთიერი სინამდვილე, „ფრინველნიც“ და „ქვეწარმავალნიც“, ხენიც და ქვანიც მიაჩნია, როგორც მათთან ერთად შოთა რუსთაველიც იტყოდა, „ხატად ღმრთისად“ ანდა, გოეთეს პოეტურ ენაზე თუ ვთარგმნით ამას, იმ სახეებად, რომლებითაც „ღმერთმა გვიჩვენა პირი“ (იხ. მისი „ხელოვანთა ჰიმნი“), იმ ცოცხალ სიმბოლოებად, რომლებშიც ოდენობრივად ამოუწურავად, მაგრამ თვისებრივად აღექვატურად, ე. ი. არსებითად „ცხადდება“ ღვთის „იდუმალი“ რაობა. დიახ, ისინი ყოველ ქმნილებას აღიქვამენ არა მკრთალ მინიშნებად, არამედ ფერადოვან „ანაკრეკლად“, სწორედ რომ „მსგავსებად“ შემოქმედისა ანუ, ამ ცნების საბასეული განმარტებისამებრ, ხედავენ არსებით „სწორებასა და იგივეობას“, თვისებრივ „მისთანაეობასა“ და არა „სხვებრობას“ პლასტიკურ-სახეობრივ საგნებსა და მათ მხარსებელ სულიერ-ღვთაებრივ სუბსტანციას შორის, რაც მათს თვალში რეალური სინამდვილის მთელ კონკრეტულ მრავალფეროვანებას აქცევს მასში განხორციელებული ერთიანი იდეალური საწყისის, „ღმერთად“ წოდებული საყოველთაო პრინციპის თუმცაღა არასრულ, მაგრამ მართალ გამოხატულებად, განცხადებად.

ცნებათა ენით, გოეთე ასე გამოხატავს რეალისტური სიმბოლიკის თავის ამ კონცეფციას, რომელიც, მართალია, ჯერ კიდევ ვერაა ძველრელიგიური ტერმინოლოგიისაგან თუ წარმოდგენებისაგან მთლად თავისუფალი:

— „ქეშმარიტი, რაიც ღვთაებრივის იდენტურია, უშუალოდ (direkt) არასოდეს გვიმხელს თავს, ჩვენ ვპვრეტთ მას მარტოდენ ანარეკლის, მაგალითის, სიმბოლოს, ცალკეულ და ნათესაურ მოვლენათა სახით“ (იხ. გოეთეს მეტეოროლოგიური ნარკვევი „ცდა ამინდისმცოდნეობისათვის“).

— „წარმოდგენილით დაუქმყოფილებელი გონებამახვილი კაცი ყველაფერს, რასაც მას გრძნობები სთავაზობენ, აღიქვამს როგორც

საფარს (als eine Vermummung), რომლის უკანაც უფრო მაღალი სულიერი სიცოცხლე ეშმაკური თავნებობით გვემალება, რათა მიგვიზიდოს და უფრო ღირსეულ სფეროებში აგვიტყუოს“ (დივანის „ჩანაწერები და შენიშვნები“).

— „ესაა ჭეშმარიტი სიმბოლიკა (wahre Symbolik), რომელშიც განსაკუთრებული ზოგადის სახითაა წარმოდგენილი არა როგორც ზმანება და ჩრდილი, არამედ ვითარცა ცოცხალ-წამიერა განცხადება მიუწვდენელისა“ („მაქსიმები და რეფლექსები“, 314).

ამ კონცეფციის მონუმენტურ პოეტურ პროექციას წარმოადგენს „ფაუსტის“ მეორე ნაწილის საწყისი სურათი. — „ლამაზი მიდამო“, სადაც გრეთჰენის ტრაგედიის შემდგომ განკურნებულ-განახლებული გმირი უკვე უშუალოდ კი არ ლამობს ღვთის ხილვას, რომლის „მიწის გონის“ სახით გამოცხადებამაც პირველი ნაწილის დასაწყისში თავზარი დასცა, არამედ იმ „ნაირფერადი ცისარტყელის“ ჭკრეტით ტკება, რომლადაც მთის ჩანჩქერის შხეფებში თავად სიცოცხლე თუ მისი უშრეტეი წყარო გადამტყდარა: მზე — ღმერთის თვალთა მომპკრელი, ნათელი, ხოლო მინიატურულ „მინიშნებასთან“ ერთად ამ კონცეფციის დიდებულ ლირიულ „განცხადებად“ გვევლინება — დივანის ერთ-ერთი ულამაზესი ლექსი, რომელსაც პოეტმა თავდაპირველად, კრებულში უსათაუროდ შეტანამდე. უწოდა:

ყოველგანარსი (Allgegenwärtige. 16.3. 1815).

თავისი ფორმით „დივანის“ ცენტრალური ნაწილის „ზულაიკას“ წიგნის ეს დამამთავრებელი ლექსი წარმოადგენს არაწესიერ „ლაზალს“ ანუ „ყაზალს“, არაბულ-სპარსული პოეზიის ერთ-ერთ სპეციალურ სალექსო სახეობას, რომელსაც გოეთე „დივანშიაც“ და საერთოდაც იშვიათად და მეტად თავისუფლად, მხოლოდ მიახლოებით იყენებს, რის შესაბამისადაც, თავის მხრივ, არც წინამდებარე თარგმანს აქვს გოეთესეული „ყაზალის“ ზუსტი რეპროდუქციის პრეტენზია.

„პანთეისტური ეროტიკის“ ეს შედევრი, — ასე მას კ. ბურდახი ახასიათებს, — უწინარეს ყოვლისა დამახასიათებელია გოეთესეული სიმბოლიკის მრავალწახნაგოვანებისა და დამტეობის თვალსაზრისით. სატრფოდ, რომელსაც აქ „აღმოსავლურად“ ესხმის ხოტბა, შეგვიძლია ვივულისხმოთ და წარმოვიდგინოთ, როგორც კონკრეტული ქალი, — სახელდობრ, უკვე ხანდაზმული, 65-ს მიღწეული პოეტის მეგობარი, 30 წლის მარიანა ფონ ვილემერი, მის უმშვენიერეს გვიანდელ ქალურ სახეთა, ხორციელ-სულიერი სისრულის მჩენელ ხატთა, „დივანის“ ზულაიკასა და „ფაუსტის“ ელენეს პრო-

ტოტიპი. — ისე რიგი განყენებული ცნებაც: სული. სიცოცხლე. ბუნება-ღმერთი. ერთი სახის ასეთ სიმბოლურ გამრავლებასა თუ ფერისცვალებას გოეთეს ფილოსოფიური მრწამსის იგივე ძირითადი იდეა უდევს საფუძვლად, რომ ყოვლისგამაერთიანებელი „ღვთაებრივი“ სუბსტანცია არა მარტო გამოსჭვივის თავისი ყოველი „ქმნილებიდან“, არამედ რეალურადაც მისი სახით არსებობს. მასშია განფენილ-განხორციელებული.

რამდენადმე შეცვლილი სახით მსგავსი მეტამორფოზა წარმოდგენილი „ფაუსტის“ მეორე ნაწილის მესამე აქტის ბოლოში: თუკი აქ პოეტი კვლავ „პოულობს“ ანუ განჰყვრეტს ბუნების სხვადასხვა საგნებსა და მოვლენებში თავის მრავალნიშნა „სატრფოს“. იქ მშვენიერ ელენეს ჰადესში დაბრუნების შემდეგ მისი თანმხლები ტროელი გოგონებიც, რამეთუ მათი პირადი აქ ყოფნა უსაფუძვლო გამხდარა, ბუნებაში უჩინარდებიან, კლდედ, წყაროდ, ყვავილებად-უსურვაზად გარდაიქცევიან.

თანაც, „ყოველგანარსში“ წარმოდგენილ „გაუჩინარებათა“ მწკრივიც შეიცავს შესაბამის (გოეთესეულ) ფილოსოფიურ ქვეტექსტს; როგორც ყოველივე არსებული, პოეტის ფანტაზიაც „მალდება“, სულ უფრო „თამამდება“: ჯერ მიწიერ-ბარისეულ საგნებად წარმოიდგენს სატრფოს, — კვიპაროსად, არხის ზვირთებად თუ შადრევნის შხეფებად, ყვავილოვან მინდორ-ველად და სუროდ, — მერე ღრუბლად, განთიადის სხივებად და მზის მხურვალეებით ალესილ ცად, ბოლოს კი სამყაროს შესაცნობად შთამაგონებელ ხატად და თავად ასსახელოვანი ღმერთის ანუ ათას, ე. ი. უთვალავი სახოვანი ბუნების სიმბოლოდ.

გოეთემდე ქალის ანალოგიური „დეიფიკაციის“ (გაღმერთების) ნიმუშად ასახელებენ ხოლმე დანტეს „სალხინებლის“ მე-13 სიმღერას, სადაც სამოთხიდან ჩამოსულ ბეატრიჩეს ვითარცა ღვთისმშობელსა და ქრისტეს მიმართავენ დამხედური წმინდა მოხუცები.

დასასრულ, საგულისხმოა, რომ პოეტის სატრფო აქ მარტო საკუთრივ-ბუნებისეულ „ქმნილებებში“, კვიპაროსში ან ღრუბელში-თუ სუროში კი არ უჩინარდება, არამედ არხის ზვირთებშიც და შადრევნის შხეფებშიც, რომლებიც ადამიანის ნახელავს წარმოადგენენ. ჯოვანი ბოკაჩოს არ იყოს, გოეთეს, შეიძლება ითქვას, კულტივირებული ბუნება, ადამიანის გონებითა და ხელის მოწესრიგებულ-გასუფთავებული პეიზაჟი, კერძოდ, „წმინდა არხი“ ურჩევნია „ველურ“ ბუნებას, ნაკადულს. ამასთან დაკავშირებით იხ. „ღივანის“ ლექსი „ძველი სპარსის ანდერძი“ (Vermächtnis altpersischen Glaubens), რომლის დედააზრიც ისაა. რომ აინათლის

სწორფერი სისუფთავის იდეით შთაგონებული კაცი ვალდებულია უვლიდეს და სწმენდდეს მიწას, არხების, ნარგავებისა და მსგავს ღონისძიებათა მეშვეობით უმოწყალოდ სობდეს ყოველგვარ უწმინდურ სარეველას. რაიც ბოროტებასა და სიბნელეს წარმოუშვია. და „ფაუსტის“ ფინალშიც წარმოდგენილ პეიზაჟს, მიდამოს, რომელსაც გმირი საბოლოოდ მიწიერ სამოთხედ გადაქცევას უპირებს, ფართო არხი სჭრის, რომლის ნაპირებს უცხოდ გაშენებული ბალები ამშვენებს. ბუნების „ყოფნაში“ ადამიანის ეს „ჩარევა“ ანუ მისი ხელით „ბიოსფეროს“ „ნოსფეროდ“ გარდაქცევა არა თუ ეწინააღმდეგება, არამედ აგვირგვინებს ბუნების არსებობას, მის შემოქმედებით მუშაობას, რომლის ფორმაც ღრუბლის სახით სიმბოლიზებური „ქმნა და გარდაქმნა“ გვევლინება.

გოეთეს აზრით, დებულება, რომ „ბუნება არაფერს სჩადის ცუთილად, ძველი ფილისტერული თქმაა“; მართალია, „იგი მუდამ ცოცხლად მოქმედებს... რათა უსასრულო მარადეამიერ თანადროული იყოს და არაფერი გაშეშდეს“, მაგრამ „ზედმეტობს და მფლანგველობს“ კიდევაც (1250-ე „რეფლექსია“), მაშინ როდესაც „ადამიანი, სადაც კი მნიშვნელოვნად ირჯება, თავს კანონმდებლად (gesetzgebend) იჩენს“ („ნარკვევები ზოგადი მცენარეთმეტყველებისათვის“) და გოეთეს ამ ღრმად დიალექტიკური იდეის პოლემიკურად გამაზვილებულ ვარიანტადაა მისაჩნევი ბერტოლტ ბრეტის ცნობილი განცხადება: „მე არ მიყვარს ბუნება, იგი ვერაა ბოლომდე გაკეთებული“.

ხოლო გოეთესეულ „ქმნა და გარდაქმნა“-ს რაც შეეხება, რომელიც მისი ფილოსოფიურ-პოეტური მსოფლალქმის ლაიტმოტივად ჩაითვლება (იხ. „დივანის“ განთქმული ლექსის „ერთი და ყოველი“-ს სტრიქონები: „შექმნილის ისევ გარდასაქმნელად, არაფერი რომ გაშეშდეს არსად“, „რაც არის, მართებს იყოს მოქმედი, ყალიბდებოდეს, კვლავ იცვლებოდეს“), აქ შეგვიძლია გავაკტონოზის „შავი ყორნის“ ეს სტრიქონიც გავიხსენოთ: „უამი ყველაფრის მქნელ-გარდამქმნელი...“

„ნეტარი ღტოლვა“ (Selige Sehnsucht; 31. VII. 1814). თავდაპირველად, ე. წ. ვისბადენის ხელნაწერში, პოეტმა მას წააწერა „საად“-ის წიგნი, ლაზალი I“ (რაც იმას ნიშნავს, რომ ეს ლექსი უდიდესი სპარსი ლირიკოსის, ჰაფიზის ამ ლაზალის „დასავლურ“ გადათქმას წარმოადგენს), შემდეგ „თავგანწირვა“ და „აღსრულება“ უწოდა, საბოლოოდ კი აქ წარმოდგენილი სათაურით შეიტანა თავისი გვიანდელი ლირიკის უმნიშვნელოვანეს კრებულში, „და -



ს ა ე ლ უ რ - ა დ მ ო ს ა ე ლ უ რ დ ი ვ ა ნ შ ი " მისი პირველი ნაწილის, — „მგოსნის წიგნის“, — უკანასკნელ ლექსად.

გოეთეს კომენტატორთა ერთობლივი აღიარებით, „იგი წარმოადგენს მთელი დივანის გვირგვინს“ (ერნსტ ბოიტლერი), რომელიც იმ „ულრმეს მოტივებს მოიცავს“, მის ყველა წიგნს რომ აერთიანებს (ერიჰ ტრუნცი), ხოლო განსამარტავად, შესაძლოა, პოეტის მთელი ლირიკის უძნელესი ლექსიც კი იყოს (კონრად ზურდახი).

უფრო მაღალი არსებობისაკენ თავგანწირული ლტოლვა, რომელიც თავის უმაღლეს გამოვლენას სიყვარულში ჰპოვებს და რომლის აღსრულების უსრულეს სიმბოლოებად საკუთარი თავის მწველი სანთლისა და აღში დაფერფლილ ფარვანას ხატები გვევლინება, მსოფლიო პოეზიაში ძველთაგან გავრცელებული მოტივია. როგორც ამ მოტივს, ისე მის აღნიშნულ ხატებს ფილოსოფიურ სარჩულად უდევს მეტამორფოზის აგრეთვე ძველი იდეა, რომლის თანახმადაც ყოველი სრულქმნა — ამალღებისაკენ მსწრაფი „არსი“ ტანჯვითა და სიკვდილის მეშვეობით ეწევა თავის უმაღლეს „საწადელს“ ანუ უზენაეს „ნეტარებას“: საარსებო თვითგამოვლენისა და დადგინების მწვერვალზე ნებაყოფლობით, — თუმცაღა მტკივნეულად, — თმობს თავის პირად ინდივიდუალურ მყოფობას, რათა ამგვარად „არარად“ ქცევით ანუ აბსოლუტში გაქრობით კვლავ განახლდეს უფრო მაღალი არსებობისათვის; ანუ, ამ იდეის შესაბამისად, ჰუმბარტი სიცოცხლე მიწყვიცი კვდომაა, რომელსაც აღორძინება მოსდევს, დაბერება და გაყმაწვილება, ვაჟს ენით რომ ვთქვათ: ზამთრობა და გაზაფხულობა. მაგრამ ამ მოტივსაც და მის სიმბოლოებსაც, რომელთა „გულს“, როგორც ვხედავთ, ყოვლად ჰუმანისტურ-რეალისტური ხასიათი აქვს. ადრევე ეკვრის რელიგიურ-მისტიკური „ნაჰუჰი“, რომლის თანახმადაც „უფრო მაღალი“, „უკეთესი“ და „სხვა“, რასაც „ამაჰვეყნიური“ არსებობით უკმაყოფილო მოკვდავი მიელტვის, „იმიერ“ საწყისად თუ ძალად, „იღუმალ“ ღვთაებადაა საცნაური. როგორც ბოიტლერი აღნიშნავს, ევროპაში ამ აზრით გამოყენებული ფარვანის ხატი უკვე III საუკუნის ნეოპლატონიკოს პლოტინთან გვხვდება, ხოლო აზიაში სანთლისა და ფარვანას სიმბოლოები მრავალ სხვა პოეტთან ერთად სუფისტური მისტიკის ისეთმა მიმდევრებმა დაიხაკუთრეს, როგორნიც დიდი სპარსი მგოსნები ს ა ა დ ი (XIII) და ჰ ა ფ ი ზ ი (XIV) არიან.

გოეთე კი — თავისი ღრმად „წარმართულ-ამიერი“ მსოფლმხედველობის შესაბამისად და, კერძოდ, ჰაფიზის საკუთარი რე-

ეპეციის თანახმად, რომლის მიხედვითაც მის ამ აღმოსავლეთ „ძმასა“ და „ორეულს“ მისტიკური „სიმღვრივის“ არაფერი ცხია, — მთელ ამ სიმბოლკას რადიკალურად უბრუნებს ოდინდელსა და საკუთრივ ჰუმანისტურ-რეალისტურ შინაარსს. ხოლო ამ თვალსაზრისით „ნეტარი ლტოლვის“ უკანასკნელი სტროფის განთქმულ ფორმულას ენიჭება გადაწყვეტი მნიშვნელობა: ძნელად სათარგმნელ Stirb und werde-ს, რასაც ქართულად „მოკვდი და იქმენ“ მიესადაგება.

ეს ფორმულა, რომელიც გოეთეს ზოგად-ფილოსოფიურ „კატეგორიულ იმპერატივად“, როგორც ადამიანთა ზნეობრივი ქცევის, ისე მთელი ბუნების საარსებო კანონად მიაჩნია, მისი მთელი შემოქმედების ლაიტმოტივად ჩაითვლება. სიცოცხლის პირობად სიკვდილის აღიარება, რაც ამ ფორმულის დედააზრს შეადგენს, ამა თუ იმ სახით გვხვდება გოეთეს როგორც ადრეულ, ისე გვიანდელ შედევრებში: „პრომეთეს“ ფრაგმენტსა და „ვერთერში“, „ფაუსტსა“ და „დივანში“.

გოეთეს „დასავლეთელი“ ინტერპრეტატორები ამ ფორმულასაც, როგორც მის მთელ ფილოსოფიურ მრწამსს, რელიგიურ ყაიდაზე „თარგმნიან“ ხოლმე: ცდილობენ ისე წარმოადგინონ საქმე, თითქოს აქ „კეშმარიტი“ იმიერ-სულიერი არსებობის პირობად „ნაკლოვანი“ ამიერ-ხორციელი არსებობის დათმობა ყოფილიყოს ნაგულისხმევი. პოეტისავე სიტყვებით თუ ვიტყვით, მათ არაფრით „არ უნდათ იწამონ“, რომ გოეთეს ამ ფორმულის მსოფლმხედველობრივ მნიშვნელს საერთო, მეცნიერულ-ფილოსოფიური ხასიათი აქვს, კერძოდ, ფესვი „მეტამორფოზის“ შესახებ მის ღრმად დიალექტიკურ მოძღვრებაში უდევს, რომლის თანახმადაც ყოფიერების დინამიკა მუდმივს განახლებაში მდგომარეობს ანუ ძველის განუწყვეტელ დაძლევადა და კვდომად ხორციელდება. ასე, მაგალითად, ჰ. ა. კორფი ყოველად უარგუმენტოდ, მაგრამ ასევე კატეგორიულად აცხადებს, რომ „მოკვდი და იქმენ!“ „არამც და არამც არ ნიშნავს მუდმივ განახლებას, სახეთა მარადიულ ცვლას, დაუსრულებელ მეტამორფოზას“ ანუ „არავითარ შემთხვევაში არ გვევლინება გოეთეს მხოლოდ ნატურფილოსოფიურ მსოფლმხედველობის შეჭამებად, არამედ წარმოადგენს მისი რელიგიური მრწამსის უმაღლეს ფორმულას“, რამდენადაც ის „განახლება“, რაც ამ ფორმულის დედააზრს შეადგენს, თურმე, მხოლოდ „რელიგიური განახლება“, სიკვდილის მეშვეობით ღმერთთან „უმაღლეს შეუღლებას“ რომ მოსდევს.

გოეთეს „დივანის“ საბჭოთა მკვლევარმა ლევ კესელმა

მისი ამგვარად მისტიფიკაციის საწინააღმდეგოდ დამაჯერებლად ცხადპყო „ნეტარი ლტოლვის“ არამართო ყოვლად საერო, არამედ აგრეთვე ერთობ რევოლუციური, ფ ა უ ს ტ უ რ ი დედააზრი, რომლის პოეტურ ფორმულად „მოკვდი და იქმენ!“ გვევლინება. „მე“-ს, ვითარცა პიროვნების, აქ განდიდებული „თავგანწირვა“, კესელის თანახმად, სხვა არაფერია, თუ არა „საყვარელ საქმეში“, იდეაში თავის დანთქმის ტრფიალი. ასეთ გარდაქცევაში, ამ „სიყვარულის ქიმიაში“ მდგომარეობს, გოეთეს აზრით, სიცოცხლის საიდუმლო და საზრისი. პიროვნების შენარჩუნებას გოეთე უპირისპირებს თავდაუზოგველ სიყვარულს. „ცოცხალის“ სიკვდილისაკენ „ნეტარი ლტოლვა“, სწორედ თავგანწირვის ცეცხლში ახლებურად ქმნადობისაკენ, აღორძინებისაკენ, მისი ფორმის სრულყოფისაკენ პიროვნების სწრაფვა... „ნეტარი ლტოლვის“ სპარსულ-სუფისტურ სახეებში გამოხატული მეტაფორა ლექსის უკანასკნელ სტროფებში იხსნება. ეს ისევე ისე იმ პოლარობის იდეაა, რომლის ძალითაც (გოეთეს თანახმად) „უმალღესი შეუღლება“, „ქმნადობის სპირალით“ აღმასვლა ხორციელდება. ყოველივე ნამდვილად ცოცხალი და საღი, ყოველივე საქებური მარად განახლებადი ვადაწყვეტაა ფორმულისა „მოკვდი და აღორძინდი“, ის განუწყვეტელი მეტამორფოზა, რასაც სიყვარული წარმოქმნის... ეს სანთლისა და ფარვანის სახით ხორცშესხმული ფაუსტური აზრი გამოხატავდა ყოველივეს, რითაც კი (გოეთეს) საუკეთესო თანამედროვენი ცოცხლობდნენ, რაც მწიფდებოდა, ძალას იკრეფდა და ურადიკალურეს, რევოლუციურ ცვლილებებს აახლოებდა, ბრძოლისა და მსხვერპლისაკენ მოუწოდებდა, მაგრამ რაზედაც ჭერჭერობით აღმოსავლურ ნილაბთა საფარით თუ შეიძლებოდა ლაპარაკი“ (Л. М. Кесель, Гете и «западно-восточный» диван, Москва, 1973, стр. 65—67).

და დასასრულ, ამ ღრმად ოპტიმისტური ლექსის მაღალ პუ მ ა ნ ის ტ უ რ შინაარსს ის გარემოება ცხადყოფს, რომ მისი ამ გასაღების, — „მოკვდი და იქმენ!“-ის — ასე ეთქვათ, ფუნქციური მნიშვნელობა ადამიანის სწორედ „ამაქვეყნისადმი“ მიმართების ასპექტში ცხადდება. სახელდობრ: ვინც ყოფიერების, სიცოცხლის ამ ფორმულით გამოხატულ დიალექტიკას დაეუფლება, იგი სამყაროს საზრისსაც თუ გონსაც წვდება და მასში თავის ადგილსაც და დანიშნულებასაც პოულობს, რითაც „ბედნიერებად“ წოდებულ კმაყოფილებას აღწევს; გოეთეს სხვა ცნობილი ლექსის, „ანდერძის“, თანახმად, „ბედნიერი ხარ, რახან ყოფნას შეეხიარე!“ ამ კმაყოფილების არსს არა ფუქი პატივმოყვარეობის დაცხრომა,

არამედ შენი სრულფასოვანების ის განცდა, საკუთარი ღირსების ის გრძნობა შეადგენს, რასაც იმის შეგნება ბადებს, რომ, კვლავ პოეტისავე თქმით, დიდ „მთელს შეეთვისე, ვითარც მისი მარგი ნაწილი“. მეტიც: შენ მხოლოდ ის კი არ გეამაყება, რომ ამ ვრცელსა და ნათელ, თუმცაღა, წინააღმდეგობრივ, მაგრამ საბოლოოდ მაინც გონიერ სამყაროში ამაოდ არ დამშვრალხარ ანუ შენი ინდივიდუალური — ენტელექტის“ მომავალში განმაგრძობელ-განმავრცობელი ღირებულებანი შეგიქმნია, არამედ სულაც იმის ნეტარი შეგრძნებით ივსები, რომ, როგორც ამ ღირებულებათა სახით შენი ბუნების საუკეთესო, „უკვდავი ნაწილის“ შემდგომი ამაღლებისათვის, ისე შენ დიდებულ სავანედ გარდაქცეულ სამყაროს კვლავაც სრულქმნისათვის ძალგიძს შენს უკვე ამოწურულ და დაბრკოლებად ქცეულ პირად არსებობაზე (სხვაგვარად წარმოუდგენელი) ხელის აღება, შენ პატარა მე-ს ნებაყოფლობით, თავისუფლად გაწირვა.

და პირიქით: იმას, ვისაც ყოველივე ეს ეუცხოება, რამეთუ „ეგრევეითარი: მოკვდი და იქმენ!“ არ მომადლებია ანუ არსებობის თუმცაღა დრამატიული, მაგრამ პოზიტიური დინამიკა ვერ დაუძლევია, დიახ, ასეთ ბედკრულს ისღა რჩება, საკუთარი არასრულფასოვნებით დაბოღმილ-დაბრმავებული, „კუშტ სტუმრად“ რომ მიუსაფრობდეს ამ მისთვის მხოლოდ „ბნელით მოსილ“ და მარტოოდენ „წუთისოფლად“ საჩინო ქვეყანაზე.

ბერძნული „პარალიპომენონ“ მხოლოდობით წარმოადგენს „პარალიპომენა“-სი, რაც ძველბერძნულად „ნეშთა“-ს ნიშნავს და „ფაუსტთან“ დაკავშირებით იმ სქემებს, მონახაზებსა და ნაწყვეტებს ეწოდა, რომლებიც მისი ტექსტის საბოლოოდ შეკვრის შემდეგ „გადარჩა“ და გოეთემ თვითონვე საგულდაგულოდ შეკრიბა, ხოლო პოეტის სიკვდილის შემდეგ ტრაგედიის ორგანული დამატების სახით ქვეყნდება ხოლმე.

გოეთე ბოლომდე და მტკიცედ დგას განმანათლებლური მსოფლმხედველობის პოზიციებზე, ოღონდ ამ მსოფლმხედველობის მწვერვალს წარმოადგენს ანუ უკვე იმ „ცალმხრივი“ და „უეჭველი“ რაციონალიზმითა და ოპტიმიზმით არ გამოირჩევა, რაც მეტ-ნაკლებად ადრინდელ განმანათლებლებს ახასიათებდა. მაგრამ, მეორე მხრივ, მას არსებითად ეუცხოება გონებასა და გრძნობას შორის ის მძაფრი განხეთქილება, რასაც ორივეს დაძაბუნება, გონების ის ურწმუნოება და გრძნობის ის უნდობლობა მოსდევს, რომელიც, ვითარცა განმანათლებლური იდეოლოგიის კრიზისის ნაყოფი, შიგნიდან „ასაზრდოებს“ რომანტიკოსთა „მახვრალ“ ანუ პე-

სიმიზმის სენით შექირვებულ სულს. მთელი თავისი ხანგრძლივი და რთული, წინააღმდეგობრივი, მაგრამ შეუხრელად ზეაღმავალი განვითარების მანძილზე გოეთე შეუპოვრად იბრძვის „თავისა“ და „გულის“ იმ სინთეზისათვის, რომლის მაღალ, თუმცაღა იდეალისაგან ჯერ კიდევ ძლიერ დაშორებულ მატარებლად მხცე ფაუსტს წარმოგვიდგენს. მეტიც: იგი მეფისტოფელსაც კი ამხედრებს აბსოლუტური და უნაყოფო, თვითმიზნური და ნიჰილიზმში გარდამავალი იქვენულობის წინააღმდეგ, სულაც, იმ არსებითად პოზიტიური, საბოლოოდ „პოსმტემელი“ სკეპსისის ადეპტად წარმოგვიდგენს თავის ეშმაკს, რომელსაც, ვითარცა „ქმედითს“, ასე განმარტავს ერთ-ერთ „რეფლექსიაში: „ქმედითი სკეპსისის ისეთს ეთქმის, განუწყვეტლივ რომ ცდილობს, საკუთარი თავი დაძლიოს და მოწესრიგებულ გამოცდილებაზე დაყრდნობით მიაღწიოს ერთ-დაგვარ შედარებით უეჭველობას“.

და, ჩანს, ზედმეტი არ იქნება, თუკი ამასაც დავძენ: როგორც მეფისტოფელის ზემოთ მოტანილი „ანტისკეპტიკური“ გამოხდომა, ისე მის განსამარტავად აქ დამოწმებული „რეფლექსიაც“, ვფიქრობ, პრინციპულ არგუმენტად ჩაითვლება იმ თანამედროვე, „მოდერნისტებისათვის“ ნიშანდობლივი „ტოტალური ნიჰილიზმის“ საწინააღმდეგოდ, რომლის რადიკალურ-კატასტროფული ანტიპუმანურობა თავის „დოქტორ ფაუსტუსში“ ესოდენი სიღრმით გოეთეს დიდმა შემკვიდრებ, თომას მანმა წარმოაჩინა.

ლექსების ციკლი დაწყებული „ხელოვანთა ჰიმნიდან“ „ანდერძის“ ჩათვლით ეთმობა გოეთეს მსოფლალქმის მეორე დიდ იდეას: „ღმერთთან“ ადამიანის, ვითარცა შემოქმედის, კიდლის თემას.

გოეთეს იმ ინტერპრეტატორთა საწინააღმდეგოდ, რომლებიც მისი ლალი მსოფლხედვის ქრისტიანული თეიზმის ნაჭუჭში მოქცევას ლამობენ, საჭიროდ მესახება საგანგებოდ გავუსვა ხაზი ამ მსოფლხედვის ერეტიკულ-ათეისტურ შინაარსს, რომლის შეუწყნებელი ზრდა და გაძლიერება დიდი ფილოსოფოსი პოეტის თანმიმდევრულად აღმავალი განვითარების ძირითად ტენდენციად გვევლინება.

ამ დებულებას თითქოსდა ის ფაქტი ელობება, რომ გოეთე აშკარად უარყოფითად ეკიდება „ათეიზმს“: მაგალითად, ნარკვევში „ფერთა მოძღვრებისათვის“, ვოლტერთან დაკავშირებით, ახასიათებს მას, როგორც „აზრთა წყობას, რომელიც ნიადაგ ცოტა ვინმეს თუ შეეფერებოდა, ხოლო დანარჩენთათვის აღმამფოთებელი უნდა ყოფილიყო“, რის შესაბამისადაც ან თავის საყვარელ ფილო-

სოფოსთ, ყოვლის უწინარეს სპინოზას, იცავს „ათეიზმში“ ბრალდებისაგან, ან იმათ ჰკილავს, ვისაც რელიგიური დოგმის მიუღებლობა ესახება „ათეიზმად“. იმაზე თუ არაფერს ვიტყვი, რომ რასაკვირველია, საკუთარ თავსაც არ აღიარებს უთუო „ათეისტად“, რაკი „ღმერთის“ ცნება თავისი მრწამსის ქვაკუთხედად აქვს მიღებული. მაგრამ ეს „დაბრკოლება“ უმაღვე და ერთიანად იხსნება, როგორც კი საქმის ვითარებას ჩაუვკვირდებით და იმ სპეციფიკურ, არსებითად ანტირელიგიურ შინაარსს გავითვალისწინებთ, რასაც გოეთე „ღმერთის“ ძველ ცნებაში უპირატესად იმდენად აქსოვს, რამდენადაც ამ შინაარსის გამოსახატავად მისდროინდელ მეცნიერებას სათანადო ტერმინი ჯერ კიდევ არ მოეძებნება.

გოეთეს რიგი კრიტიკული მსჯელობა ცხადს ჰყოფს, თუ რას გულისხმობდა იგი როგორც „თეიზმის“, ისე „ათეიზმის“ ცნებებში.

ასე მაგალითად, მას შემდეგი „რეფლექსია“ ეკუთვნის: „მათემატიკოსი იძულებულია ოდენობრივით შემოიფარგლოს, ყოველივე იმით, რაც რიცხვითა და ზომით შეიძლება დადგინდეს და, მაშასადამე, გარკვეულ ფარგლებში გარეგნულად შემეცნებად უნივერსუმს განეკუთვნება. მაგრამ თუკი ამ უკანასკნელს, რამდენადაც ძალა შეგწევს, სრული გონითა და ყველა უნარით აღვიქვამთ, მივხვდებით, რომ ოდენობა და თვისება გამოვლენილი ყოფიერების ორ პოლუსადაა მისაჩნევი; ამიტომაცაა, რომ მათემატიკოსი თავის ფორმულათა ენას ესოდენ ამაღლებს, როცა ცდილობს განზომილსა და განთვლადს სამყაროში, შესაძლებლობისამებრ, განუზომელსაც ჩასწვდეს. ხოლო როდესაც ყველაფერი მისაწვდომად ესახება, ხელშესახებად და მექანიკურად, იგი უმაღვე ბადებს ფარული ათეიზმის ეჭვს, რამეთუ იმ განუზომელის წვდომასაც ჩემულობს, რასაც ჩვენ ღმერთს ეუწოდებთ, რითაც მის განსაკუთრებულსა და აღმატებულ ყოფიერებას უარყოფს“.

ანდა, „პოეზიასა და სინამდვილეში“ იგი ამგვარად განმარტავს, თუ რატომ ეუცხოვა მისდროინდელ გერმანელ ახალგაზრდებს, რომელთაც „ბუნება თავიანთ კერპად ექციათ“, ჰოლბახის „ბუნების სისტემა“: ყოველივე იმის წარმოჩენის ნაცვლად, რაც ბუნებაში „ცოცხლობს და იძვრის“ და ამით „ღიად სამყაროს ამკობს“, ამ ტრაქტატმა „მწუხარე ათეისტური ბინდი“ გადაათარაო „მიწასაც მისი ყველა წარმონაქმნითურთ და ცასაც მისი ყველა ვარსკვლავითურთ“, ვინაიდან აქ „ყოფიერების ურიცხვი ფენომენი ყოველგვარი წილადობილის გარეშე წარმოიდგინებოდა როგორც მარადიული მატერიის განუწყვეტელი და აქეთ-იქით და ყოველმხრივ მიმართული მოძრაობის შედეგი“, ანუ „მატერიალურ, მძიმე, თუმცაღა

:მოდრავ, მაგრამ გეზსა და ფორმას მოკლებულ ბუნებად გადაიქცეოდა  
ის, რაც ბუნებაზე მალლა დგას თუ ბუნებაში უმაღლესი ბუნების  
სახით ვლინდება“.

მოტანილი ადგილები იმას ცხადყოფენ, რომ გოეთეს „ღმერთი“  
რელიგიის მიერ აღიარებული ტრანსცენდენტული და, მით უფრო,  
პიროვნული „შემოქმედი“ კი არაა, არამედ წარმოადგენს არსებო-  
ბის იმ უნივერსალურ-თვისებრივი დინამიკის, საგანთა იმ იმანენ-  
ტური შემნივთებელ-მაცოცხლებელი „ძალის“ ბუნების იმ შემოქმე-  
დებითი, მქონელ-გარდამქმნელი „უნარის“ პირობით, სიმბო-  
ლურ სახელს, რომელნიც ყოფიერების უმაღლეს ე. წ. „შინაგან“  
ფორმას, დიალექტიკურ ხასიათსა თუ კანონზომიერებას განსაზღვ-  
რავენ და რომელთა სინთეზურად წედომა და გამობატვა მხოლოდ  
თანამედროვე. აინშტაინისდროინდელმა მეცნიერებამ დაიწყო,  
ხოლო გოეთეს ეპოქაში დამკვიდრებული „კლასიკურ“-ნიუტონი-  
სეული, მოვლენათა უფრო ოდენობრივად, ვიდრე ხარისხობრივად  
აღმქმელი ანუ მექანიცისტურად გამაუბრალოებელი მეცნიერების  
ხელს მართლაც და არ ეწიფებოდა (ამის შესახებ იხ. აკადემიკოს  
ვ. მ. ვერნადსკის ვრცელი ნარკვევი „Гете как натуралист“), ანუ  
გოეთეს თანახმად, „ათეიზმი“ სკიის მექანიციზმზე დაუუცნებულ  
მეტაფიზიკას, რომელიც იმით ჰკლავს. — ამძიმებს და აუსახურებს,  
— რეალურ სამყაროს, რომ, უკვე კ. მარქსის სიტყვებით თუ ვიტ-  
ყვით, მატერიას „მის პირველსა და უმნიშვნელოვანეს თვისებას“  
აჩთმევს. სახელდობრ, მოძრაობას უკარგავს, როგორც „მექანიკურ  
და მათემატიკურ დინამიკაზე“ აღმატებულ „მისწრაფებას. როგორც  
მაცოცხლებელ სულს, როგორც დაძაბულობას ანდა, იაკობ ბოემე  
რომ იტყოდა, მატერიის ტანჯვას“, რომლის ძალითაც ბუნება „მთე-  
ლი თავისი პოეტური, გრძნობადი ბრწყინვალებით უღიმის მთელ  
(ე. ი. როგორც მოაზროვნე, ისე მგრძნობიარე, — ო. ჯ.) ადამიანს“  
და, პირიქით, ურომლისოდაც ბუნების „გრძნობადობა თავის მკვეთრ  
ფერებს ჰკარგავს და გეომეტრის აბსტრაქტულ გრძნობადობად გარ-  
დაიქცევა, ფიზიკური მოძრაობა მექანიკურ ანდა მათემატიკურ მოძ-  
რაობას შეეწირება, გეომეტრია მთავარ მეცნიერებად ცხადდება და  
მატერიალიზმი ადამიანის მიმართ მტრული ხდება“.

ამიტომაცაა, იგი „ათეიზმში“ ბრალდებისაგან კატეგორიულად  
რომ ათავისუფლებს თავის უსაყვარლეს ფილოსოფოსს, — სპინოზას,  
— რომლის გეომეტრიზმი ლაიბნიცის მონადოლოგიური დინამიზ-  
მით აქვს მოხსნილი და რომელიც, ასე განაყოფიერების შემდეგ,  
იმდენად ესახება „theis-simum-ად და სულაც cristianissimum-ად“  
(ე. ი. უღმერთესად და უქრისტიანესად) და არა Atheum-ად

(უღვთოდ), რამდენადაც იგი „ღმერთის“ არსებობას კი არ ამტკიცებს, არამედ იმას ცხადყოფს, რომ (თავად) არსებობაა ღმერთი“ (იხ. 1785 წ. 9. ივნიისის წერილი ფრიდრიჰ იაკობის მიმართ).

ხოლო, მეორე მხრივ, ასეთი ფაქტიცაა არანაკლებ საგულისხმო: როდესაც მისმა ადრინდელმა მეგობარმა, მისტიკოსმა იოჰან კასპარ ლაფატერმა. მისი ოდინდელი და ბოლომდე შენარჩუნებული „ლალი ერესის“ გამო, „ქრისტიანობასა“ და „ათეიზმს“ შორის არჩევანი მოსთხოვა, გოეთემ ამგვარად მიუგო — „თუკი ჩემს ქრისტიანობას იმ სახით არ დამანებებ, როგორაც აქამდე მიცენია, შემძლია სულაც ათეიზმისაკენ გადავიხარო, მით უფრო, რომ რიგიანად არავინ იცის, რასაც არსებითად ერთი ან მეორე ნიშნავსო“ (იხ. „პოეზია და სინამდვილე“, წიგნი III, თავი 14).

ყოველივე ამასთან დაკავშირებით საგანგებო განმარტებას საჭიროებს ე. წ. Frommigkeit-ის ანუ „ღვთისმოსაობისა“ თუ „მორჩილების“ ცნება, რომელიც როგორც რელიგიური ორთოდოქსიის ქვაკუთხედს, ისე გოეთესეული ერესის „გვირგვინსაც“ წარმოადგენს, ოღონდ მათ მიერ ურთიერთის საწინააღმდეგოდ იაზრება.

„ბიბლიის“, როგორც ძველ, ისე ახალ აღთქმათა თანახმად, ამ ცნების შინაარსი სამი ნიშნით ისაზღვრება, — ღვთის შიშით (ღვთისმოსავს „ეშინია“ ღვთისა), ღვთის სიყვარულით (ღვთისმოსავი „ეტრფის“ ღმერთს) და ღვთის მორჩილებით (ღვთისმოსავი „ემონვის“ ღმერთს), — რომელთაგან ცენტრალურ ასპექტად უკანასკნელი ნიშანი იაზრება, რის შესაბამისადაც „კეთილმორწმუნე“ კაცი წარმოგვიდგება თავისი არასრულფასოვანების შეგნებით აღვილ „გლახად“, საკუთარი სიპატარავისა და უფლის სიდიადის შეგრძნებით „დამდაბლებულ“ და „მოდრეკილ“ არსებად, „მონად“, რომელიც საგანგებო „წვრთნისა“ და სათანადო „საქმეთა“ მეშვეობით კი არ ცდილობს ღმერთთან ზიარებას, არამედ ჩუმი მოთმინებით, უდრტვინეული იმედით მოელის მარტოოდენ ღვთისაგან ხსნას (იხ. Bibel-Lexikon, Hrsg. von H. Haag, Leipzig, 1969, S-497—499).

გოეთეს ორგანულად ეუცხოება ასეთი „ღვთისმოსაობა“. კერძოდ, „განცხადებულ საიდუმლოში“ იგი სწორედ ამგვარი ანუ ბრმა მონობად გაგებული „ღვთისმოსაობის“ უქონლობას უქებს დიდ სპარსელ მგოსანს, ჰაფიზს, როცა დასძენს, რომ ცრუსწავლულო, რომელთაც მას „მისტიკური ენა“ უწოდეს, ის „არ სურთ იწამონ“, რომ იგი „არვის მორჩილი“ არის „ნეტარი“.



მართალია, გოეთე სულაც არ გამორიცხავს „ღვთისმოსაობის“ ცნებიდან ე. წ. Pietät-ს, თავდადებულ მოწიწებასა და მორჩილებას, სიყვარულით აღსავსე ერთგულებასა და მინდობას, მაგრამ თავისი პანთეისტური მრწამსის შესაბამისად, სავსებით ახალ, არსებითად განსხვავებულ შინაარსს აქსოვს ამ გრძნობებში. კერძოდ, გადაჭრით ათავისუფლებს რა მათ „შიშის“ ელემენტისაგან, იგი ამ გრძნობათა მსაზღვრელად მიიჩნევს ადამიანის, როგორც ღვთის სწორფერი არსების, „მოკრძალებას საკუთარი სიდიადისა და მასზე დაკისრებულ ამოცანათა უსაზომობის წინაშე“. ამ ამოცანათა შინაარსს, როგორც ეს „ვილჰელმ მაისტერში“ აღინიშნება, ის შეადგენს, რომ, ვითარცა ცნობიერი არსება, კაცი უმაღლეს მომწესრიგებლად ევლინება, ბუნება — ღმერთის სტიქიურ „საქმიანობას“, რასაც მისი „ნებისადმი“ ანუ კანონთადმი „უთუო მორჩილების“ შედეგად აღწევს; სახელდობრ, „გონების“ ძალით იმდენად „წარმართავს და იყენებს შემთხვევითობას“, რამდენადაც „აუცილებლობას აღიარებს თავისი არსებობის საფუძვლად“, ისე რომ საბოლოოდ, — როგორც ერთის, ისე მეორის ამგვარი „დაუფლებით“, — კიდევაც „იმსახურებს მიწის ღმერთად წოდების უფლებას“.

სხვა სიტყვით: „ღვთისმოსაობა“ ანუ ბუნებისადმი „მორჩილება“ აქ შეგნებული აუცილებლობის სახით მოპოვებულ ჭეშმარიტ თავისუფლებად იაზრება, რომელიც უკვე უმწიო და უმოქმედო „გლახად“, ყველა ნამდვილად ადამიანური უნარისაგან განძარცვულ „მონად“ და აღარ ამცირებს კაცს, არამედ, პირიქით, „უნივერსუმის“ იმ უმაღლეს, — სრულძალოვან და სრულფასოვან, — წარმომადგენლად აქცევს მას, ყოფიერების ყველა იმ „საუკეთესო“ ნიშანთვისების მატარებლად განადიდებს, რასაც ჩვენ, ძველთაგან დამკვიდრებული „კარგი ჩვევის“ თანახმად, „ღვთაებრივს ვარქმევთ“ ხოლმე. და სწორედ ეს მეტამორფოზა, — „ღვთის მონის“ ამგვარი გარდაქცევა „მიწის ღმერთად“, შეადგენს გოეთეს შემოქმედებითი გვირგვინის, მისი „ფაუსტის“ ფილოსოფიურ დედააზრს.

და ეს უკანასკნელი გარემოებაც, — რომ „ღვთისმოსაობის“ თავისი კონცეფციის სრულ მხატვრულ პროექციად გოეთემ ფაუსტის ხატი აქცია, ღრმად კანონზომიერი რამაა. საქმეც ეგაა: რაკი ამ კონცეფციის თანახმად ჭეშმარიტი „ღვთისმოსაობა“ ყოველივე არსებულის თავის „საწყისთან“ შემოქმედებითი, ნაყოფიერი ზიარებაა, მის უმაღლეს ფორმად ფაუსტური ლტოლვა გვევლინება, რომლის არსსაც დაუსრულებელი სრულქმნა, მიღწეულით დაუკმაყოფილებლობა, „შესაძლებლის“ საზღვართა „ღვთის სითამამით“ გადალახვა, „საკუთარ თავზე აღმატების“ კადნიერი მოთხოვნილება შეადგენს და

რომელიც გოეთეს ყოფიერების აბსოლუტურ ფორმად ესახება, რასაც „დასავლურ-აღმოსავლური დივანის“ ერთ-ერთ ლექსში („ავგაროზები“) ასე გამოთქვამს:

როს ვიპოვებ და წარმოვიდგენ ხოლმე მიწიერს,  
მონაგარს ვიძენ უფრორე მალას.  
მტვრის ნამცეცშიდაც მტვრად უქცევულ გონს,  
საკუთარ თავში დაუტევარს, სურს აღმატება.

ანდა ასეც ითქმის: თუკი „არსთ გამრიგე... ქმნის მყოვარ“, ცხადია, არა თავად სისრულე, არამედ სრულქმნისაკენ ფაუსტური „ლტოლვა“ მისი მთავარი ატრიბუტი, რომელიც, ამავე დროს, ყველაფერს „ასულდგმულებს“ და ამოძრავებს, რაკი „არსთ გამრიგე“ ანუ „სამყაროს გონი“ ყოველგან, „მტვრის ნამცეცეშიდაც“ მყოფობს და მოქმედებს. ხოლო ყველაზე სრულად და დიდებულად — როგორც გოეთე იტყოდა: „მშვენივრად“, — ყოფიერების ეს უზენაესი კანონი, არსებობის ეს ფაუსტური ფორმა გონიერ ადამიანში ხორციელდება, რომელიც თავისი ცნობიერ-ნებელობით ანუ თავისუფალი სულიერობით აგვირგვინებს ბუნების „ღვთაებრივ“ ანუ: შემოქმედებით არსებობას.

და დასასრულ: რაკი „ქმნა“ ამავე დროს „გარდაქმნასაც“ ანუ მიღწეულ-დამკვიდრებულის დაძლევას, ჭერ კიდევ „შეუძლებლად“ საჩინოს სფეროში კადნიერ შეჭრას ანუ როგორც გარეგან, ისე შინაგან ზღუდეთა მსხვერველსა და გადალახვას გულისხმობს, ისიც ნათელია, რომ ნამდვილი, სრული, ადამიანი, ქმედითი „კაცური კაცი“, რომელიც თავისი გვარის იდეალურ შინაარს კონკრეტულ-პრაქტიკულ რეალობად აქცევს, გოეთეს მხოლოდ და მხოლოდ მებრძოლის სახით წარმოუდგენია. და ამიტომაცაა, „დივანის“ სხვა ლექსში („შეშვება“) მისი ორეული მგოსანი სწორედ ამ საბუთით რომ მოითხოვს სამოთხეში შეშვებას, რისი უფლებაც, მაჰმადიანური მრწამსის თანახმად, მხოლოდ „გმირებს“ ენიჭებათ:

აკი მიწაზედ ვიყავი კაცი,  
რაც იმას ნიშნავს, იყო მებრძოლი.

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

ი. ვ. გოეთეს და ანგელუს სილვეზიუსის ფილოსოფიური ლირიკის ოთარ ქინორიასეული თარგმანები . . . . .	3
იოჰან ვოლფგანგ გოეთე, ფილოსოფიური ლირიკიდან .	17
ანგელუს სილვეზიუსი, „ქერუბიმული მგზავრი“-დან	51
გოეთეს ფილოსოფიური ლირიკისათვის .	69

# НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЛИРИКА

Перевод и комментарии О. Г. Джинория

(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета  
Тбилиси 1981

გამომცემლობის რედაქტორი ჯ. ქირია<sup>1</sup>  
მხატვარი ლ. ცუცქერიძე  
მხატვრული რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე  
ტექნიკური რედაქტორი ი. ხუციშვილი  
კორექტორი ც. მოლოდინი

სბ 450

გადაეცა წარმოებას 18.12.79. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 16.02.81.  
უე 17362 საბეჭდო ქაღალდი № 1. 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. პირობითი ნაბეჭდი  
თაბახი 7,75. სააღრ.-საგამომც. თაბახი 6,05.  
ტირაჟი 3000. შეკვეთის № 272  
ფაკი 80 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,  
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.  
Издательство Тбилисского университета,  
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,  
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.  
Типография Тбилисского университета,  
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.