



გველის-მჭამელი

შენობა, შესაქმე

ტოტალიტარიზმი

პარისიკონი, მარტორქას
თავბადასავალი

პიესები, სცენარები, ლექსები

ფედერალიზმი

ენა, საზრისი, ყოფიერება...

კუბლიცისტური ნერილები

უბისი „რენესანსი ურენესანსოდ“

უბისი „რუსთაველი და დანტე“

ДВЕРИ...

ჯანრი კაშია

გველის-მჭამელი

გაგების ცდა

კულტუროლოგია



თბილისი 2013

ჯანრი კაშია
ტომი I

გველის-მჭამელი
გაგების ცდა
კულტუროლოგია

რედაქტორები: ხათუნა თოდუა, თამარ თითმერია

ყდის დიზაინი: © ალექსანდრე ბერდიშევი
კომპიუტერული უზრუნველყოფა: ნუგზარ არჩემაშვილი

© ჯანრი კაშია

ყველა უფლება დაცულია
ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი, 2013

© Janri Kashia
Snake Eater

All rights reserved
Georgian Biographical Centre, 2013

ISBN 978-9941-444-03-6

ვუძღვნი ჩემს მშობლებს

მირქმა

1966 წელს ვწერდი:

ვაჟა-ფშაველა ქართული ფენომენია. სახიერი არსება მისი ეროვნული შესაქმისა ქართული სულის ყოფიერებაში სუფევს. ვაჟა-ფშაველა არა ოდენ ლიტერატურული მოვლენაა ქართული კულტურისა, არამედ, და არსებითად, თავადი შემოქმედია მისი და გამაცხადებელი ქართული კოსმოგენიური პრინციპისა. ვაჟა-ფშაველა ქართული კულტურის წიაღში პოვებს თავის ბუნებრივ ალაგს და იმდენადვე არსდება იქდა-მისით, რამდენადაც აარსებს მას, ვითარცა ქართული ყანის გუთნის-დედა.

ვაჟა-ფშაველას საშესაქმო არსებობის კოსმოგენიური ენერგია რუსთველურია, ანუ – გიორგიული. ვაჟას პოეზია საფუძველდებულია ქართულ რელიგიურ ინტუიციამი გაცხადებული ყოფიერების პირველსახით და მას ასახიერებს. იგი პირველსახე, ერთჯერადის გაფორმებული გიორგიელთა მიერ, რუსთაველმა გაასახიერა „ვეფხვისტყაოსანი“-თ, გაასრულა რა ქართული კულტურის გიორგიული შესაქმე. რუსთველი და „ვეფხვისტყაოსანი“ ქართული კულტურის გიორგიული მითია: მისი არსი და ფორმა, მისი ყოფიერშემოქმედი შესაქმის „ნამდვილი ამბავი“. ვაჟა-ფშაველას პოეზიის ჯადო სწორედ ამ მითებრივ არსებაშია საგულვებელი. ამ თვალსაზრისით, ვაჟას შემოქმედება, ვითარცა ერთი ქმნილება გენიისა, პიროვნებისა, ახალი გასრულებაა ქართული კულტურის გიორგიული შესაქმისა; ოღონდ: ისტორიულ ჟამთა სვლაში ფერფლნაყრილი, ჩამარხული არსება ამ კულტურისა ნებამოშვებული, მოდუნებული ყოფის წიაღიდან, ითხოვდა გამოსხნას – „ახალი გასრულება“ ქართული კულტურის შესაქმისა ამ გამოსხნას გულისხმობს ჯერ, ვაჟა-ფშაველა – ის მპოვნელია „ობოლი მარგალიტისა“, ვისი პიროვნული თავგანწირვა ახალ ენერგიას და იმპულსს აძლევს ერს, ვითარცა კულტურის შემოქმედსა-და-მფლობელს.

მითებრივი არსება გამოყოფს ვაჟა-ფშაველას ნაწარმოებთაგან პოემას „გველის-მჭამელი“, რომელიც ქართველი ერი-

სა და ქართული კულტურის მითურქმნილი ისტორიაა, ანუ პიროვნებაში გასახიერებული ერის სულიერი ყოფის და, ამავე დროს, თვით ვაჟას პიროვნული ყოფის ტრაგიკული ისტორია არის. „გველის-მჭამელში“, როგორც მითურქმნილ პოემაში, ერთდროულად კიდევ იქმნება მითებრივად რეალობა, და კიდევ გამოიხატება იგი პოეტურად; ანუ სიტყვა არის კიდევ სახლი შესაქმისა, რომელში და რომლითაც არსდება ყოფიერება და მხოლოდღა ნიშანია ყოფიერებისა, რომელიც ცხადყოფს ამა ყოფიერებას. ამგვარი „ორბუნებოვანება“ „გველის-მჭამელისა“ მიზეზია დაუშრეტელი ინტერესისა, რომელიც მაჯადოებელი ძალისხმევით გვიზიდავს თვალმიუწვდენელ სიღრმე-სიმაღლეთა სახილველად“¹,

ახლა მსურს დავუმატო:

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ქართულმა ენამ გაგვიხსნა ყოფიერების არსებობის მითოსური შესაქმის საიდუმლო და ყოფიერების პირველსახე დაგვანახა. ამ პირველსახის ხილვით გამოწვეული ჭაბუკური აღფრთოვანება დაედო საფუძვლად ნინამდებარე შრომას, რომლის პირველი „თვითგამოცემითი“ პირი 1964-66 წლებში იხილა მეგობართა უვინროესმა წრემ.

ნიგნს ახლდა პატარა კრებული ვაჟას შესახებ გამოთქმული აზრებისა, რადგან კრიტიკოსთა კრიტიკა ჩემს მიზანს არ წარმოადგენდა. მკითხველს ეძლეოდა საშუალება, თავად ეფიქრა იმაზე, რაც თქმულა ვაჟაზე ან, საკუთრივ, „გველის-მჭამელზე“ და შეედარებინა იმასთან, რასაც ვთავაზობდი. ცხადია, ეს სრულიადაც არ ნიშნავდა უპატივცემულობას ამ ქართველ მოაზროვნეთადმი, რომელთაგან ზოგი თავგანწირვით იცავდა ვაჟას მაშინაც კი, როდესაც ვაჟას სახელის ხსენება საკუთარ სასიკვდილო განაჩენზე ხელისმონერა იყო (მაგალითად, გრიგოლ კიკნაძე...). ამის დავინწყება და არდაფასება არ შეიძლებოდა და არ შეიძლება („ჯერ ისწავლეთ მადლობის თქმა და შემდეგ შეძლებთ ფიქრს“, – როგორც ამბობს ერთ-ერთ თავის ლექსში მარტინ ჰაიდდეგერი), მაგრამ მაშინ და ახლაც მერჩივნა უშუალოდ ვაჟასთან და მის შემოქმედებასთან პირისპირ დგომა, იმ გრანდიოზული სამყაროს ხედვა

და მასში ბორიალი, რომელსაც ჩემ წინაშე წამოჭრილ კითხვებზე ერთადერთს შეეძლო პასუხის გაცემა. ამ თვალსაზრისით, ვაჟას შემოქმედება და, საკუთრივ, „გველის-მჭამელი“ იყო ის გზა, რომელ გზაზედაც, ჩემის ღრმა რწმენით, შესაძლებელი იქნებოდა, პირველკითხვებისათვის გამეცა პასუხი – ვინ ვარ? რატომ ვარ? საიდან მოვდივარ და საით მივდივარ? წინამდებარე წიგნი სწორედ იმ გზამდე მისასვლელ ბილიკად შეიძლება ჩაითვალოს, რომელიც ამ ოცდახუთი წლის წინათ გაიკვალა თავისთვის ახალგაზრდა მოგზაურმა.

მიაღწია თუ არა ბილიკმა ვაჟა-ფშაველად (ქართულ კულტურად) ნოდებულ დიდ გზას, ეს მკითხველმა განსაჯოს.

ჯ. კაშია
პარიზი, 1989 წ.
შემოდგომა.

კარიბჭე

„გველის-მჭამელის“ შესახებ ვაჟა-ფშაველა ორგზის აღნიშნავს:

„გველის-მჭამელის“ არაკი, რაც მე გავიგონე და რაზედაც ავაგე მთელი პოემა, შემდეგია: ხევსური მინდია ჩაუვარდება ტყვედ ქაჯებს; მათ შორის ცხოვრებამ იქამდის დაალონა მინდია, თავის მოსაკვლელად გველის ხორცი ჭამა, რომლითაც ქაჯები იკვებებოდნენ: გველის ჭამამ სულ სხვა ნაყოფი გამოიღო: მინდია ბრძენ კაცად გადაიქცა: მისი სიბრძნე, ხალხური თქმულებით, სჩანს მცენარეთა ცნობაში, თუ რომელი მცენარე რა სატიკვარის წამალია, რადგან ყველა მცენარე თავად იძახის, რისი წამალიც არის და მინდიაშეც მცენარეთა ენა კარგად იცის. შედეგი ამ ცოდნისა არის მინდიას გაექიმება. მისი წამალი უებარია. ხალხური თქმულება ამას იქით არ გადის. მაშასადამე, მინდიას დაცოლშვილება, ცოლთან ბაასი, ხორცის უჭმელობა, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, მხედართმთავრული ნიჭი გველის-მჭამელისა, ჩიტების ენის ცოდნა ხალხურ თქმულებას არ ეკუთვნის. ამბავი მინდიას არავითარ დრამატიულ განცდას არ წარმოგვიდგენს, ხალხის თქმით ...“¹.

და მეორედ:

„ამ პოემისათვის ხალხის თქმულებამ მომცა მხოლოდ შემდეგი მასალა: მინდია ქაჯად იყო ტყვედ; დამტყვევებელთ მოუხარშეს გველი და აჭამეს, რომ მოენამლათ, მაგრამ სანამ ლავმა ზიანის მაგივრად არგო მინდიას: ხევსური შეიქმნა ბრძენი, იმას ესმოდა ყველა მცენარეთა – ყვავილების ენა. ამის წყალობით იმან შეისწავლა ექიმობა და პირველი ჯანაოზი დადგა: ყველა მცენარე შესძახოდა, მე ამა და ამ სნეულების წამალი ვარ, ამგვარად სახმარიო, და ისიც ამ ყვავილებს აგროვებდა და ყოველგვარ სნეულს არჩენდა. ამის მეტს ხალხური თქმულება მინდიაზე არაფერს გვეუბნება“².

ერთი რამ არსებითად განასხვავებს მინდიას თავგადასავლის გადმოცემულ ამბებს: თვითმკვლელობა და მკვლელობა. პირველ წერილში თვითმკვლელობა გვაქვს: „...მათ შორის ცხოვრებამ ისე დაალონა მინდია, თავის მოსაკვლელად გვე-

ლის ხორცი შეჭამა“; მეორე წერილში კი მკვლელობაა: „დამტყვევებელთ მოუხარშეს გველი და აჭამეს, რომ მოენამლათ...“

ამ განსხვავებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. ქართული მითოსის სიღრმიდან მომდინარე ამ „თქმულებას“ სრულად აქვს შერჩენილი მითის ტიპოლოგიური და სისტემური სახე³. ამ სისტემაში თვითმკვლელობა ანუ *თავისი თავის თავისი ხელით მოკლა*, როგორც მკვეთრად ინდივიდუალიზებული, კერძოდ განთვითოებული აქტი, – შეუძლებელია. მითებრივმა ყოფიერებამ არა იცის რა ამგვარი „ეგოისტური“ მიმართების შესახებ, რადგან მითებრივი შესაქმის სუბიექტი არის ტრანსცენდენტალური „მე“, არქეტიპი, ვითარცა პირველსახე (თვითარსი) იმ შემთხვევითი *მ-ყოფიერებისა*, რომელსაც ინდივიდი განასახიერებს. თვითმკვლელობა არა მითის, არამედ მყოფის, სანუთროს რეალობაშია შესაძლებელი და იგი გამოსახვაა *კერძოადამიანის* შინაგანი ვითარებისა: მისი სულთმებრძოლობისა. მითებრივი თვალსაზრისით, თვითმკვლელობა რეფლექსური ჩარევაა ბედისწერაში: ბედის და სულის ბრძოლაში ხორციელის თავნება ჩარევა, ანუ მარადიულობაში დროულობის ჩარევა და, ამდენად, დარღვევა კოსმოგენური ჰარმონიისა, რაც მითებრივი სიმწყობრისათვის სრულიად დაუშვებელია. ბედი ღვთიურდგენილია, სული – ღვთიურბოძებული. სულის ბოძებას ბედის დადგინება ახლავს. ბედი დასაზღვრულია, თუმც, „საძებარი“, სული კი გასასაზღვრი. სულის შესაქმე ადამიანის გასასრულებელია, გასასახიერებელი თავისი ნებით. ეს თავისნებობა იქცევა ბედის დასაზღვრულობასა (სახიერებასა) და სულის გასასახიერებლობას შორის ბრძოლის წყაროდ. ბედი მთლიანად და ერთიანად არის დასაზღვრული და „მოცემული“ (დანერილი!), ხოლო სული კი საზრდელია; *პირველსახის*, რომელიც ბედის „ობიექტია“, სახიერება უნდა გააარსოს ამ ზრდაში ადამიანმა. ამ თვალსაზრისით მითი *შეუქცევადი* სისტემაა, მასში იერარქიული დონეები და მათი ურთიერთმოქმედება მკვეთრად და მკაცრადაა დადგენილი და ამდენად, მოქმედებათა რიგი ზევიდან ქვევითაა მომართული და არასოდეს – პირუ-

კუ, ამიტომაც არის მათი შესაქმე, რომელიც აპირობებს ადამიანის, ანუ ამ არსებობის შესაქმესაც. იმდენად, რამდენადაც მითებრივი სინამდვილე ხდება შეუღწეველი ადამიანის ზემოქმედებისა და ჩარევისათვის, ამდენადვეა გახსნილი ადამიანის ზემოქმედებისათვის, ადამიანის შემღწევი და გარდამქმნელი მოქმედებისათვის მისი გარედან-მომცველი „არამითიური“ სინამდვილე, *მყოფიერობა*, მითი, ის ტრანსცენდენტალური პირველსახე არის, რომლის მეოხებითაც ხდება ადამიანის ყოფითი კოლიზიების მოგვარება: მითი ამბავს კი არ გადმოგვცემს, ან გვიყვება, არამედ ანამდვილ-აარსებს მას, ვითარცა რეალობას, აქტუალიზებული განცდა, რომლისაც აკეთებს ყოფას: მითი ყოფის შესაქმეა. მითი მოქმედებს ადამიანში და ადამიანით, ისევე, როგორც ადამიანი – მითით და მითში⁴.

ამ თვალსაზრისით, პირველ წერილში გადმოცემული თქმულება „გველის-მჭამელის“ უკურეფლექსიაა და არა მთლად „ხალხური თქმულება“. რაც შეეხება მეორე წერილს, აქ, ეჭვს გარეშე, საკუთრივ ხალხური თქმულება გვაქვს, რომელშიდაც შეინიშნება კვალი ცნობილი მითებრივი კოლიზიისა მედიატორზე, – ღვთისშვილი, გმირი, ადამიანი, – ქვესკნელური და ზესკნელური ძალების მოქმედებისა: ქაჯნი, ვითარცა ქვესკნელურ-ბოროტნი, კლავენ მინდიას, რომელსაც გადაარჩენს ზესკნელური ძალა ღვთიური, თავად მინდიას, ანუ მედიატორს, აქ ნება განსაკუთრებული აქვს და იგი ბედისწერის განგებაშია⁵.

ვაჟამ ხალხურ თქმულებას „სულის დრამატიული განცდის“ გამომხატავი ეპიზოდები დაუმატა, ე.ი. ფსიქოლოგიურად გაიაზრა თქმულება და შექმნა მკვეთრი კომპოზიციის მხატვრული ფორმა, რომელშიდაც ა-მითიური ყოფის ტრაგედია მითურქმნილ სიმალლემდე აიყვანა.

ვაჟას მიერ ჩამოთვლილი ეპიზოდები: – მინდიას დაცოლშვილება, ცოლთან ბაასი, ხორცის უჭმელობა, ჩიტების ენის ცოდნა, მხედართმთავრული ნიჭი, ჩალხიას ეპიზოდი, მზიას სიზმარი, თვითმკვლელობა („გველის-მჭამელის დასასრულმაც ერთ თვემდე ყოყმანში ჩამაგდო“ – წერს ვაჟა.), – მიუთი-

თებენ თვით ვაჟას პიროვნულ-ფსიქოლოგიურ მდგომარეობაზე, რაც აისახა კიდეც პოემაში, რამდენადაც, პოეტური ქმნილება შემოქმედის „გრძნობა-გონებისა და ფანტაზიის მანგანაში“ (ვაჟა) გატარებული განცდაა: ხელოვანის არსობრივი სატიკივარისა და საწუთროსმიერი ტკივილის გამოთქმა-დაძლევა. იგი „ტკივილი“ ხელოვანის შემოქმედი იმპულსის მონურული ფიზიკური ფორმა არის, და რამდენადაც კონკრეტულ-ამნუთიერია, ობიექტურ-სიტუაციურია ეს ტკივილი, მით უფრო სუსტია. „სიტუაციურია“ შემონაქმედის ენერგია და ზემოქმედების ძალაც: იგი არ სწვდება არსებას, შინაყოფის უღრმეს შრეებს. არსობრივი სატიკივარი უკურნებელი რჩება. გენიის ხვედრია „სიღრმეთა ხილვა“ და საწუთროულ განცდათა პირველსახიერი არსების განსახიერება: აქ ყოველ „მე“-სეულ ტკივილს ადამიანისა, მის ამ-სოფლიურ ბრუნვაში, შეესიტყვება „ჩვენ“-ეული სატიკივარი კაცისა, ქვეყნიურ ყოფაში: რაიც ზნეობრივი შესიტყვება არის, იქ, საცა პიროვნული „ჩვენ“ კაცისა მთლიანად ფარავს პირადულ „მე“-ს ადამიანისა. ყოფიერება ზნეობრივ არსებობად არსობს შესაქმის კეთილდღეობაში.

„გველის-მჭამელის არაკი“ ვაჟას ინტენციის ჰორიზონტში ფსიქოლოგიურად მეტად დაძაბულ ვითარებაში აღმოჩნდა. ვაჟას არსება საშიშ განცდებს მოეცვა და გამოსავალი ამ მდგომარეობიდან, გამრღვევი იმპულსი, მისცა „გველის-მჭამელის“ ხალხურმა თქმულებამ: არცაა გასაკვირი, რომ ამ თქმულებამ ესოდენი „ცვლილება“ განიცადა და პოეტის „გრძნობა-გონებისა და ფანტაზიის მანგანაში“ გამოდნობილ-მა, ასახა მისი სულიერი ტკივილები:

„ვისთვის რა საჭირო და მოსაგონებელი ვარ. ხაშზე და არტალაზე ვერავის დავპატიჟებ.

მკითხავთ, როგორა ვარ, რას ვფიქრობ, რას ვწერ. უნდა გატეხილი გითხრა, ვერა ვარ კარგად ვერც ერთის მხრივ, უფრო კი ზნეობრივის მხრით; ხანდახან ჩემს თავსა ვგმობ, რატომ მეც, როგორც სხვებმა, არ ვიფიქრე ცხოვრებაზე. არ უგორდი ლეკვივით ძლიერთა ამ ქვეყნისათა, არ ულოკე ფეხები, არ ვემსახურე, არ ველაქუცე, მაგრამ თავს იმით ვმართ-

ლულობ, არ შემეძლო მე ასე თავის დამდაბლება და არც ახლა შემიძლიან, თუნდა რომ პირში ბალახი ამომივიდეს. ხოლო ჩემი სადარდო შვილებია: იმათი დაბინავება, იმათი აღზრდა, შიში უსწავლებელი, ხეპრეებად არ დამრჩნენ მეთქი. რა ვსწერო და რად ვსწერო? განა იქ წერა და მოღვაწეობა შეიძლება, სადაც მწერალს ისე ეპყრობიან, როგორც კატა თავგვს ეპყრობა, როცა თავგი მის ბრჭყალებშია?... " (1094-1090)⁶

და კიდევ;

„... სალაპარაკო და სათხოვარი ჩემი თქვენთან სულ სხვაა: მე სოფლად ცხოვრება აღარ შემიძლიან, ამიერიდან უნდა ქალაქში ვიცხოვრო, ფიზიკურმა შრომამ გამტეხა წელში, თანაც ვბერდები. ერთი დღე რომ ვიმუშაო, ერთი კვირა უნდა ვიწვე. ეხლაც ავადა ვარ, უსათუოდ ექიმი და წამლობაა ჩემთვის საჭირო, ჩემმა სოფლად ცხოვრებამ ბევრი არცრა სოფელს არგო და მეც ხომ დამაუძღურა ყოველ მხრივ: ნივთიერად, გონებრივ-ფიზიკურად და თითქმის ზნეობრივაც კი, ამიტომაც გადავწყვიტე, ვიშოვნო რამ ისეთი სამუშაო (დიდს ჯამაგირს არ დავეძებ), რომ იოლად გამოვიდე და ზაფხულობითაც ერთი ორი თვე თავისუფალი დრო მქონდეს... გარდა ამისა, შვილებიც უსწავლელები მრჩება. მეყოფა ამდენი ძალღუმადური ცხოვრება, საზოგადოებას თუ რადმე ეფასება ჩემი თავი, უნდა მიპატრონოს...“ (1909)⁷.

ამგვარია „მე“-ს საწუთრო ტკივილების უცვლელი საგანწყობო რეალობა, რომელიც ობიექტივირდება ვაჟას მიერ „შეთხზულ“ ეპიზოდებში და რამდენიმე ასპექტს მოიცავს: სახელდობრ: ოჯახურ-საზოგადოებრივს – დაცოლშვილება, ცოლთან ბაასი, მზიას სიზმარი; ჩალხიას ეპიზოდი; ეროვნულს – პიროვნებად ამაღლება და „მკვდარ კაცად“ დამხობა; ზნეობრივს – თვითმკვლელობა, ეს უკანასკნელი აერთიანებს სატიკივარებს და პირადულს პიროვნულში აამაღლებს, რითაც სა-ჩვენო ტკივილის მომენტებად დაადგენს სა-„მე“-ო განცდებს. ადამიანის ზნეობრივი იდეალი თავისთავში პიროვნების აღმოჩენითა და სრულქმნით შეისაქმება. ადამიანის სა-„მე“-ო პირადული ყოფისათვის, საპიროვნო შესაქმის ზნეობრივი ანუ იდეალური საფუძველი, პრობლემატურ სა-

ფუძვლად ცხადდება და ამიტომაცაა *ენებული* იგი *პირი* სწორედ სანუთროში ადამიანის მყოფობისა, და არა სამარადისოში, კაცური ყოფისა. „კაცი“ ადამიანად იბადება და კაცად ხდება, *ანუ ადამიანობა მოცემულია*, ხოლო *კაცობა* მიზანდასახული, და იგი მიზანი თავის თავში დაარსებით, თავისი თავის უფალობით, ე.ი. შესაქმით, მიიღწევა. ხელოვანიც თავის შემოქმედებაში არსებითად თავის თავს აარსებს და ე.ი. აარსებს იმ რეალობასაც, რომელსაც ხატავს. ხელოვანისეული ხატი „რაც რეალობის“ ასლი კი არ არის, არამედ თვითონ არის რეალობა: სრული კოსმოსი, რომლის შემოქმედი-პიროვნება ხელოვანია. ამ შემოქმედი-პიროვნების, ვითარცა ადამიანად შობილი კაცის – *შოთას, დავითის, ვაჟას, გალაკტიონის...* შესაქმეს აუცილებლობით აპირობებს მისი სულიერი და პიროვნული თავგადასავალი, ანუ საზრდელი ტვიფარი მისი შ ი ნ ა-და-გ ა რ ე ყოფისა, ვიდრე „დასაბამიდან“. დღევანდელ დღეს ტრივიალურადაც კი ჟღერს იმის ხაზგასმა, რომ ინფანტილური ყოფა ადამიანისა ერთგვარი სწორედ „ტვიფარია“ მისი საკაცო შესაქმისა და ადამიანი არსებითად მაინც იმ „საწყისი“ ტვიფარის განამდვილება-გაშლას ახდენს თავის ცხოვრებაში, რომელიც სტრუქტურირებულ იქნა მის ბავშვობაში *სულის და ხორცის* ყოფისა, ხოლო, რადგან სულის ყოფა მარადიულ ანუ იდეალურ სახიერებად არსობს, ხოლო ხორცის ყოფა კი დროულ, ანუ რეალური პირის შემთხვევად დგინდება, ბავშვობა „ორისავ მხლებელია“: ე.ი. ნატვიფრია, როგორც პირადულ-ინფანტილური *მე-ობითი* სტრუქტურებით, ასევე პიროვნულ-ინფანტილურით, *პირველსახულ-ჩვენ-ობითი* სტრუქტურებითაც.

„...მე როცა მამაჩემი ვიცანი მამად, მაშინ იგი მთავარ დიაკვნად იყო სოფელ მაღაროსკარში, სოფელ ჩარგალზე რვა კილომეტრის დაშორებით, როცა კი შინ იმყოფებოდა, მუდამ მიაშობდა მოთხრობებს ძველი საღმთო ისტორიიდან, წერაკითხვას მასწავლიდა ძველებურს წესზე. ჩაუჯდებოდა ხორცს ხინკლისათვის საკეფლად ფიცარზე, იქვე ტახტზე მეც დაუუჯდებოდი პირდაპირ და ვუგდებდი გაფაციცებით ყურს იმის ტკბილს საუბარს, რადგან „ძველი ალთქმისა“ ზოგ-ზოგი

მოთხრობა მეტისმეტად მომწონდა. ჩემს ყურადღებას იზიდავდა: დავითისაგან გოლიათის დამარცხება, სამსონ ძლიერის მოქმედებანი. ძმათა მაკაბელთა თავდადება და სხვა... და უნდა მოგახსენოთ ისიც, რომ ჩემი თავი სამსონ ძლიერად მყავდა წარმოდგენილი, რადგან დედა ჩემი ამბობდა ჩემზე, დიდი თმა ჰქონდა, როცა დამებადაო, თითქმის თვალებს უფარავდაო, და ვეშარებოდი: თმა რად მომკრიჭე-მეთქი. მაინც ამ „თმიანობამ“ თავის თავზე წარმოდგენა განმიდიდა, რალაც არაჩვეულებრივ ადამიანად მომაჩვენა ჩემი თავი და დამისახა არაჩვეულებრივი მომავალი. რვა წლამდე ვიზრდებოდი ძველ წიგნებზე. ვეფხვის-ტყაოსანი, მზე-ჭაბუკისა და ჯიმშედის ამბავი (ჩუბინაშვილის ქრესტომატია). გრიბული ჟორჟ-ზანდისა შეიქმნა ჩემ საყვარელ საკითხავ წიგნებად: ერთხელ წაკითხვას როდი ვჯერდებოდი. რამდენჯერმე უნდა ერთი და იგივე გადამეკითხა. საგმირო ამბებს დიდ ალტაცებაში მოვყავდი და სწორედ ის ხანა დაედვა საძიკვლად ჩემს შემოქმედებას, ერთ ხანს ბერად შედგომაზეც კი ვოცნებობდი...“⁸

ვაჟას უფრო ზოგადაც აქვს გამოთქმული დასტური აზრი:

„...აღზრდისა, პირველ სიყმაწვილის შთაბეჭდილებათა ბრალია, რომ ზოგი პოეტი საგმირო მოვლენათ დაჰმღერის, მეორე – ბუნებას, მესამეს თავის საგნად მდაბიო ხალხის ცხოვრება გაუხდია და სხვა.

აქედან წარმოსდგება თვისება. მიმართულება ნიჭისა, ხოლო სიღრმე აზრისა და გრძნობისა ნიჭის ძლიერებაზე, მის განვითარებაზეა დამოკიდებული. ერთსა და იმავე საგანზე, თემაზე. ყველა პოეტი ერთსა და იმავე ღირსების თხზულებას ვერ დასწერს და ეს შეიძლება მოხდეს იმის გამო, რომ საგანი მისი ნიჭის, შემოქმედების საზღვრების გარეშეა, არ შეესაბამება მის ნიჭს და თუ შეესაბამება, სუსტი ნაწარმოების დამწერი სუსტის ნიჭის პატრონად უნდა ვაღიაროთ. ახალგაზრდა ნიჭს, რომელსაც ჯერ გზა ვერ გაუკვლევია, ბნელაში ხელს აფათურებს, ტირილზე ტირის, სიცილზე იცინის, ხოლო არ იცის, ვერ ჰხედავს ტირილი მგლისაა, თუ ცხვრისა, სიცილი კეთილ ადამიანებისაა თუ ავაზაკთა, ხშირად მისდევს მოდას,

ბრბოს, დროების გემოვნებას, ჰლალატობს თავის ნიჭს, იმ ფესვებს, რომლებზედა აღმოცენდა მისი ნიჭი და შემოქმედება... დიდი საქმეა მწერლისათვის, სცნობდეს იგი თავის ფესვებს, დიდი საქმეა მცენარისათვის, ერთი ალაგს იდგეს და იმის ფესვებს არავინ სჩიჩქნიდეს და ერთი ალაგიდან მეორეზე და მესამეზე არ გადაჰქონდეთ, ხოლო ფესვები მწერლისა მის სიყრმის დროის სიცოცხლეშია გართხმული. იქ სწორედ, იმ მომენტიდან იწყება ამ ფესვების ზრდა, როცა პირველად ამ მწერლის ნიჭი გაიღვიძებს. ცხოვრების, ბუნების შთაბეჭდილებათა წყალობით, როცა ის ან „ვაის“ წარმოსთქვამს, ან „უის“... სიყმანვილის შთაბეჭდილებანი უკვდავია ადამიანის გულში საერთოდ, მით უმეტეს ნიჭიერი ადამიანის, და ამ ნიჭის სათავე და დასაწყისიც სწორედ იქ არის. პირველად პატარა ყლორტი ამოვა და თუ არაფერმა შეუშალა ხელი, თანდათან ზრდას იწყებს და დიდ ხედ გაიზრდება. ასე სწარმოებს ნიჭის განვითარება. ეს სიყმანვილის შთაბეჭდილებანი ასმევენ პოეტს შემოქმედების ნექტარს. დარწმუნდით, რომ სიყმანვილის შთაბეჭდილებათა ბრალია, რომ შექსპირებმა და რუსთაველებმა გაგვაგონეს ხმები „გულისა გასაგმირონი“.⁹

თუ სიტყვას „შთაბეჭდილება“ ბოლომდე გავიაზრებთ (ბეჭედი-ტვიფარი-არქექტიპის მიმართებით), დავინახავთ, რომ იგი სიტყვა სწორედ „პირველსახით ნატიფრობას“ ცხადყოფს და არა გონების, არამედ გულის სიღრმეში ვითარებს. იქნებ ამიტომაც, „ნაგრძნობსა გულითა, გონებით შველენ ვერასა“... თუმცა ამის დასადგენად გაგების გრძელი გზა უნდა განველოთ.

„გველის-მჭამელი“, ამგვარად, სარკეა ვაჟას ობიექტივირებული მე-ს მხატვაი, მისი ინფანტილური ზმანებების სახედქმნა, და მართლაც ჩამოთვლილ გმირებიდან, – არ დავივიწყოთ სა-ბერო ოცნებაც, – ვაჟას ბავშვობის შთაბეჭდილება რომ ინახავს გულში, ზოგადად მაინც, იხატება მინდიას კონკრეტული სახე.

რა თქმა უნდა, „შთაბეჭდილებანი“ მხოლოდ აღნიშნულ „მასალას“ არ შეიცავს. აქ, ცხადია, ფსიქოლოგიურად უფრო დიფერენცირებული „ბეჭდები“ არის. თუნდაც იმავე ინფან-

ტილური სწრაფების სახით, მაგრამ მთავარი სწორედ ეს არსებითი დაღებია, რომლებიც ვაჟას სულიერი და ხორციელი ყოფის სა-შესაქმო პრინციპად იქცა და თავისი სრული სახით „გველის-მჭამელში“ გამოვლინდა. შეიძლება თქმულიყო, რომ „გველის-მჭამელი“ პოემაა ინფანტილურ ზმანებასა და რეალობას შორის მომხდარ სამკედრო-სასიცოცხლო ბრძოლაზე, ან სულისა და ბედის ტრალიკულ შერკინებაზე. გარკვეული თვალსაზრისით, ასეც არის. განსაკუთრებით, თუ სააღამიანო ყოფისა და ფსიქოლოგიის საზღვრებში დავრჩებით, მაგრამ ამით მოვსპობთ მითს ანუ ყოფიერების სა-შე-მოქმედო ენერგიას, რომელიც ქმნის ვაჟასეულ კოსმოსს, რეალობას, აარსებს და ანამდვილებს მას, ვითარცა ბუნებას.

მითოსს მოკლებულსა და იდეოლოგიების მოძალების დროში ქმნიდა ვაჟა მითოსური სისრულის კოსმოსს. ეს კოსმოსი მთელი მისი შემოქმედებაა და როგორც ფოკუსი, – „გველის-მჭამელი“, ხოლო ფოკუსი არა ოდენ სხივთა შესაყარია, არამედ სხივთა წყაროც: იგი მზე, რომელიც ანათებს-რა გარემოს, გვამზერინებს მას, ანუ თავად ცენტრი ჩვენც ცენტრად გვქმნის, მზეობას გვინანილებს-რა. „გველის-მჭამელი“ ამგვარი სხივმფენი მზეა ვაჟას შემოქმედებისა და მის შუქზე ყოველი ქმნილება თავისი სამზეო წილით კაშკაშებს. ვაჟას ეს მზეობა ქართული კულტურის არსების გამომამზეურებელიცაა და, ე.ი. იმ სიღრმეების გამხსნელი, რომელთა წვდომა შერკულესის მიერ საჯინიბოთა წმენდის დარ სამუშაოს და ნებისყოფას ითხოვს, რადგანაც ისტორიულმა ჟამთასვლამ ქართული კულტურის პირველსახეს იმდენი მტვერი და ნაგავი მიახვეტა, რომ მისი სამზეო წილი, – სა-უცხოობა¹⁰, – არა მარტო „უცხოთაგან“ არის დაფარული, არამედ, და უპირველესად, თვით ჩვენი თავიდან. ეს არის ნიშანი კულტურული თვითგაუცხოებისა, რაც საკუთარი არსებობიდან გაუცხოებასა და მყოფიერობაში ჩაძირვას ნიშნავს და რაზედაც მიგვითითებდა ჯერ ილია და შემდეგ და მასთან ერთად ვაჟა. „გველის-მჭამელმა“, ამგვარად, უნდა გაგვიკვლიოს გზა საკუთარ არსებობასა და ყოფიერებასთან მის პირველსახეში და შეგვაძლებინოს სრულად დანახვა იმ ღირებულებათა, რომელ-

საც ქართული კულტურა ქმნის და გვიწვდის ამ-სოფლური ყოფის კაცურად მოგვარებისა და არსებობის საზრისის მოპოვებისათვის, ხოლო, რადგან კულტურათა ერთობა ყოფიერების სა-კაცობრიო არსებობის პარადიგმაში იშლება, ცხადია ის, რაც სპეციფიკურად ქართულ ღირებულებას წარმოადგენს (ან სპეციფიკურად ეროვნულს ზოგადად) ის სა-კაცობრიო ღირებულების შემცველ-შემქმნელიცაა.

ვაჟას გზაც, რომლისკენაც ჩვენი ბილიკებით მივეშურებით, ესაა.

მინდია-პიროვნება

გველის-მჭამელი
(ძველი ამბავი)

I

სასტუმროს იყვნენ ხევსურნი,
ლუდი ედულა ნიქასა;
ისხდენ ბანზედ და ღრეობდენ,
თასებით ჰსვამდენ იმასა;
ზოგნი უკრავდენ ფანდურსა,
ზედ დაჰმღეროდენ დიდადა, —
მსმენელთა გრძნობას უდებდენ
საგმირო ამბებს ხიდადა;
აღგზნებით გმირთა სახელებს
ლექსებში სთვლიდენ ნმიდადა;
მოხუცნი ჩიბუხებს სწევდენ,
ბოლი ეხვიათ ნისლადა,
განმარტავდიან მათ ამბავს,
შანდობა თქვიან გმირთადა.
ახლების სანურთნელადა
იხსენებდიან ქებითა:
„თქვენ იცით, ამას იქითა
კაცად ვინც გამასდგებითა!“
კრებაში ერთი ვინმე სჩანს
სახე-მკრთალი და მშვიდია,
როგორც თაფლს მწერი, ეხვევა
იმას მცირე და დიდია.
დაღვრემილს წელზე ხმალი ჰრტყავ,
მხარ-ილლივ ფარი ჰკიდია.
მუხლებს წინ თავშიშველანი
ორნი უსხედან ჩოქითა,
თასებს აწვდიან, იღებენ
შავს ლუდსა დიდის გობითა, —
„შასვი, მინდიავ, — ეტყვიან,
კაი ლუდია, სვიანი,

გვითხარი რამე, ღვთის მადლსა,
 ერთი ქართული გზიანი.“
 – მთვრალმა რა გითხრათ, კაცებო,
 ჭკუა სასმელმა დაძალა,
 სათქმელი მერმისთვის დარჩეს,
 თუ კი სიკვდილმა მაცალა. –
 ასნია კარახანასა,
 გადინურა და დაცალა.
 ტყვეობით დაბრუნებული
 ძმებში ყოფნითა სტკებოდა,
 როგორაც სხვანი მრავალნი,
 ისიც ლუდითა თვრებოდა.
 ამ მინდიაზე ამბობდენ
 დაუჯერებელს ამბებსა:
 მინდია ტყვედა ჰყოლია
 თორმეტს წელს თურმე ქაჯებსა.
 ტყვეობამ ფრიად დაჩაგრა,
 სამშობლოს გარეთ ყოფნამა;
 მიდის დრო, განვლო მრავალმა
 აღდგომამა და შობამა,
 მაგრამ მინდიას ტყვეობას
 არ ექნა დასასრულია,
 გული დაუდნო მონებამ,
 ამოსვლას ლამობს სულია.
 აგონდებოდა თავისი
 ჩამოთოვნილი მთებია,
 ჩაბნელებული ხევები,
 უსწორ-მასწორო გზებია,
 მის ბედის მგლოვიარენი
 დედა, მამა და ძმებია,
 თავისი ქოხი მწირული,
 სამოთხედ მისალებია,
 ეშველათ, ბევრჯელ ხატ-ღმერთსა
 მხურვალედ შაჰვედრებია.
 ბოლოს სთქვა: „თავსა მოვიკლავ,

ასეთს სიცოცხლეს სჯობია!"
 ქაჯთათვის ცეცხლზე ნადგამი
 სადილად ნახა ქობია,
 იცოდა, გველსა ჰხარშავდენ,
 იმასა სჭამდენ ხშირად;
 ქაჯნი ქაჯობით იტანდენ
 გველის მიღებას პირად,
 და თავის თავზე იფიქრა,
 რომ ექცეოდა ჭირად.
 აილო ერთი ნაჭერი,
 ზიზლით ქურდულად შეჭამა
 და ამ დროს მონყალეს თვალით
 ტყვეს გადმოჰხედა ზეცამა:
 ახლად სული ჩაედგა,
 ახალი ხორცი აისხა;
 გულის ხედვა და თვალების,
 როგორც ბრმას და ყრუვს, გაეხსნა.
 ესმის დღეიდან ყოველი,
 რასაც ფრინველნი გალობენ,
 ან მცენარენი, ცხოველნი,
 როდის ილხენენ, ნვალობენ.
 რაც კი რამ დაუბადია
 უფალს სულიერ-უსულო,
 ყველასაც თურმე ენა აქვს,
 არა ყოფილა ურჯულო,
 ამას ჰგრძნობს, უკვირს თითონაც
 ტყვეს თვის ბუნების ცვალება.
 შეიგნო, ჭამა გველისა
 ქაჯთაგან იყო ზმანება.
 სიბრძნე აჩვენეს გველადა,
 რომ ჰზიზღებოდა საჭმელად,
 თუმც „შენც ჭამეო, მინდიავ“,
 არა ზარობდენ სათქმელად.
 შეიგნო სიბრძნე ქაჯების
 ამიერიდამ ტყვემაო;

მას მუსაიფი დაუნყო
 ცამ, დედამინამ, ტყემაო.
 მხოლოდ ბოროტმა მის გულში
 ვერ მოიკიდა ფეხია,
 სხვა დანარჩენი ქაჯური
 ყველა ისწავლა ხერხია.
 მას აღარაფრის ეშინის,
 თუნდ თავს დაატყდეს მეხია,
 ქაჯნი ბრაზობენ, რა ჰხედვენ, —
 გამეცნიერდა გლეხია.
 აღარ აშინებს ტყვეობა,
 აღარც ხრიკები ქაჯური,
 დღეს თუ ხვალ, იმედიანობს,
 ქაჯებს უჭიროს პანჩური.
 მალთა ტყვიასავითა,
 გრძნეული, როგორც გველია,
 აღმერთებს, ნუგეშად ჰსახავს
 ფშავ-ხევსურეთი მთელია,
 გვირგვინოსანი თამარი
 სულ-მუდამ ამის მთქმელია:
 „ოლონდ მინდია თან მყვანდეს,
 მასთან მთიელი ერია,
 რაც უნდ ძალიან ეცადოს,
 ვერას დამაკლებს მტერია“.
 იცის მტრის დასამარცხები
 და შემმუსვრელი ფანდია;
 თუ დაჭრილს ცოცხალს მიუსწრო,
 ნუ აქვს სიკვდილის დარდია.
 შუაზე გაჭრილს გაჰკურნავს
 მის უებარი ნამალი;
 მით არ მცირდება ომებში, —
 მუდამ ჯარი ჰყავ მრავალი;
 შორს არის ამბად ნასული
 მისი თავგადასავალ

II

როცა კი გაზაფხულდება,
 გამოიღვიძებს ქვეყანა:
 სილალე, სიმხიარულე
 დასეირნობენ ყველგანა.
 გაჩნდება ჩირთი, ყვავილნი
 ეკონებიან მწვანესა.
 მინდია გაფაციცებით
 სულ მიმოივლის მთა-ველსა.
 ყველა მცენარეს და მლილსა
 ის ეგებება სალმითა,
 ბუნებაც „ვაშას“ უძახის
 მდიდრად მორთულის აღმითა.
 ყვავილნი ყელ-გადაგდებით,
 დახატულები კალმითა,
 „მინდიას გაუმარჯოსო“,
 ერთხმად ასტეხენ ჟიჟინსა.
 ხეები ფოთლებს არხევენ,
 ბუნება იწყებს ბიბინსა,
 და მერე სათითაოდა
 ყველა მოჰყვება ტიტინსა:
 „მე ვარო ა მ ი ს ნამალი“:
 სხვა გაიძახის – „ი მ ი ს ა“;
 მინდიაც მოსწყვეტს, თან მიაქვს,
 ჯერ ზედ ნამი აქვთ დილისა.
 თურმე ზნედა სჭირთ ყვავილთა:
 ოღონდ ენამლონ სნეულთა,
 სიცოხლით გაფუფუნებულს
 არად აგდებენ სხეულთა:
 სალხინოდ ჰსახვენ, კაცთ სარგოდ,
 ძვალ-ხორცთა ჩამორღვეულთა.
 ყვავილთ ეს ზნე სჭირთ და ხეებს
 თურმე მოუვათ ტირილი;
 მარტოკა მინდიას ესმის
 მათი კვნესა და ჩივილი.

ამისგან მისი ცხოვრება
 ძალიან დაცარულია:
 მივიდა ხესთან ცულითა,
 სთქვა: „უნდა მოვჭრა ესაო!“
 შემოჰკრავს ცულსა და ამ დროს
 ხის შამოესმის კვნესაო:
 „ნუ მომკლავ, ჩემო მინდიავე,
 ნუ დამიბნელებ მზესაო,
 უიარალო რომა ვარ,
 მიტომ მიბრიყვებ ხესაო?!...“
 დაუდუნდება მკლავები,
 შტერად გაჰხედნებს ზეცასა.
 სხვა ხეს მიჰმართავს, ის უფრო
 მეტად დაინყებს კვნესასა.
 ხელცარიელი წამოვა,
 ვერ მოიყოლებს შეშასა,
 და რომ ღველფზედა არ გაჰქრეს
 ცეცხლი, აანთებს თივასა
 ან ჩაღას, გამხმარს ჯოყრებსა,
 თან მიაშველებს წივასა;
 თუ სად ხმელს წინკრებს იპოვნის,
 არც დაინუნებს იმასა.
 მაინც ღმერთს ჰმადლობს, მაინცა,
 საღამოსა და დილასა.
 სხვებსაც მას ურჩევს: „კაცებო,
 მოდით, ნუ ჰშვრებით ცოდვასა;
 ნუ მასჭრით ხესა, დავჯერდეთ
 „ჯოყრებს, ხმელს წინკრებს ცოტასა“.
 არავინ უსმენს, არქმევენ
 ამ გვარს მის რჩევას ბოდვასა.
 — „ღმერთს ჩვენთვის გაუჩენაო
 სარგოდა, მოსახმარადა!“
 და დღესაც არავინ ჰზოგავს
 ვერხვ-ნიფელს მოსაკლავადა.

III

როცა ყანის მკას დაიწყებს,
 გიჟია, გადარეული:
 ერთ ფეხს აქ მოსჭრის, ერთს იქა,
 საგულე-ჩამოხეული;
 სულ გადასთელავს ყანასა,
 გაჭბურდღნის, გაატიალებს,
 მინამ ღონე აქვ მკლავშია,
 ციბრუტივითა ტრიალებს,
 და როცა დაიქანცება,
 გაიშხლართება მინაზე.
 რო ჰკითხო „ასე რად სჩადი?“
 ის გიპასუხებთ იმაზე:
 — რას ამბობთ, კაცნო, არ გესმით,
 მიტომ მიწუნებთ ქცევასა.
 ის როდი იცით, თავთავნი
 როგორ მიწყებენ ხვენწასა:
 უნდა იცოდეთ, ჰხედავდეთ
 თავთვების ყელის წევასა.
 ათი-ათასი ყოველ მხრივ
 რომ დაიქუხებს ერთადა.
 ხელ-ნამგლიანი როცა ვარ,
 მნახვენ თავის ღმერთადა: —
 „არა, მე მომჭერ, მინდიავე,
 ნუ მტოვებ, შენი კვნესა-მე!“
 „არა, მე, — სხვა გაიძახის, —
 უფრო მაშინებს ზეცა მე.
 პატარა ნისლიც რო ვნახო,
 ჩამოვიშლები ტანითა.
 ვაი თუ სეტყვა მოვიდეს,
 ყელი გამომჭრას დანითა“,
 სხვა უფროც ჰყვირის: „ნუ მწირავ,
 იხარე თავის ჯანითა!“
 გამაგიჟებენ ბოჟირით,
 გადავირევი ბრალითა:

ვცდილობ და ყველას ვერ ვწვდები
 ორის ხელით და თვალითა
 და ამ დროც თავადაც ვხდები
 მოსაბრუნები წყალითა.
 ყანასა სეტყვა აშინებს, –
 კაცთ უსაზრდოდ დარჩენა,
 თორემ ვით ნამგალს, სეტყვასა
 სით შაუძლიან ნახდენა?!...
 კაცთ სარგოდ თავსა ჰზოგავენ
 თავთაენი ოქროს ფერანი, –
 არ სნადით ოხრად ლპებოდენ,
 ჰკენკდენ ყვავნი და ძერანი.
 მიტომ ჩქარობენ მომკასა,
 ერთად ჟივიან ყველანი,
 ჰსურთ პურად იქცენ, საჭმელად,
 რომ მითი გაძლენ მშიერნი, –
 მკვდართ კაცთა შანდობა ვუთხრათ,
 ძალნი ვახსენოთ ციერნი.“

ეს სამი თავი, რომელიც ერთ მთლიან შესავალ ნაწილად გამოიყოფა, პოემის მონურულ ფორმას გვაძლევს. აქ მოცემულია ყველა ის ძირითადი ოპოზიცია, რომელიც გაშლილი სახითაა წარმოდგენილი პოემაში ერთგვარი „თემისა და ვარიაციების“ მუსიკალურ სისტემად, რაც მეტიცმეტად საინტერესოს ხდის „გველის-მჭამელის“ „მუსიკოსოფიურ“ ანალიზსაც. ამ კუთხით განხილული „გველის-მჭამელი“ პირველი ქართული დასრულებული სიმფონიური ნაწარმოებია, ხოლო პოემის ეს მუსიკალური კონსტრუქცია არსობრივად დაკავშირებული „გველის-მჭამელის“ მითურქმნასთან.¹

შესავალი ნაწილი ამავე დროს სრულად წარმოგვიდგენს პოემის საკუთრივ მითიურ „მასალას“, გამოდნობილს ხელოვანის შემოქმედებითი გენიის „მანგანაში“.

რა ოპოზიციებია ეს?²

1. სიცოცხლე – სიკვდილი;
2. არსებობა – მყოფიერობა;

3. მომჭირნეობა – მომხვეჭველობა;
4. პიროვნულობა – პირადულობა;
5. ეროვნულობა – თავკერძულობა;
6. რჯულიანობა – ურჯულობა;
7. ზნეობრიობა – უზნეობა;
8. სიბრძნე – სიბრიყვე;
9. სიკეთე – ბოროტება.

ამ ოპოზიციათა დიალოგიური ბუნება და ე.ი. კავშირი აშკარაა, როგორც ჰორიზონტალურ სტრუქტურულ წყვილებში, ისე ურთიერთმიმართებულთა ვერტიკალურ ერთობაში. სტრუქტურულად დიფერენცირებული სისტემა „სისტემურად“ მთლიანდება და გვაძლევს ოპოზიციური სისტემის არსება (სიცოცხლე-არსებობა-მომჭირნეობა-პიროვნულობა-ეროვნულობა-რჯულიანობა-ზნეობრიობა-სიბრძნე-სიკეთე) მოვლენა ანუ შემთხვევა (სიკვდილი-მყოფიერობა-მომხვეჭველობა-პირადულობა-თავკერძობა-ურჯულობა-უზნეობა-სიბრიყვე-ბოროტება) ნევრებს.

ეს არის ის ფუნდამენტური ოპოზიცია, რომელიც უნდა იქნას გაშლილ-გამოთქმული და ძლეული პოემაში, ისევე, როგორც არის იგი ძლეული და, მაშასადამე, გაშლილ-გამოთქმული ღვთაებრივ სიმწყობრეში კოსმიური ჰარმონიისა; ხოლო, რადგან საკუთრივ „გველის-მჭამელში“ – მთლიანად ვაჟას შემოქმედებაშიც.

ეს კატეგორიული სისტემები, არსებითად ყოფიერების არსებობისა და მყოფიერობის ტრანსცენდენტალური „სქემები“, რომლებითაც ყოველი კონკრეტული ადამიანი თავის საცხოვრებისო პრინციპს ადგენს, ასაზრისიანებს რა თავის ცხოვრებას სათავისო შესაქმემი: ან რაციონალურად ან გულ-მოდგინედ.

მე სრულიადაც არ მინდა იმის თქმა, რომ მთელი კაცობრიობა (რადგან ეს „სქემები“ ადამიანის ყოფიერებაშია მოცემული) ამ ორ პირამიდაშია ჩამარხული და იქიდან გამძაფრებულ ბრძოლას აწარმოებს ურთიერთში, მაგრამ არსობრივი განფენა, ვფიქრობ, ამგვარია. ელემენტალური მათემატიკური ოპე-

რაციაც კი ცხადყოფს, თუ რაოდენ მრავალგვარი კომბინაციებია შესაძლებელი ამ ოპოზიციური წყვილებიდან ან მათი ელემენტებიდან, ამიტომაც „გვაქვს უთვალავი ფერთა“ ეს სინამდვილე, მაგრამ სწორედ ისაა საქმე, რომ ეს „უთვალავობა“ ფუნდამენტური ოპოზიციის, „თეთრის“ და „შავის“ გზით ხორციელდება. ეს „უთვალავობა ფერთა“ მიისწრაფის თეთრისკენ და შავისკენ, როგორც თავის უკიდურესობისკენ და, ამრიგად, წარმოადგენს ოპოზიციათა გაშუალებულ იერარქიას. თეთრი – ზესკნელია ან სულეთი; შავი – ქვესკნელი, ან შავეთი; გამაშუალებელი – ქვეყანა, ან „ორისავ მხლებელი“, რომელიც გვაქვს კიდევ „ფერთა უთვალავობით“ გადმოხსნილი.

ვნახოთ, რაგვარ კონკრეტულ თქმაშია გამოვლენილი აღნიშნულ ნაწილში ეს მოდიალოგე ოპოზიციები:

1. სიცოცხლე – სიკვდილი

- „სათქმელი მერმისთვის დარჩეს, თუ კი სიკვდილმა მაცალა.“ ...
- „ბოლოს სთქვა: „თავსა მოვიკლავ, ასეთს სიცოცხლეს სჯობია!“ ...
- „თუ დაჭრილს ცოცხალს მიუსწრო, ნუ აქვს სიკვდილის დარდია...“
- „ნუ მომკლავ, ჩემო მინდიავე, ნუ დამიბნელებ მზესაო...“
- „ვაი თუ სეტყვა მოვიდეს, ყელი გამომჭრას დანიტა...“
- „მკვდართ კაცთა შანდობა ვუთხრათ, ძალნი ვახსენოთ ციერნი“.

აქ მრავალი საყურადღებო მომენტიცაა. თავი და თავი აქ მინდიას სახეა და მისი გუნება-განწყობილება; მისი გუნება და მისი ბუნება. აქ მოყვანილი ამონაძერწებიდანაც ცხადად ჩანს

მინდიას მედიატორული არსება, სიცოცხლისა და სიკვდილის მიმართებულობაში: მინდია შეპყრობილია სიკვდილ-სიცოცხლით; მინდია – სიკვდილის მძლეველია, მინდია – გუნებამკვდარია (მკვდარი კაცია...?).

სიკვდილის ძლევა მინდიას (ვითარცა არსებობის) უპირველესი სწრაფვაა. და მის ამ სწრაფვაში ზეცა მის მხარეზეა. აქ მეტად საგულისხმო მომენტია. ზესკნელი-და-ქვესკნელი („ზეცის მოწყალე თვალი“ და ქაჯეთი) უპირისპირდებიან ერთმანეთს და მედიატორს მათ შორის წარმოადგენს ადამიანი, რომელშიც ორივე მიმართება შესაძლებლობის სახითაა მოცემული. ზესკნელი და ქვესკნელი დიალოგურად არიან ურთიერთმიმართებაში დაკავშირებულ-განყოფილნი ყოფიერების საშესაქმო ნებით (ღვთის ნებით). ქართულ მითურმეტყველებაში (ენის არქეტიპულ შრეში) ეს მრავალგზის და მრავალმხრივად დადასტურებული (საკმარისია, წარმოდგენილ ტრიადას ჩავუკვირდეთ: ზე-სკნელი – სკნელი – ქვე-სკნელი; ან „ყანებად“ განყოფაში; ანდა „შავეთის“ ხედვაში; მაშ, „თეთრეთიც“ უნდა იყოს და „ფერეთიც“ ანუ „სახატე“, რომელიც „უთვალავი ფერითას“ სფეროა...)³. ზესკნელს, ადამიანსა და ქვესკნელს შორის არიან ზესკნელური და ქვესკნელური მედიატორები, რომლებიც ცდილობენ ადამიანში იმ ტენდენციების აქტუალიზებას, რომლებიც მათკენაა მიმართული, ამგვარი ქვესკნელური მედიატორები არიან ქაჯები (და მთელი ქაჯური იერარქია), რომლებიც ადამიანის შავი თვისების, ბოროტის, ანუ ოპოზიციის „შემთხვევა“-წევრის კატეგორიულობას აფუძნებენ, ხოლო ზესკნელისათვის ამგვარ მედიატორს წარმოადგენს „მოწყალე თვალი“ (და მხსნელთა, გმირთა, ღვთისშვილთა სიმწყობრე), რომელიც მხსნელი, გამათავისუფლებელია, ხოლო, მხსნელი და გამათავისუფლებელი არის „ქრისტე“. *იესო ქრისტე – ქრისტიანი შემოქმედისა და ქრისტიანული კულტურისათვის ზესკნელური მედიატორი არის, როგორც ყველა მხსნელის მთლიანად გამოთქმული და ნახილვები არსება-ხატი.*

რადგან ადამიანში აღნიშნული ტენდენციები შესაძლებლობის სახითაა მოცემული, საჭიროა გაირკვეს, თუ როდის

და რაგვარ მომენტში იმარჯვებს ადამიანში ზეციური და რო-
დის და რა მომენტში – ქაჯური.

მეორე ამონაძერნი მთლიანად ასე გამოიყურება:

ამ მინდიაზე ამბობდენ

დაუჯერებელს ამბებსა:

მინდია ტყვედა ჰყოლია

თორმეტს ნელს თურმე ქაჯებსა.

ტყვეობამ ფრიად დაჩაგრა,

სამშობლოს გარეთ ყოფნამა;

მიდის დრო, განვლო მრავალმა

აღდგომამა და შობამა.

მაგრამ მინდიას ტყვეობას

არ ექნა დასასრულია,

გული დაუდნო მონებამ,

ამოსვლას ლამობს სულია.

აგონდებოდა თავისი

ჩამოთოვნილი მთებია,

ჩაბნელებული ხეები,

უსწორ-მასწორო გზებია,

მის ბედის მგლოვიარენი

დედა, მამა და ძმებია,

თავისი ქოხი მწირული,

სამოთხედ მისაღებია,

ეშველათ, ბევრჯელ ხატ-ღმერთსა

მხურვალედ შაჰვედრებია.

ბოლოს სთქვა: „თავსა მოვიკლავ,

ასეთს სიცოცხლეს სჯობია!“

ქაჯთათვის ცეცხლზე ნადგამი

სადილად ნახა ქობია.

იცოდა, გველსა ჰხარშავდენ,

იმასა სჭამდენ ხშირადა;

ქაჯნი ქაჯობით იტანდენ

გველის მიღებას პირადა.

და თავის თავზე იფიქრა,

რომ ექცეოდა ჭირადა,

აილო ერთი ნაჭერი,
 ზიზლით ქურდულად შეჭამა
 და ამ დროს მონყალეს თვალით
 ტყვეს გადმოჰხედა ზეცამა:
 ახალად სული ჩაედგა,
 ახალი ხორცი აისხა:
 გულის ხედვა და თვალების,
 როგორც ბრმას და ყრუს, გაეხსნა.

ადამიანი ქაჯების (ქაჯურის) ტყვეობაშია ჩავარდნილი. „ჩავარდნილობა“ შემთხვევითობის ტყვეობაში ყოფნას გულისხმობს. კითხვა, რომელსაც დავსვამთ, იქნება: „რა (ან ეს რა) შემთხვევია (მოსვლია) მინდიას?“. მაშ, შემთხვევა *მოდის*, ეს „მომავლობა“ *შემთხვევისა* მიგვითითებს იმაზე, რომ შემთხვევითობა შესაძლებლობის მოდუსითაა ტვიფრული, ხოლო შესაძლებლობას კი ნამდვილობა სათუო პირობად აქვს. საინტერესოა, რომ ქაჯების ტყვეობაში ყოფნა გაიგივებულია ადამიანის ძველ ხორცად და სულად ყოფნასთან, მის ძველ ბუნებასთან, – ძველ, ე.ი. „თავდაპირველ“. ეს თავდაპირველი ბუნება მისი შემთხვევის განამდვილების პირობას ქმნის. ეს ვაჟას პირნმინდად ქრისტიანული ხედვაა. „ძველი ბუნება“ ამაგრებს ქაჯურის პოზიციებს და უადვილებს მას ადამიანის დამონება-დატყვევებას, ხოლო ადამიანში ქვესკნელურ-ქაჯური, შემთხვევითი ხორცია, ზესკნელურ-ქრისტიანული, არსებითი კი – *სული* და ამიტომაც „ამოსვლას *ლამობს სულია*“, ეს ნიშნავს, რომ თავდაპირველად ადამიანი იმყოფება ხორციელი სწრაფვების ტყვეობაში, მაგრამ ამ მონობაში სული ვერ ძლებს, იტანჯება. ცდილობს, თავი დააღწიოს, „ამოვიდეს“, მონობა გულს უდნობს და სამშობლოს ხილვები მოსვენებას უკარგავს. ამ გაგებით სამშობლო კონკრეტულ ადამიანურ, ქვეყნიურ საცხოვრისსაც გულისხმობს და ზეციურსაც, რადგან სამშობლო-ქვეყანა, მშობლები, ჭირის მოზიარენი ანუ მძღველნი – ის სამოთხეა („სამოთხედ *მისაგევანია*“), სადაც ადამიანი *თავისუფლდება*, სადაც აქვს შესაძლებლობა, შექმნას საწინდარი ახალი სულიერი ვითარებისა, ახალი

განწყობისა, რომელმაც უნდა განსაზღვროს სულის ახალი ყოფიერება, ან, როგორც სრულიად დატყვევებულ-დამონებულისა „ქაჯურის“ მიერ, (ხორციელი სწრაფვების თუ ქაჯურისადმი მორჩილის), ან, როგორც გათავისუფლებულისა და „ამოსულისა“, მაგრამ ყოველივე ამას, „გულის დადნობას“, გულის ამოსვლის ლამობას“, მოგონებას, – არ ძალუძს თავისთავად გაათავისუფლოს ადამიანი, იხსნას იგი. საჭიროა ადამიანის ნება, რათა განხორციელდეს ეს გათავისუფლება, ადამიანში დაითრგუნოს ქაჯური-ხორციელი და გაიმარჯვოს ქრისტეულ-სულიერმა. ეს კი ნიშნავს მეორედ დაბადებას. ადამიანმა უნდა შვას თავის თავი. მიიღოს ეს გადაწყვეტილება და აგოს პასუხი მასზე. იგი არაფრით არაა გარანტირებული. მხოლოდ მან უნდა „მოკლას“ თავისი „პირვანდელი“ (ძველი) ბუნება და ამით მოკლას ქაჯური. ამგვარი არჩევანი უკვე ნიშნავს სიკვდილის დაძლევას, მაგრამ ჯერ კიდევ არ ნიშნავს სიცოცხლის გამარჯვებას, ე.ი. მეორედ დაბადებას. ამისათვის საჭიროა განახორციელო ეს არჩევანი, ე.ი. იმოქმედო. მხოლოდ მოქმედებაში ვლინდება ჭეშმარიტად ყოველგვარი არჩევანი და ეხსნება გზა ზეცის მონყალე თვალს.

და, მართლაც, ჩვენ მიერ მოყვანილი მეორე ამონაძერწი სწორედ ამას გვიხატავს: „ბოლოს სთქვა: თავსა მოვიკლავ, ასეთს სიცოცხლეს სჯობია... ზიზლით, ქურდულად შეჭამა...“ აი, ამ მომენტში განხორციელდა ზეცის მონყალე თვალის გადმოხედვა და მინდია მეორედ დაიბადა, „ახალი ხორცი და ახალი სული ჩაიდგა“. ესაა სიკვდილის სრული დაძლევა და სიცოცხლის ანუ მარადანმყოფ მოპოვება. მინდიას ყოფიერების არსებობის არსი გაეხსნა. იგი მარად ანმყოფ დროდ იქცა. ეს სიკვდილის მძლეველობა მინდიას საყოველთაო თვისებაა. მან თავისთვის კი არ დასძლია სიკვდილი, არამედ საყოველთაოდ სიკვდილის მძლეველად იქცა, და მართლაც:

„იცის მტრის დასამარცხები

და შემმუსვრელი ფანდია:

თუ დაჭრილს ცოცხალს მიუსწრო,

ნუ აქვს სიკვდილის დარდია.

შუაზე გაჭრილს გაჰკურნავს

მის უებარი ნამალი;
 მით არ მცირდება ომებში,
 მუდამ ჯარი ჰყავ მრავალი“.

ჩვენ მიერ მოტანილი მეოთხე მაგალითი, რომელიც მინდიას ახალი თვისებების გამოსაძერწად გამოდგება და სხვა ოპოზიციურ წყვილს უფრო მიეკუთვნება, აქ მოვიყვანეთ *იმისათვის, რათა სიკვდილ-სიცოცხლის ოპოზიციის* მასშტაბი გვეჩვენებინა. მთლიანად ეს მაგალითი მოწმობს, რომ სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის ურთიერთობა არა მხოლოდ ადამიანის საზღვრებშია მოქცეული, არამედ მოიცავს მთელს ქვეყანას, ბუნებას (მკითხველს მივუთითებ სათანადო ადგილს მთელს ნაწილში, რადგან ჩვენ კიდევ მოგვიხდება ამ მაგალითის მოტანა). ბოლო, მეხუთე, მაგალითში მოცემულია მთელი ამ ნაწილის მონურული აზრი. ეს ორი პნკარი აფორიზმივით აგვირგვინებს მთელს ნაწილს და ოპოზიციის დაძლევის სრულ სახეს გვაძლევს: „მკვდართ კაცთა შანდობა ვუთხრათ, ძალნი ვახსენოთ ციერნი“. *მკვდარი კაცი* – სიკვდილძლეული კაცია, „ქვესკნელის“ კაცია, მინდიას ძველი სახეა. ეს ის კაცია, რომელიც სიკვდილს მონებს და ამეფებს („და დღესაც არავინ ჰზოგავს, ვერხვ-წიფელს მოსაკლავადა“ – ალბათ მასზეა ნათქვამი)... ეს მკვდარი კაცი ბრმა არის და ყრუ, როგორიც იყო მინდია: და რადგანაც იგი ასეთია, იგი უნდა შეინდო – „შეუნდეთ, რამეთუ არ იციან, რასა იქმოდენ“, შეინდო უნდა, რადგან *ხსნა* შესაძლებელია მხოლოდ თავისუფალი, გან-ხორციელებული არჩევანით და არა ძალმომრეობით. *ხსნა* შესაძლებელია მაშინ, როდესაც „ციერნი ძალნი“ დაეუფლებიან ადამიანს და იგი მონობას გულის დამდნობელად განიცდის. ამის შემდეგ გზა თავისუფლებისაკენ მიემართება და ეს გზა ჩვენ გავიარეთ მინდიასთან ერთად. ციერ ძალთა ხსენება ამ ციერ ძალთა დაფუძნებასაც ნიშნავს სიტყვის მითიური ძალის გამო (გავიხსენოთ წყევლა: „ამოვარდეს შენი სახსენებელი“; გველს „უხსენებელს“ ეძახიან, რადგან ხსენება მის განამდვილებას ნიშნავს, მის დაფუძნებას; *ხსნის* და *ხსენების* დაახლოებაც უსვამს ამას ხაზს). ხოლო ციური ძალის დაფუძნებით ქვეყანაზე ფუძნდება სი-

ცოცხლე: სიცოცხლის დაფუძნებით კი იძლევა სიკვდილი. შენდობა ყოვლად კეთილი ქმედებაა. „შეუნდეთ და შეგენდოსთ ზეციერი მამისაგან“ და, ამგვარად, ხდება ოპოზიციის ვერტიკალური წყობის პირველი და უკანასკნელი წევრის გაერთიანება. სიკვდილის მძლეველი მინდია ყოვლად კეთილი უნდა იყოს. ჰორინზონტალური ოპოზიციის უკანასკნელი ანუ იგივე პირველი წევრი (რადგან მთლიანდება), სიკეთე-ბოროტება ამგვარადაა მოცემული აღნიშნულ ნაწილში.

2. სიკეთე-ბოროტება

- „მხოლოდ ბოროტმა მის გულში ვერ მოიკიდა ფეხია, სხვა დანარჩენი ქაჯური ყველა ისწავლა ხერხია...“
- „სალხინოდ ჰსახვენ, კაცთ სარგოდ, ძვალ-ხორცთა ჩამორღვეულთა...“
- „ნუ მომკლავ, ჩემო მინდიავ, ნუ დამიბნელებ მზესაო...“
- „სხვებსაც მას ურჩევს: „კაცებო, მოდით, ნუ ჰშვრებით ცოდვასა; ნუ მასჭრით ხესა, დავჯერდეთ ჯოყრებს, ხმელს წინკრებს ცოტასა...“
- „გამაგიჟებენ ბოყირით, გადავირევი ბრალითა: ვცდილობ და ყველას ვერ ვწვდები...“
- „ყანასა სეტყვა აშინებს, - კაცთ უსაზრდოდ დარჩენა, თორემ ვით ნამგალს, სეტყვასა სით შაუძლიან ნახდენა?!... კაცთ სარგოდ თავსა ჰზოგავენ თავთავნი ოქროს ფერანი, - არ სწადით ოხრად ლპებოდენ,

ჰკენკდენ ყვავნი და ძერანი,
 მიტომ ჩქარობენ მომკასა,
 ერთად ჟივიან ყველანი,
 ჰსურთ პურად იქცნენ, საქმელად,
 რომ მითი გაძლნენ მშიერნი, –
 მკვდართ კაცთა შანდობა ვუთხრათ,
 ძალნი ვახსენოთ ციერნი.“

ეს უკანასკნელი სტროფი ლიბოა ამ მთელი ოპოზიციის მძეველი მიმართებისა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ფუნდამენტური ოპოზიციის სიცოცხლე-სიკეთე, სიკვდილი-ბოროტება განხილვა, ამავე დროს მთელის საფუძვლების გარკვევაცაა, და ამიტომ, ჩვენ შემდგომ ოპოზიციებს უფრო მოკლედ განვიხილავთ მთლიანად, მით უმეტეს, რომ შემდგომად მათზე იქნება გამახვილებული ყურადღება. ეს გასაგები უნდა იყოს, რადგან ჩვენი *ოპოზიციების ვერტიკალური რიგი ლოგიკურად* გამომდინარეობს ამ საფუძვლებიდან: სიცოცხლე-სიკეთე-სიკვდილი-ბოროტება; და გვექნება: ის, ვინაც სიცოცხლე-სიკეთის საფუძველს ეყრდნობა, – არსებობს, პიროვნებაა, ეროვნულია, მომჭირნეა, რჯულიანია, ზნეობრივია, ბრძენია – ე.ი. ცოცხალია და კეთილი; ხოლო ის, ვინც სიკვდილ-ბოროტების საფუძველზეა – *იმყოფება, განკერძოებულია, მომხვეჭელია, მეპირადეა, ურჯულოა, უზნეოა, ბრიყვია* – ე.ი. „მკვდარია“ და ბოროტი.

სიკეთე – კეთილის ქმნაა. იგი აქტიურია, ქმედითია. ქართული სიტყვა *სიკეთე* თვითვე მიუთითებს ამაზე – კეთების ზოგადობაა მასში, კეთების არსი, ხოლო კეთების არსის მფლობელი ღმერთია, რომელმაც სამყარო შექმნა, *ხოლო ადამიანი გააკეთა*⁴ და ამ გაკეთებით მას ღვთაებრივი წილი მისცა. და რამდენადაც ადამიანში ღვთაებრივის სხვა, – სამყაროული წილიცაა, ამდენად ადამიანი საფუძველშივე განსხვა-ვებული არსია. სწორედ ესაა საფუძველი ადამიანის მედიატორული ბუნებისა. ადამიანის არსი კეთილია და ადამიანს შეუძლია *აკეთოს სხვა*; იყოს სამყაროს ქმედითი საწყისი, მაგრამ, ამავე დროს, ადამიანმა უნდა *გაკეთოს თავისი თავი*,

იგი არასოდეს არაა მზა სახით, არამედ მხოლოდ ჩანასახშია და ვიდრე იგი კეთებას არ დაიწყებს, იგი სამყაროულის, მყარობის ტყვეობაშია. თავისთავად მყარი ანუ სი-მყარე. როგორც ღვთაებრივის სხვა მიისწრაფის აბსოლუტური სიმყარისაკენ, მყარობისაკენ, შენივთებისაკენ ანუ სიკვდილისაკენ. მყარობა უძრაობაა, უძრაობის არსება – სიკვდილია, ხოლო პოლარობა მოძრაობაა, ცეცხლია, რომელიც არსება-სიცოცხლეა, ღმერთის, ყოფიერების არსებობის საზრისი. ამდენად: სიკეთე – კეთილის ქმნა, სიცოცხლისეული არსია, ღვთიური წილი ადამიანისა. ხოლო, თუკი ეს ასეა და კეთება, მოქმედება სიცოცხლეა, მაშინ, ბოროტებას, ვითარც სიკეთის პოლარობას, თავისთავადი საფუძველი არ აქვს, რადგან კეთება მას არ შეუძლია. სრულიად ცხადი ხდება, რომ ბოროტების ერთადერთი „საფუძველი“ სიკეთის უარ-ყოფაა... ბოროტი „არსებობს“. მხოლოდ როგორც სიკეთის უარ-ყოფა; როგორც „უკეთური სიკეთე“, როგორც „ქაჯური ხერხი“, ხოლო ეს კი თავისთავად ბოროტის არ-არსებობას, უმყოფობას ნიშნავს. აქ გასაგები ხდება რუსთველური „ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაჰბადებს“, ან კიდევ: „ბოროტიმცა რად შეექმნა, კეთილისა შემოქმედსა“; ცხადია ისიც, რომ ეს მსოფლგაგება საკუთრივ ქართულია და ქართულს ნიადაგზედ აღმოცენებული, რაც, ცხადია, არ გამოირიცხავს სხვა ენაში, კულტურაში მის არსებობას. ჩვენ შეიძლება ეჭვი შევიტანოთ, რომ ვაჟა-ფშაველამ ეს ყოველივე შეითვისა რუსთაველიდან ან სხვა რომელიმე წყაროდან, მაგრამ ეს ეჭვი სწრაფად იხსნება, რადგან ეს მსოფლგაგება თვით ქართულ ენაშია მოცემული (თუნდაც ის გავიხსენოთ, რომ სიცოცხლე, ცეცხლი და ცხოვრება ერთ „ცხ“-ძირზეა აგებული, ასევე „ცხ-რა“ რიცხვთა სიმბოლიკაში) და არავითარი სპეციალური თეოლოგიური მომზადება ამისათვის საჭირო არაა; საჭიროა მხოლოდ საკუთარი ენისა და კულტურის ცოდნა. ხოლო ერთიც და მეორეც ვაჟა-ფშაველას თავის გენიას უწოდებს.

ახლა ჩვენთვის გასაგები უნდა იყოს, თუ რატომ ვერ მოიკიდა მინდიას გულში ფეხი ბოროტმა; გასაგები ხდება, თუ რატომ სძლია მინდიამ თვით ქაჯებს; გასაგებია, რომ ეს ქაჯები სინამ-

დვილეში ადამიანის სხვა „მე“-ს, მისი არსის უარ-ყოფებს წარ-
მოადგენენ, და, საკმარისი იყო, მინდიას გაეკეთებინა არჩევანი
და განეხორციელებინა იგი, რომ მთელი ეს ქვესკნელური, ბო-
როტის ზმანება გამქრალიყო და მინდიას ეხილა სიბრძნე.

„შეიგნო, ჭამა გველისა,
ქაჯთაგან იყო ზმანება.
სიბრძნე აჩვენეს გველადა,
რომ ჰზიზღებოდა საჭმელად,
თუმც „შენც ჭამეო, მინდიავ“,
არა ზარობდენ სათქმელად.
შეიგნო სიბრძნე ქაჯების
ამიერიდამ ტყვემაო;
მას მუსაიფი დაუნყო
ცამ, დედამინამ, ტყვემაო.
მხოლოდ ბოროტმა მის გულში
ვერ მოიკიდა ფეხია,
სხვა დანარჩენი ქაჯური
ყველა ისწავლა ხერხია,
მას აღარაფრის ეშინის,
თუნდ თავს დაატყდეს მეხია,
ქაჯნი ბრაზობენ, რა ჰხედვენ, -
გამეცნიერდა გლეხია.
აღარ აშინებს ტყვეობა,
აღარც ხრიკები ქაჯური,
დღეს თუ ხვალ იმედიანობს,
ქაჯებს უჭიროს პანჩური.“

უპირველესი სიკეთე საკუთარი თავის გაკეთებაა, ანუ გა-
სი-კეთე-ბა. ეს არსებობის საფუძველთა საფუძველია, რად-
გან მხოლოდ ამ უპირველეს სიკეთეს მოსდევს გათავისუფ-
ლება და ყველაფერი სხვა. მაგრამ ეს სიკეთე დაკავშირებუ-
ლია თავისი „სხვა მე“-ს, მოჩვენებითი „მე“-ს სიკვდილთან,
ე.ი. სიკვდილის ზღვარის გადალახვასთან ანუ სიკვდილის
ხილვასთან ნამდვილი მეს მიერ... სწორედ ამ მომენტისთვი-
საა განკუთვნილი ადამიანის თავისუფალი ნება, რადგან ეს

მომენტი საკუთრივ ადამიანური მომენტი – არც ღვთაებრივს ანუ სიცოცხლეს და სიკეთეს, არც ქვესკნელურს ანუ სიკვდილს და ბოროტებას ამგვარი მომენტი არ გააჩნია. და მართლაც, მინდია მიტოვებულია ამ მომენტში, ვიდრე არ გადალახავს საზღვარს, ე.ი. არ განახორციელებს თავის არჩევანს⁵. მთელი ტყვეობის განმავლობაში ქაჯები მინდიას თავის სუფრასთან პატიჟებენ სრულიად „გულწრფელად“ და უზარელად. მაგრამ მინდიას ისე ეზიზღებოდა ეს საჭმელი, რომ არ გაჰკარებია მას (ჩინელს გააკვირვებდა, ალბათ, ასეთი ზიზღი) და რომც ეჭამა, ამით არაფერი არ შეიცვლებოდა, რადგან თავისთავად ჭამა კი არ წყვეტს აქ საკითხს, არამედ – „სიკვდილის საზღვრის გადალახვა“. შიმშილის გამო რომ შერიგებოდა მინდია თავის მტრებს (დამტყვევებლებს) და მათთან „პური ეჭამა“, იგი უეჭველად ისე მოკვდებოდა, რომ ვერ მიხვდებოდა, ნამდვილი გველი აჭამეს ქაჯებმა, თუ „გველად ნაზმანები სიბრძნე“. ქაჯები აცდუნებენ მინდიას, მაგრამ ეს ცდუნება „კულტურის გემოვნების“, ანუ აკრძალვის (ტაბუს), დარღვევას კი არ ისახავს მიზნად, არამედ ლალატს, სწორედ იმიტომ, რომ მინდია მტრების სუფრას არ მიუჯდა, რომ თავი სიკვდილ-სიცოცხლის საზღვარზე დააყენა. „ამგვარ“ სიცოცხლეს სიკვდილი ამჯობინა და თავი მოიკლა, – გაიხსნა კარი. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მინდიამ თავი მოიკლა (მან ხომ არ იცოდა რა მოხდებოდა, თუ არ სიკვდილი), მონყალე თვალი დაეცა მას. „გავაკეთე რა ჩემი თავი, მე გავაკეთე სამყარო“, – თავისუფლად შეუძლია სთქვას ამიერიდან მინდიამ, რადგან ამ თავისთავის გაკეთებას მისი მეორედ შობა, გაკეთილ-შობილება მოჰყვება, ამას კი – გახსნილობა და სიბრძნე. კეთილ-შობილება სიკეთის ქმნის შესაძლებლობის არსებობაზე მიუთითებს და არსებით მიმართობაზე სიკეთისაკენ:

„ესმის დღეიდან ყოველი,
 რასაც ფრინველნი გალობენ,
 ან მცენარენი, ცხოველნი,
 როდის ილხენენ, ნვალობენ.
 რაც კი რამ დაუბადია
 უფალს სულიერ-უსულო,

ყველასაც თურმე ენა აქვს,
 არა ყოფილა ურჯულო.“

ამ უპირველესი სიკეთის გზით მინდია მ არყოფილი ჰქმნა ბოროტი, ახადა მას მოჩვენებითი „მე“-ობის თავკერძი ნილაბი და „საპანჩუროდ“ გახადა. სწორედ ბოროტის არყოფნაა მისი არ არსებობა, უარ-მყოფლობაა – მკვდარ კაცთათვის შენდობის საფუძველი, რადგან მათ ჯერ თავისი თავი არ გაუკეთებიათ.

სიკეთე, კეთილის ქმნა ცოცხალის არსებაა. ადამიანი ერთი ცოცხალთაგანია და არა ერთადერთი: მაგრამ ამას ის იგებს მას შემდეგ, რაც სიბრძნეს შეიგნებს. ეს სიკეთე-სიბრძნე ოპოზიციანაა ბოროტება-ბრიყვობისა, რადგან, თუ სიბრძნე-სიკეთე აქტიურ მოქმედია (გავიხსენოთ თუნდაც რუსთველის „არა ვიქმ, ცოდნა რას მაქნევს, ფილოსოფოსთა ბრძნობისა“). ბოროტება-ბრიყვობა – უკეთურია, ოტებულია, უკუქცეული, ბრმა და ყრუ. ამიტომაც ბრიყვის სამყარო მყარია, მკვდარი, ნივთიერი. თვითონ ერთადერთია „ცოცხალი“ და აქედანაა მისი მიმხვეჭელი კატეგორიულობაც:

„– ღმერთს ჩვენთვის გაუჩენია, სარგოდა, მოსახმარადა!“

როგორც ვხედავთ, ბრიყვის კატეგორიულობა მის ურჯულობაში გამოვლინდა, რაც პირდაპირი საფუძველია უზნეობის, რადგან ბრიყვმა არაფერი იცის სამყაროს რჯულიანობის შესახებ და ამ რჯულიანი სამყაროს – ან სულიერ-უსულოს ზნეობის შესახებ. იგი ჩაკეტილია თავისთავზე: ე.ი. განკერძოებულია: – განკერძოებულია რჯულიდანაც, – ურჯულოა; ზნეობიდანაც – უზნეოა: ერიდანაც – თავკერძოჯახშია ჩაკეტილი: ყველას უარმყოფელია და თავისთვის მიმხვეჭელი. ყოველივე ამას განაგებს მისი კატეგორიული იმპერატივი – „ღმერთს ჩემთვის გაუჩენია სარგოდა მოსახმარადა“, ამდენად, ბრიყვი უარმყოფელია რჯულისა, ზნეობისა, ერისა, მაგრამ უარ-მყოფობა, როგორც ზევით გაიკვია, არსებას, და ე.ი. არსებობას, მოკლებულია: მოქმედი და მკეთებელი, კეთილმშობელი, რამეთუ კეთილშობილიც, არ არის: იგი უძრავია, მყოფიერი, „არის“ (აქ ეს „არის“ მესამე მდგომარეობას აღნიშნავს „მე“-სა და „შენს“, ანუ მოდიალოგე მოსაუბრე გა-

გებითობის „სხვას“, უნიშნო პირად მყოფობას, ამიტომაც მხოლოდ მას შეიძლება „ჰქონდეს“ პირის ნიშნად ნული, როგორც ეს ქართულმა ენამ აღნიშნა) და ამიტომაც მას სიბრძნე შემაშინებლად მიუღებელი, გველური ანუ ბოროტ-ქაჯური სახით ეჩვენება, რომელსაც ის, რასაკვირველია, „ჰზიზღობს საჭმელად“, ე.ი. უარ-ყოფს და ამით ამკვიდრებს თავის უარ-მყოფ ყოფიერობას, მკედარ-კაცობას. ეს სრული მონებაა; ტყვეობა, ამის საპირისპიროდ: ბრძენი – რჯულიანია, რადგან იგი ყველა სხვა არსივით თავის ენაზე ლაპარაკობს: მოდილოგეა, მოსაუბრე გამგებობის გახსნილობაში. ამრიგად, მყარდება კავშირი ენასა და რჯულს შორის. თუ ენა რჯულის არსია, ზნეობა – რჯულის ქმედითი, მოქმედი სახეა. ბრძენი, ვითარცა კეთილი, ვითარცა სულიერ-უსულოს ენის და ზნეობის, ე.ი. რჯულის მცნე, ყოვლად ზნეობრივია, სრულ-ყოფილი ზნეობისაა, ხოლო ეს ზნეობა მას ეროვნებას, როგორც ერთ ენაზე მოსაუბრე გამგებობის ზნეობრივ და რჯულიან საზოგადოებას, აკეთებინებს, ანუ ეროვნულ ქმედით საწყისად აქცევს, ხოლო ამგვარი ადამიანი კი პიროვნებაა და მისი არსებობა თავისთავშია დაფუძნებული, ვითარცა ყოფიერების არსებობა და სიცოცხლე. ეს კი სრული თავისუფლებაა. თავისთავში დაფუძნებულობა არსებობისა, როგორც ყოფიერების არსების მოდალობისა და თავის-უფლების პირობაა.

„რაც კი რამ დაუბადია
 უფალს სულიერ-უსულო,
 ყველასაც თურმე ენა აქვს,
 არა ყოფილა ურჯულო.
 ამას ჰგრძნობს, უკვირს თითონაც
 ტყვეს თვის ბუნების ცვალება“.

(გაკვირვებულობა გახსნილობის მოდუსია, ნათელ ჰორიზონტში აღმოჩენილი ყოფიერების შესაძლებლობათა მოდილოგე არსებობის შემხვედრი გახსნილობის გაგებითობა. ეს გაკვირვება მინდიასი ფსიქოლოგიურადაც ზუსტადაა აღნიშნული. ცნობილია ამ გაკვირვების საფასური: თავისი ძველი, ნატყვევარი, ხორცისა და ბუნების მოკვლა).

„ყველა მცენარეს და მლილსა
 ის ეგებება სალმითა,
 ბუნებაც „ვაშას“ უძახის
 მდიდრად მორთულის აღმითა.
 ყვავილნი ყელ-გადაგდებით,
 დახატულები კალმითა,
 „მინდიას გაუმარჯოსო“,
 ერთხმად ასტეხენ ჟიჟინსა.
 ხეები ფოთლებს არხევენ,
 ბუნება იწყებს ბიბინსა.

ყანასაც თავისი ზნე აქვს:
 „ყანასა სეტყვა აშინებს, –
 კაცთ უსაზრდოოდ დარჩენა,
 თორემ ვით ნამგალს, სეტყვასა
 სით შაუძლიან წახდენა?!...
 კაცთ სარგოდ თავსა ჰზოგავენ
 თავთავნი ოქროს ფერანი, –
 არ სწადით ოხრად ლპებოდენ,
 ჰკენკდენ ყვავენი და ძერანი.
 მიტომ ჩქარობენ მომკასა,
 ერთად ჟივიან ყველანი,
 ჰსურთ პურად იქცნენ, საჭმელად,
 რომ მითი გაძლნენ მშვიერნი...“

ყვავილთაც თავისი ზნე აქვთ:
 „თურმე ზნედა სჭირთ ყვავილთა:
 ოღონდ ეწამლონ სნეულთა,
 სიცოხლით გაფუფუნებულს
 არად აგდებენ სხეულთა:“ ...

სხვა ზნე და არსება აქვთ ხეებს:
 „ყვავილთ ეს ზნე სჭირთ და ხეებს
 თურმე მოუვათ ტირილი;
 მარტოკა მინდიას ესმის

მათი კვნესა და ჩივილი.
ამისგან მისი ცხოვრება
ძალიან დაცარულია;” -

ეს საყოველთაო სიკეთე-სიბრძნე-ზნეობა მინდიას არსებობას უდევს საფუძვლად. მინდია სულიერ-უსულო არსთა რჯულის, ენის და ზნეობის დამცველია. იგი არც უარ-ყოფს მათს ზნეს და არც ასწორებს მას. იგი ცდილობს, დაიცვას ის, ამიტომაც მინდიას გამოსვლა დიდად წააგავს მინდორ-ველთა ღვთაების, ყანის ღვთაების, სულიერ-უსულოთა მფარველის, ქვეყნიური ღმერთის გამოსვლას. თვით მისი სახელიც „მინდია“ ამის მაცნეა. ამიტომაცაა, რომ მინდიას გულს უხსნის ცა, დედამიწა, ტყე და „თავის ღმერთად ნახავენ“ – ეს ბუნებაა, ხოლო, რაც შეეხება ერს, ისიც ღმერთად სახავს მინდიას:

„მალია ტყვიასავითა,
გრძნეული, როგორც გველია,
აღმერთებს, ნუგეშად ჰსახავს
ფშავ-ხევსურეთი მთელია,
გვირგვინოსანი თამარი
სულ-მუდამ ამის მთქმელია:
„ოღონდ მინდია თან მყვანდეს,
მასთან მთიელი ერია,
რაც უნდ ძალიან ეცადოს,
ვერას დამაკლებს მტერია“.

ერი მინდიას აღმერთებს, ნუგეშად სახავს. ნუგეშის ცემა ანუ ნუ-გეშინის ცემა შიშისაგან გათავისუფლებაა⁶, ხოლო შიშისაგან თავისუფალი, როგორც გაირკვა, არის კეთილი ბრძენი, რომელიც ერის პირია (სინდისი), ანუ ერის ზნეობის, რჯულის, არსების დამცველი და გამასახიერებელი ამავე დროს, სრულყოფილი პიროვნება, ანუ ვნებული პირი. იწვის საყოველთაო ზნეობრივი სიკეთით, ამიტომაცაა, რომ მტერი ვერას აკლებს; მტერი – სიკვდილია; ხოლო მინდია კი – სიკვდილის მძლეველი, ვითარცა ეროვნული პირი; აქედან – მტრის მძლეველობა ერისადაც. ენა, რომელზედაც მინდია მეტყვე-

ლებს, ერის ენაა. ენაში რჯულია, ხოლო რჯულში – ზნეობა; ზნეობა – ქმედითობაა, სიკეთეა; ხოლო სიკეთე – პიროვნებას გულისხმობს; პიროვნება – გზაგახსნილია ბუნებაში, სამყაროში; ე.ი. ენა, რომელზედაც პიროვნება მეტყველებს, გზაგახსნილია, გზიანი, „სიტყვაგზიანი“ და ეს გზა მიემართება ყოველივე დაფარულისაკენ, თვით ყოფიერების არსებობის არსისა და საზრისისაკენ. ყოფიერება რომ „ყო-ფიერობს“ და არ „დევს“, ამას გვაგებინებს ზმნა „ყო“, რომელიც ყოფიერებას ზმნურობას, ქმედითობას ანიჭებს, ყოფიერების არსებობაში არსის (ლოგოსის, სიტყუის) გამოთქმადობის გამოთქმულობად გამოვლენადაა გაგებული. ყოფიერების მოყოფიერე არსი დამალულია თავის გამოთქმად შესაძლებლობაში, ვიდრე იგი არსებობის მოდიალოგე გახსნილობად არ გამოთქმულა, რაც შესაქმეა, ანუ ყოფიერების არსებობის მოდალობა. საზრისი – აზრია (არა ინტელექტუალურად გაგებული, არამედ, როგორც გვეძლევა გამოთქმაში: „რა აზრი აქვს?“ ან „აზრი არა აქვს“), რომელიც შემფასებლური გაგებაა ყოფიერების მოქმედებითი მიმართულებისა „-კენ“ (მიზნის-კენ) და ყოველ იმ კითხვაზე პასუხს მოითხოვს, რომელიც ყოფიერების არსებობის გახსნილ საუბარში წარმოიშობა, გზიანობის არსებაც ესაა⁷.

ახლა გასაგებია, თუ რას შესთხოვენ მინდიას ის ორნი, როდესაც ეუბნებიან:

„გვითხარი რამე, ღვთის მადლსა,
ერთი ქართული გზიანი“...

ამ დაფარულს, რომელიც ენაშია მოცემული, კვლავ გაცხადება-განმარტება სჭირდება. იგი მხოლოდ პიროვნებას ეხსენება, ვითარცა ბრძენს, ვითარცა „ღმერთკაცს“ – რადგან იგი ხედავს დაფარულს და იწვის ქმნით სიკეთისა: წვა და ხედვა კი ღმერთის არსებისაა, ღმერთის გამოთქმადობის მოდალობაა.⁸ ენაში დაფარულს ზუსტად ისევე სჭირდება განმარტება, როგორც გმირთა ამბავს: გმირი პიროვნებაა, „ღმერთკაცია“, რომელიც მეტაისტორიულ სინამდვილეში, „მარად ანმყოში“ ერის მესხიერებისა არსებობს და ქმნის ეროვნული თვითგაცნობიერ-

რების პირობას, ამიტომაც მის არსებობას „ახალ-უხლებისათვის“ განმარტება უნდა?:

„სასტუმროს იყვნენ ხევსურნი,
 ლუდი ედულა წიქასა;
 ისხდენ ბანზედ და ღრეობდენ,
 თასებით სვამდენ იმასა;
 ზოგნი უკრავდენ ფანდურსა,
 ზედ დაჰმლეროდენ დიდადა, –
 მსმენელთა გრძნობას უდებდენ,
 საგმირო ამბებს ხიდადა;
 აღგზნებით გმირთა სახელებს
 ლექსებში სთვლიდენ წმიდადა;
 მოხუცნი ჩიბუხებს სწევდენ,
 ბოლი ეხვიათ ნისლადა,
 განმარტავდიან მათ ამბავს,
 შანდობა თქვიან გმირთადა.
 ახლების სანურთნელადა
 იხსენებდიან ქებითა;
 „თქვენ იცით, ამას იქითა
 კაცად ვინ გამასდგებითა!“

ასე მთლიანდება სიცოცხლე-სიკეთის დისპოზიცია პიროვნებაში და ეხსნება გზა ციურ ძალთა მოქმედებას: ანუ ფუძნდება საყოველთაო სიკეთე. ეს თავისთავად ნიშნავს სიკვდილ-ბოროტების დისპოზიციის დაშლას და მის უმყოფობას. გავიხსენოთ რუსთაველის „თქვეს: ბოროტსა უმყოფო, კეთილნია შენტვის მზანი“¹⁰.

ამასობაში ჩვენ სრულიად უყურადღებოდ დავტოვეთ სიცოცხლე – სიკვდილის ოპოზიციითა განხილვისას მოტანილი პირველი მაგალითი: „სათქმელი მემრისთვის დარჩეს, თუ კი სიკვდილმა მაცალა“... ახლა, როდესაც ჩვენ დისპოზიციითა ერთობა და ურთიერთმიმართება გავარკვეით, შეგვიძლია ამ სტროფის აზრიც გავიგოთ. მთლიანად ეს სტროფი ასე იკითხება:

„კრებაში ერთი ვინმე სჩანს
 სახე-მკრთალი და მშვიდია,
 როგორც თაფლს მწერი, ეხვევა
 იმას მცირე და დიდია.
 დაღვრემილს წელზე ხმალი ჰრტყავ,
 მხარ-ილლივ ფარი ჰკიდია,
 მუხლებს წინ თავშიშველანი
 ორნი უსხედან ჩოქითა,
 თასებს აწვდიან, იღებენ
 შავს ლუდსა დიდის გობითა.
 „შასვი, მინდიავ, – ეტყვიან, –
 კაი ლუდია, სვიანი,
 გვითხარი რამე ღვთის მადლსა,
 ერთი ქართული გზიანი,
 – მთვრალმა რა გითხრათ, კაცებო,
 ჭკუა სასმელმა დაძალა,
 სათქმელი მერმისთვის დარჩეს,
 თუ კი სიკვდილმა მაცალა, –
 ასნია კარახანასა,
 გადინურა და დაცალა“...

ერთი შეხედვითაც ნათელია, რომ ამგვარი პასუხი კეთილი-ბრძენი მინდიასაგან ყოვლად დაუშვებელია, მისი არსების საწინააღმდეგოა, ხოლო მინდიას, პიროვნების, არსების საწინააღმდეგო, როგორც გაირკვა, არის მკვდარი კაცობა. აქ მინდიას ისეთი გუნება-განწყობილებაა მონიშნული, რომელიც მასში სიკვდილის ხილვას, შეფარვით კი სიკვდილის სურვილს, აჩენს და ეს განწყობა რალაცნაირად უკავშირდება მინდიას მდგომარეობას ქაჯთა ტყვეობაში. ეს განწყობა ისე ძაბავს და მუხტავს მკითხველს დრამატიული ძვრებით, რომ იპყრობს მას სიკვდილის მხილველ ტრადიკულ სიღრმე-სიმაღლეთა მოლოდინით. თუ ეს მოლოდინი გამართლდა, პოემა ჭეშმარიტად კათარსისის ზეგავლენას მოახდენს. ყოველივე ზემოთქმულის გარდა ამას ადასტურებს პოემის პირვანდელი ვარიანტების განხილვაც. ვაჟა, როგორც მხატვრული ფორმის დიდოსტატი

და ჭეშმარიტი არქეტიპი-„სიმფონისტი“ ფორმის კანონებს ქმნის და მათ უმორჩილებს „შინა-არსს“, ამიტომაც დახატა მთელი პოემა ამგვარი მოწურული სახით, ერთგვარი *პირველსკემა* შექმნა, რომელშიც დრამატიული განვითარების შესაძლებლობათა ველი დასახა და სათანადო მიმართებაც მისცა. ნებისმიერი ზედმეტი სიტყვა ან ზედმეტი აღწერა ამ ფორმას სრულიად დაარღვევდა და ააცდენდა ხელოვნების მიზანს – უშუალო ესთეტიკური ანუ მთლიანი ზემოქმედებით (რაც მხოლოდ ფორმას, ხატს ძალუძს!) სრულად გახსნას თავისი ობიექტი – მკითხველი და ამ გახსნილობაში აზიაროს ჭეშმარიტ საზრისს ხილულსა. მხატვრული ფორმა *ესთეტიკური გასაღებია*, ხოლო ადამიანი კი ესთეტიკურად *გაღებადი*, რაც საერთოდ შემოქმედებას და საკუთრივ ხელოვნებას, ვითარცა ყოფიერების არსების ხატს, საზრისს აძლევს.

ვნახოთ, როგორ ამუშავენ (დამუშავენ აზრით) ვაჟა ფორმას ანუ ფორმა – ვაჟას (მუშაობის აზრით!).

პირველ თავს ბ და ც ნანერებში წინ უძლოდა:

„გაჭირდა ფრიად ცხოვრება
სულთქვამს და ოხრავს სოფელი...
დედის ბედს შვილი დასტირის,
შვილისას ტირის მშობელი.
/არც ცოდნა არის, არც ფიქრი,
არც ვინ ექიმი ჭირისა, – ბ/
ტირილსაც ბოლო ექნება,
რა მოიღლება გუნება.
ან აქ სინანულს რა უნდა,
საცა არ არის ცდუნება?!
ისე ვჩნდებით და ვილევით,
არა გვაქვს გაგებულება.
ბუნების ძალთა სიბრძნისა
ვერ ვცანით დიდი თხზულება“.

შემდეგ გრძელდება;

„სასტუმროს იყვნენ ხევსურნი...“

შემოქმედის „მუშაობა“ რომ სამყაროების გადადგმა-გადმოდგმა და ყოფიერების ფარული არსისა და საზრისის ზუსტი გასაღების გამოჭედვა, ეს ამ პატარა მაგალითიდანაც ცხადდება. თავისთავად, ეს სტროფი მეტად საინტერესოა, მაგრამ მხატვრული ფორმის თვალსაზრისით, მისი შესავლის სახით დართვა პოემის შინა არსის თხრობითი გაცხადებაა და ასუსტებს იმ მხატვრულ-ესთეტიკური ზემოქმედების ძალას, რომელმაც გაღება უნდა გამოიწვიოს. ამ შესავალთან ერთად მთელი პირველი ნაწილი კარგავს თავის შინაგან ფარულ ენერგიას და ფუყე ხდება, რადგან ამ სტროფში უკვე ყველაფერი ნათქვამია და ყოველივე, რაც ამის შემდეგ ითქმის, ამ შინაარსობრივ ჩარჩოში თავსდება. შესაძლებლობათა ველი და, შესატყვისად, ჰორიზონტიც იხურება, ქვავდება და ე.ი. იხურება. შედეგი დასახული მიზნის სრულიად საწინააღმდეგოა: ის, რაც უნდა გაღებულყო – იხურება. გაგებული აზრის ხელმეორედ გაგება, თუნდაც მხატვრულ სახეებში, საერთოდ ხელოვნებისათვისაა უცხო. თუ, როგორც აღინიშნა, ხელოვნება ყოფიერების დაფარულის გამოთქმა-გაცხადებაა და მხატვრული ფორმის (ხატის, რაც ცნებაში მ-ხატ-ვარ-ი, მ-ხატ-ვ(ა)რობა იმთავითვე მოცემულია; „ხატი“ ხომ მოქმედი ამახთანავე, რაც ქართულ გაგებას დიდ სიღრმეს ანიჭებს) მეშვეობით მკითხველზე ესთეტიკურ-უმშუალო ზემოქმედებით, მისი (მკითხველის) გახსნა და მასში შეჭრით, ყოფიერების ამ დაფარულ საზრისთან ზიარებით, მისი მიქცევა საკუთარი ყოფიერების არსებისაკენ უკვე ამ გასაღებით ხელში, – გასაგები ხდება, რატომ აქვს ხელოვნებას კატარსისის ანუ გამწმედისა-და-მამკურნებლის, მძლეველი ძალა.

ამ სტროფის მოშორებით ფორმა დაიმუხტა ესთეტიკური ენერგიით და დაიმუხტა მკითხველიც. ასე გამოიკვეთა პოემის მითურქმნილი ფორმა, რომელიც შინაგანად, სტრუქტურულად, არსობრივადაა მითი და არა იმ „სახეების“ თუ „შინაარსების“ თემატიური გამოყენებით, რომლებიც მას პირველმითოსთან აახლოებენ. „გალექსილ ამბავსა“ და მითურქმნილ შორის ის განსხვავებაა, რომ „გალექსილი ამბავი“ არავითარ „დამუშავებას“ არ მოითხოვს, უფრო სწორად, ეს „ამბავობა“

უკვე გამორიცხავს მის „გასაღებობას“. იგი თვალთ საკითხავია და არა გულით განსაცდელ-სახილველი, რაც არის „გაღებობის“ საფუძველი. „გაღექილი ამბავის“ ზემოქმედება არ სცდება ცნობიერების ზედაპირს, მხატვრულ-ესთეტიკურადაც ფრიად სუსტი ზემოქმედებისაა (რადგანაც „უფორმოა“). ყოველივე ეს შესანიშნავად იცოდა ვაჟამ, რადგან ერთ თავის წერილში იგი წერს: „საზოგადოდ, უნდა ვსთქვა, რომელ ლეგენდას, თუ ზღაპარს გაუვლია ჩემის ფანტაზიის მანგანაში, რომელიც თავისებურად შემიმუშავებია, კვალი დაუჩნევია მკითხველის გულ-გონებაში, და რომელიც პირდაპირ გამილექსია – არც ერთს შეგნებულს მკითხველს, როგორც, მაგალითად „ნახევარ-წინილა“ ჩემთვის სახელად არ მოულოცია. აქედამ ცხადია, რომ პოეტმა თუ ყოველივე ამბავი თავისებურად არ შეიმუშავა, თავის გრძობა-გონების საკუთრებად არ აქცია, ამოდ დაშვრება, მის ნაწარმოებს არავინ ჭკუათმყოფელი ხელოვნურს არ უწოდებს. ეს ჭეშმარიტება დღესავით, მზესავით აშკარაა.“

მითურქმნილი ფორმის ზემოქმედება მთლიანი და სიღრმითია. ამგვარი ნაწარმოები აიძულებს მკითხველს, გახსნას თავისი უღრმესი სფეროები, რათა ჩასწვდეს ბოლომდე ნაწარმოებს, მეტიც, ამგვარი ნაწარმოები თვითონ უხსნის მკითხველს ამ სიღრმეებს თავისი შინაგანი დამუხტულობით (ნელი მოქმედების ყუმბარასავითაა, რომელიც შიგნიდან აფეთქებს მკითხველის დახურულ-მიფარულ არსებას).

ვაჟამ, დასაწყისიდან, არა მარტო ეს სტროფები ამოიღო, არამედ მინდია დახასიათებაც. ეს კი ცხადს ხდის ზემოთ გამოთქმული მოსაზრების საფუძვლიანობას:

„ეს იყო ამ ამბის გმირი,
 გველის-მჭამელი მინდია.
 თვალნი მიაპყრო ქანდარას,
 იქვე ეზოში რომ იყო.
 ვერვინ შენიშნა მის მეტმა.
 მაზე ჩიტები მსხდარიყო
 ყურს უგდებს გაფაციცებით
 იმათ ჭუკჭუკს და ლიკლიკსა,

ისიც მათ შემაცქერალი
 მოჰყვა ოხვრას და ტირილსა.
 მამინ მიჰმართეს ხევსურთა;
 „მინდიავ, რადა სტირია?
 აქ ყველა ლხინობს და ლალობს,
 შენ გაგვიტეხე პირია.
 კიდეც არ გვიკვირს, რო გიცნობთ,
 შენგან არც გასაკვირია,
 ერთს წუთში ათჯერ შეცვალო
 ოხვრა ტირილზე ლხინია“.

პირველი მაგალითისგან განსხვავებით, ვაჟა ამ სტროფებს, ახლებურად მოკვეთილს, გადაიტანს მეოთხე თავში და ეს გადასმა იმ ძირითად გეზს დაემორჩილება, რომელსაც მიჰყვება პოემის მხატვრული ფორმათქმნა.

(მხატვრის ანუ ხელოვანის მხატვრული ფორმათქმნის პრინციპების გარკვევისათვის უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება იმ შავ სამუშაოს, რომელიც „თეთრი ფურცლის“ იქით წარმოებს, რადგან სახეზე ყოველთვის მხატვრულ-ესთეტიკურად სრული ფორმა გვეძლევა მის მიერ და თავისი ინტუიციის ანალიტიკური კვალი დაფარული აქვს. რასაკვირველია, ამას მხოლოდ საკვლევე მნიშვნელობა აქვს და არა მხატვრულ-ესთეტიკური და ფასეულობის დამდგენი. ეს უნდა ვიქონიოთ მხედველობაში ამ მოკლე გადახვევისას ძირითადი ტექსტიდან).

შესავლის აღნიშნულ ვარიანტში პოემის შინაარსია გადმოცემული და აქ ორი მომენტი ალსანიშნი: სოფლის მდგომარეობის გამოხატვა და მიზეზ-სამდურავის გამოთქმა; მიზეზი სოფლის ოხვრისა და ტირილის, ანუ ამაოების, არის ის, რომ:

„ისე ვჩნდებით და ვილევით,
 არა გვაქვს გაგებულება,
 ბუნების ძალთა სიბრძნისა
 ვერ ვსცანით დიდი თხზულება“.

და რადგან ეს ასეა, ამიტომ;
 „ტირილსაც ბოლო ექნება,
 რა მოიღლება გუნება.“

მაგრამ ეს, თავისთავად, მყოფიერობაა. პასიური ყოფნაა, მინდობა, ყოველგვარი ცდის გარეშე და ამიტომ, ამგვარად „გაჩენისა და მიღების“ ყოველგვარი სინანულის გარეშე, გამოდის, რომ „გველის-მჭამელი“ ესაა პოემა *ცდუნებისა და მონანიების შესახებ*. სინანული ცდას მოსდევს; ხოლო ცდის სხვისგან მომართულობა ცდუნებას ნარმოადგენს; ასე აცდუნებდა ეშმაკი *იესოს*; ასე აცდუნებს ბოროტი კეთილს, სიკვდილი – სიცოცხლეს და ა.შ. მთელს დისპოზიციაში, ხოლო რადგან ცდუნებას თავის მიზნად სიცოცხლე-სიკეთის დისპოზიციის სიკვდილ-ბოროტების *დისპოზიციად* გარდაქმნა აქვს, ამიტომ ცდუნებაც განსაკუთრებით სიცოცხლე-სიკეთისკენ მიმართულ ადამიანს, ანუ პიროვნებას, მიემართება. ამ სოფელში კი: „არც ცოდნა არის, არც ფიქრი არც ვინ ექიმი ჭირისა“.

ჭირის ექიმი – პიროვნებაა, რომელმაც „ბუნების ძალთა სიბრძნე იცის“ – მთლიანად ეს გზა – პიროვნებამდე, შემდეგ ცდუნება და სინანული უნდა იქნას მოხაზული მთელს პოემაში და მართლაც, მინდიას სიკვდილისკენ შემობრუნება, რომელზედაც გვექონდა ლაპარაკი, ამის მიმანიშნებელია. ხოლო, ახლა, ჩვენ კი ნამდვილად ვიცით: მინდია მოიპოვებს „ბუნების ძალთა სიბრძნეს“, გახდება პიროვნება და ექიმი ჭირისა; იგი ცდუნებულ იქნება და დაკარგავს ბუნების ძალთა სიბრძნეს; იგი მოინანიებს თავის ცოდვას; და ჩვენ ვიცით კიდევ ერთი რამ: სიკვდილი შეუდგა მინდიას; აი, ეს უკანასკნელი მომენტი პოემის ბოლომდე დაფარულია. როგორ დასრულდება მთელი ეს გრანდიოზული შეხლა-შემოხლა, არავინ იცის, ვიდრე ბოლო სტროფებს არ ჩავიკითხავთ. აქ საინტერესოა გავიხსენოთ, რომ, როგორც ჩანს, თავდაპირველად ეს თვით ვაჟამაც არ იცოდა, „გველის-მჭამელის“ დასასრულმაც ერთი თვე ყოყმანში ჩამადგო“-ო, – წერს იგი. აქ, რასაკვირველია,

ყველაფერი ვაჟას უდიდესმა პოეტურმა ინტუიციამ და მხატვრული ფორმის შეუმცდარმა ალლომ გადანყვიტა, ხოლო, თუ როგორი იყო ეს გადანყვიტა, ამის შესახებ სათანადო ადგილას შევჩერდებით.

მართალია, ჩვენ თითქმის ყველა მომენტს შევხებით, მაგრამ ჯერ არაფერი გვითქვამს სწეულთა, ე.ი. სოფლის მკვიდრთა შესახებ და მინდიას დამოკიდებულება როგორ არის მოცემული აღნიშნულ ნაწილში. ვაჟა წერს:

„სხვებსაც მას ურჩევს: „კაცებო,
 მოდით, ნუ ჰშვრებით ცოდვასა;
 ნუ მასჭრით ხესა, დაეჯერდეთ
 ჯოყრებს, ხმელს წინკრებს ცოტასა“.
 არავინ უსმენს, არქმევენ
 ამგვარს მის რჩევას ბოდვასა“...

როგორც ვხედავთ, მკვიდრნი მინდიას არაფრად აგდებენ; ხოლო ეს კი ნიშნავს, რომ მინდია მათთან წინააღმდეგობაშია; მინდიას ქცევას უნუნებენ ისინი. ხოლო როდესაც მინდია უშუალოდ მათ მიმართავს, „ბოდვას“ უწოდებენ მის რჩევას; მაგრამ ბოდავს ავადმყოფი, სწეული და ირკვევა, რომ სოფლის მკვიდრნი მინდიას ა ვ ა დ მ ყ ო ფ ა დ თ ვ ლ ი ა ნ . ეს კი ოპოზიციური ინვერსიაა. თვით მინდიას ცხოვრება უაღრესად მომჭირნეობითია და ღვთისმადლიერი – იმ სიბრძნისათვის და სიკეთისათვის, რომელიც მას გააჩნია. ე.ი. თავმდაბალია, „მაინც ღმერთს მადლობს, მაინცა საღამოსა და დილასა“, ხოლო იმისათვის, რომ ღველფზე ცეცხლი არ ჩაქრეს,

„ანთებს თივასა
 ან ჩაღას, გამხმარს ჯოყრებსა,
 თან მიაშველებს წივასა;
 თუ სად ხმელს წინკრებს იპოვნის,
 არც დაიშურებს იმასა.“

ამგვარად, მინდიას საცხოვრებისო ორიენტაცია არსებითად განსხვავდება სოფლის მკვიდრთა საცხოვრებისო ორიენტაციისაგან. ეს არსებითობა მით უფრო საგულისხმოა,

რომ პირველ ნაწილში მოცემულ თემათა გაშლა-განვითარება პოემის შემდგომ თავებში იწყება სწორედ ამ უკანასკნელით. ჩვენ ვნახეთ, რომ ფუნდამენტალური ოპოზიციები ცალკე წყვილების სახით არ არსებობს, ისინი ერთდებიან და ამ ერთებაში ძირითადი საცხოვრებისო ორიენტაცია მიგვანიშნებს, რომელ საფუძველზეა დაფუძნებული ცხოვრება: სიცოცხლე-სიკეთის, თუ სიკვდილ-ბოროტების; ხოლო, თავისთავად, ეს ერთგვარი საზომიცაა ადამიანის ცხოვრებისეული გზისა, მისი საქმიანობისა.

მითებრივი სტრუქტურის გამო „გველის-მჭამელი“ სცილდება ინდივიდუალურ-ადამიანურის საზღვრებს და ხსნის არსებობის ყოფიერების საზრისს, რითაც ხორციელდება ხელოვნებისმიერი კატარსისი ანუ ექიმობა ჭირისა.

მინდია და მკვიდრი სოფლისანი

მეოთხე თავის დასაწყისისათვის ჩვენ სავსებით გარკვეული ვართ მინდიას ვინაობაში: მინდია პიროვნებაა, ეროვნული პირი, ყოვლად კეთილი, რჯულიანი, სიკვდილის მძლეველი. ამგვარი პიროვნება მოქმედებს პოემის მეოთხე თავში. და ამ პიროვნებას უპირისპირდება სოფლის სამკვიდრო, რომლის აზრთამტვირთელად და პოზიციის გამომხატველად ჩაღბია გვევლინება, ამიტომაც მე ამ ეპიზოდს „ჩაღბიას ეპიზოდს“ ვუნოდებ.

IV

ხატობა ჰქონდათ ხევსურთა
 ლუდის სმა არი, ღრეობა,
 დიდს მლოცავს მოიპატიუებს
 გუდანის ჯვარის დლეობა.
 ხალხია დაჯერებული,
 ბჭობენ უფროსნი მრავალსა:
 ზოგნი ამბობენ სხვის ამბავს,
 სხვანი – თავგადასავალსა:
 ამბობენ ვაჟკაცობისას,
 თოფისასა და ხმლისასა,
 ჯაჭვის მჭრელს წელზე ვინ ირტყამს
 ყველა აქებდა იმასა.
 უსმენენ მოწინებითა,
 თუ ვინ რას იტყვის ცდისასა.
 თანაც გააბეს მსჯელობა
 გველის-მჭამელის ცოდნაზე,
 ხის მჭრელის, ბალახთ მთიბელის,
 მათ ჩანადინარს ცოდვაზე.
 ჩაღბია ეტყვის კრებასა:
 „მიკვირს ეგ თქვენი ფიქრია
 წინავაც ბევრჯერ გითხარით,
 ეხლაც იმასვე ვიტყვია:
 ენა თუ ჰქონდეს ხე-ქვათა
 ჩვენც რად არ გაგვიგონია?

ჩვენს სატყუებლად მინდიას
 სიცრუე მოუგონია.
 ჩვენც მისებრ კაცნი არა ვართ,
 ჩვენც ყურები გვსხავ, მგონია?!
 მე სამალავად არ ვამბობ,
 თითონაც მისდის ყურშია;
 თუ ამას მართალს არ ვამბობ,
 იფიქროს თავის გულშია.
 ვსთქვათ, სიბრალული კარგია
 ხე-ქვა-ბალახთი, ცხოველთი...
 კაცის კვლა ყველასა სჭარბობს,
 თუნდ მტერი იყოს ყოველთი.
 მაშ ალარც კაცს უნდა ვკლავდეთ,
 გეტყვით, მისმინეთ, მე რასა:
 მტრისას, ხმლით ნაჭერს, მინახავ,
 მინდია სდგამდეს გორასა.
 რად სჩადის ამას, ხომ რჯულიც
 კლვისას არ გვაძლევს ნებასა,
 მაგრამ ვკლავთ იმას, ვინაცა
 ჩვენსა დაარღვევს შვებასა,
 ან მამულს გვართმევს, ან ცოლსა,
 ან გვიშლის რჯულის ცნებასა,
 მაშინ არც ღმერთი გვიცოდვებს
 მტრისად შაქცევას ხელისას,
 ეგრევე, ოლომც ვიცხოვროთ,
 მოჭრას წიფლის და თელისას“.

– არ სტყუის, არა, ჩალხია,
 მინდია ცრუობს სწორედა,
 ათასნაირი ტყუილი
 თვალწინ აგვიგო ყორედა
 ამბობდენ ხალხში ზოგები
 გაუბედავად, დონედა.

– მაგ ფიქრს, რომ მივყვეთ, შენს მტერსა,
 როგორღა გვეცხოვრებისა?
 ის რად ვიცოდვოთ, უფლისგან

რაიც არ გვეცოდვებისა?!
 თემთ რო გვარიგებს მაგაზე,
 ძალიან ცუდად შვრებისა.
 კარგთაგან იმედი გვაქვის
 მუდამ შველის და რგებისა
 და არა ჩვენის დალუპვის,
 ჩვენის ცხოვრების ვნებისა!
 ეს იყო გამონასკული
 აზრი ხევსურთა კრებისა.
 მინდია იქავე იჯდა,
 თვალთაგან ცრემლი სდიოდა.
 არვინ იცოდა, თუ იმას
 გული რისაგან სტკიოდა.
 თვალნი მიეპყრნო ერთ მხარეს,
 ხალხისა არა ესმოდა;
 გამოერკვია ფიქრიდან,
 როცა ბერდია ეტყოდა:
 „რად არ ყურს გვიგდებ, მინდიავე,
 ნეტავ რისათვის სტირია?
 ეს არც კი მიკვირს შენგანა,
 არც სხვისგან გასაკვირია —
 ერთ ნამში ცხრაჯერ შესცვალო
 გლოვა-ტირილზე ლხინია,“ —
 და მთელმა ხევსურთა გუნდმა
 მინდიასკე ქნა პირია...
 „ჰო და სთქვი, — კვლავ სთხოვს ბერდია
 — გულზე რა ჭირი გჭირია?“
 — აგერ ამ ჩიტებს ყურს ვუგდებ, —
 თითით უჩვენა ჩიტებზე,
 ორნი ფრთებ-ჩამოშვებულნი
 იფნის ქვეშ ისხდენ სიპებზე. —
 ერთი მეორეს უამბობს
 სიკვდილის ამბავს შვილებზე;
 მარცხნით მჯდომარე დედაა,
 მარჯვნისკენ ამბის მოხრობელი,

თქვენს მტერს, რომ გულ-მოკლულადა
შვილებსა ტირის მშობელი.

ჩიტებს ახლალა შესცქერის
ხევსურთა კრება სრულია,
ჩიტთაგან ერთი იმ დროსა,
თითქო მოჰსვლოდეს რულია,
სიპიდან დაბლა დაეცა
და განუტევა სულია.
რომელი მოკვდა ორთაგან,
ამის გაგება — რჯულია!
ხევსურთ შაჰხედეს ერთმანეთს
გაოცებულის თვალითა;
ნუთუ ასეთის ცოდნაო
იქნება კაცის ძალითა?
დარწმუნდნენ იმის ცოდნაში,
საქმე წინ ედვა ყველასა,
მაგრამ ნაგრძნობსა გულითა
გონებით ჰშველენ ვერასა:
ბალახსაც სთიბენ, ნადირს ჰკვლენ.
შეშით ანთებენ კერასა
ქათმის ხორცს რა შეაძულებს,
თქვენვე მითხარით, მელასა?!
ვინ ჩამოჯდება ღველფ ზედა,
თუ ზედ არ ჰხედავს ძელასა?!!

დასაწყისის ჩვენ მიერ აღნიშნული ვარიანტები აქ გადმო-
ტანილი უკვე სრულიად განსხვავებულ მნიშვნელობასა და
ჟღერადობას იძენენ. ახლა, როდესაც მინდიას შესაქმე დახა-
ტული და მისი ვინაობა გარკვეული არის, იგივე ეპიზოდი გა-
მოყენებულია მინდიას და სოფლის მკვიდრთა დაპირისპირე-
ბის, მათი ურთიერთუცხოობის გამოსაჩენად. სიტუაცია აქ
კონფლიქტურია. სწორედ ამ კონფლიქტური სიტუაციის გარ-
კვევას ეძღვნება მეოთხე თავის ანალიზი.

როგორც აღვნიშნეთ, ამ კონფლიქტური სიტუაციის ნიშანი მოცემული იყო პირველ ნაწილში: „არავინ უსმენს, არქმევენ ამგვარს მის რჩევას ბოდეასა“, – იქვე იყო მითითებული, რომ ეს კონფლიქტი თავისი შინა არსით *სიცოცხლე-სიკეთისა* და *სიკედელ-ბოროტების* დაპირისპირების მაჩვენებელია, ანუ ადამიანთა საცხოვრებისო ორიენტაციების გამრკვევი, ხოლო, რადგანაც მინდიას საცხოვრებისო ორიენტაცია სავსებით გარკვეული გვაქვს, ამიტომ საჭიროა, გაირკვეს „სოფლის *მკვიდრთა*“ საცხოვრებისო ორიენტაცია. ადამიანის ამა თუ იმ საცხოვრებისო ორიენტაციის და არსებობის ხასიათის, როგორც *სოფლისა მკვიდრობის განსაზღვრება* გამომდინარეობს ამ ორიენტაციისა და ხასიათის იმ შთამბეჭდავი გაშლიდან, რომელიც გვაქვს მოცემული აღნიშნულ თავში, საერთოდ, ვაჟას შემოქმედებაში და მთლიანად ქართულ ენასა და კულტურაში.

სოფელი ქართული კულტურის ერთ-ერთი საფუძველმდებელი ცნებაა. კულტურაში მისი მნიშვნელობების პარადიგმული განშლა სავსებით ნათელყოფილია, როგორც სინონიმური შემდეგი ცნებებისა: *ქვეყანა, მიწიერი, ნუთისოფელი, სანუთრო, წარმავალი, ჟამიერი, ხრწნადი, მედინი, მყოფი, წამწამის მსწრობელი, მიუნდობელი* და სხვა. სოფლის ეს მნიშვნელობები დადასტურებულია მთელს ქართულ ლიტერატურაში და, ცხადია, ყოფიერების ქართული ენისა და კულტურისმიერ ხედვას ეფუძნება. თანაც არა რომელიმე „მსოფლმხედველობითი“ სისტემის, ვთქვათ, ქრისტიანულის, საზღვრებში, არამედ ქართულის, როგორც *გარკვეული ყოფიერების არსის არსებობის ნების განსაზღვრულობაში*. ქართულის, როგორც ეროვნული კულტურის საშესაქმო პრინციპიდან გამომდინარეობს იგი, არ უნდა ვიფიქროთ, რომ, რადგანაც არსებული ქართული ლიტერატურა და „ენა“ ჟამთააღმწერლურად მოსაზღვრულია საკუთრივ ქრისტიანული ეპოქით და უკავშირდება ქრისტიანულსავე მსოფლგაგებას, ენაში არაფერი მეტი არ გვაქვს მოცემული. ქართული ენა „ქართველებამდე“ არსებობს იმ *დროში*, რომელიც ყოველი არსებობის პირობად შეიძლება მივიჩნიოთ და რომელსაც პირველსა-

ხის ყოფიერებად ვიხილავთ, როგორც მარად აწმყოს. ქართული კულტურის ყოფიერება ქართულ ენა-ში „იბადება“ და ამ ენ-ით შეისაქმება: იგი არსებობს მხოლოდ, როგორც ამ ენაში და ამ ენით არსებობის წესი. იოანეს სახარებაში ეს დაფორმულელებულია, როგორც სიტყვის პირველარსობა ყოფიერებაში და ყოფიერების სიტყვაში ჩასახლება. როგორც მისი იგივესი, „დასაბამითგან იყო სიტყუა: და სიტყუა იგი იყო ღმრთისა თანა და სიტყუა იყო ღმერთი. ის იყო დასაწყისში ღმერთთან. ყოველივე შექმნილია მის მიერ, და მის გარეშე არაფერი შექმნილა რაც კი შექმნილი...“ აქედან გამომდინარე, ენა წარმოგვიდგება ყოფიერების იმ სახლად (სიტყვათწყობად), რომელსაც არსებობის განსაკუთრებული წესი აქვს. ხოლო ესა თუ ის ენა, ვთქვათ, ქართული, არის ამა თუ იმ ყოფიერების, ვთქვათ, ქართულის, სახლი არსებობის განსაკუთრებული წესით (სიტყვათა განსაკუთრებული წყობით).

საქმე, მაშ, ეხება იმ საერთო მნიშვნელობას, რომელიც გაგებადია სოფლის ცნების პარადიგმათა სისრულეში, მთელი სინონიმური განფენით, რომელიც ამ შემთხვევაში გაგებითობის ასპექტებს გვაძლევს, ანუ ხედვის ჰორიზონტს გვიხსნის.

ამრიგად: სოფელი – ქვეყანა, სანუთრო, ხრწნადი და მყოფია (აქედან – მყოფიერობა); იგი წარმავალია, დროული, მედინი. სოფელი – ადამიანის საცხოვრებელია; ადამიანი სიცოცხლე-სიკეთის და სიკვდილი-ბოროტების დისპოზიციათა მედიატორია: ადამიანი ცხოვრობს სოფელში (ქვეყანაზე) და ბიოლოგიური თვალსაზრისით შედგება კიდევ ამ სოფლის ფიზიკური სუბსტრატისაგან. ადამიანის ხორციელ-სამყაროული, ამსოფლიური წილი, ვითარცა არსით დაუმკვიდრებელი მიისწრაფის აქ, ამნუთიერი და ამსოფლიური დამკვიდრებისაკენ. მაგრამ ადამიანი ყოველთვის მეტია, ვიდრე მისი მყოფიერობა. მასში კაცური (კა-ციური, ანუ ციური „მე“ ადამიანისა) არსებობის შესაძლებლობაც არის, ვითარცა ყოფიერების საშესაქმო წილი-სიტყვა, რომელიც ჯერ წარმოთქმული არ არის, მაგრამ უნდა წარმოითქვას. ამ თვალსაზრისით, ადამიანი თავისთავში კაცურის აღმოჩენის და მად-არსებობის

შესაძლებლობის გზა არის. მისი ეს გზად ყოფნა კარგადაა შენიშნული ქართულ ენაშიც: ვამბობთ „გზასაცდენილი“, რაც უარყოფით გამოთქმათა რიგს მიეკუთვნება და გზადაკარგულობის მდგომარეობაზე მიუთითებს. ეს გზა ხიფათიანია და ამ გზაზეა სწორედ *საცდელი ცდა მაცდუნებელიც*, საფრთხე. არსებობის შესაძლებლობათა ეს ხიფათიანი გზა იმთავითვე გადაღობილია *აქ-და-ამ-ნუთიერად უკვე – მოცემული* მყოფიერობით, რომელიც თუმცა ყოფიერების განსხვავებული ყოფნაა, მაგრამ *თავისთავად არსებობას მოკლებული*. მყოფიერობის ეს აქ-და-ამ-ნუთიერი სახეზემოცემულობა ქმნის არსებობის ილუზიას, რომელიც გარემომცველ საგანთა სიმრავლეში ცდილობს, გაინამდვილოს თავი. ეს, ინდივიდუალურად, თავკერძ მიმხვეჭელობაში გამოიხატება, და რაც უფრო მეტს იხვეჭს, მით უფრო იხურება არსებობის შესაძლებლობათა ჰორიზონტი და შესატყვისად, იზრდება *მკვიდრობის* ილუზია. მყოფიერობის საზარისი სოფლის მკვიდრობასა და არსებობის შესაძლებლობათა მხოლოდ ერთ, სამკვიდროდ მიღებულ „სალ აზრზე“, ანუ ერთობ „სალაზრისმიერობაზე“ (რაციონალობაზე) არის დაყვანილი, რომელიც როგორც არსებით ინტენციონალური, ობიექტთა სიმრავლეში ხედავს თავის ძალას და „აღვსების“ ილუზიაში მკვიდრობს. სალი აზრისათვის ნუთისოფელი „აღვსებადი საწყაულია“, რასაც ჭეშმარიტების რაციონალურად „გამოთვლის“ მისწრაფება ადასტურებს: გამოთვლა ყოველთვის სიმრავლეს გულისხმობს, რომლის გასაშუალებადი სახეზემოცემულობა „აგერ-აგერ-მიღწევის“ ილუზიას გასაშუალებული გამოთვლით მიღებული „ცოდნის“ ჭეშმარიტებად უცხადებს. სალი აზრის მიერ გამოთვლილი მოჩვენებითი არსებობის ან სამკვიდროს გზაზე შედგომა წარმოადგენს სიცოცხლე-სიკეთის დისპოზიციის მოჩვენებით განამდვილებას, რაც, არსებითად, უხსნის გზას სიკვდილ-ბოროტების დისპოზიციის ექსპანსიას, მაგრამ ადამიანი ხომ ყოველთვის სოფელშია; იგი ამ სოფელში იბადება, ამ სოფელში იზრდება და ამ სოფელშივე ადგება გზას; ამ სოფელშივე უნდა განისაზღვროს, რა საფუძველზე ხდება ადამიანში არსის სახედ ქმნა, პიროვნებად გახდომა ანუ გათავა-

დება: სიცოცხლე-სიკეთის გზაზე შედგომით, „სიღრმეთა ხილვისა“ და არსებობის შესაძლებლობათა ველში შეღწევით, ყოფიერების ნათელ ჰორიზონტში შესაქმით (რაც უკვე არის სიკვდილის დაძლევა), სოფლის, სანუთროს, ხრწნადისა და მყოფის უარ-მყოფელი, მაცდური, ნაზმანები სახის მოშორებით და მისი ქეშმარიტი სახის ხილვით, თუ, ამის სანინააღმდეგოდ, სოფლის მკვიდრობის დახშულ ჰორიზონტში მყოფიერობით. საღი აზრის მიერ გამოთვლით-შეფარდებითი ქეშმარიტების საფუძველზე, აქედან გამომდინარე ყველა სიმძიმლით.

ქართული კულტურის გზისმაჩვენებელი სიბრძნე სოფლის უარ-ყოფა კი არ არის, არამედ სოფლის გაკეთება (გა-კეთილება, გა-კეთილ-შობილება). ეს გზა სოფლიდან კი არ გადის, არამედ სოფლისკენ მიემართება, რადგან, სწორედ ამ სოფელში განხორციელებული სიკეთე აფუძნებს სიცოცხლეს, მარადიულობას, არსებობას და ხსნის გზას პირველყოფიერებისაკენ, ღმერთისაკენ. ხოლო ამ კეთილ-შესაქმის ქმედით საფუძველს კი პიროვნება წარმოადგენს (კაცი, ვაჟკაცი...), ამიტომაცაა, რომ, მაგალითად „ვეფხვისტყაოსანში“ გამოთქმული სოფლის სამდურავი თუმც უღრმესი განცდითაა გაცხადებული, მაგრამ ქმედით ძალას მოკლებულია: სოფლის მდურვა სოფლის მყოფიერი და ნამნამისმსწრობელი ბუნების ხედვისა და შეცნობის გამოხატულებაა, რომ „ვიცით ამ სოფლისა“ და თავს არც ვიტყუებთ და არც ვატყუებინებთ მოჩვენებით არსებობას, არამედ *ემოქმედებთ*. ესაა რუსთაველური ანუ ქართული გზისმაჩვენებელი სიბრძნე... (რუსთაველისა და ქართული კულტურის იგივეობა, – რასაც ჩვენ ვაჟაზეც ვავრცელებთ, – თვით ვაჟას მიერაა დადგენილი:

„ერი რომ აგრე ადვილად აღმერთებდეს უბრალო მთარგმნელებს, როგორც შოთა ჰყავს გაღმერთებული ქართველ ერს, სათვალავიც არ ექნებოდა. იმდენი გენიოსები და რუსთაველები ეყოლებოდა კაცობრიობას, მაგრამ ეგრე ადვილი არ გახლავთ ერის სიყვარულის მოხვეჭა. მერე როგორი სიყვარულისა? – დიდად დიდის სიყვარულისა... ამ დიდის სიყვარულის მოხვეჭა მხოლოდ დიადს ადამიანს. გენიოსს შეუძლიან,

რომელიც ღვიძლი შვილია თავისი ერისა, მისი სულის, სისხლის და ხასიათის წარმომადგენელია, რომელშიაც მთელ ერს, მის კულტურულ ავლადიდებას, როგორც ფოკუსში მოუყრია თავი. იგი იმავე დროს სარკეა თავის ერისა, არა ჩვეულებრივი, არამედ – ცოცხალი. მისი ნაწარმოებიც მუდამ ცოცხალია, სადაც იგი თავის-თავსა ჰხედავს. თავის „მე“-ს, თავის ვინაობას შესტრფის და შესტრფის იმასაც, ვინც ეს სარკე ისე მოაწყო, რომ ერმა ამ სარკეში ჩახედვით იცნოს თავისი თავი: დიად, შოთა რუსთაველი იგივე საქართველოა და საქართველო იგივე „ვეფხვისტყაოსანი“, ასე რომ არ იყოს, ხომ ქართველებს ასეთი სიყვარულიც არ ექნებოდა შოთასი“).

მართალია, „ბრძენნი იცნობენ, სწუნობენ...“, მაგრამ „არა ვიქმ, ცოდნა რას მაქნევს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა...“ და მთელი პოემა ბოროტის მძლეველი სიკეთის ამსოფლიურ ზეიმადაა ქცეული².

ესაა პიროვნების მოქმედი პრინციპი, მისი შესაქმის საფუძველი. ყოველივე ამის საპირისპიროდ, ჩვეულებრივი ადამიანისათვის სოფელი და მისი საწადელნი ერთადერთი ჭეშმარიტი არსებობის მომცემია და ამიტომაც ცდილობს იგი, ფეხი მოიკიდოს ამ სოფლის სამკვიდროში, ე.ი. თვითონაც სოფლის მკვიდრი, – მისი ნივთებივით „მარადი“, „უცვლელი“ გახდეს. სოფლის მკვიდრთა ეს საცხოვრებისო ორიენტაცია გამოთქმულია ჩალხიას მიერ:

„ჩალხია ეტყვის კრებასა:

„მიკვირს ეგ თქვენი ფიქრია,
წინავაც ბევრჯერ გითხარით,

ეხლაც იმასვე ვიტყვია:

ენა თუ ჰქონდეს ხე-ქვათა

ჩვენც რად არ გაგვიგონია?

ჩვენს სატყუებლად მინდიას

სიცრუე მოუგონია.

ჩვენც მისებრ კაცნი არა ვართ,

ჩვენც ყურები გვსხავ, მგონია?!

მე სამალავად არ ვამბობ,

თითონაც მისდის ყურშია;

თუ ამას მართალს არ ვამბობ,
 იფიქროს თავის გულშია.
 ვსთქვათ, სიბრალული კარგია
 ხე-ქვა-ბალახთი, ცხოველთი...
 კაცის კვლა ყველასა სჭარბობს,
 თუნდ მტერი იყოს ყოველთი.
 მაშ აღარც კაცს უნდა ვკლავდეთ,
 გეტყვი, მისმინეთ, მე რასა:
 მტრისას, ხმლით ნაჭერს, მინახავ,
 მინდია სდგამდეს გორასა.
 რად სჩადის ამას, ხომ რჯულიც
 კლვისას არ გვაძლევს ნებასა,
 მაგრამ ვკლავთ იმას, ვინაცა
 ჩვენსა დაარღვევს შვებასა,
 ან მამულს გვართმევს, ან ცოლსა,
 ან გვიშლის რჯულის ცნებასა,
 მაშინ არც ღმერთი გვიცოდვებს
 მტრისად შაქცევას ხელისას,
 ეგრევე, ოლომც ვიცხოვროთ
 მოჭრას წიფლის და თელისას".

„ჩვენც რად არ გაგვიგონია“... „ჩვენც მისებრ კაცნი არა
 ვართ...“, – აი, რა ანუხებებს ეგოისტურად განწყობილ ჩალხიას.
 მისთვის მიუღებელია ის, რაც მას და ყველას მის ირგვლივ
 არა აქვს. აქ არ უნდა მოგვატყუოს ჩალხიას მიერ დემაგოგიუ-
 რად ნახმარმა მრავლობითმა „ჩვენ“, ამ „გაჩვენებლობის“
 საფუძველი, როგორც ვნახავთ, ისაა, რომ მას არა აქვს ის,
 რაც აქვს სხვას (ამ შემთხვევაში, მინდიას). იგი არათუ ვერ ხე-
 დავს, იგი არ ხედავს მინდიას კეთილშესაქმესა და ღვთითმო-
 მადლებულ ნიჭს. მას არ უნდა ამის დანახვა და არ უნდა იმი-
 ტომ, რომ ეს მის სამკვიდრო წონასწორობას არღვევს, ჩვეუ-
 ლებრიობის საზღვრებს უნგრევს. ხოლო, რადგანაც ჩალხიას
 ხმას მთელი სოფელი აჰყვება, ეს ხმა „სოფლის მკვიდრთა“
 ხმად და პოზიციად უნდა მივიჩნიოთ. ჩალხია მართლაც არ
 ტყუის, რასაც ის ამბობს, სრულიად ბუნებრივია და გასაგები

ყველასათვის. ჩალხიაში არაფერი განსაკუთრებული, სხვა სოფლის მკვიდრთაგან განსხვავებული არ არის და ამიტომ მისი ხმა სიმრავლით სიმართლის ხმად გვევლინება. აქ „სხვა“ – მინდიაა. მყოფიერთა მრავალწილადობა და განთვითობული დაქუცმაცებულობა ერთიანდება პიროვნების წინააღმდეგ; ცალ-ცალკე ვერც ერთი მათგანი ვერ უდებს ტოლს მინდიას, მაგრამ ახლა, გაერთიანებულნი და ძალამოცემულები თავიანთი „ლიდერის“, ჩალხიას მიერ, უცებ თამამდებიან და მინდიას ბოროტ განზრახვებში სდებენ ბრალს. არა აქვს მნიშვნელობა, რომ ჩალხია შინაგან წინააღმდეგობაში ვარდება თვითვე, როდესაც თავისი და სოფლის მკვიდრთა მოქმედების გამართლებას იწყებს. ერთის მხრით, ჩალხია სავსებით სწორად განსაზღვრავს მტრისადმი დამოკიდებულებას და ღვთისგან მტრის დათრგუნვის უცოდველობას – (სხვაგან ვაჟა ამავე აზრს ასე იტყვის: „მაგრამ მტერს მტრულად მოექეც, თვითონ უფალმა ბრძანაო“, ან კიდევ: „სიკვდილი თვითონ უფალსა გაუჩენია მტრისადა!“) – და ზუსტად განსაზღვრავს „მტრის“ რაობასაც. მტერი ის არის, „ვინაცა ჩვენსას დაარღვევს შვებასა...“ და სხვა. მაგრამ სრულიად ვერ ხვდება, რომ ვერხვი და წიფელი მტერი არ არის და უფალს ისინი სოფლის მკვიდრთა „ოლონდაც“ საცხოვრებლად არ გაუჩენია. ეს კი აშკარად მიუთითებს სოფლის მკვიდრთა არსებით სიბრძნეზე. აქ ვაჟამ მასათა ეპოქის პირველი განტოლება მოგვცა. ამ განტოლების ამოხსნა გახდება მთელი მეოცე საუკუნის ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი ამოცანა (იხ. ქვევით „ეპოქის კრიტიკა“). თითქოს ნათელია, გამომდინარე მინდიას შესაქმიდან, რომ მინდია არ არის ჩალხიასა და სოფლის მკვიდრთა მსგავსი კაცი და ამის დასტურს იქვე იძლევა მინდია (მერამდენედ?!) თავისი ღვთითმომადლებული ნიჭის, თავისი სიბრძნის ანუ სხვა რჯულის ენის ცოდნის „დემონსტრირებას“, მაგრამ სხვათა სიბრძნევს ვერაფერს შველის და განსაკუთრებით კი იმ მიუღებლობას, რომელიც სოფლის სამკვიდრომ გამოუცხადა.

აქ ნათლად ჩანს მყოფიერი, ჩვეულებრივი გონების, სალად მოაზროვნე სოფლის მკვიდრის შინაგანი წინააღმდეგობა

არამსგავსის, გამორჩეულის, პიროვნების მიმართ. სოფლის მკვიდრნი ვერ იტანენ, ვერ ეგუებიან მათგან განსხვავებულს, ისწრაფვიან, ისიც ჩვეულებრივი გახადონ (აქედანაა ტიპიური ანდაზა მათი: *ჩვეულება რჯულზე უმტკიცესია!*), აქციონ ისეთად, როგორიც ყველაა, – ე.ი. განურჩევლად სხვათაგან მინდია. პიროვნებისადმი მათი უარ-ყოფითი დამოკიდებულება სრულიად აქარწყლებს იმ უდიდეს სიკეთეს, რომელიც მინდიას მოაქვს ერისთვის, ხალხისთვის, მთელი ბუნებისათვის. სოფლის მკვიდრნი „მინდობილნი არიან სანუთროს“ და, როგორც შოთა ამბობს, „მიმდონი სანუთროსანი მისთა ნივთთაგან რჩებიან“, ნივთთაგან დარჩენილთათვის კი სრულიად გაუგებარია პიროვნების არსებობის შესაქმის საფუძველი, მისი მათდამი მზრუნველი მიმართულობა: რომ იგი „ზრუნავს სოფელზე“ და არა მარტო გაუგებარია, არამედ ცრუ და ბოროტიცაა: მეტიც, ისინი მინდიას ბრალს სდებენ სამტრო ბოროტმოქმედებაში მათ მიმართ, „კარგთაგან იმედი გვაქვის მუდამ, შველის და რგებისა, და არა ჩვენის დაღუპვის, ჩვენის ცხოვრების ვნებისა“. ამ დებულების საფუძველი პირწმინდად თავკერძულია, როგორც ვხედავთ, სოფლის მკვიდრნი ანუ მიმდონი სანუთროსანი, თავისი სარგებლიანი საზომით რწყავენ ყოველივეს; ეს საზომი კი გამორიცხავს პიროვნულ ორიენტაციას და სარგებლიანობის თვალით შესცქერის ყოველ არსებას, სულიერ-უსულოს, რითაც აფუძნებს არა-არსის უარ-ყოფილურ ბუნებას და გზას უხსნის სიკვდილ-ბოროტებას, რადგან თავისთავად ამგვარი მიმართება წარმოადგენს არსიდან, რჯულიანობიდან განთვითობას, გამოყოფას და თავისი თავის თავისი საკუთარი სამკვიდროთი შემოსაზღვრას⁴.

ამასთანავე, სოფლის მკვიდრებმა, მყოფიერობამ მინდიას წინაშე მთელი რიგი არსებითი კითხვებისა დააყენა. მინდიამ უსათუოდ უნდა გასცეს პასუხი ამ კითხვებს, რადგან ეს კითხვები ადამიანის ყოფიერების იმანენტურ კითხვებს წარმოადგენს და მომდინარეობს ადამიანის დუალისტური ბუნებისაგან. სწორედ ამ დუალისტური ბუნების დაპირისპირებაში უნდა გადაწყდეს ადამიანის არსების, მისი არსისა და საზრისის,

მისი შესაქმის საკითხი. არსებობისა და მყოფიერობის ურთიერთშეჯახებაში უნდა იქნას გადანყვეტილი, ღირს თუ არა ცხოვრება ამ განუწყვეტელი ფუსფუსით აღსავეს სოფელში⁵; როგორ უნდა იცხოვროს; რჩება თუ არა ადამიანს სხვა რამ, გარდა ამ ფუსფუსისა; არის თუ არა რამენაირი გარღვევა მყოფიერობიდან – არსებობისაკენ; საღმთაზროვნე ნივთად ყოფნიდან – სულიერი (გულ-გრძნობა-გონიერი) არსებობისაკენ; წარმავლობიდან – მარადიულობისაკენ; რა უფრო „ადამიანურია“, მზრუნველი შესაქმე, თუ განუწყვეტელი მიმხვეჭელობა და სამკვიდრო ფუსფუსი; სიკვდილის შიშით დროულობის საზღვრებში ჩახურვა ჰორიზონტისა, თუ გათავისუფლება ამ შიშისაგან თავისი ყოფიერების პირველსახისაკენ მიმავალ საფრთხიან გზაზე შედგომით; რომელი ორიენტაციაა სიკვდილის მძლეველი, თვალყურის გახსნა, გული-სა და გრძნობების მეშვეობით, სიღრმითი გონებით „ცნობა ბუნების საბრძნო წიგნისა“, თუ პრაქტიკული გონების, ინტელექტუალური ცოდნის მეშვეობით გაკვლევა გზისა ყოველდღიურობის განურჩევლობაში; არსებითად, ერთადერთი სერიოზული კითხვა, რომელიც ადამიანის წინაშე წარმოდგება ხოლმე ცხოვრებაში, შეიძლება მარტივად გამოიხატოს ამგვარად: ზნეობრივი ანუ რჯულიანი ცხოვრება, თუ უზნეო და ე.ი. ურჯულო (გაგებით: „რჯულის არქონა“).

ადამიანის არსებობის არსისა და საზრისის საკითხს ეხება ყველა კითხვა, რომელიც ასე თუ ისე იჩენს თავს ადამიანის ცხოვრებაში და დგება მის წინაშე, როდესაც იგი გზასაყარზე აღმოჩნდება, რადგან კითხვის აღმოჩენა უკვე ნიშნავს ერთგვარად გზაზე ყოფნას. კითხვა ჩნდება ისეთივე აზრით, როგორც ჩნდება მოსახვევს უკან ან მთის გადაღმა მიმალული სოფელი. იგი ყოველთვის იქ არის და ჩვენი მისვლა ან ასვლა გამოაჩენს მას. არც ერთ სხვა კითხვას, რომელიც ამ გზაზედგომობას არ ეხება, როგორც „პრობლემას“, არავითარი „საცხოვრებისო“ არსება არ გააჩნია, რადგან, საბოლოო ჯამში, ადამიანი ცხოვრების ტყვეა და არა „ცოდნისა“, იმ ცოდნისა, რომელიც აზროვნების შინაგანი მოთხოვნილებიდან მომდინარეობს და არა ყოფიერების სიღრმიდან. ეს ინტელექტუ-

ალური ან რაციონალური ცოდნა, რომელსაც „მეცნიერება“ ეწოდება, საერთოდ არავითარ ზნეობრივ კატეგორიებში არ უნდა იქნას გააზრებული და მოთავსებული, რადგან მიმართულია არა ყოფიერებისაკენ, არამედ მის გარეშე და გარეთ მყოფი ობიექტისაკენ თვითცნობიერების უნიკალური თვისება თვითნაალიზის ან საკუთარი თავის მიმართ კითხვის დასმისა არ სცდება ამ „ობიექტივირების“ უნივერსალურ შესაძლებლობას. ინტელექტს ზნეობრივი პირი არ გააჩნია. ზნეობრივად განხილული ინტელექტი უფანჯრებო მონადაა და ეს ხდის გასაგებს იმას, რომ ინტელექტუალურმა ვულკანმა, სრულიად წარმოუდგენელმა მეცნიერულმა მიღწევებმა ზნეობრივად დიდი არაფერი მოუტანა ცხოვრებას და, საერთო აღიარებით, კრიზისული სიტუაცია შექმნა ადამიანის არსებობაში. ეს მომენტი თავად ვაჟას ასე აქვს გააზრებული ერთერთ წერილში:

„მართალია, განათლებამ, ცივილიზაციას რომ ვეძახით, სწორედ საკვირველი მოქმედება გამოიჩინა სხვადასხვა ასპარეზზე, ხოლო ზნეობის სამფლობელოსა კი რა მოგახსენოთ. არაო, მეტყვიან, – ზნეობრივადაც ბევრად წინ წავიდა კაცობრიობაო. შეიძლება, არც ამაზე აგიხიროდებით, ხოლო მე კი იმას ვიტყვი, რომ ამ მხრივ იგი ისევ პირუტყვად დარჩა. დარჩა კი არა, პირუტყვთა საყოველთაო თვისება, რომელსაც გრძნობა თავის დაცვისა ჰქვია, უფრო ძლიერადაა სჩქეფს დღეს მის გულში. ეს იქნება, არც დასაძრახისი იყოს და განათლებას უნებლიედ თან სდევდეს...“⁶.

როგორც ადრე გავარკვიეთ, რჯულიანი ანუ ზნეობრივი არსებობა – პიროვნებას აქვს. იგი არის თვითონ ეს ზნეობრივი არსის არსებობა, ხოლო მისი საპირისპირო უზნეო, ანუ ურჯულო – კი მკვდარი კაცია, მოფუსფუსე სოფლის მკვიდრი, რომელიც თავისი საღი აზრით მოხაზულ ჰორიზონტს იქით ვერაფერს ხედავს და ვერაფერს ქმნის. შესაძლებლობათა ველი მისი დახშულია და „გამეორებადი და შემომონებადი“ სინამდვილით სავსე. თავად მინდიას წინაშე დასმული კითხვა ამგვარად შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: „რა უნდა ვქნა მე. მინდიამ, პიროვნებამ, რომელსაც მაქვს უნარი და ნიჭი ღვთისა-

გან მომადლებული, რომელმაც უზნეო და მონურ ცხოვრებას ვარჩიე სიკვდილი, გავაკეთე ჩემი თავი და ვიხილე სიღრმენი; რა უნდა ექნა მე მაშინ, როდესაც სოფელი და მისნი მკვიდრნი ჩემ წინააღმდეგ არიან მომართული; მე მთელი არსებით მათკენ ვარ, მათთვის ვარ, ისინი კი არ მიღებენ მე. უცხო ვარ მე მათთვის; არც ერთ მათგანს არ სურს, გამომყვეს მე, გამიგოს და ხელი შემინყოს თუნდაც; პირიქით, მათ სურთ, რომ მეც ისეთივე ვიყო, როგორც – ყველა, იმასვე ვაკეთებდე, რასაც – ყველა, ისევე ვცხოვრობდე, როგორც – ყველა... რა უნდა ექნა მე?!" - აი, ის საფუძველმდებელი კითხვა, რომელსაც მინდიათ პასუხი უნდა გასცეს თავისი ცხოვრებით, მოქმედებით... *შესაქმით*, რადგან ეს კითხვა არაა თეორიული, მეცნიერული ან, თუგინდ, „ფილოსოფიური“. იგი ეხება არა საერთოდ ადამიანის არსებობის საზრისს, არამედ თვით მისი, პირადად მისი არსებობის საზრისსა და მის, მინდიას, საცხოვრებისო ორიენტაციას, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ შესაქმეში გამოვლინდება, – საქმემან შენმან გამოგაჩინოს შენ! – ვაჟას ერთ წერილში ეს შინაგანი კონფლიქტური სიტუაცია თავის სპეციფიკურ სამწერლობო ასპექტში ამგვარადაა წარმოდგენილი:

„ქართული ლიტერატურა აბა როგორ უნდა განვითარდეს, როცა მწერლებს ლუკმა-პურის ძებნაში სული ამოსდით! ჩემი დღენი ვწერ, და, რამდენადაც ვიცი, ქართველ საზოგადოებას მოსწონს ეს ჩემი ნაწერები, მაგრამ რა გამოვიდა, სული კბილით მიჭირავს, ჩემს ნივთიერ გაჭირვებას და შევინროებას ბოლო არ უჩანს, ნივთი და მარილი რაა, ოჯახში თავისუფლად და გაბედვით ვერ შემომიტანია. მზის ჩასვლისას ქათამსავით თვალებს ვხუჭავ და ლოგინს თავს ვაფარებ. ცეცხლი არაა, ლობიოსათვის მარილის შოვნაც გეძნელებოდეს! ასეთ პირობებში ვის სცალია, ლიტერატურის განვითარებაზე იფიქროს. ზოგჯერ დიდი სურვილი მაქვს, ჩავიმუხლო და რაიმე დავწერო, მასალა ბლომად მომეპოვება, მაგრამ განა შემიძლიან გულდამშვიდებით ვწერო, როცა თვალწინ სახრჩობელასავით მეხატება ჩემი ნივთიერად უმწეო მდგომარეობა, ჩემი ცოლ-შვილის ლუკმა-პურის მოსაპოვებლად ყოველდღიური

ტანჯვა და ვაება“⁷. ახლა გავიხსენოთ ადრე მოყვანილი ორი წერილიდან: „საზოგადოებას თუ რადმე ეფასება ჩემი თავი, უნდა მიპატრონოს...“ და, განსაკუთრებით, „მაგრამ თავს იმით ვმართლულობ, არ შემეძლო მე ასე თავის დამდაბლება და არც ახლა შემეძლიან, თუნდა რომ პირში ბალახი ამომივიდეს...“ ჩვენ წინაშე დაიხატება სრულყოფილი სურათი მინდიას წინაშე მდგარი კითხვისა და მასზე პიროვნების მიერ გაცემული პასუხისაც, რაც ვაჟას ცხოვრებამ სავსებით დაადასტურა. სოფლის სამდურავმა არ შეცვალა მისი ცხოვრების არც არსი და არც საზრისი და შეუნარჩუნა ის გამრღვევი ძალა, რომელმაც მისი შემოქმედების გზა პირველარსის ყოფიერების ხედვის სინათლით გაანათა.

სოფლის მკვიდრის უზნეობა საფუძველდებულია მის თავკერძულ მიმართებაში და მისი ცხოვრების გაპირობებულობაში „სალი აზრით“, ამ აზრის მიერ დანახული და მოპოვებული ცხოვრების „საზრისი“ წარმართავს ცხოვრებას საყველავო განურჩევლობით, რომელშიც „კვადრატულ-ბუდობრივი“ ერთნაირობით განურჩეველი ადამიანები გამოსარჩევ ნიშნებად საქონს ან საქონთა სიმრავლეს ირჩევენ, ამ „საქონთა“ (საქონი ანუ „ქონისმოსადების“ აზრითაც) სიმრავლეში ისეთი მისწრაფებაც შედის, როგორიცაა „ძალაუფლებისაკენ სწრაფვა“, რომელიც ადამიანის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თვისებათაგანია, ნიცშეს აზრით, თუმცა უფრო „კომპლექსის“ იერი აქვს და ე.ი. სავსებით და მთლიანად წარმოადგენს იმ გამოსარჩევ საგანს, რომლითაც განურჩეველი „პიროვნება“ (უპიროვნო პიროვნება) სიკვდილის შიშს უმაღლავს თავს საქონთა სიმრავლეში. ამ საქონთა სიმრავლედ, ნივთების გარდა, „სხვები“, მასები, ყველა – გამოდის. სალი აზრის ეს *ზედაპირულ-ამსახველი თვისება, ნიღბისებური ცალმხრივობისა და პირობითობის დამამკვიდრებელია* და ეს ცალმხრივი გან-ვითარება, „განათლება“ ხდება მიზეზი იმისა, რომ ადამიანი კარგავს ყოფიერების არსებობის არსსა და საზრისს, მიენდობა სანუთროს და თავის თავს სამყაროს ერთადერთ უფლებამოსილ მესაკუთრედ აცხადებს. სამყოფელისადმი (უზოგადესი აზრით) ამგვარ მიმართებაში ადამიანი კი აღარაა სამ-

ყაროს ვალდებულ-მზრუნველი *მორიგე*, მფარველ-პატრონი და თანამოარსე, არამედ სამყარო და ბუნება ცხადდება ამ ვალდებულ-მზრუნველ მონად ადამიანისა, რომელსაც თუ „არ მიეცი ნებით, ძალით წაგართმევს“. ადამიანზე ზრუნვა ბუნების (ღმერთის) არსებადაა გამოცხადებული. ღვთაებრივი ნყობისა და ჰარმონიის ამგვარი ინვერსია არის ადამიანის უზნეობა, ანუ ურჯულოება, რაც ბუნებისადმი და, საბოლოოდ, ღმერთისადმი, ხოლო კონკრეტულად – პიროვნებისადმი, მტრობაში გამოიხატება. ადამიანმა დაივიწყა, რომ იგი ბუნების შვილია, თავისი თავი მან ბუნებაზე... ღმერთზე მალა დააყენა: ეს კი ადამიანში ყოფიერი, ნივთიერი, სიკვდილ-ბოროტებისაკენ მიმართული გეზის სრული გამარჯვებაა.

სულ სხვაა მინდია-პიროვნება, ზნეობრივი ადამიანი, რომლის არსებობა ესაა შერწყმა ბუნების ჰარმონიაში, რომელიც „მასშია და რომელშიც ის არის“: რადგან ეს შერწყმა გულისხმობს ადამიანის გადაქცევას უმაღლეს სულიერ არსებად, მის გათავისუფლებას ყოველგვარი მიმხვეჭველი, „ნივთიერი“, არაარსებითი მისწრაფებებისა და მოთხოვნილებებისაგან, ყოველივე იმისაგან, რაც ხელს უშლის ადამიანს, მოიპოვოს კუთვნილი ადგილი ამ რჯულიან სამყაროში, ზნეობრივად სრულ სამყაროში. სწორედ მანამდეა ადამიანი ჭეშმარიტი შემოქმედი, ცენტრალური არსება ღვთისქვეშეთის, ვიდრე იგი ზნეობრივად სრულია თავად, ე.ი. პიროვნებაა და ვიდრე იგი ახორციელებს ამ თავის უზენაეს არსს, თავის საცხოვრებისო საზრისს, ვიდრე იგი არ გადაქცეულა მკვდარ კაცად. როგორც პირველ ნაწილში იყო გარკვეული, სწორედ ამგვარ პიროვნებად იქცა მინდია „მეორედ დაბადების“ მეოხებით. ჩაღხიასა და სოფლის მკვიდრთაგან განსხვავებით, მინდია-პიროვნებამ იცის, რომ იგი არაა ერთადერთი არსება, რომლისთვისაც ღმერთმა სხვა დანარჩენი ბუნება შექმნა: მან იცის, რომ ბუნებაში ყოველ არსს თავისი ადგილი, თავისი ზნე და რჯული აქვს და საჭიროა, დაიცვა იგი; მან იცის, რომ ბოროტებაა იმ არსებათა მოკვლა, რომელნიც თავად უბოროტონი არიან – „უიარაღოთა დაბრიყვება“, ხოლო „მტრისად ხელის შექცევა“, მტრის მოსპობა ისეთივე ზნეა, რჯული კაცთა

ცხოვრებისა, როგორც სიკეთე და სიბრალულის გრძნობა ბეჩავთა მიმართ და უფრო მაღალი ზნეობა სიყვარულისა. ვაჟა ასე აყალიბებს ამ აზრს:

„ჩვენ ბუნებაში ვართ – იგი ჩვენშია, საით, როგორ შეგვიძლიან იგი თავიდან ავიშოროთ, იმას გავექცნეთ, დავემალნეთ?! ცოცხალნიც მისი ვართ, მკვდარნიც!“...⁸

„განა არ იცი, ცხოვრება ისეა მოწყობილი, რომ ბევრი სანყალი ჰკიდია იმას ზურგზე და ბევრი ბედნიერად მაცხოვრებელი, ბევრი მშვიერი, ბევრი მადლარი. მე და შენაც ვფიქრობთ და ვამბობთ: ეს ეგრე რად არისო? წარმოიდგინე, ამ საათში ფიქრმა მომიარა და ვამბობ: სწორედ ასე უნდა იყოს მეთქი. რადა? მიტომ, რომ მაღლი სუფევდეს ქვეყანაზე, ვხედავდეთ შენვენას, შველას, შებრალებას, დაჩაგრულობა, ბეჩაობა რომ არ იყოს ქვეყანაზე, გრძნობას კაცთმოყვარეულს, გრძნობას შებრალებისას რაშილა უნდა ევარჯიშნა? მაშინ ჩემი ნახევარი ბუნება ხომ მკვდარი უნდა ყოფილიყო; რითილა უნდა აღვფრთოვანებულებიყავ, რაღა აზრი უნდა მქონიყო, რითილა უნდა დამეყენებინა მაღლა ჩემი თავი იმ უგულო, უგრძნობელს ხარ-კამეჩებზე, რომელნიც მაინც კაცის სახელს ატარებენ? ერთის სიტყვით, რით უნდა ვყოფილიყავი კაცი?“⁹.

მინდიასა და სოფლის მკვიდრთა დამოკიდებულებაში ერთი მეტად საინტერესო მომენტი: მინდიას არ ძალუძს, სხვას გააგებინოს ის, რაც მისი არსებობის არსია, მისი სიბრძნე. მინდია მხოლოდ თავის შესაქმითაა მოპასუხე და, ვიდრე აქვს შესაძლებლობა, თავისუფლად განახორციელოს იგი, აუნერელი სიკეთე მოაქვს ერისა და ხალხისათვის, მთელი ბუნებისათვის. ეს გაუგებარი იქნებოდა, აქ რომ არ გაგვერკვია მინდიას ცოდნის რაობა და ამ ცოდნის საფუძველი. მინდიას პიროვნების გადმოცემისას გარკვეული იყო, რომ მინდიას ცოდნა არაა ინტელექტუალურ-ემპირიული ან ასახვით ცდილსეული ცოდნა. ამგვარ ცოდნას მეცნიერულ და საყველას ცოდნას უწოდებენ, იგი თავისი არსით არაზნეობრივია, ანუ ამორალური. ამგვარივეა ამ ცოდნაზე დაფუძნებული მოქმედებაც. ინტელექტუალური ცოდნის მამოძრავებელი ეჭვია, რომლის მეოხებითაც იგი გზას იკაფავს და უახლოვდება ქემ-

მარიტებას საგნის ანუ ობიექტის არსისა და რაობის შესახებ და რამდენადაც ინტელექტუალურ ცოდნას და ინტელექტუალურად დაფუძნებულ მოქმედებას თავისი მიმართების ობიექტად ყოველთვის სხვას ჰყავს, ამგვარი ცოდნა საყველასხვაოა, გასაგები და ხელმისაწვდომი ყველა-სხვისათვის, ხოლო როგორი უნდა იყოს ის ცოდნა, რომელსაც სხვას ვერ გადასცემ, ვერ გახდი საყოველ-სხვაოდ? – ერთი პასუხი ნათელია, იგი უნდა იყოს არაინტელექტუალური, მაგრამ რაიმედ არ-ყოფნა ჯერ კიდევ არ არკვევს იმ საკითხს, თუ რა რა არის, კიდევ ერთი ნიშანი უნდა გამოვურიცხოთ საძიებელ ცოდნას, – „სხვაზე ორიენტირება“, ანუ „ობიექტის“ არქონა. მეცნიერული ცდა „თვითშემეცნებაში“ თავისი თავის „ობიექტად“ წარმოსახვისა, მეცნიერების „ობიექტურობის“ გამამართლებელი ცდაა და სხვა არაფერი. თავის თავის შეცნობაში ინტელექტი იმდენადვე მონანილეობს, რამდენადვე იგი თვითონ არის გაუსხვისებადი არსებობა. თვითშემეცნება ინტელექტუალურად არ მიიღწევა, რადგან „საკითხი“ ყოველთვის ჩემს (შემცნობელის) შინაგან ყოფიერებას ეხება, რომლის „ობიექტივირება“ მხოლოდ მისი არ-ყოფნით მიიღწევა, რასაც თვით „შეცნობის“ არსება გამორიცხავს, თვითშემეცნებაში ყოველთვის სუბიექტია და არასოდეს ობიექტი. ახლა უკვე ორი სიცარიელე გვაქვს, რომელიც შეიძლება შევავსოთ მახასიათებელი ნიშნებით, მესამე შრეს გვითავისუფლებს „უზნეობის“ მოცილება. ვცადოთ აგება ამ საძიებელი არა-უზნეო, არასხვაზემიმართული, არასაყოველ-სხვაო ცოდნის სახისა პოზიტიური ნიშნებით: ამ საძიებელ ცოდნას ისეთი ცოდნის სახე ექნება, რომელიც ზნეობრივია, გაუსხვისებადი და სუბიექტად ჰყავს თავისი ყოფიერება მის ყველაზე უღრმეს და უმაღლეს პირველსახეში წარმოჩენილი. ამგვარი ცოდნა მეტი გარკვეულობისათვის სიბრძნედ იწოდება ყველა ენაში. იგი არის ადამიანის არსის გაცოცხლება და ამ არსის გასახიერება, ანუ შესაქმე. არსებრივად დაფუძნებული ადამიანი ბრძენია. ბრძენის შესაქმე სრულყოფილ-ზნეობრივია; ბრძენის ცოდნა არაიჭვნიულია, რადგან იგი არის არა ობიექტის შესახებ აზრი, არამედ თვით-არსის ხედვა ყოფიერების ნათელ ჰორი-

ზონტში. იგი ხედავს და ეხება ადამიანის არსებობის უღრმეს შინა-არსებას. სწორედ იმიტომ არ აყენებს ბრძენი-მინდია თავის ცოდნას ეჭვის ქვეშ, რასაც ესოდენი გულმოდგინებითა და დარწმუნებით უცხადებს ჩალხია და სოფლის მკვიდრი ხალხი, რამეთუ მინდიას ცოდნა მათთვის ინტელექტუალური ცოდნის ობიექტია, – არ ცდილობს, უფრო ღრმად ჩასწვდეს მის ბუნებას და შინა-არსს, რომ უფრო ღრმად ჩანვდომა შეუძლებელია. მისი ცოდნა – არსებობის პირველარსის ცოდნაა და ესაა სიბრძნე. მინდიას დაეჭვება თავის ცოდნასა და შესაქმეში იქნებოდა არსებობის ამ პირველარსში დაეჭვება, თავისი არსებობის შესაძლებლობაში დაეჭვება და, ამგვარად, არ-არსებობის მიღება საფუძვლად. ეს კი *მკვდარი კაცობაა*. ზემოთქმულიდან ირკვევა, რომ სიბრძნე პიროვნების შესაქმნის ქმედითი საფუძველია. იგი მხოლოდ მოქმედებაში, შესაქმეში ვლინდება და ამდენად, არა-საყოველსხვაოა, სოფლის მკვიდრთა ინტელექტუალურად დაფუძნებულ ცოდნასა და მოქმედებას არა აქვს შეხების წერტილი პიროვნების ყოფიერებაზე დაფუძნებულ ცოდნასთან, ე.ი. სიბრძნესა-და-შესაქმესთან. მათ შორის იმ შემთხვევაში მოინახება საერთო ენა თუ ორივენი ან *პიროვნებები* გახდებიან, ან სოფლის მკვიდრნი, მაგრამ ვიდრე ეს არ მომხდარა, მათ შორის „დიალოგი“ შეუძლებელია, სწორედ ამიტომ არ ეპასუხება მინდია ჩალხიასა და კრებას. ერთადერთი, რასაც ის ახერხებს, რომ არ შეწყვიტოს თავისი მოდიალოგე გახსნილობა, ესაა – თვალნათლივ დაანახოს თავისი სიბრძნე მოქმედებაში. მინდიას ენა – შესაქმეა, რომელსაც „ცოდნის“ სიტყვამრავლობის მოდუსი არ გააჩნია; იგი „მოკლედ თქმული სიტყვაა“, მოკლე და *უშუალო პასუხია* მყოფიერობის ინტელექტუალურ შეკითხვაზე, „არამედ იყავნ სიტყუაი თქუენი: ჰეი ჰე და არაი არა; ხოლო უმეტესი ამათსა უკეთურისაგან არს“, – ამბობს ის, ვინც თქვა: „საქმემან შენმან გამოგაჩინოს შენ“, რაც „საქმით გამოჩინას“ „გამოგთქვას“ მნიშვნელობას აძლევს ყოფიერების მოდიალოგე არსებობაში და „საქმის ენად“ გვივლენს მას. შესაქმის ენით მეტყველებს მინდია არა მარტო აღნიშნულ მეოთხე

თავში, არამედ მეხუთეშიც, რომელშიც მინდია ერის მტრის მძლეველი ძალაა.

V

ბევრჯელ მოუნდათ ლაშქრობა
 ლეკ-სპარსებ, ქისტებ, თურქთანა,
 გამარჯვებულნი მოდიან
 ხევსურეთს ვაჟნი მუდამა.
 ზღუდე გამაგრდა ქართლისა,
 მტერს შაუკერეს სუდარა.
 ერი თუ მტრის მძლეველია,
 მის მეტი არა უნდა რა.
 მანამ მინდია ჰბელადობს,
 ხევსურებს არა უშავთ რა.
 ველარვინ ჰბედავს რჩოლასა,
 მყუდროობაა ყველგანა...
 ნეტავი იმას, ვისაც კი
 მადლიერი ჰყავს ქვეყანა."

მინდიას ბრძნული შესაქმე ერთგვარად ანელებს აღნიშნულ კონფლიქტურ სიტუაციას, მაგრამ მისი საბოლოო მოსპობა მას არ შეუძლია. ეჭვი, რომელიც ჩალხიამ და სოფლის მკვიდრთ შეიტანეს მინდიას ცოდნასა და მოქმედებაში და რომელიც, როგორც ვთქვით, ინტელექტუალურადაა დაფუძნებული, ის თანამყოლი ბზარია, ის საფუძვლით განსხვავებულ სიძნელეთა წარმომჩენია, რომლებიც არ მოსცილდება მინდიას არც სოფლის მკვიდრთა, არც საკუთარი ოჯახის და არც თავისი თავისაგან. მინდიას მიერ თავისი სიბრძნის ქმედითმა დამტკიცებამ გააკვირვა სოფელი და მისი მკვიდრნი. თუმცა, ვერ შეძლო მათი ინტელექტუალურად დაფუძნებული საცხოვრების ორიენტაციის შეცვლა, მათი „გულის ხედვის და თვალების“ ახსნა.

„ხევსურთ შაჰხედეს ერთმანეთს
 გაოცებულის თვალითა;
 ნუ თუ ასეთი ცოდნაო

იქნება კაცის ძალითა?
 დარწმუნდენ იმის ცოდნაში,
 საქმე წინ ედვა ყველასა,
 მაგრამ ნაგრძნობსა გულითა
 გონებით ჰშველენ ვერასა:
 ბალახსაც სთიბენ, ნადირს ჰკვლენ.
 შეშით ანთებენ კერასა.
 ქათმის ხორცს რა შეაძლებს,
 თქვენვე მითხარით, მელასა?!
 ვინ ჩამოჯდება ღველფზედა,
 თუ ზედ არ ჰხედვენ ძელასა?!"

სოფლის მკვიდრთა საცხოვრებისო ორიენტაცია და მათი საქმიანობის საფუძველი პიროვნების საცხოვრებისო ორიენტაციისა და მისი შესაქმის საფუძვლის წინააღმდეგია. ამ წინააღმდეგობამ თავი იჩინა პირველსავე შეხვედრისას და წარმოაჩინა ის არსებითი განხეთქილება, რომელიც უღრმეს უფსკრულადაა განოლილი ამ დაპირისპირებულ საცხოვრებისო ტენდენციებს შორის. საზოგადოებრივ სფეროში გამოვლენილ ამ წინააღმდეგობას თავისი ფსიქოლოგიური უკუფენაც გააჩნია. ფსიქოლოგიურ სფეროში ეს წინააღმდეგობა გამოვლენილია, როგორც დაპირისპირება და ბრძოლა ადამიანის თავკერძულ-ეგოისტური კომპლექსებისა, რომელთა სახეცვლილ გამოვლინებასაც სოფლის მკვიდრთა საცხოვრებისო ორიენტაცია წარმოადგენს, მისსავე პიროვნულ-კულტურულ მისწრაფებებთან, რომელთაც მინდობს საცხოვრებისო ორიენტაცია განასახიერებს. ამ წინააღმდეგობებში მოქცეული ადამიანი უნდა ახდენდეს არჩევანს და ამ არჩევანის განხორციელებას; და ეს ერთჯერადი აქტი კი არ არის, არამედ ყოველწამიერი სახედქმნა, საკმარისია, ადამიანმა შეანელოს თავისი შესაქმე, რომ გზა გაეხსნას საწინააღმდეგო მისწრაფებებს და იგი უფსკრულის წიაღში აღმოჩნდეს, რომლიდანაც ამოსვლა მხოლოდ სიკვდილის საზღვრის გარღვევითაა შესაძლებელი. ამგვარი გარღვევა მოახდინა ერთხელ მინდიამ აღმოჩენილმა უფსკრულში, – ქაჯთა ტყვეობაში, რამაც შე-

საქმის ყოველგვარი შესაძლებლობა მოუსპო, – თვითმკვლელობით და, როგორც შემდგომ ვნახეთ, ეს არ აღმოჩნდა საკმარისი იმისათვის, რომ საბოლოოდ დაეღწია თავი სოფლის სამკვიდროს შემოტყვევისაგან; ამ შემოტყვევის ძალა მით უფრო დიდია, რაც უფრო მაღალია პიროვნება და ამიტომაცაა საჭირო განუწყვეტელი შესაქმე, განუწყვეტელი მოქმედება და გაშლა მსოფლიოში თავისი სიცოცხლე-სიკეთის დამფუძნებელი გეზისა, რაც, თავისთავად, ნებისყოფის უკიდურეს ძალასა და დაძაბვას მოითხოვს.

უნდა აღინიშნოს, რომ საზოგადოებრივად გამოვლენილი წინააღმდეგობა სრულიადაც არაა საზოგადოებისა და პიროვნების კონფლიქტი. აქ საქმე გვაქვს მხოლოდ გარკვეულ საცხოვრებისო ორიენტაციათა დაპირისპირებასა და კონფლიქტთან; და რომ ეს ასეა, ცხადი ხდება საზოგადოების ვაჟასეული გაგებიდან.

ვაჟასათვის საზოგადოება პიროვნებათა კრებულია; პიროვნება კი, როგორც განვმარტეთ, ეროვნული პირია. საზოგადოება ეროვნულ ნიადაგზე დაფუძნებულ კაცთა (იმ აზრით, რა აზრითაც გვაქვს მოცემული ქართულში დედა-კაცობა და მამა-კაცობა ანუ ვაჟ-კაცობა) კულტურით შედულაბებული ერთებაა. ჭეშმარიტი საზოგადოება ესაა; ხოლო ამგვარს ერთებაში შეუძლებელია, არსებობდეს წინააღმდეგობა პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის. ამგვარი წინააღმდეგობა შესაძლებელია მხოლოდ ისეთს „საზოგადოებაში“, რომელსაც აღარც კულტურის დულაბი ამაგრებს და აღარც ეროვნული ნიადაგი. ასეთს საზოგადოებას ვაჟა ბრიყვ საზოგადოებას უწოდებს.

„სანთელიც იმითია კარგი, რომ თვით იწვება და სხვას კი გზას უნათებს, ნყვდიადს აქარწყლებს, ნათელს გვფენს, უხილავს მიდამოს ხილულადა ჰქმნის და სხვანი. ერთის სიტყვით, კარგს რასაც ვხედავთ ბუნებაში, ყოფილა თავისთვის უსარგებლო, ხოლო სხვებისთვის სასარგებლო, სახეირო. მაშასადამე, თვით ბუნება გვაძლევს საზომს სიკარგისა და უვარგისობისას და ჩვენ კაცთ არ გვესმის. თუნდაც რომ გვესმოდეს, მაინც ყურადღებით არ ვეპყრობით ამ ბუნების კანონს, მისს

განაჩენს. განათლებამ ბევრი რამ ბუნებრივი უარჰყო და თავის გემოვნებაზე გადააკეთა, თავისის აზრის, მისწრაფების სასარგებლოდ გამოიყენა, ხოლო უარყოფა აზრისა და გრძობისა, რომელზედაც დაფუძნებულია ადამიანის სიავეკარგე, დღესაქამომდე ვერ გაუბედნია. ისტორიაც კარგ კაცებად იმათ ასახელებს, ვინც ამ მხრივ ყოფილა გამოჩენილი, ვისაც სხვისთვის რამ ურგია და არა მარტო თავისი ჰხსოვნებია, თავისი ჯიბე და კუჭი.

სხვის რგება, სხვისთვის შემწეობის მიცემა ან კი რითაა დასაწუნი? ამას დაიწუნებს მხოლოდ რეგვენი კაცი და ბრიყვი საზოგადოება. თუ კი ყველა სხვის შემწეობით, სხვისი შველით ვიქნებით გამსჭვალული, სხვა ჩვენთვის იქნება, სხვას ჩვენთვის ენდომება კეთილი, – ეს იგივე თავისი თავის შველა გამოდის, თუმცა სხვა ფერით, სხვა წესით, რომელიც უფრო ღვთიურია, უფრო კაცობრივი, რადგან ამგვარი დამოკიდებულება ერთისა მეორესთან ჰშობს შურს, მტრობას კაცთა შორის. სავალალოა მხოლოდ ის მოვლენა, საბრალოა მხოლოდ მრავალთათვის თავდადებული ადამიანი, სხვებისთვის კეთილის მომქმედი, მშველელი და თვითონ კი მოკლებული შველას მოყვასთაგან. არ ახალია და ძველი ეს მოვლენა, მხოლოდ იქ, სადაც ბნელა – რეგვენს, ბრიყვს საზოგადოებაში. ეს იგივე მონობაა. იგივე ბატონყმობაა. თუმცა უფრო ნაყოფიერი, ვიდრე პირველი, მაგრამ უსამართლობით და უმადურობით მონათლული. *სხვის რგებაზე დამდგარი ადამიანი, ბრიყვს საზოგადოებაში მუდამ ზარალშია, იგი ზვარაკია ტარიგად შეწირული...*¹⁰.

ამგვარი ბრიყვი საზოგადოების სრულყოფილი დახასიათებაც აქვს ვაჟას მოცემული სხვადასხვა წერილებში. ჩვენ ერთიანად მოვიყვანთ მის აზრს:

„ან კი რა საზოგადოებაა ჩვენი საზოგადოება? რა ადგილი აქვს ამ აბრძანდ-დაბრძანდის, მიბრძანდ-მობრძანდის, ბანქო-ლოტოს, დალიე-დამალევიანე, სული ნუ დამალევიანეს კრებულს? ამათ წრეში არა მუშაობს ძლიერი ლახტი სიყვარულისა და სიბრალულისა, იგი თავისებურობას მოკლებულია. ვინ არა მგონია გადიბირებს თავის მხარეს. თავის საკუთარი აზ-

რის უქონლობა ამა თუ იმ საგანზედა აყოლა ხლესტაკოვების სიტყვისა, გულს უფუჭებს მას თავის ვინაობაზე, წარსულზე და მომავალზე... ვსთქვათ საუკეთესო წევრს საზოგადოებისას სურს წინ წასვლა, წინ წანევა საზოგადოების, შეუგნებელი ეჯაჯგურება კალთაზე და არ უშვებს. უნიჭო, უმეცარი, ბრიყვი, კაცია იგი თუ საზოგადოება, იმითაა შესანიშნავი, რომ ანმყო, დამოკიდებული დღე აკმაყოფილებს, უყვარს სიბნელე, ერთი მეორესთან ერთგვარ კაცთა დამოკიდებულება და მონადინებულია, სახვალიოდაც ისევე დარჩეს. სიბრიყვეს აშინებს ნათელი, აშინებს სიმართლე, აშინებს განძრევა, გარჯა, გაუკეთესება... ან კი რად უნდა ვსწყევლიდეთ სიბრიყვეს? სიბრიყვე იმის სიბრიყვეა, რომ არ ესმის ეხლანდელზე უკეთესი, მისი ტვინი გაყინულია, მისი გული მოშხამულია, იგი ბრმაა თავიდან ბოლომდე. სიბრიყვეს არ ესმის, რომ ის, რაც გუშინ იყო კარგი, შეიძლება დღეს აღარ გამოდგეს, არ ესმის, რომ ცხოვრების გაახლებისათვის უმთავრესად საჭიროა ძირ-ფოჩიანად ამოვარდეს ის, რაც დაძველებულა, დამპალა, რათა ახალმა ნერგმა და თესლმა იხაროს თავისუფლად. რა იქნება? სიბრიყვეა ახალის მტერი. მეცნიერებას კარგად ესმის, რა შვილიცა ბრძანდება სიბრიყვე და იმიტომ ცდილობს კიდევ, რომ თითოეული წევრი საზოგადოებისა, თუ ყველა არა, უმრავლესობა მაინც, განათლდეს. რომ მოკვდეს, გაქარწყლდეს სიბრიყვე და მისი თანმხლებელი სიჯიუტე, რომელიც უშლის, წინ ელობება ცხოვრების წინ სვლასა, გაუმჯობესებას.

სიბრიყვეს მარტო გაუგებრობა, შეუგნებლობა როდი სჭირს ჭირად. იმას სხვა ამხანაგიცა ახლავს, რომელსაც ჩვეულება ჰქვია. არა მგონია, სხვა რომელიმე თვისება კაცის ბუნებისა იყოს ისე ამყოლი ჩვეულებისა, როგორც სიბრიყვე...¹¹.

როგორც აღვნიშნეთ, ვაჟა ჭეშმარიტი საზოგადოების განმარტებასაც ასევე გარკვეულად იძლევა და სამაგალითოდ ასახელებს ეროვნული არსებობის მწვერვალს, გარკვეულ ეპოქას, რომელშიდაც იგი თავისი აზრის დასაბუთებას ხედავს. წარსულისადმი ვაჟას დამოუკიდებულებაში აშკარად

გამოსჭვივის იმ ფესვების გულისძგერა, რომელიც წარსულს-ანყმოსა-და-მომავალს ერთ კულტურულ მთლიანობად აფორმებს და ამგვარად ზედროულ, ანუ არქექტიპულ პირველსახედ ვლინდება. ამის გაუთვალისწინებლად ადვილად შეიძლება ვაჟას „გარდასულ დროთა“ („სოციალურ-ეკონომიურ ფორმაციათა“) აპოლოგია მივანეროთ, რაც, არსებითად, იგივე სიბრიყვეა, ანუ გაუგებრობა და სიბნელე.

„წინანდელს დროში რომ ესე არ იყო, დაბალ ხალხსაც კი შენიშნული აქვს. როგორ უნდა შევადაროთ მაშინდელი საზოგადოების წევრი ახლანდელს: მაშინ ერთს მეორე უყვარდა გულით და სულით, რადგან იმაში, სხვა რომ არ იყოს, ხედავდა ფიზიკურ ძალას, იარაღის მომხმარე მარჯვენას, მტრის მომგერებელს. მეორესაც პირველი ამავე მიზეზისა გამო უყვარდა და ძვირად უღირდა თავის თანამოძმის სიცოცხლე, რომელიც ერთსა და იმავე დროს თავსაც იცავდა, სხვასაც. ეს სხვა იყო ქვეყანა, მამული, ძველი ლექსი კიდევაც დარჩენილა, რომელშიაც ეს ფაქტი ცხადად იხატება:

„მე სოფლის თავსა ვესახლე,
 არა სოფელი ჩემს თავსა:
 რაც მე სოფლისთვის მინდოდა,
 წინ-წინ მოვიდა ჩემს თავსა.“

დიალ, მაშინ ყველა დარწმუნებული იყო, რომ ქვეყნის წახდენა ცალკე ადამიანის წახდენა იყო. ეხლა ეს აღარ ჰგონიათ. ეხლა კუდამელაობით თითოეულს ჰსურს თავისი სორო გაიმართოს მარტო და ბლომად ინდოურისა და ბატის თავიც იქონიოს. რა ქვეყანა, რის ქვეყანა, რის დოლი, რის დაღბანდი?! მე კარგად ვარ, ფაშვზე ქონსა ვიკრავ. კისერს ვისქელებ. მაშასადამე, ქვეყანაც ხარობსო. დღეს საქმე ისეა დაყენებული, რომ ერთს მეორე სძულს... ერთხელ გაძლომისათვის დუქანში ხუთს მანეთსა ვხარჯავთ და მანეთი კი ვერ გაგვიმეტებია, რომ სწავლა ვიგემოთ, რა ხილია. ეს მართლაც რომ უბედურებაა. მართლა სატირელი, სავალალო ამბავია... რატომ არ გვესმის, რომ *თამარის* დრო ქართველთ მხედრებისაგან გაჟღეტილ მტრის სისხლის ტბა კი არ იყო მარტო, არამედ

სკოლაც... სკოლა, კაი სკოლა, კარგს ნიადაგზე დაყენებული, რომ უმეცარი ყოფილიყო თამარის დრო, ხომ არც ისეთი ძლიერი იქნებოდა – მაშინ საქართველო. უმეცრება და ძლიერება ერთად ვერ მოთავსდებიან, როგორც ცეცხლი და წყალი... თუ განათლებულნი არ იყვნენ მაშინდელი ქართველები, არც ისე გაირჯებოდნენ თავის სამშობლოს, თავის მიწა-წყლის გულისათვის, როგორც გაისარჯნენ. სწავლა ხომ ჭკუაა, მაგრამ იმავე დროს მამაცობაც, ვაჟკაცობაც, რომ... ეს აღარ ვიცი... ის სანეტარო ხანა ჩვენის ისტორიულის ცხოვრებისა გულს ანდამატივით იმიტომ იტაცებს, რომ, როგორც ქართველის ხმლის გამარჯვებისა, ისე სინათლის გამარჯვების დროც გახლდათ, ხმლის გამარჯვება იყოვო, ვიცი და სინათლის გამარჯვებისა-კი აღარაფერი გვესმის. უბედურება კიდეც ეს არის...¹².

აქ უნდა გავიხსენოთ თამარ მეფის მიერ მინდიას შეფასება. პოემის პირველ ნაწილში და მეხუთე თავის „ერი თუ მტრის მძლეველია, მის მეტი არა უნდა რა.“ მტრის მძლეველი ერი ნათელცხებულია, ეროვნული სინათლე – კულტურაა; და ამრიგად მართლდება ზემოთ მოყვანილი განსაზღვრება საზოგადოებისა; საზოგადოება ეს არის კულტურით შედუღებებული ეროვნული ერთება *პიროვნებებისა*: აქედან კი ერის ვაჟასეულ განმარტებასაც ვნდებით, რომელიც ასე შეიძლება გამოვთქვათ: ერი – კულტურით შედუღებებული საზოგადოებრივი ერთებაა. ამრიგად, ერი, საზოგადოება, პიროვნება, კულტურა ისეთი ერთებაა, რომ მისი გათიშვა და დანაწევრება შეუძლებელია. ისინი სასიცოცხლო ფესვებით არიან შეკავშირებულნი და ერთის სიკვდილს მეორის სიკვდილი მოჰყვება.

ზემომოყვანილ წერილში ვაჟას ამგვარი აზრიც აქვს გატარებული:

„იპოვნებიან სხვა გვარის ადამიანნიც, რომელთაც კეთილი განზრახვა აქვსთ. ვერ უკიჟინებენ, რომ თავის ქვეყნის ვინაობა, ავ-კარგი არ ესმოდესთ, მაგრამ მისჩერებიან მხოლოდ ლუკმა-პურის შოვნას, სამსახურისათვის თავდადებულნი სულ იმის ზრუნვაში არიან, ჯამაგირი მოემატოთ და ამაღლ-

დნენ. ამაღლდნენ კიბესა ზედა სამსახურისასა, ვითა მამა ზაქარია ამაღლდა მთას ამას წმინდასა ხმითა საყვირისათა. ვისთვის და რისთვის? მარტო თავის თავისთვის. ამით ის არ მიიწიდა ვსთქვა, რომ თავსმოყვარეობა და სიმდიდრე საკიცხავი საქმე იყოს. არა, კაცს, სჯობია, უყვარდეს თავი და სიმდიდრეც ჰქონდეს, რადგან სიმდიდრეს უფრო ბევრი მადლი და სათნოება დასდევს თან, ვიდრე სიღარიბესა და სიბეჩავეს, მაგრამ აქაც კაცს არ უნდა ავიწყდებოდეს საზოგადოება, იგი სხეული, რომლის ასოც არის.

ესენი თავის კაი განზრახვას თავისს ცხვირს არ აცილებენ და ისე უნდა მივიღოთ ისინი, ვითომ არავითარი საზოგადოებრივი გრძნობა არა აქვსთ. ესენი დღეში სამჯერ რომ შეხვდნენ. სამჯერვე „გამარჯვებას“ მოგაძახებენ, ხელს ჩამოგართმევენ, მოგიკითხავენ და მთელის წლის განმავლობაში ერთს საზოგადო საქმეს-კი ხელს შეწყობისას, დახმარებისას არ გაუწყნდებიან¹³.

როგორც ზემოთწარმოებულმა ანალიზმა ცხადყო, საზოგადოების გარეშე შთენილი პიროვნება სასიკვდილოდაა განწირული და მას უდიდესი სიმტკიცე და შეუპოვრობა ჰმართებს. თავგანწირვა, ურჩობა – („ვაქებ ჭკუასა ბრძენთასა, რომელნი ეურჩებიან“) – რათა თავისი „სიკვდილით“ საზოგადოების და ე.ი. ერის სიკვდილი არ გამოიწვიოს, არის თუ არა ეს „გველის-მჭამელიდან“ მომდინარე აზრი ამას ქვევით დავინახავთ.

პიროვნება და მკვდარი კაცო

VI

„ფრიალო კლდის თავს სახლი დგა,
 ცას ებჯინება ბანიტა,
 ირგვლივ მთებია დიდრონი,
 აყრილნი სრულის ტანიტა.
 გადალესილნი თოვლიტა,
 მოუღალავნი ჯანიტა.
 ერთხელ თუ ჰნახე ამ გვარად,
 სულ გინდა ჰსინჯო თვალიტა.
 იმაზე ლამაზებია,
 როცა ჰღელავენ მწვანიტა.
 თუნდ მზე დაადგესთ გულ-მკერდზე,
 ზვავი სდიოდესთ ჭექიტა, –
 ახველდებიან ხევები,
 ვით ავადმყოფნი ქლექიტა,
 მაინც სიტურფე იმათი
 ნაკურთხი არის ზეციტა.
 ბევრჯელ დაჰბრუნავს თავზედა
 გრილი ნიავი კენესიტა.
 ზაფხულში შავი ღრუბლები
 სანთლებს უნთებენ კვესიტა.
 იქ ხომ ხვნიტ არავინა ჰხნავს.
 არც ვინ რას სთესავს თესიტა.
 მარტო ჯიხვები დადიან
 კლდეებზე რქების ლესიტა.
 და სალნი კლდენი, პირ-ქუშნი,
 უფსკრულს ჩასულნი ფესვიტა,
 არც რო სულზედა ფიქრობენ,
 არც აუქდებიან ლეშიტა,
 უსალმო, უალერსონი,
 გამომზირალნი ბრეშიტა.
 სახლზე კოშკია მიდგმული,

შემურვილია ბოლითა.
 დღე-მუდამ შაძრწუნებული
 ჩაზეირების სროლითა.
 რა დაასვენებს საბრალოს,
 მინამდე ირგელივ მტრებია,
 მინამდე შურის ძიება
 კაცის ტომს გულში სდებია,
 ნასროლი ტყვია მტრისაგან
 მკერდზე მრავალი სცხებია!
 სახლიდან ისმის ჯავრობა,
 ხმა კამათობის, წყრომისა;
 ბევრნიც არავინ არიან, –
 საუბრის კილო ორისა.
 ღველფზედა ცეცხლი ანთია,
 გაჩაღებული შეშითა,
 იქით მხარეზე დიაცი
 მოჩანს ბალლების გვერდითა,
 აქეთ მარტოკა ხევსური
 ბევრს რასმე მოსთქვამს ხვნეშითა.

ქ მ ა რ ი

ის დღე გაშავდეს, რას დღესაც
 შენ მე დაგისვი ცოლადა.
 მინამდე კაცი არ მაჩნდა
 მიწაზე თავის ტოლადა.
 სრულ შენგან გავხდი, წყეულო,
 უგერგილოდ და ყროლადა.
 რა ვარ? განა-ლა კაცი ვარ,
 ღირსი, ცის ქვეშე ვიდოდე?!
 იმადვე ყოფნის, რაც ვიყავ,
 ნეტავ ნამალი ვიცოდე!...
 ფუჭია ჩემი სიცოცხლე,
 დღეს მჯობ შავის კლდის ლოდია,
 თქვენგან მჭირს ჭირი უნამლო,
 უფალს თქვენგანა ვცოდია.

შვილებიც ჭირად გამიხდა,
შამაცვლევინეს ფიქრია,
დაკარგულს სულს და ხორცზედა
ეხლა დღე და ღამ ვტირია.

ცოლი

მე რად მაბრალეხ თავის ბრალს,
შინ როს მოგივედ ძალითა?
გზად არ მიტევედი მიმავალს,
მავსებდი ცოდვა-ბრალითა:
„მზიავ, ძალიან მიყვარხარ“,
ცრემლებს აბნევედი თვალითა
და ჩემს ძმათ ჩემის გულისად
შინ უხდებოდი ხმალითა.
წინაზე ტკბილი შაქარი
ეხლა გემწარე რისადა?
ან შვილთა ყოლას რად ჰგლოვობ,
მდურვას რად იტყვი ღვთისადა?
თავისი ცოლი და შვილი
ვის გადაუგდავ სხვისადა?
ჩვენ რადა გვსახავ მიზეზად
შენის გუნების ცვლისადა?

ქმარი

იმიტომ, უჭკო დიაცო,
რომ სწუნუნებდი, სჩიოდი:
„სიცივე ბალღებს მიღვესო“,
შვილ-მამკვდარივით ჰკიოდი:
„ბერდიას რამდენ შეშა აქვ,
როგორს ცეცხლს ანთებს, ჰნახოდი“,
ცხოვრების მაგალითადა
ბრიყვები დამისახოდი.
გულზე მოსაყვანს ქართულსა
ჩემს გასაგონად ამბობდი,
გენადა კაი ცხოვრება,

მონამლულს ქადას აცხოვდი.
 და მეც დღეს-ხვალეობითა,
 ცოტ-ცოტად, ნელაობითა,
 დავინყე თავის რწმენასთან
 მოქცევა მელაობითა:
 დღეს მოვჭერ ერთი ჭანდარი,
 თუმც მემუდარა ბევრია:
 „რად სჩადი მაგას, მინდიავ,
 ვითომ არ იყავ მტერია?!“
 ხვალ ორი მოვჭერ, და ასე
 გული ჩავიდევე ქვისაო,
 რომ სულ აღარა მეგრძნო რა,
 ძალაც ვითხოვე ღვთისაო.
 შენ ჯიხვის ხორცსა ჰნატრობდი,
 თუ ვის მოკლული გსმენია,
 რამდენჯერ ჩემი გულ-მკერდი
 ამ ჩივილს გაუხსენია:
 „ყმანვილნ უხორცოდ დაზდილნი
 რა ვაუკაცობას იზამენ?
 არსად არ გამიგონია
 ასრე გაზდილი სხვისა მენ“,
 ახ, რატომ ამის თქმამდინა
 არ დაგეყარა მინა შენ!...
 მეც მიყვევ, – ვხოცე ნადირი,
 გასუქ-გალაღეთ ლეშითა,
 თავის ბალღებით ჰხარობდი,
 მე დავრჩი თავის ტეხითა.
 სჯობდა კი ასე გახდომას
 გავთაულიყავ მეხითა;
 დაკარგულს ველარ მოვხელავ
 ვერა რომელის ხერხითა.

ცოლი

ან შენ რა გიჭირს ისეთი,
 თავს რად იტკივებ ძალადა;
 შეშის ჭრას, ნადირთ ხოცვასა

სხვან რად არ სთვლიან ბრალადა?!

ქ მ ა რ ი

არ იცი, არა, ჭკვა-თხელო,
 ყბედო, ზეზერე მგრძნობარევ,
 თავისა სასიამოვნოდ
 ნუთისოფლისა მცნობარევ!
 არა ღირს იმად – ვიგლოვო
 თვისი ცოდნა და ძალია,
 რომ ჩემთან ერთიც მათგანი,
 ბრიყვო, აღარსად არია?!
 არ უღირს მკვდარმა იცოდეს
 თავის სიკვდილი, — მკვდარია.
 იგლოვოს თავისი თავი,
 თვის ყოფნა შესაზარია?
 სხვა ყოფნა, ამაზე მნარე,
 მიპოვნე შესადარია!
 ამ გვარი მკვდარი დღეს მე ვარ,
 სხვა მკვდრებს რა უჭირთ მკვდრობითა!
 არიან მოსვენებულნი,
 არაფერს გრძნობენ გრძნობითა.
 რითილა ვარგო ქვეყანას,
 დავცარიელდი ცოდნითა:
 ყვავილნი არას მეტყვიან,
 აღარც ცნობა მაქვს იმათი;
 განა მეტილა იქნება
 კაცმა თავს უგდოს ხიფათი?
 აღარა მესმის ფრინველთი,
 აღარა მესმის ყანისა,
 აღარ მსმენია მას შემდეგ
 ტკბილი სალამი მწვანისა.
 ეს არაფერი, სხვაფრივაც
 აღარ ვვარგივარ არადა;
 გინდა აქ ვეგდო მთაშია,
 გინდა ჩავიდე ბარადა,
 ჩემ ფერას უკეთურებსა

არვინ იყიდის ჩალადა.
 ველარას ვარგებ ქვეყანას
 მტრის მამგერებელს ჯარშია;
 მიტომ, რომ წინანდებული
 ცნება აღარ მაქვს თავშია.
 რატომ მალედვე არ გაქრა
 ჩემი ვარსკვლავი ცაშია!
 დღესნამდღე მტრები შინაით
 ვერა ძვრებოდენ კარშია
 შიშით, და ეს რომ გაიგონ,
 მოვლენ, მინა-მტვრად გვაქცევენ
 ჩვენს სახლებს, ციხე-კოშკებსა
 ნაოხრად გადააქცევენ.
 ცოცხალი ამას ვერ ვნახავ,
 თქვენი დღეც გათაულია,
 თქვენგან დავკარგე გონება,
 წმინდა გავყიდე რჯულია...
 ახლა ქვეყანაც დავლუპო,
 თქვენ პირში გედგასთ სულია!...
 ან მე რად მინდა სიცოცხლე,
 ან თქვენ გაცოცხლოთ რალადა,
 თუ მთელი ჩემი არსება
 აღარ იქნება სალადა?!...
 ან აქ რა პირით ვიცოცხლო?
 თავს რით ვიმართლებ ღმერთთანა?
 ყველასთან შარცხვენილი ვარ –
 ცოცხლებთანა და მკვდრებთანა.
 რისთვისღა მინდა აბჯარი,
 რისათვის მინდა ხმალია,
 თუ კი ჩემს მტრისად დაკრულსა
 აღარ ექნება ძალია?!
 ამ მინის ამონაცენი
 ჩემი სესხი და ვალია,
 როგორღა ან პური ვჭამო,
 როგორ დავლიო წყალია?!...

ადგა და გულხელ დაკრეფით
გამოეფარა კარზედა.
მთათ რომ შეჰხედა მაღალთა,
დაიქვითინა მნარედა."

თითქოს აღარაფრის თქმაც არაა საჭირო. იმდენად ნათელია ყოველივე. ჩვენ პოემის შუაგულში ვდგავართ და ამ „ფრიალო კლდის“ გადასახედიდან ვხედავთ პოემის მოსმენილ და ნაკითხულ სინამდვილეს. პოემის კითხვამ, სიტყვათა და წინადადებათა წყობამ და უღერადობამ ამოგვიყვანა აქ. ამ თვალმიუწვდენ სიმაღლეში და გაგვიხსნა უსასრულო ჰორიზონტი იმ ქვეყნისა, რომელიც ჩვენი სამშობლოა. ჩვენს ზევით „დიდ მთათა“ სადგომია, სადაც „ზეციით ნაკურთხ ხევთა სიტურფე“ და „უფსკრულს ფესვით ჩასულ სალ კლდეთა უსალმო-უალერსობა და უფიქრელობა სულზე“ თუმც თვალს იზიდავს, მაგრამ აფრთხობს კი კაცის არსებას. ამიტომაც აქ „არც ვინ ხნავს და არც ვინ სთესავს“. ეს სამყარო გაგვეხსნა მოულოდნელად მთელი თავისი ხმოვანი ძალითა და ჩუმი სიდიადით; და წამოგვადგა თავზე. ახლა ჩვენ უკვე სულ პატარები გავხდით: მიყუყულები ფრიალო კლდის მკერდზე და მასშტაბების ამგვარმა დაპირისპირებამ ლამისაა გული საგულედან ამოგვიგდოს. ამგვარ „გულგახეთქილობაში“ გვესმის ცოლისა და ქმრის საუბარი, რომელიც რაღაცას ისეთს ეხება, რისთვისაც ამგვარად ცაში გამოკიდება შეიქნა საჭირო, რომ მისი მთელი არსი ერთის მოქნევით შემოჭრილიყო ჩვენში და შეენგრია ჩვენი საკუთარი არსების დაჯავშნული კარები. კარების შენგრევა – ჰორიზონტის გახსნაა და არა მარტო გარეთმიმართულობა მზერისა, არამედ საკუთარი არსების სიღრმეთა ხილვაც.

თუ „გველის-მჭამელის“ პირველ ნაწილში და მეორე ნაწილის დასაწყისში მინდია ბრძენადაა დახატული, მოცემული, მეექვსე თავი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს მკვდარი კაცობის დახასიათებით, რაც, თავისთავად, პიროვნების ნეგატიური განსაზღვრებაცაა. ჩვენ, გზადაგზა, ნაწილობრივ, განვსაზღვრავდით პიროვნების რაობას და ისიც აღვნიშნეთ,

რომ ვაჟას პიროვნების ნათელი და სრულყოფილი გაგება აქვს. ეს გაგება უკავშირდება პიროვნების გაგებას მთლიანად ქართულ კულტურაში. ახლა, მკვდარი კაცობის ანალიზითა და ე.ი. პიროვნების აპოფატიკური განსაზღვრების გამოყენებით, საჭიროა, საფუძვლიანად გავაანალიზოთ ეს გაგება და მისი განსახიერება „გველის-მჭამელში“ – მეექვსე თავის მაგალითზე – და ვაჟას მთელს შემოქმედებაში.

ის ბზარი, რომელიც მინდიას არსებაში გაჩნდა მყოფიერობასთან პირველი („ჩალხიას ეპიზოდი“) შეხვედრისას, აქ უკვე უღრმეს უფსკრულად ქცეულა და მინდია შიგ ჩაუყოლებია; ამ უფსკრულიდან თავის დაღწევა მინდიასათვის სრულიად შეუძლებელი ჩანს.

აქ ორი მომენტი საყურადღებოდ აღსანიშნი:

1. მინდიას საუბარი და ქცევა სრულიად არ შეესაბამება ბრძენის, პიროვნების საუბარსა და ქცევას, რაც მოწმობს იმას, რომ მინდია მკვდარ კაცად ქცეულა;

2. მინდიამ იცის ამის შესახებ და იგი გლოვობს, წუხს, ნანობს ამას.

ცოლისა და ქმრის (მინდიასა და მზიას) ჩხუბი ერთგვარი გაგრძელება და გაღრმავებაა იმ წინააღმდეგობისა, რომელიც წინარე თავში იყო მოცემული მინდია-ჩალხიას წინააღმდეგობის სახით. მხოლოდ, აქ მინდია უკვე აღარაა ბრძენი. ცხადია, რომ ცოლი (მზია) აქ არა მარტო ქალს, ოჯახურ საწყისს განსახიერებს, არამედ „საცდუნებლის“ მთლიან სახედაა წარმოდგენილი, მყოფიერობის საცხოვრებისო საწყისად. ამიტომ, რომ ქმარი (მინდია) უშუალოდ ცოლს (მზიას) მიმართავს და მას სახავეს თავისი უბედურების მიზეზად (რადგანაც აქ ნათლად იხსნება ჩვენ წინაშე კიდევ ერთი სივრცე. უნდა აღინიშნოს, რომ პოემის მითებრივი განფენა აშკარად გვესაუბრება რაღაც პირველსაწყის ცდუნებაზე, რომელიც ყოფიერების არსებას განსაზღვრავს; და, სახელდობრ: სამოთხის მითურყოფაში დავანებულ ადამს ნების-ყოფის საწრთენელ-საცდუნებლად დაესახა „ხე იგი ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“, რომლის ნაყოფის ჭამა სიკვდილის მომასწავებელი იქნებოდა. გველმა, რომელიც იყო „უგონიერეს უფროის ყოველთა მხეც-

თა ქუეყანასა ზედა“, აცდუნა ევა-ცოლი ადამისა, რომელმაც, თავის მხრით, აცდუნა ადამი. რაც შემდეგ მოხდა, ყოველმა იცის: ცდუნებულნი გამო-ძე-ვებულ იქნენ სამოთხიდან და სხვა. ახლა მივაპყროთ მზერა გველისმჭამელს: მინდია ჭამს გველს და თავისუფლდება. შეიქმნება ყოვლისმცოდნე და სიკეთისმოქმედი, ე.ი. აღადგენს თავის მითურყოფას სამოთხეში. და, აი, ამ დაბრუნებულ სამოთხეში მინდია კვლავ ცდუნდება და კარგავს ყოველივეს, „კვდება“, ანუ მკვდარ კაცად იქცევა. მინდია მოკვდავი ადამიანი იყო. თავისი თავის განირვით და თავისი მაცდუნებლის „გველის“ ჭამითა და მონელებით უკვდავ პირველკაცად აღსდგა და მკვდარ კაცად ჩამოიქცა. აი, ამ უკანასკნელ გზაზე უჩანს მას ცოლი ცდუნების პირველწყაროდ და უბედურების მიზეზად, ისევე, როგორც უჩნდა იგი ადამს (დანვრილებით ეს თემა გაშლილი იქნება „გველის-მჭამელის“ მეორე ნიგნში, მითოლოგიური ანალიზისას).

ვაჟას ერთი წერილი პიროვნების ვაჟასეული გაგების ქართულ (კულტურის) პრინციპებს გვაძლევს. ვაჟა წერს:

„მე და შენი საერთო აზრი იმდენად ლმობიერი, გულკეთილი და ღვთისნიერია, რომ თავის დღეში არ მოგვთხოვს, გაითხარეთ სამარე და ცოცხლები შიგ ჩანექითო, ან გატიტვლდით, ჩანექით ჭაობში და ხუთ-ექვს თვემდის ნულარ ამოხვალთ იქიდან, ეჭმევინეთ მუმლსა და კოლოებსაო. ჯაჭვით მიაბით თქვენი თავი ამირანივით კლდეს, აჩოქეთ და დაიჩოქეთ და სხვა. არა, ჩვენი აზრი მაღლიანი, დალოცვილია. ის ამას არ გვირჩევს არას დროს, არამედ: „იცხოვრეთ ქვეყანაში, იღვანეთ, იშრომეთ მანამ სული გიდგათ, თავისა და ქვეყნის სასარგებლოდ ჰღვარეთ ოფლი, კაციცა ნახეთ, ქალიც, ნურც ერთს დაუშავებთ, ნურც მეორეს; არასდროს არ გაექცეთ საქვეყნო საქმეს, არამედ ედევით გვერდში, მხარდამხარ, თვალწარბში უცქირეთ, რომ ყოველივე მისი წადილი გამოიწვრილოთ და გამოიკვლიოთ და თუ შემთხვევამ მოიტანოს, მოკვდით კიდევ, რადგან დაბადება და სიკვდილი ძმანი არიან და სიკვდილი სახელოვანი სჯობს სიცოცხლეს უსახელოსა!“¹.

მეორეს მხრივ, ისიც ცხადია, რომ მინდიას უშუალო ცხოვრებისეული ურთიერთობა სწორედ ცოლთან, თავის ოჯახთან

– უხდება და, ამდენად, სრულიად ბუნებრივია, ბრძნობადაც-
ლილი, „მკვდარ კაცად“ ქცეული მინდია მასში ხედავდეს თა-
ვისი „უგერგილობისა და ყროლობის“ მიზეზს.

მინდიას გულსაკლავ გლოვაში ცოლის საცხოვრებისო
ორიენტაციაც ზუსტადაა დახასიათებული და საკუთარი
მდგომარეობაც:

„ის დღე გაშავდეს, რას დღესაც
შენ მე დაგისვი ცოლადა.
მინამდე კაცი არ მაჩნდა
მინაზე თავის ტოლადა.
სრულ შენგან გავხდი, წყეულო,
უგერგილოდ და ყროლადა...“

თქვენგან მჭირს ჭირი უნამლო,
უფალს თქვენგანა ვცოდია.
შვილებიც ჭირად გამიხდა,
შამაცვლევეინეს ფიქრია,
დაკარგულს სულს და ხორცზედა
ეხლა დღე და ღამ ვტირია...“

იმიტომ, უჭკო დიაცო,
რომ სწუნუნებდი, სჩიოდი:
„სიცივე ბალღებს მიღევსო“,
შვილ-მამკვდარივით ჰკიოდი:
„ბერდიას რამდენ შეშა აქვ,
როგორს ცეცხლს ანთებს, ჰნახოდი“,
ცხოვრების მაგალითადა
ბრიყვები დამისახოდი...“

გენადა კაი ცხოვრება,
მონამლულს ქადას აცხობდი...“

შენ ჯიხვის ხორცსა ჰნატრობდი,
თუ ვის მოკლული გსმენია,
რამდენჯერ ჩემი გულ-მკერდი

ამ ჩვილს გაუსენია:
 „ყმანვილნ უხორცოდ დაზდილნი
 რა ვაჟკაცობას იზამენ?
 არსად არ გამიგონია
 ასრე გაზდილი სხვისა მენ“...

არ იცი, არა, ჭკვა-თხელო,
 ყბედო, ზეზერე მგრძნობარევ
 თავისა სასიამოვნოდ
 წუთისოფლისა მცნობარევ!“

აქ სრულიად გარკვეული საცხოვრებისო ორიენტაცია და პრინციპია მოხაზული: ზეზერე მგრძნობარე. წუთისოფლის თავისა სასიამოვნოდ მცნობელი ადამიანი სხვისი ცხოვრებისეული მაგალითით ცხოვრობს, ბრიყვებს ისახავს თვითონაც და სხვასაც უსახავს ცხოვრების მაგალითად; და თავისი სწრაფვით „კაი ცხოვრებისაკენ „მონამლულ ქადას უცხოებს პიროვნებას და აიძულებს მას, ხელი აიღოს თავის რწმენაზე და შესცოდოს უფალს, რათა ისიც ამ გასხვისებული ცხოვრების ფერხულში ჩააბას.

ცოლის (მზიას) ანუ სოფლის მკვიდრის მყოფიერობისათვის სრულიად გაუგებარია, თუ რატომ უნდა იყოს ბრალი ერთისათვის ის, რასაც არავინ არ სთვლის ბრალად: ისიც ხომ ისეთივეა, როგორც სხვა?! – იგივე არგუმენტი ჰქონდათ ჩალხიას და კრებას. მზიას პასუხი კიდევ უფრო ამძაფრებს სიტუაციას, რადგან იგი არსებითად იმასვე პასუხობს, რის გამოც მინდია ეჩხუბება:

„მე რად მაბრალე თავის ბრალს,
 შინ როს მოგივედ ძალითა?...
 ან შვილთა ყოლას რად ჰგლოვობ,
 მდურვას რად იტყვი ღვთისადა?
 თავისი ცოლი და შვილი
 ვის გადაუგდავ სხვისადა?...
 ან შენ რა გიჭირს ისეთი,
 თავს რად იტკივებ ძალადა;

შემის ჭრას, ნადირთ ხოცვასა
სხვან რად არ სთელიან ბრალადა?!”

როგორც ვხედავთ, ცოლის (მზიას) საცხოვრებისო ორიენტაცია იგივე ჩაღბიასა და სოფლის მკვიდრთა საცხოვრებისო ორიენტაციაა, რომელიც თავისი საბოლოო სახით მკვდარი კაცობაა. ვიდრე საკუთრივ მკვდარ კაცობას შევეხებოდეთ, აღნიშნული საცხოვრებისო ორიენტაცია გავაანალიზოთ. სოფლის მკვიდრთა შესახებ წინარე თავში გვქონდა საუბარი და აქ მხოლოდ გავაფართოვოთ ადრე თქმული იმ მიმართულებით, რომელიც ვაჟამ მეექვსე თავში მიგვითითა. სოფლის მკვიდრი თავის ცხოვრებას *სხვაზე, სხვის ცხოვრებაზე „აფუძნებს“*. ამგვარ „დაფუძნებას“ კი არსებრივი საფუძველი, ცხადია, არ გააჩნია, ე.ი. ის იმთავითვე ცრუდაფუძნებულობაა. ეს მდგომარეობა, – „საფუძვლის“ „უსაფუძვლობა“ მკაფიოდაა გადმოცემული განუსაზღვრელ-უპიროვნო ფორმაში, რომელსაც ცოლი (მზია) ხმარობს თავისი პოზიციის გასამაგრებლად და „საფუძვლად“, – სხვან. ვინ არიან ეს სხვან? მათ არა აქვთ არც სახელი, არც გვარი, არც პიროვნული გარკვეულობა; ისინი *ერთნაირები* არიან და ამიტომ *განურჩევლები*, რის გამოც *იძირებიან ერთმანეთის ცხოვრების წესში*, რომელიც მყოფიერობითი სიტკბოებით ისაზღვრება, მაგრამ ამავე დროს ისინი ცდილობენ, თავი დააღწიონ ერთნაირობას, *გან-სხვა-ვდნენ ერთმანეთისაგან*, იმავე წრეში, – მყოფიერობით სიტკბოებაში და არა ამ წრის გარღვევით, ამიტომაც ზრუნავენ *სოფლის თავისა სასიამოვნოდ ცნობაზე*, კაი ცხოვრებაზე, ხოლო ეს კი ათვითოულებს მათ. ავინროვებს და ზღუდავს მათს სწრაფვებს მყოფიერობითის ჰორიზონტით, რასაც საბოლოოდ გაკერძოების, მიმხვეჭველობისა და უზნეობისაკენ მიჰყავს ისინი. ეს, როგორც უკვე ვიცით, სიკვდილბოროტების დამკვიდრების გზაა. სხვის ცხოვრებაზე ორიენტირებული ადამიანი სრულიად მოკლებულია შესაქმეს, რადგან შესაქმე შემოქმედება და არჩევანია; ცხოვრების ხიფათიან გზაზე საკუთარი ბედის, ეტლის მართვა; იგი გულისხმობს შეურიგებლობას, მიუხდობლობას მყოფიერობის, საწუთროს,

საბოლოოდ კი სიკვდილ-ბოროტების მიმართ. აქ უნდა შევნიშნო, შესაძლო გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად, რომ რუსთაველის ცნობილი ლექსი: „რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს. მუშა მინყვი მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს...“ და სხვა, *სხვის ცხოვრებაზე* მიმართულობიდან გათავისუფლებაზე მიუთითებს და არა „სოციალური ბედის“ უპირობო მორჩილებაზე. მუშას მუშაობის არსება ისევე ამაღლებს, როგორც გლეხს – გლეხობის, და რაინდს – რაინდობის: სოციალური სხვაობა პიროვნულ ტოლობად იხსნება და ხსნის სოციალურ ჯებირსაც; ეს ფეოდალური წყობის ისტორიულად დადასტურებული ფაქტია. მთავარი აქ ისაა, რომ „გათავადება“ უნდა მოხდეს და შესაძლებელია მოხდეს მხოლოდ საკუთარი მოცემულის შიგნით და არა მისგან გარეთ. მისწრაფებით: „გათავადებულნი“, ან „გააზნაურებული“ მდაბიო მაინც მდაბიოდ რჩება იმ გლეხის მიმართაც კი (და, უფრო მეტადაც, სწორედ მის მიმართ), რომელიც მშვიდად „გლეხობს“ და რაც უფრო „გლეხობს“, მით უფრო ეხსნება ყოფიერების ჰორიზონტი, როგორც თავის-უფალ არსებობას. ბრძენი გლეხის მიერ შექმნილი უბრწყინვალესი „ხალხური“ პოეზია ამის უეჭველ დასტურად უნდა მივიჩნიოთ.

საკუთარ საფუძველს მოკლებული ცხოვრება შემგუებლურია, მიმნდო და შემრიგებლური თავისი მდგომარეობისადმი – როგორც იმთავითვე სხვაზე, გარემოზე დამოკიდებული და მისით გაპირობებული, ამგვარი ადამიანი, სოფლის მკვიდრი და მისი საცხოვრებისო ორიენტაცია მყოფობითაა განსაზღვრული, სახელდობრ, *ამგვარადმყოფობით*. ეს *ამგვარადმყოფობა* მისთვის სავსებით მისაღებია და მისაღებია სწორედ იმიტომ, რომ ყველა ამგვარ მყოფობაშია (ამგვარყოფაში); იგი არ იღებს თავისთავზე თავისი ცხოვრების გარდაქმნის, თავისი თავის გარდაქმნისა და გაკეთების (რაც საფუძველია ყოველგვარი შესაქმნის) ინიციატივას და ამიტომაც *ყველგან* და *ყოველთვის* *სხვისგან* ელოდება შველას. ეს *სხვა* უსახელოა, ანონიმურ-განკერძოებული და, ამდენად, გარკვეულობის სინათლეს მოკლებული, ამ ანონიმურ-განკერძოებულის, განუსაზღვრელი სხვან-ის საცხოვრებისო ორიენტაციაზე

„დაფუძნებული“, ცხოვრება კიდევ უნდა ემორჩილებოდეს „იმის“ დიქტატურას, უნდა ჩაიძიროს მასში და მიენდოს მას, ე.ი. თვითონაც ანონიმურ-განკერძოებულად უნდა იცხოვროს. ეს ამგვარი საცხოვრების ორიენტაციის აუცილებლობა და იძულებაა. ამ ჰორიზონტში არავითარი არჩევანი და ნებისმიერი მოქმედება, ანუ შესაქმე არ ხდება, არ არის არც დიალოგი, არც საუბარი ამ სხვასთან, მესამესთან, „დიალოგი“ შეუძლებელია თვით დიალოგის დიალოგიურობის გამო. როგორც ითქვა, მყოფიერობა პირველ-ყოფილი აუცილებლობაა ადამიანის ცოცხალი ცხოვრებისა. იმისათვის, რომ არჩევანი მოახდინოს, საჭიროა, ადამიანში არსმა გაიღვიძოს და ამ არსის გაღვიძებით ადამიანმა შეიგნოს ამ-გვარად ყოფნის შეუძლებლობა; მხოლოდ ამის შემდეგ შეუძლია მას, არჩევანი გააკეთოს, ე.ი. სიკეთისათვის მზაობა გამოამჟღავნოს და ამ საფუძველზე დააფუძნოს თავისი შესაქმე. ეს კი, როგორც ვიცით, ის გზაა, რომელიც მინდამ განვლო ერთხელ და არსებობა მოიპოვა.

ადამიანს სიცოცხლე (მყოფიერობა თავის პირველყოფით სახეში) მოცემული აქვს მისი დაბადებით, ხოლო არსებობა კი დასადგენი, მაგრამ მოცემულ სიცოცხლეს საზღვარად იმთავითვე ახლავს სიკვდილი. სიცოცხლეში დება თავისთავად სიკვდილში დებასაც ნიშნავს და, არსებითად, უცვლელი და დადგენილი მყოფიერობის ყოფის სახეა. იმისათვის, რომ დასადგენი არსებობა დადგინდეს, საჭიროა, ადამიანი ამ „სიცოცხლეში დებიდან“ გამოვიდეს, ფეხზე წამოდგეს და საზღვარს მიაშუროს. სწორედ ამ საზღვართან მიახლოება აყენებს მას დასადგენი არსებობის შესაქმის არჩევანის წინაშე, რაც იგივე საზღვრის (სიკვდილის) გარღვევაა. ახლა შეიძლება გარკვევით ითქვას, რომ სიცოცხლე-სიკვდილის დაპირისპირების ან ყოფნა-არყოფნის საკითხის გადანყვეტიასას სიცოცხლის არჩევა კი არ ხდება, არამედ სიკვდილისა, რაც რეალურ ვითარებაში ამგვარად სიცოცხლის შეუძლებლობას და მის მოსპობას, ანუ შეცვლას საცხოვრების ორიენტაციისას გულისხმობს, ხოლო ამრიგად, იმ პირველ-ყოფილი აუცილებლობისა და იძულების, რომელიც ამგვარი ცხოვრების საფუძ-

ველი იყო. დაძლევა-უარყოფას, ე.ი. სიკვდილის არჩევანით ადამიანი უარყოფს თავისთავს, როგორც მოცემულ ამგვარადმყოფიერობას, ხოლო თავისთავის ამგვარადმყოფიერობის უარყოფით იგი თავისუფლდება არსებობის აბსოლუტურ განსახიერებად, წმინდა თავისუფლებად, რომელსაც აუცილებლობის არავითარი ატრიბუტი არ გააჩნია. ამავე დროს, ამ არჩევანში მოცემულია საერთოდმყოფიერობის ან საერთოდ ამგვარადყოფის უარყოფაც, რომლის არსებითი ატრიბუტია. როგორც ვნახეთ, სხვების წინაშე სხვებივით ყოფა, ადამიანსა და სხვა ცოცხალ არსებათ შორის განსხვავება სწორედ იმაშია, რომ მხოლოდ ადამიანს შეუძლია მიმართოს თავისი ნება თავისი თავის წინააღმდეგ, გააკეთოს თავისი თავი, „მოკვდეს, რათა იხაროს“; მაგრამ ამგვარი მოქმედება შესაძლებელია მხოლოდ არსებობის, თავისუფლების, შესაქმის და არა მყოფიერობის, დადგენილის ტყვეობა-მონობის, პატივმოყვარეობისა და ამგვარადყოფის სფეროში.

ადამიანის არსი რომ სიცოცხლეა, თავისუფლება, არსებობა, შესაქმე და სიკეთე, ეს ცხადზე უცხადესადაა მოცემული ქართულ ენაში: კითხვა „ვინ?“ დაესმის მხოლოდ ადამიანს და ადამიანსვე აქვს მყოფიერობა და არსებობა; სხვა დანარჩენი არსი, რომელსაც ყოფნა აქვს მხოლოდ, არის „რა?“, ხოლო ცოცხალი (სულიერი) არსი ყოველი, მრავლობითში განირჩევა ერთმანეთისაგან, განსხვავებით არაცოცხალისაგან (უსულოსაგან), რომლის გარჩევა არ ხდება, რის გამოც ზმნა, რომელიც მოქმედებას აღნიშნავს, მხოლობითში იხმარება. ეს კი მიუთითებს სულიერის არსებრივ გარკვეულობაზე, თავისთავადობაზე, პიროვნულობაზე და, საბოლოოდ, ღვთიურნილობაზე.

„ვინ“ კითხვის ობიექტი, ქართული ენის წიაღში გაცნობიერებულია როგორც ღმერთი და როგორც კაცი – ყოფიერება და არსებობა. აქედან წარმომდგარი ვინაობა (ვინ-ა-ობა) ყოფიერების არსთან მიმართების აღმნიშვნელობა არის და ის გზა, რომელზედაც უნდა იქნას აღმოჩენილი კავშირი ამ არსთან. ცხადია, თუმცა ნებისმიერ არსებას აქვს ეს ვინაობა, მაგრამ ნამდვილი და ჭეშმარიტი აზრით იგი ახასიათებს მხოლოდ

არსებრივად დაფუძნებულ ადამიანს, ყოფიერების არსთან კავშირგახსნილ პიროვნებას, რომელიც არსებობს, რომლის საცხოვრებისო ორიენტაცია ამ ვინ-ა-ობის შესაქმნეა. ვინ-ა-ობის სუბიექტი ამდენად არ შეიძლება იყოს სხვაზე ანუ არა-არსზე დაფუძნებული ადამიანი, მკვდარი კაცი, რომელიც იმყოფება, არის პასიურად, დევს გონიერ ნივთად, ანუ ცხოველად და რომლის საცხოვრებისო ორიენტაცია მყოფიერ რაობათა შემოკრებაა და ფუსფუსი ამ რა-ობრივი ველის გაფართოებასა და გამკვიდრებისათვის, ამას ჩვეულებრივ ეწოდება „ცხოვრებაზე ზრუნვა“.

ვინაობის დაკარგვა და მკვდარ კაცად ქცევა ზუსტად აქვს გამოხატული ვაჟას მინდიას სიტყვებში:

„არა ღირს იმად – ვიგლოვო
 თვისი ცოდნა და ძალია,
 რომ ჩემთან ერთიც მათგანი,
 ბრიყვო, აღარსად არია?!
 არ უღირს მკვდარმა იცოდეს
 თავის სიკვდილი, – მკვდარია.
 იგლოვოს თავისი თავი,
 თვის ყოფნა შესაზარია?
 სხვა ყოფნა, ამაზე მწარე,
 მიპოვნე შესადარია!
 ამ გვარი მკვდარი დღეს მე ვარ,
 სხვა მკვდრებს რა უჭირთ მკვდრობითა!
 არიან მოსვენებულნი,
 არაფერს გრძნობენ გრძნობითა.
 რითილა ვარგო ქვეყანას,
 დავცარიელდი ცოდნითა...“

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ სოფლის მკვიდრთა საცხოვრებისო ორიენტაცია, „ცხოვრებაზე ზრუნვა“ და სხვა საბოლოო სახით მკვდარი კაცობაა. მინდიას მიერ თავისი მდგომარეობის შეფასებაც ამგვარია, მაგრამ აქ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი: ესაა განსხვავება რეალურად მკვდარ და არსებრივად მკვდარ ადამიანს შორის. სწორედ არსებრივად მკვდარი

კაცის ყოფნაა უსაზარლესი, რადგან მან იცის, რა დაკარგა: რადგან იგი გრძნობს თავის საზარელ ყოფნას: თორემ სხვა, რეალურ მკვდრებს არა უჭირთ, რადგან ისინი ვერაფერს გრძნობენ გრძნობითა. აქ უნდა აღინიშნოს ერთი არსებითი მომენტი: მინდიას ტრაგედია სწორედ იმის ცოდნითაა განსაზღვრული, რაც დაკარგა. თუ აქამდე მინდიას „ცოდნა“ მოქმედებაში, შესაქმეში იყო გამოვლენილი და ამ „ცოდნის“ სხვაგვარი გაცნობიერება, თუ არ ქმედებად, მას არ შეეძლო, ახლა იგი აცნობიერებს ამ თავის დაკარგულ ცოდნას აზროვნებაში. სიბრძნის დაკარგვამ ცოდნის გაღვივება გამოიწვია და ამ ცოდნის მთელი მოცულობა და სიღრმე, მთელი მისი ქმედითობა დაანახა. აქ კიდევ ერთხელ არის გავლებული საზღვარი სიბრძნესა და „ცოდნას“ შორის. სიბრძნე თუ ყოფიერების არსის სიცოცხლეა, „ცოდნა“ ამ არსის სიკვდილია, ანუ ყოფიერების არსის არსებობის სუბიექტვინაობა იქცა მისივე ობიექტ-რაობად, რაც არსებითად, სხვადა ქცევა არის, ანუ – საბოლოოდ არსებობის არსის სიკვდილი. უკიდურესი სახით ეს გამოიხატა ნიცშეს აღმოხდომაში: „ღმერთი მოკვდა“, რასაც ღმერთთდაკარგულობის ტრაგიკული განცდა მოჰყვა და ღმერთის ძიება თუ მოლოდინი, რაც მთელი მეოცე საუკუნის ძირითად განწყობად უნდა ვაღიაროთ. გაშლილად ამ საკითხზე „ეპოქის კრიტიკაში“ შევჩერდებით, ცოტა ქვემოთ.

ეს არსის სიკვდილია სოფლის მკვიდრთა საცხოვრების ორიენტაციის საბოლოო სახე. თავისი დებით ყოფნაში ისინი არა არსს ამკვიდრებენ, სხვას „აფუძნებენ“ და ამით არსებობის ქვეშარიტ არსს კლავენ. ისინი მკვდარზე უსაზარლესი არიან, რადგან „ცხოვრებისათვის ზრუნვა“ უგრძნობლობაში გადადის, ეს კი უზნეობაა, ურჯულობა.

ზუსტად ამგვარადაა მოცემული ეს საკითხი „ბახტრიონში“:

„მკვდარია უგრძნობი კაცი
 უსაზარლესი მკვდარზედა,
 მით რომე სიცოცხლე უდგას
 სალის ყინულის ტახტზედა.
 არ ებრალება მოყვასი,

მის წინ რო აცვან ჯვარზედა
 ისე მოკვდება, ვერ შედგეს
 ერთს წამს ტრფობისა მთაზედა.
 შორს არის, მეტად შორს არის
 დაშორებული მაზედა.
 ჭაობში არის ჩაფლული,
 ვიცნობ მონამლულს ხმაზედა.
 საზარელია დადგომა
 უგრძნობელობის გზაზედა.“²

უგრძნობელი კაცი შეუბრალებელია: სიბრაღული – კაცთ-
 მოყვარული გრძნობაა, ხოლო სიყვარულს არსებობის მწვერ-
 ვალზე აჰყავს ადამიანი. „ტრფობისა მთაზე შედგომას“ შეუძ-
 ლია იხსნას ადამიანი რაობათა სიმრავლის ტყვეობიდან, ამო-
 იყვანოს იგი „ცხოვრებაზე ზრუნვის“ იმ ჭაობიდან, რომელ-
 შიც ჩაძირულა და თვით-კმაყოფილი ყიყინებს სხვებთან ერ-
 თად; „მე ვარ, ჩვენა ვართ, სიცოცხლე და ცხოვრება ჭეშმარი-
 ტი, ნამდვილი სახე ადამიანის არსებობისა“, აქ გრძნობა მარ-
 ტოდენ ემოცია კი არაა, არამედ გრძნობა-გონება, ანუ ისე-
 თი სიმაღლე განცდისა, რომელშიც აზროვნებს და, ამგვარად,
 ჭეშმარიტების არსს, მის მთლიან სახეს სწვდება. ამ უმაღლე-
 სი აზრით, სიყვარული ცხოვრებისეული შესაქმის საფუძვე-
 ლია, ცხოვრებისეული განცდის სისავსე და მთლიანობა. იგია
 გზა იმ უმაღლეს რეალობაში, სადაც ადამიანი სამყაროულ
 მთლიანობაში, რჯულიანობაში, არსებობის იდეალურ არსში
 იწყებს არსებობას. ეს კი ექსტაზია, ანუ სრული შერწყმა ყო-
 ფიერების პირველსახის არსებობასთან. ამგვარ ექსტაზში
 არსებობს მინდია-ბრძენი, პიროვნება.

თვით შემოქმედების საფუძველიც და, სახელდობრ, პოე-
 ზიისა და მწერლობისა, იგივე გრძნობა-გონება და სიყვარუ-
 ლია, ვაჟას ხედვით:

„მე მაინც ჩემსას ვამბობ: არ უდევს ყველას სული და გუ-
 ლი, თუმცა ყველა ცოცხალი ადამიანი ჰსუნთქავს და ფეხზე
 დაიარება. მწერლობის გარეშე მაცხოვრებელი კაცი უსულ-
 გულობით განალამც იოლად გამოვა, შეიძლება დიდ ბედნიე-

რაც ჰრაცხდეს თავის თავს, მაგრამ ვაი თქვენს მტერს, თუ ეს უბედურება მწერალს დაატყდა თავზე და მაინც მწერლობას არ იშლის! აბა მაშინ დატრიალდება უკულმა ჯარა, აბა მაშინ დავალდებიან ყურნი მსმენელთანი". და კიდევ:

„პოეტს ნიჭი მანამ შესწევს, უფლება აქვს იპოეტოს, განამტკიცოს კაცთა შორის მაღალი აზრი, მაღალი გრძნობა, წყლულიანი გული გაგვიმთელოს და, როცა საჭიროა, მთელი გული გაგვინწყლულიანოს და უკეთუ თავის თავს ატყობს, რომ ძალღონე ელევა, სჯობს, დასტოვოს საზოგადოება და გაიხიზნოს სადმე უდაბნოში, რადგან იგი მკვდარია მაშინ ცოცხლებში გამორეული, – ისეთი მკვდარი, რომელსაც თუმცა სული კიდევ უდგა, მაგრამ ეს სული ჰკლავს კიდევ იმას და სიცოცხლეს უმწარებს, გულსაკლავია, ძნელი ასატანი და მოსათმენია, მტრის ჯარიდგან გამოსული მხედარი მოპირდაპირეს ითხოვდეს და შენის ქვეყნის ლაშქარში კი დაღუულიყოს მამაცი და შენნი თანამოდმენი შერცხვენილნი თავდაკიდებით უცდიდნენ ციდამ მოვლენილს ვაჟკაცს, იმათში კი განყვეტილიყოს...“³.

სიყვარულის დაშრეტა უკუაგდებს ადამიანს უგრძნობლობაში, დაანახვებს მას ცხოვრების სანუთროულ-ყოფიერებისეულ ჰორიზონტს, სანუთროს წარმავლობასა და ამოებას, მის საზღვრებს – უმყოფობას, არარაობას – და შეძრწუნებული ადამიანი ეძიებს გამოსავალს ამ განწირულებიდან: ერთის მხრივ, რეალურ სიკვდილში და, მეორეს მხრივ – თავდავინყებაში, მყოფიერობაში ჩაძირვასა და სანუთროული ყოფით ტკობაში, „თრობაში“, რაც, არსებითად, „მკვდარი კაცობაა“, ამიტომაა მისწრაფებული ადამიანი სიყვარულისაკენ, როგორც არსებობის უმაღლესი საზრისისაკენ, როგორც სანუთრო-მყოფიერობის მარწუხების გამრღვევი ძალისაკენ და ეს მისწრაფებულობა სხვადასხვა ხარისხში და სხვადასხვა დონეზე, სხვადასხვა სახეში ვლინდება ადამიანის ცხოვრებაში: „ემპირიული“, კონკრეტული, სექსუალური და ფიზიოლოგიურიდან უკიდურესად ამაღლებულ და განწმენდილ გრძნობათა აცისკროვნებამდე „მოყვასისადმი სიყვარულში“... ქრისტიანობითა და რუსთაველით (ქართველთათვის) ზურგგამაგ-

რებული ეს მისწრაფება „ცივილიზაციაში“ „ულმერთოდ“ შეანივთა, მართალია, მაგრამ მაინც ჯერ ვერ მოუხსპო მას „რომანტიკული“ სურნელი.

ეს კი გასაგებს ხდის თვით ბრძენი-მინდიას სიყვარულსაც მზიასადმი, მის, ასე ვთქვათ, ჩვეულებრიობას ამ არსებრივ მისწრაფებაში:

„მე რად მაბრალე თავის ბრალს,
შინ როს მოგივედ ძალითა?
გზად არ მიტევედი მიმავალს,
მავსებდი ცოდვა-ბრალითა:
„მზიავ, ძალიან მიყვარხარ“,
ცრემლებს აბნევედი თვალითა
და ჩემს ძმათ ჩემის გულისად
შინ უხდებოდი ხმალითა.
წინაზე ტკბილი შაქარი
ეხლა გემწარე რისადა?“

რასაკვირველია, მინდიას „მკვდარი კაცობის“ საფუძველი (და მიზეზი) არა მარტო სიყვარულის დაშრეტაა, არამედ, იგი მიზეზი უფრო არსებითია თავისი მთლიანობის (ინტეგრალურობის) თვალსაზრისით. მინდიას იდეალური არსებობის შესაძლებლობა მოესპო, – უმაღლესი რეალობის განცდისა და ცნობის საშუალება, რაც ასრულებდა ფორმას, სახეს აძლევდა და საზრისით ავსებდა მის ცხოვრებას, საწუთრო-ყოფიერებას. მინდია აღმოჩნდა ჩამხობილი თავისი უპირობო ბედის წინაშე, სიკვდილის წინაშე, განძარცვული, შეძრწუნებული და განწირული. თავისი არსის, სიყვარულის მხსნელი და მათავისუფლებელი ძალის გარეშე მას არა აქვს შესაძლებლობა, აღდგეს და გაარღვიოს საწუთროს მარწუხები. უგრძობელი, რაციონალურად დაფუძნებული, საყოველთაო პასუხები მის კითხვებსა და ძიებებზე, რომლებიც მისი არსებობის არსსა და საზრისს, მის საკუთარ თავს და საცხოვრებისო ორიენტაციას ეხება, ვერ მოუპოვებს მას ხსნას; და თუ ამგვარ მდგომარეობაში არ აღმოაჩნდა შემოქმედებითი ნება, რომელიც ასევე შემძლეა, გაარღვიოს საწუთროს საზღვრები, ადა-

მიანი თავდავინყებით იძირება ყოფიერების ჭაობში, რომლის მონამღულ ხმას სირინოზთა გალობად ისმენს, სრულიად მიენდობა სანუთროს, ხელს იღებს თავისთავზე, თავის არსზე, არყოფილად აცხადებს მას და ხდება ანონიმურ-განკერძოებულ მკვიდრად. მისი ცხოვრება ახლა სხვისი ცხოვრებითაა შევსებული – სხვისი ზრუნვით, სხვისი ინტერესებით, ხოლო თავისი ცხოვრება და ინტერესები ასევე გასხვისებულია, სხვისთვისაა გამიზნული; ხოლო, ამგვარს ყოფაში ჩაძირული ადამიანი კი უკვე აღარ განიცდის თავის მკვდარობას, რადგან მყოფიერობა გააღმერთა და მას ჰმონებს. ერთადერთი სწრაფვა მისი, ესაა სწრაფვა პატივმოყვარული: პატივის სიყვარული კი იმთავითვე გულისხმობს იმ ადგილს, რომელზედაც, შესაძლოა, დააკმაყოფილო ეს ნყურვილი... მაგრამ მყოფიერობის საცხოვრებისო კიბეზე ეს ადგილი ყოველთვის სხვას უკავია. წინარეს, ადრე მოსულს და აქედან იწყება ის განუწყვეტელი „ზრუნვა“ და ფუსფუსი, რომელიც ამ ადგილის დაკავებისათვის წარმოებს. ეს არაცნობიერი, ბრმა სწრაფვებია და ისინი ქმნიან მოქმედების, საქმიანობისა და ბედნიერების ილუზიას. თუმცა, ამ ნაზმანები სახის ხილვა მხოლოდ პიროვნებას შეუძლია, რომელიც მისწვდა ყოფნა-არყოფნის საზღვარს. არსი გააღვიძა და მას დაეფუძნა, რის გამოც მისთვის შეუძლებელი გახდა ზმანებით თავის მოტყუება. ამგვარად, მყოფიერობაში ღრმად ჩაძირული, მკვდარი კაცი სრულიად „თავისუფალია“ გრძნობა-გონების ტკივილისაგან, მისთვის არც შეძრწუნებაა, არც განწირულობა, რადგან ის „თავს გარედ არ ყოფს“, თავის ნაჭუჭში გამოკრული, ყოველივეს მიიღებს, როგორც გარდუევალ კანონს, აუცილებლობას და არ ეძებს არავითარ გზას გათავისუფლებისათვის. მას აქვს უნივერსალური პასუხი ყველა კითხვაზე: „ყველა ამგვარ ყოფაშია“; „სხვაც ასე ცხოვრობს“.

პატივმოყვარეობა დამინებული სწრაფვაა, კონკრეტულ-ნუთისოფლური. იგი იმ საზოგადოებრივი წრის ფარგლებითაა დასაზღვრული, რომელშიც ადამიანი იმყოფება. ადგილი, რომელსაც პატივმოყვარული სწრაფვა უმიზნებს და რომელიც ამ მომენტში სხვას უკავია, განსაზღვრავს ადამიანის სა-

ხეს. იგი ცდილობს დაემსგავსოს იმ სხვას, რათა ჰქონდეს მეტი შესაძლებლობა ამ ადგილის დაკავებისა (მსგავსით მსგავსის შეცვლის „უმტიკვენეულობა“). მისი განწყობაც შესაბამისია: ადგილი აკეთებს კაცს და არა კაცი – ადგილს, ამიტომ, რაც უფრო მალე დაემსგავსები იმ „სხვას“, მით უფრო მალე გახდება შესაფერისი იმ ადგილისათვის. ამ გამუდმებულ „ზრუნვასა“ და ფუსფუსს მიაქვს ადამიანის მთელი ძალა და როდესაც მიაღწევს მიზანს, დიდად კმაყოფილია, ბედნიერი, ამაყი. ამაშია პატივმოყვარეობის არსი: კონკრეტული სახიერება დაკმაყოფილებისა და ბედნიერება შინაგანად მოპოვებული გამარჯვება კი არ არის, და ამდენად თავისთავადი, არსობრივი, არამედ სხვებისადმი მიმართებითაა განსაზღვრული. ამ სხვების გარეშე არავითარ გამარჯვებას აზრი არა აქვს. ასე ზრუნავს და ფუსფუსებს იგი მთელი სიცოცხლის მანძილზე, ვიდრე გარდაუვალი და მარადთანმხლები სიკვდილი წამიერად არ ჩაამხობს მას შეძრწუნებისა და განწირულობის უფსკრულში და მარტოდ შთენილს, არ დაანახვებს საკუთარი ყოფის ამაოებას. ესაა არსებრივად მკვდარი კაცის რეალურად მკვდარ კაცად გადაქცევა, სიკვდილის გამარჯვება.

„ბეჩავო, ბეჩავო, არც ერთი არ არის შენთვის! ეს მხოლოდ ჩემი ოცნებაა, მაინც მკვდარი ხარ, მაინც შენ ვერაფერსა ჰგრძნობ და კიდევ ეგ გიკლავს გულსა, მხოლოდ კი ხარ, არსებობ და განა მე არ ვიქნები მკვდარი? მაგრამ დღეს რომ ცოცხალი ვარ, ეს მეტი მადლია ჩემთვის ღვთისაგან მონიჭებული და ვცდილობ, სიცოცხლე რაშიმე გამოვიყენო. ვფიქრობ, ვგრძნობ, მიყვარს, მძულს და კაცი მქვიან, დიად კაცი. საუკეთესო ბუნების წევრი ვარ – ალბათ სიცოცხლესთან სიკვდილი ერთი მადლია, ერთი მშვენიერებათაგანი, დამამძიმებელი, ამამალლებელი ჩემის კაცობისა“⁴.

სიცოცხლესთან სიკვდილი ერთი მადლია, ერთი მშვენიერებათაგანი – ამის თქმა მხოლოდ იმას შეუძლია, ვინაც სიკვდილი დასძლია, გაიმარჯვა სიკვდილზე, თავისი ცხოვრებით, თავისი სიყვარულით, თავისი შესაქმით; იმას, ვინაც თავისი არსება დააფუძნა და იგი გაასახიერა, ვითარცა პიროვნებამ. მან იცის, რომ „სიკვდილი ახლავს“ და ამიტომაც „სიკვდი-

ლამდე თავს არ იკლავს“, არამედ იბრძვის, ეურჩება სანუთროს, ვითარცა ბრძენი. ეს ურჩობა გადამწყვეტი მომენტი ადამიანის საცხოვრებისო ორიენტაციების დაპირისპირებაში. მკვდარი კაცობისა და პიროვნების სწრაფვათა ურთიერთდაპირისპირებისას, პიროვნება გათავისუფლებულია მყოფიერობაზე „ზრუნვისაგან“, თავისი პატივმოყვარული სწრაფვებისაგან. მთელი სამყარო ერთნაირად გახსნილია მისი შესაქმისათვის. ყოველი არსი ერთნაირად რჯულიანი. იგი ყველგან და ყოველთვის თვითონ მოქმედებს, თავის არსზე და ცხოვრებისეულ განცდებზე დაფუძნებული და ამიტომ შეუვალა „სხვების“ დიქტატურისათვის. მისი ნება ყოველთვის ინარჩუნებს თავის გამრღვევ ძალას და მიმართავს მას არსებობისაკენ, სიკეთისაკენ. და ეს მიმართვა ან მიმართულობა სიკეთისაკენ და არსებობისაკენ არის მისი ჭეშმარიტი საზრუნავი. ესაა პიროვნების „ბრძნული ურჩობა“ მყოფიერობისადმი, მაგრამ სანუთრო-მყოფიერობა არ ანებებს მას თავს და ათასგვარ „ხრიკებს“ მიმართავს მის მოსათრგუნავად. სიყვარულსა და სიბრალულსაც კი იშველიებს, რათა თვალი აუხვიოს მას და შეუსუსტოს ძალა ურჩობისა.

ასე, ნელ-ნელა, მინდობით, თავის მოტყუებით იძირება მყოფიერობის ჭაობში სუსტი ნების პიროვნება და თანდათან იქცევა მკვდარ კაცად:

„და მეც დღეს-ხვალეობითა,
 ცოტ-ცოტად, ნელაობითა,
 დავიწყე თავის რწმენასთან
 მოქცევა მელაობითა:
 დღეს მოვჭერ ერთი ჭანდარი,
 თუმც მემუდარა ბევრია:
 „რად სჩადი მაგას, მინდიავე,
 ვითომ არ იყავ მტერია?!“
 ხვალ ორი მოვჭერ, და ასე
 გული ჩავიდევ ქვისაო,
 რომ სულ აღარა მეგრძნო რა,
 ძალაც ვითხოვე ღვთისაო...
 მეც მიყვევ, – ვხოცე ნადირი,

გასუქ-გალაღეთ ლეშითა,
თავის ბალღებით ჰხარობდი,
მე დავრჩი თავის ტეხითა.“

პიროვნების „მკვდარ კაცად“ გადაქცევა ფსიქოლოგიურად ზუსტადაა გადმოცემული მინდიას მიერ თავისი უბედურების მიზეზად სხვის აღიარებაში. მინდიას ტრაგედია სრულიად გარკვეულია: მან იცის, რომ უღალატა ღმერთს, თავის რჯულს, თავის არსებას, ყოველივე იმას, რაც მას ებადა და რის გამოც მას „მანამდე კაცი არ აჩნდა მინაზე თავის ტოლად“. ყოველივე ამის მიზეზად მინდია სხვას, ე.ი. მზიას, ბავშვებს, ოჯახს ასახელებს, იმ „მონამღულ ქადას“, რომელსაც მას უცხოებდნენ ისინი (აქვე გავიხსენოთ, როგორ ეპატიჟებოდნენ ქაჯები თავის სუფრაზე. მინდია კი არ ნებდებოდა...). მინდიას მიერ თავისი თავის ამგვარი შეფასებაც და მიზეზად სხვების დასახვაც, არსებითად, მკვდარი კაცის დამოკიდებულებაა მოვლენებთან და არა პიროვნებისა. მინდია ბრძენი, მინდია პიროვნება სრულიად სხვაგვარ დამოკიდებულებაშია თავის თავთანაც და სხვებთანაც. ამის შესახებ ნათლადაა ნათქვამი პირველ ნაწილში, სადაც მინდია ბრძენი-პიროვნებაა დახატული. აქ კიდევ ერთი მომენტიც აღსანიშნი: მინდია მკვდარ კაცად იქცა საკუთარი შეფასებით, მაგრამ სხვებისათვის იგი ჩვეულებრივი ადამიანია (დაბრუნებული ჩვეულებრივობაში!), ჩვეულებრივი სოფლის მკვიდრი, როგორც ყველა, როგორც სხვა და ამიტომაც მისი ტკივილი, მისი ტრაგედია მათთვის სრულიად გაუგებარია, ხოლო ეს ტკივილი კი, თავისთავად, არის მინდიას მზაობა დაკარგულის მოსაპოვებლად. ახლა შეგვიძლია კიდევ ერთხელ, უკვე მთელს სიღრმეში, წავიკითხოთ და მოვისმინოთ მინდიასეული შეფასება თავისი მკვდარი კაცობისა:

„რა ვარ? განალა კაცი ვარ,
ღირსი, ცის ქვეშე ვიდოდე?!
იმადვე ყოფნის, რაც ვიყავ,
ნეტავ ნამალი ვიცოდე!...
ფუჭია ჩემი სიცოცხლე,

დღეს მჯობ შავის კლდის ლოდია...
 დაკარგულს სულს და ხორცზედა
 ეხლა დღე და ღამ ვტირია...
 სჯობდა კი ასე გახდომას
 გავთაულიყავ მეხითა;
 დაკარგულს ველარ მოვხელავ
 ვერა რომელის ხერხითა...
 რითილა ვარგო ქვეყანას,
 დავცარიელდი ცოდნითა:
 ყვავილნი არას მეტყვიან,
 აღარც ცნობა მაქვს იმათი...
 აღარა მესმის ფრინველთი,
 აღარა მესმის ყანისა,
 აღარ მსმენია მას შემდეგ
 ტკბილი სალამი მწვანისა...
 ველარას ვარგებ ქვეყანას
 მტრის მამგერებელს ჯარშია,
 მიტომ, რომ წინანდებული
 ცნება აღარ მაქვს თავშია...
 თქვენგან დავკარგე გონება,
 წმინდა გავყიდე რჯულია...
 ახლა ქვეყანაც დავლუპო...
 ან აქ რა პირით ვიცოცხლო?
 თავს რით ვიმართლებ ღმერთთანა?
 ყველასთან შერცხვენილი ვარ –
 ცოცხლებთანა და მკვდრებთანა...
 ამ მიწის ამონაცენი
 ჩემი სესხი და ვალია,
 როგორღა ან პური ვჭამო,
 როგორ დავლიო წყალია?!

ჩვენ წინაშე მკვდარი კაცობის სრულყოფილი სურათია წარმოდგენილი, რაც, თავისი მხრით და, ამავე დროს, პიროვნების უარყოფითი განსაზღვრებაცაა: პიროვნება არის ის, ვინც გაიაზრება მკვდარი კაცობის საწინააღმდეგო თვისე-

ბებში (გადანყვეტებში). „მკვდარი კაცი“ არა მხოლოდ პიროვნების სანინალმდგომ თვისებების მატარებელია, არამედ იგი ჩვეულებრივი მკვდრისაგანაც განსხვავდება. „მკვდარ კაცსა“ და ჩვეულებრივ მკვიდრს შორის ერთი არსებითი განსხვავებაა: ჩვეულებრივ მკვიდრს, მიუხედავად მისი მყოფიერობითი, ნუთისოფლური მისწრაფებებისა, მისი ეგოიზმისა და პატივმოყვარეობისა, ქვეყნის რგება, ქვეყნის შეწევნა *გაჭირვების ჟამს* (ამავე დროს, *ჩვეულებრივი* სიყვარული, სიკეთე, მეგობრობა, მეზობლობა და ა.შ.) მაინც შეუძლია, როგორც კულტურის ბუნებრივ მფლობელსა და შემოქმედს, ანუ იმ თანაზიარობით, რომელიც მას სხვებთან აერთიანებს ერთ ეროვნულ ერთობად; ერთი მიწის, ერთი ეროვნული არსების, ერთი ენის, ერთი ადათ-წესების და ერთი მითოსური არქეტიპის (პირველსახის) ბუნებრივ (კოლექტიურ არაცნობიერად) მფლობელ და მატარებელ ადამიანთა სამოსახლოდ. ჩვეულებრივი მკვიდრი ხალხის ნიაღში იმყოფება და, ერთგვარად, პასიური აღმსრულებელია საერთო მოთხოვნისა (ქვეყნის რგებისა...) და, არსებითად, საყოველთაო უბედურების (ომის, ჭირის თუ სხვა...) ვითარებაში, სიკვდილის შემადრწუნებელ სასაზღვრო სიტუაციაში მოქმედებს იგივე საცხოვრებისო იმპულსებით, როგორითაც ყოველდღიურობაში: – ისევე, როგორც ყველა... და ეს ერთება ყველასი ერთი უზენაესი არსების, უზენაესი პრინციპის დასაცავად მიმართული (ეროვნული არსების, ეროვნული პრინციპის...), იქცევა სიკვდილის მძლეველ შესაქმედ, და ეს ერთადერთი მომენტი, შესაძლოა, სოფლის მკვიდრთა საცხოვრებისო მისწრაფებაში, როდესაც მათი ცხოვრება *ჭეშმარიტ საზრისს* პოვებს და ყოველ მათგანში *პიროვნება* იკვეთება. ეს კი ცოცხალ კეთილშესაქმეს ნიშნავს და იქცევა კულტურის ცხოველმყოფელობის გამოვლინებად. ამ მომენტში ხალხი ერთად იქცევა, რადგან ერი (კულტური!) პიროვნებათა ერთებაა, როგორც ადრე განვსაზღვრეთ. ყოველივე ეს მიგვივითებებს იმაზეც, რომ თავისთავად, მარტოოდენ სოფლის მკვიდრთა (ხალხის) ერთობას და მოქმედებას არ ძალუძს, იქცეს რეალურ ძალად, მასში (ხალხში, სოფლის მკვიდრთა ერთობაში) პიროვნების გამო-

ნასკვის, განსახიერებისა და ამ პიროვნებით მიმართვის გარეშე, რადგან სოფლის მკვიდრთა ჩვეულებრივი („ინერტული“, ბუნებრივი) საცხოვრებისო მისწრაფება საბოლოო სახით (სხვადასხვა მიახლოებაში) „მკვდარი კაცობაა“, ანუ დამფუძნებელი სიკვდილისა, როგორც საბოლოო სინამდვილისა.

მაგრამ მინდია არაა ჩვეულებრივი მკვიდრი სოფლისა, იგი მკვდარი კაცია, ე.ი. ის საბოლოო სახე, რომელიც შესაძლოა მიიღოს სოფლის მკვიდრმა და რომლის შესახებაც მან (სოფლის მკვიდრმა) არაფერი იცის, ზღვარდებულია სიკვდილით. მკვდარი კაცია მინდია, – გრძნობებისაგან დაცლილი, მოყვასისადმი შეუბრალებელი, ანონიმურ-განკერძოებული, თავკერძა, ეგოისტური ინტერესებით შებორკილი, – სხვაზე დაყრდნობილი არსით მკვდარი ადამიანი. მისი ცხოვრება ფუჭია: უგერგილო და ყროლია მისი ბუნება: იგი ურჯულოა, უზნეო და ეროვნული თვალსაზრისით ბერნი, არაფრის მაქნისი და, საბოლოოდ, ბოროტი. სწორედ ეს ბოროტი ხასიათია განმსაზღვრავი მკვდარი კაცის არსებისა, ისევე, ვითარცა „ბოროტს არსება არა აქვს“. მკვდარი კაცის არსებაც მკვდარია და ეს შინაგანი მკვდარობა არის ნიადაგი სიბოროტისა. გამოთქმა „ბოროტი სუნთქვა“ სავსებით პირდაპირ შეიძლება იქნას გაგებული, როგორც ამ შინაგანი სიმკვდარის ამონაყროლი; მაგრამ მკვდარი კაცი, ანუ არსით მკვდარი იგი შეიძლება იყოს (გახდეს!), ვინაც არსი იხილა, ე.ი. პიროვნება, რომელმაც არსი იხილა რა („ღვთის თვალი“ გაეხსნა, ვითარცა მინდიას), კიდევ აარსება იგი და ამ გზით შეიქნა გრძნობით სავსე, მოყვასის მოყვარე, სიბრალულითა და სიყვარულით აღსავსე, პიროვნულ-თავადური, რჯულიანი, ზნეობრივად სრული, ეროვნული ცხოვრების შემოქმედი... კეთილი.

მაშასადამე, მკვდარ კაცად იქცევა ის პიროვნება, რომელიც არ ეურჩა მყოფიერობას, მიენდო წუთისოფელს, მოადუნა თავისი ნებისყოფა, დათრგუნა შემოქმედებითი ნება და ყოველივე ამით დაკარგა თავისი არსი, რის გამოც დაკარგა იმ ჩვეულებრივის გაკეთების შესაძლებლობაც, რასაც ყოველი ადამიანი ინარჩუნებს თავის ცხოვრებაში. მინდიას გლოვა ასე შეიძლება დაფორმულდეს: „რა ღირსია სიცოცხლისა ის

კაცი, რომელმაც თავის არსს უღალატა, ღმერთს შესცოდა, ურჯულო შეიქმნა და ველარას არგებს ქვეყანას მტრის მოგერიებისას". ქვეყნის რგების თვალსაზრისით აფასებს მინდია თავის მდგომარეობას და ეს განცდა უღევს საფუძვლად მინდიას გლოვას.

ეროვნული არსებობის განცდა ის უძირითადესი საფუძველია, რომელზედაც აიგება პიროვნების შესაქმნე და რომლისადმი ღალატი ღმერთისადმი ღალატთანაა გაიგივებული, – ესაა მკვდარი კაცობა თავის არსებაში, რამეთუ პიროვნებაა მხოლო ღმერთთან მოლაპარაკე, ხოლო „ღმერთთან მისთვის ლაპარაკობს, რომ წარუძღვეს წინა ერსა“, როგორც დიდი ილია იტყოდა. პიროვნება სრულიად გათავისუფლებულია „თავისა სასიამოვნოდ“ ცხოვრებისაკენ მისწრაფებისაგან: სხვაგვარად, „თავისა სასიამოვნოდ“ ცხოვრებად მხოლოდ ქვეყნის რგებას მიიჩნევს: მთელი თავისი ნიჭი, უნარი, ცოდნა, ძალა ქვეყნისთვის, ერისთვის, ხალხისთვის, ადამიანისთვის, მთელი ბუნებისათვის შეუწირავს, იმ ბუნებისათვის, რომელიც მთლიანობაში ღვთითდგენილი ყოფიერების განუყოფელ ერთობას წარმოადგენს, და ამ შეწირვით – ნაწილი მთელად იქცევა, ესაა ადამიანობის ღვთიურსახეობა პიროვნებაში განსხეულებული.

იმისათვის, რომ სწორად ამოვიკითხოთ ეს არსებითი იდეა და სწორად შევაფასოთ პიროვნების ვაჟასეული ხედვა, საჭიროა, გარკვეულ იქნას ნაციონალიზმის ვაჟასეული გაგება, რადგან ვაჟა-ფშაველა თავის თავს ხაზგასმულად ნაციონალისტს უწოდებს.

პიროვნება – ეროვნული პირი

საქართველოს ისტორიის ჯარა ისე დატრიალდა, რომ ეროვნული საკითხი მისი არსებობის უძირითადეს საკითხად იქცა, ამ საკითხს ერთი თავისებურება ახასიათებდა ყოველთვის: იგი არასოდეს არ იფარგლებოდა თეორიული პრობლემებით, არამედ, ეროვნული თვითგამორკვევისათვის ბრძოლის, ე.ი. პოლიტიკური ბრძოლის რეალისტური სტრატეგიის დამუშავების ცდაც იყო. ეს იყო მიზეზი იმისა, რომ ეროვნული თვალსაზრისი არსებული მდგომარეობისა და აქ და ამ ნუთში მყოფი ერის მძაფრი ეროვნული კრიტიკის (და თვითკრიტიკის) ქარცეცხლში წარმოიშვა და გამოიწროა იმ რეალისტურ პოლიტიკურ პროგრამად ეროვნულ საკითხში, რომლის განსახორციელებლად დაირაზმა ქართული ეროვნული ელიტა ილია ჭავჭავაძის მეთაურობით. ქართველებისათვის ამას იმდენად ცხოველმყოფელი მნიშვნელობა აქვს, რომ ყველა სხვა საკითხი მხოლოდ ამ კუთხიდან გაიაზრებოდა.

ნიმუში ამგვარი თვითკრიტიკისა ქართულ პუბლიცისტიკაში ილია ჭავჭავაძემ მოგვცა უკვე თავის შესანიშნავ წერილში „ზოგიერთი რამ“. ეს წერილი, ისევე, როგორც ვაჟას რიგი წერილებისა, გვესახება ქართული ნაციონალიზმის პრინციპების დამდგენ თვალსაზრისად, რომელზედაც უნდა აშენებულიყო ქართული ეროვნული მოძრაობის მძლავრი შენობა. აი, რამდენიმე ამონაძერწი:

„სად არის ქართველი და ქართველობა?.. აჩქარებული კაცი... ადვილად გვიპასუხებს და გვეტყვის: ბრმანი ყოფილხართო. ეს ჩვენი დედა-ქალაქი და ეს შავი ზღვიდან კასპიის ზღვამდე გუნდ-გუნდათ ჩამორიგებული მისი შვილი – სოფლები, ქართველები არ არიან? ქალაქი იქნება დედა იყოს, სოფლებიც იქნება მისი შვილები იყვნენ, მაგრამ საქმე იმაშია, რომ დედის ძუძუ დიდი ხანია გაშრა და დედის ძუძუს შვილი აღარა სწოვს...“

„ქართველები არ არიან, მაშ რა არიანო? არიან თავად-აზნაურნი, მღვდელნი, ვაჭარნი, გლეხნი, ჩინიანნი და უჩინონი

– ყველანი არიან და ქართველი კი არსად არის. თავადს აზნაური სძულს, აზნაურს თავადი, გლეხს – ორივე. ნუთუ ესენი ქართველები არიან ერთის დედის საქართველოს ოჯახის შვილნი? თავადის აზრი სათავადო, აზნაურისა – სააზნაუროა, გლეხისა – საგლეხო, ვაჭრისა – სავაჭრო; ნუთუ ესენი ქართველნი არიან, ერთს თესლზედ აღმოსულნი”.

„ქართველი საყოველთაო სახელია და ამათში (ამ განკერძოებაში) რა არის საყოველთაო!.. თითო-თითოდ ერთს განყვეტილს ჯაჭვის რგოლებივით... ცალ-ცალკე და თავ-თავად დავგორავთ ზოგი აქეთ, ზოგი იქით. თქვენ მე მიჩვენეთ ის ადგილი, საცა მაგ თვითვეულის გზები ერთად იყრება საყოველთაო საქართველოს სიკეთისათვის, მაშინ მე ვიტყვი: ქართველი აგერ იქ არის მეთქი. ის საერთო ნიშანი მიჩვენეთ, საითკენაც თვითვეულის ჩვენგანის ჭკუა, გონება, ფიქრი, ინევედეს საყოველთაო საქართველოს კეთილდღეობისათვის, მაშინ მეც ვიტყვი: ქართველი აგერ აქ არის მეთქი... ის შემკრებელობითი, დიდებული ერთიანი აზრი, რომელსაც ყოველი ჩვენგანი ქართველობაში უნდა ჰხედავდეს, ის სახელი, რომელიც ყველას გვერქვა, დიდი ხანია დაირღვა, ჩვენის გონებიდან ამოშრა... ვაი იმ ხალხს, რომელსაც საერთო ძარღვი გაუწყდა; ვაი იმ ქვეყანას, საცა საერთო ძარღვში სისხლი გაშრა, საცა ყველაში თვითო არ არის და თვითოში – ყველა, საცა თვითვეული ყველასათვის არ ჰფიქრობს და ყველა – თვითვეულისათვის, საცა „მე“ ხშირია და „ჩვენ“ იშვიათი!”

„მამული!... ეხლა ეს დიდებული სიტყვა თვითვეულის ჩვენგანის გათავთავებულს უძრავს ქონებასა ჰინაშნავს და არა მთელის ხალხის სამშობლოს ბინას... მამულის ხსენებაზედ ეხლანდელს ქონდრის კაცს თავისი ნეხვ დაყრილი სახნავი მინა წარმოუდგება ხოლმე! მამულისათვის ბრძოლა ეხლა სასამართლოში შეტანილი ღერბიან ქალღმერთსად და საჩივარია: მამულისათვის ძლევა-მოსილობა – მოგებულის საქმის განაჩენის პირია, ჯეროვნად შემონმებული; მამულის სიმაგრე – ტყრუშული ღობეა, ვენახ გარშემო შემორტყმული; მამულის პატივი – ნეხვია, სახნავ მინაზედ სასუქად დაყრილი; მამულის შვილობა – მხნელობა და მთესველის სახელია!..

განთვითვეულდით და თვითვეულის ზურგმა ველარ ზიდა ის დიდი აზრი მამულისა, რომელიც ყველასათვის ადვილად საზიდაია. თვითვეულობით ტვინი ამოშრა, შევიწროვდა და მაგ სიტყვის დიდი მნიშვნელობა ველარ იტვირთა... დავაქციეთ მამათა ჩვენთა სამარე, შვილთა ჩვენთა აკვანი, დიდი „მამული“ დავშალეთ, პატარები გავიკეთეთ“¹.

სასტიკ კრიტიკას ილია მკვეთრად გამოთქმულ ეროვნულ (ნაციონალისტურ) თვალსაზრისს უდებს საფუძვლად, რამდენადაც ვაჟას სოციალური და პოლიტიკური შეხედულებებიც სრულად ემთხვევა ილიას ნაციონალიზმს და, ამასთანავე, თვით ვაჟა თავისთავს *ნაციონალისტს* უწოდებს, მოვიყვან ილიას ამ თვალსაზრისსაც:

„ჩვენში მამულის სიყვარული სხვა თვისებისაა, სხვა გვარის ხასიათისაა; იგი იპყრობს მხოლოდ წმინდა გრძნობას. ამ გრძნობაში თავის თავის მეტი არა ურევია რა. ვისიმე სიძულვილი, ვისიმე დათრგუნვის სურვილი, ვისიმე გაუბედურების წადილი მასში სრულიად არ არის. ჩვენს მამულის შვილებს ჰსურთ წარმატება ჩვენის ეროვნებისა და ვინაობისა, რომელსა გარეშე არა ხალხს არ შეუძლიან სიცოცხლე და ადამიანური არსებობა... როგორც წარსულში ჩვენი ერი იბრძოდა არა სხვა ხალხების დამონაევებისათვის, არამედ საკუთარის დამოუკიდებლობის დაცვისათვის, ისე ეხლა ჩვენი მამულის შვილები მოღვაწეობენ არა იმ განზრახვით, რომ სხვანი დათრგუნოთ და მათის დამცირებით ვისიამოვნოთ, არამედ იმისათვის, რომ ჩვენს ერსაც გავუკვლიოთ გზა გონების განვითარებისა, ზნეობის ამაღლებისა და კეთილ-დღეობისა“².

სრულიად ბუნებრივი და ყოველი ეპოქისათვის შესატყვისი სოციალური პირობების გაუმჯობესებისათვის ბრძოლის და სოციალური გარდაქმნების განხორციელების მოთხოვნის საფუძველთა საფუძველი იყო *ეროვნული თვითგამორკვევა, ეროვნული თავისუფლება და სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა*. სრულიად არ იყო შემთხვევითი ის მოვლენა, რომ ეროვნული პროგრამა ყველაზე სრულყოფილად დამუშავებული საბრძოლო გეგმა იყო მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნეთა ქართულ აზროვნებაში და, რომ ამ პროგრამის სა-

ფუძველი ილია ჭავჭავაძის მიერ იქნა ჩადებული. „ჩვენი თავის ჩვენადვე ყუდნებაში“ დაფორმულებული მთლიანი ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობისა და სოციალური თავისუფლების და ინტეგრაციის იდეა ადამიანური არსებობის არსისა და საზრისის გამოხატულებად იქცა. ვაჟაც იმ შემოქმედთა რიგს ეკუთვნოდა, რომელთათვის არა მხოლოდ შემოქმედების, არამედ არსებობის არსს და საზრისს, მის ლიბოს ეროვნული და პიროვნული თვითგამორკვევისა და თავისუფლებისათვის ბრძოლა წარმოადგენდა, ამიტომაც უწოდებდა ვაჟა თავის თავს *ნაციონალისტს* და არც ერთი წინადადება არა აქვს დანერილი ამ ნაციონალისტური იდეის გახსნილად, თუ შეფარულად, გამოთქმის გარეშე. როგორც აღვნიშნე, ეს იდეა ილია ჭავჭავაძის მიერ იყო დაფორმულებული და ვაჟაც სავსებით და ბოლომდე ილიასთან იყო. ქვემოთ ვნახავთ, რომ *ქართული ნაციონალიზმის ილიასეული პრინციპები ვაჟასაც ერთმნიშვნელოვნად აქვს გამოკვეთილი*, ამავე თვალსაზრისით უყურებდა, განიცდიდა და აფასებდა ვაჟა არა მარტო საქართველოს, არამედ მთლიანად *ეპოქასაც*, რომლის უბრწყინვალეს კრიტიკოსად მოგვევლინა იგი.

პიროვნების ვაჟასეულ გაგებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ერის, საზოგადოების, კულტურის გაგებას, რომელიც ასე დაფორმულდა: *ერი ეს არის პიროვნებათა კულტურით („ტრადიციით“ ანუ „ისტორიული ცნობიერებით“)* შედგულაბებული საზოგადოებრივი ერთება: *ერი, საზოგადოება, პიროვნება, კულტურა – დაუნანვერებელი ერთეობაა*. ეს ფორმულა მრავალფეროვან და მრავალასპექტოვან მარაოდ იმლება ვაჟას შემოქმედებაში, ხოლო ყოველთვის კრიტიკულ და ეროვნულად მიზანმიმართულ შეგონებად „ახალთადმი“. მთელ რიგ წერილებში გამოთქმულ აზრებს თუ ერთიანად ამოვკრეფთ, მივიღებთ საკმაოდ მწყობრ კონცეფციად ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს, რომელიც ვაჟას *პიროვნულ, ეროვნულ, სოციალურ* და პოლიტიკურ ფილოსოფიად უნდა იქნას მიჩნეული.

აი, ეს თვალსაზრისი:

„დავანებოთ თავი თუნდ წარსულს დროს და მის მოღვაწეთა და ჩვენს თავზე, ჩვენს მდგომარეობაზე ვიფიქროთ, ვიფიქროთ ჩვენს ერზე, ჩვენს ყოფა-ცხოვრებაზე: როგორც ერს, გონიერ არსებათა კრებულს, ჩვენც ხომ უნდა გვექონდეს რაიმე სურვილი?! რასაკვირველია, ყველა ჩვენგანს სურვილი ბევრი აქვს – ვის არ უნდა, ჩემო ბატონო, „კაი ცხენი, კაი ცოლი და კაი მილიონები“, მაგრამ მე ამ ჯურის სურვილზე არ ვამბობ. არამედ, ჩვენს საზოგადო სურვილზე, წადილზე მოგახსენებთ. ისეთს სურვილზე, რომელსაც, თუ შეიძლება დავარქვათ მოქალაქეობრივი სურვილი. იმისთანა ერი დედამიწაზედ წარმოუდგენელია, რომ ყველა იმის წევრს ერთნაირად ანუხებდეს ქვეყანა, ქვეყნის ჭირი და ლხინი, ე.ი. ჰქონდეს ყველა ეს სურვილი, მაგრამ ყველა ერს თუ რომელიც კი ცოტად თუ ბევრად დაახლოებულია ბედნიერებას, ჰყავს მრავლად კაცნი, რომელნიც ერთის სურვილით არიან დაკავშირებულნი და ძალ ღონეც კიდევ ამიტომა აქვთ სწორედ.“³

„ევროპიულად იცმენ ჩვენები, ვითომ და ევროპიელ ქალებთან ფეხის განვდა სწადიათ, მაგრამ ის კი ვერ შეუგნიათ საცოდავებს, რომ ევროპიელობა მარტო ჩაცმა-დახურვაში არ გამოიხატება... უნდა უწყოდნენ, რომ ევროპიელი ქალები მარტო იმათ არ არიან ევროპიელნი, რომ იქაურად იცვამენ და იხურავენ, მარტო ამითი არ იწონებენ ისინი თავს. თავს იწონებენ იმით, რომ ცოდნა, სწავლა აქვთ, თავიანთი ერის საბედნიეროდ იღწვიან და მოქალაქეობენ“⁴.

„მართალია, დღეს ჩვენ კაცები აღარა გვყავს და აღარა გვყავს იმიტომ, რომ საკუთარი ცხოვრებაც აღარა გვაქვს, საკუთარი ინტერესი ჩვენის ქვეყნისა ჩვენ აღარ გვაბარია, საკუთარის აღზრდის წესით აღარ ვიზრდებით. ევროპაში თვით ცხოვრების ვითარება, თვით საზოგადოება უწყობს ხელს, რომ კაცები გამოჩნდნენ. კაცები აღიზარდნენ; იქ ყველა კაცის ღირსება ძვირად ფასობს და ყველასათვის სასიხარულო და სასიქადულოა. სიყრმიდანვე ისეთს საზოგადოებაში იზრდება ყრმა, ისეთი რამ ესმის, სკოლას თუნდ ნუ ვახსენებთ, რომ მისი გონებრივი და ზნეობრივი ნიჭი ვითარდება, ღონეს იძენს, ძლიერდება.“

უმთავრესი მიზეზი-კი იმათის სიკეთისა ეროვნული აღზრდაა; საკუთარ ისტორიას სიყრმიდანვე სწავლობენ, საკუთარის ქვეყნის ინტერესი სიყრმეშივე ანუხებს; საკუთარის მამულიშვილების საქმეთა სიყრმიდანვე გულში ინერგავენ და თავის ქვეყნის სიყვარულს გულში დღითი-დღე იზრდიან. ეს ბავშვობაში აღბეჭდილი კეთილი გრძნობა, დიდობაში აზრად გამონასკეული, ძალას იჩენს, მოქმედობს, ჩვენში-კი ნასწავლი, განათლებული კაცი, როცა პირს სიბერისაკენ იზამს, მაშინ მოვა ხოლმე გონს, მაშინლა მოაფიქრდება და გაოცებული ეკითხება თავის თავს: სად ვიყავი აქამდის? რას ვაკეთებდი? რას ვგრძნობდი და ვფიქრობდიო? მერე დაინყებს აქეთ-იქით ხელების პოტინს, მერე ცდილობს, არგოს რამ თავის ქვეყანას, მაგრამ დაგვიანებული გამოდის ამისთანა ცდა: ცუდუბრალოზედ მოღლილის ჯანითა და ტვინით იმდენს ველარ არგებს, რასაკვირველია, თავის ქვეყანას, რამდენიც შეეძლო ერგო, თუკი იმ თავითვე ხეირიანს გზას დასდგომოდა, თავის ბუნებისაგან დანიშნულს გზას მიჰყოლოდა, რომელზედაც უნდა იაროს ყველა სამშობლო ისტორიის, მწერლობისა და, საზოგადოდ, სამშობლოს მოსიყვარულე კაცმა. ამას ვამბობ მცირე ნაწილზე, თორემ უმრავლესობა ხომ ისე იღუპება, რომ არცარა ახალგაზრდობაში ჰხსომებია, არცარა სიბერეში აჯავრებს და არც არაფერი სიკვდილის დღეს აგონდება...”

„დალუპულია ის ერი, რომელსაც ისტორია არა აქვს, რომელსაც ხატად წინ არ უდგას საკუთარი ისტორიის ანდერძიო, ეს ხომ მართალზე მართალია, მაგრამ ის კი არა მჯერა, რომ იტყვიან, ერი უნდა დაბერდეს და მოკვდესო, ერის სიყმანვილესა და სიჭაბუკის ხანა, ვსთქვათ, რაც არის, არის, ეს რა უბედურებაა, ამას რად ამბობენ?! განა ერი კერძო ადამიანთან დასადარებია? ადამიანის ერთხელ დახშული სიცოცხლე აღარ განმეორდება: იმ ივანეს, რომელიც მოკვდა და დაემარხეთ, ველარა ვნახავთ ცოცხალს, მაგრამ იმ ივანესთანა კაცი სხვა ჩნდება და იმასვე აკეთებს, რასაც ივანე აკეთებდა. რასა ზარალობს ერი? არაფერს. ცალკე კაცის სიცოცხლე მოკლეა. რაც უნდა ეცადო და გაახანგრძლივო, ას წელს ხომ ვერ გადააბიჯებს, მაგრამ ერის სიცოცხლე კი დაუსრულებე-

ლი სიცოცხლეა, თუკი კარგს ვითარებაშია. თუკი მოვლა აქვს, თუკი ერის მეთაურნი ცდილობენ აიცდინონ მომაკვდინებელი სენი და ჭირი. ღირსეულის წარსულის ერი თუ კვდება, უეჭველად ანმყოს უვარგისობისა გამო უნდა მოკვდეს. უნდა მოუვლელობა და დაუდევრობა გახდეს იმის სიკვდილის მიზეზი... ამიტომ ერს, თუ თავისი ერობა უყვარს და უფრთხილდება, როგორც ფიზიკურად არ მოკვდება, ისე კიდევ სხვაფრივ, უნდა იცოდეს და ახსოვდეს პირობანი დაუსრულებელის სიცოცხლისა, ჭეშმარიტებაა, თუ შეინახა და დაიცვ-დაიფარა ეს პირობანი, მუდამ უკვდავ-უბერებელ ჭაბუკად იქნება, მოხუცის გამოცდილებით აღჭურვილი.

ღიად, წარსული ცხოვრება არის ფაქტი და ამასთანავე მიზეზი, რომელსაც მოუტანია ნაყოფი ანმყოსათვის... ეს ფაქტი შეიცავს თავის არსებაში ზნეობრივს, მიმზიდველს ძალას, როგორც განყენებული, დიდი ქმნილება, როგორც სალოცავი ხატი... რომელს ქართველს არ ალევზნება, არ აუდუღდება გული, როცა ვახტანგის, როგორც დავით აღმაშენებელისა და დიდი თამარის საქმეებს მოაგონებენ? იმათი კეთილი საქმე ჩვენთვის მისაბაძი მაგალითია, სწორედ ეს დიდებულნი კაცნი, როგორც სიცოცხლის, ისე სიკვდილის დროს, დედაბოძად უდგანან ერსა და იმის თვით-არსებობის იდეას... რამდენი ათაევბს ჩვენის ქვეყნის შვილი მაღალს სასწავლებელს, და აბა, მითხარით, დამისახელეთ, რამდენს დაეტყო ცოტად მაინც ეს საქვეყნო, ეროვნული გრძნობა: ორს ვერ მიჩვენებთ და დანარჩენი უმრავლესობა ხომ სულ ტყუილად იღუპება, იქსაქსება, ფუქსავატდება, წერილმანდება, ჩხირ-კედელაობაში ჰლევს თავის სიცოცხლეს...⁴⁵.

„ღიად, ჩვენი ოჯახი გადაბირდა. გადაბირდა მისი დიასახლისი, გადაბირდა მამა ოჯახისა და იმათი შემაცქერალნი შვილნიც გადაბირდნენ. ძველს ჩვენს ოჯახს ესმოდა თავისი ვინაობა, თავისი არსებობა, ჰქონდა აზრი, იცოდა, რისთვისაც ზრდიდა შვილებს და როგორც უნდა აღეზარდა, ხოლო ახალმა ოჯახმა დაჰკარგა ეს აზრი და, აი, დღეს რამდენი ქალაქი და მეღანი ოხრდება იმის აღსადგენად, რაც ძველად თავისთავად, ბუნებითად განხორციელებული იყო და ყველას

ძვალსა და რბილში ჰქონდა გამჯდარი... ჩვენი ოჯახი დღეს დუქანს დაჰმსგავსებია, იმას მხოლოდ „ანგარიში“, „ხეირი“, უხეიროდ გაგებული, ალონებს და ანუხებს, მოვალეობა, მოქალაქეობრივი გრძნობა ჩვარში გამოხვეულ ნაგვისათვის გაუტანებია. შეილებს მხოლოდ იმიტომ ზრდიან, რომ სამსახურში შევიდნენ, კაი ჯამაგირი მიიღონ, ზიზილ-პიპილებით დაიმშვენონ შუბლი და მხარ-მკერდი. იმას როდი დაგიდევენ, შიგ რა ჰყრია ამ ახალგაზრდებში, აქვს რამ კაცობის ნიშანწყალი, ეტყობა რამ ისეთი, რომ ვსთქვათ, უცხოელმა კაცმა ნახოს, გაიცნოს ეს ახალგაზრდა ჩვენის ქვეყნისა და სთქვას; მართლა ქართველი კაცი ყოფილაო? არა მგონია. შენს მტერს ის სიტყვა, რასაც უცხოელი იმაზე იტყვის, თუ-კი ძირეულად, კარგა გაიცნო...“⁶.

„არ ვიცი ის კაცი, თუ ერი რა ერი ან კაცი უნდა იყოს, რომელსაც არაფერი პროგრამა არა აქვს ცხოვრებისა, არაფერი გზა, სცხოვრობს ალაღბედობაზე, როგორც მოხდება, არ იხსომებს წარსულს, არ უკვირდება ანმყოს და არ ანუხებს მომავალი, არ იცის თავისი ძალ-ღონე, არ ცდილობს იმას, არ ვიყო დაჩაგრული, სხვისი ფერის ტყლაპი და ჩვარიო... თვალელებში მელანდება დაჩაგრული კაცი და დაჩაგრული ერი, ორივე საზარელი სანახავია, ორივე საშინელებაა, გულს სიბრაღულის ძაძა ემოსება. მანამ, იფიქრებ, კარგა გაჰსინჯავ მიზეზს, შემდეგ-კი შეიძლება სიბრაღული სიძულვილად შეგეცვალოს და სთქვა: „ახია მაგაზედ, შებრაღების ღირსი არ არის!“, მაგრამ თუ კიდევ კარგ ღრმად ვიფიქრეთ, ამის თქმაც ხომ საშინელებაა. მოსიყვარულე გული ამას არ იტყვის, თუნდაც კიდევაც ჰხედავდეს ბეჩაობის მიზეზს თვით კაცში, თუ ერის უფარვისობაში...“⁷.

„მოვიგონოთ ათასობით უმეცარნი, უსწავლელნი, უბირნი, ცხოვრებას რომ ეთრევიინებიან, სცხოვრობენ მხოლოდ იმიტომ, რომ ათენ-ალამონ, იგივე ხოლერისაგან მოკლულნი არ არიან?

საცა უსამართლობა მძვინვარებს, საცა აჯამობა დაყილობს, საცა უაზრობა და უგრძნობელობაა, ნამდვილი ხოლერაც იქა ბუდობს. მიკვირს და ვფიქრობ: თუ ეს სიცოცხლის

მომსპობი ხოლერა გვაყაყანებს მეთქი. ის ხოლერა, რომელიც კაცს ცოცხალ-მკვდრადა ჰხდის, რატომ არაფერს გვათქმევინებს, ხმას არ ამოგვალებინებს ასეთს ჭექა-ქუხილით, როგორც პირველი ჯურის ხოლერა?! რად მინდა ისეთი სიცოცხლე, რომ ვგრძნობდე თავის სიკვდილს, მკვდარი ვარო ვამობდე? აქ არის ხოლერა, აქა!“⁸.

„შეგნება იმისთვის არის უფრო საჭირო, ვისაც ცხოვრება გასჭირვებია, – ვინც კაცურ-კაცობას ვერ მისწვდომია. საუბედუროდ კი წინააღმდეგს ვხედავთ: ვისაც უჭირს, ის უფრო შეუგნებელია უცოდინარობისა გამო და თავს ძველი ანდაზით იტყუებს. „არცოდნა არ ცოდვიაა“!.. ხშირად ისეთი დროც ჩამოვარდება ხოლმე, რომ ყველას უჭირს, დიდსა და პატარას, – ყველა წოდების კაცს ერთისა და იმავე ერისას, – ეს ის დროა, როცა გარეშე მტერი შემოესევა და იკლებს ქვეყანას. ამისთანა დროს საერთო და საერო აზრი იბადება თავის ხსნისა და შველისა: ყველა ამას ამბობს, ამაზე ფიქრობს. ხშირად ისრეც მოხდება, რომ შინაურობაშიც გაჩნდებიან ხოლმე მტრები, რომელნიც არანაკლებ გარეშე მტრებისა აზარალებენ და აბეჩავებენ ქვეყანას. როგორც პირველს, ისე მეორე შემთხვევაში, შველა ქვეყნის შეგნებულთა საქმე ყოფილა და იქნება: შეგნებულნი აამალლებენ დროშას, რომელზედაც დროს შესაფერისი საჭიროება სწერია...“

აზრსაც იმის მიხედვით აქვს ბაზარი და გასავალი, რამდენადაც მტკიცენი და შეუპოვარნი არიან მტვირთველნი. რამდენიც მეტი წამებული ჰყავს, ყველა ჯურის აზრი, სოციალურია თუ სარწმუნოებრივი, იმის მიხედვით იმარჯვებს, თუ რამდენად ნიადაგი აქვს განხორციელებისა და რამდენად თავ-გამოდებულნი მომხრენი ჰყვანან: მე ვსთქვი აზრი სოციალური და სარწმუნოებრივიო. თითქოს სარწმუნოება-კი სოციალური ამბავი არ იყოს...

გავიხსენოთ ახლა ზოგიერთთა წმინდანთა და ბერ-მონაზონთა უცხო ერისა და ეკლესიათა ცხოვრება, რომელთაც ნამდვილი გმირობა გამოიჩინეს სიმტკიცით, თავგამოდებით და ქრისტიანული მოძღვრება გახადეს საპატიო სჯულად და მოუპოვეს თავყვანისმცემელნი. იმათი ცხოვრება ერთსა და

იმავე დროს სატირელიცაა და საცინელიც. იმათ თავის აზრის გულისათვის უარ ჰყვეს ყოველივექვეყნიური კეთილი, შვილის სიყვარული, თავის ნათესავთა, რათა ყოველივე თავისი გულის და გონების ძალ-ღონე მიექციათ მხოლოდ საყვარელი საგნისაკენ. ჩამოვთვალთ თუნდა ზოგიერთთა წმინდანთა ცხოვრება და მათნი საქმენი. გავიხსენოთ იმათი მოთმინება, მხნეობა და სიმტკიცე იმისათვის, რაც სიმართლედ, კეთილად მიაჩნდათ: ნეტარი იერონიმე, მოგვითხრობენ ძველნი მატია-ნენი, იმდენს მარხულობდა, თვალეზი მომაკვდავივით გაუხდა და ტყავი ისე გაუმაგრდა, როგორც ტალი და კაჟი; წმინდა მაკარს ეძინა ჭაობში. ექვსი თვე იბრძოდა თავის ვნებათა დასათრგუნველად იმით, რომ ეჭმევინებოდა მწერთა. წმ. პახომის 15 წლის განმავლობაში, ფეხ-დგომელას თუ დაეძინებოდა, თორე არ დაწოლილა; წმინდა სიმეონმა მიაკრა თავისი თავი ერთ ბოძს, 30 წლამდის ესე იყო და მუდამ მუხლს იყრიდა; წმ. იოანე იკოპელს 48 წელი არ დაუნახავს დედაკაცის სახე, ვინიცობაა, ცუდმა ფიქრმა არ გამიაროს გულშიო... როდის ჩამოვთვლით ყველა იმ საქმეთ, რაც ქრისტეს სჯულისათვის მომხდარა იმათგან, ვინც ვალად იღვა განხორციელება ქრისტეს მცნებათა... ისინი იქცეოდნენ თანახმად თავის აზრისა, ამაშია კიდევ მათი ძალა და მნიშვნელობა... მეც და შენაც ხომ გვაქვს აზრი, რადგან შეგნებულთა რიცხვს ვაკუთვნებთ ჩვენს თავს და, აბა, ღმერთს შევხედოთ, ჩვენს სულს ქვეშა ვთქვათ, რით ვარგეთ ჩვენი აზრის განხორციელებას; მოვიქეცით ისრე, რასაც იგი ჩვენგნით ითხოვს?! მე და შენი საერთო აზრი, აზრი იმდენად ღმობიერი, გულკეთილი და ღვთისნიერია, რომ თავის დღეში არ მოგვთხოვს: გაითხარეთ სამარე, და ცოცხლები შიგ ჩაწეითო; ან გატიტვლდით, ჩაწეით ჭაობში და ხუთს-ექვს თვემდის ნულარ ამოხვალთ იქიდან, ეჭმევინეთ მუმლსა და კოლოებსაო – ჯაჭვით მიაბით თქვენი თავი ამირანივით კლდეს, აიჩოქეთ და დაიჩოქეთო და სხვა. არა, ჩვენი აზრი მაღლიანი, დალოცვილია, ის ამას არ გვირჩევს არას დროს, არამედ: „იცხოვრეთ ქვეყანაში, იღვანეთ, იშრომეთ, მინამ სული გიდგათ, თავისა და ქვეყნის სასარგებლოდ ჰღვარეთ ოფლი, კაციცა ნახეთ, ქალიც, ნურც

ერთს დაუშავებთ, ნურც მეორეს; არას დროს არ გაექცეთ საქვეყნო საქმეს, არამედ ედექით გვერდში, მხარდამხარ, თვალ-წარბში უცქირეთ, რომ ყოველივე მისი წადილი გამოინწვრილოთ და გამოიკვლიოთ და თუ შემთხვევამ მოიტანოს, მოკვდით კიდეც, რადგან დაბადება და სიკვდილი ძმანი არიან და სიკვდილი სახელოვანი სჯობს სიცოცხლეს უსახელოსა“⁹. „სიბრყვესთან ახლო ნათესაობა აქვს ერთს სხვა მოვლენას, საზოგადოებრივს, რასაკვირველია, რომელსაც წოდებრივი სიჯიუტე (сложное прямство) ჰქვია: როგორც პირველია მტერი წინსვლისა, ცხოვრების გაუკეთესებისა, ისე მეორე.

... ვინ ჩამოთვლის ყველა იმ მაგალითს, რაც ზარალი მოაქვს წოდებრივს სიჯიუტეს, ამ გაზვიადებულს „მე“-ს და ამის გამო დაჩაგრულს, გაღაბულს, დამდაბლებულს „შენ“-ს.

„...წოდებრივი სიჯიუტე, როგორც პატრიოტული გრძნობა, საჭიროა საზოგადოებისათვის, თუმცა-კი ეს სიჯიუტე შემცირდება, შესუსტდება იმისდა კვალად, რამდენადაც კაცობრიობა სოციალურად განვითარდება“. ეს აზრი მეცნიერისა ნახევარზე, მგონია, მართალია და სრულიად-კი - არა, პატრიოტობას წოდებრიობა მხოლოდ გარეგნადა ჰგავს და შინაგანი ბუნება მათი განსხვავებულია. რა მსგავსება უნდა ჰქონდეს ამ ორს გრძნობას? რა შესადარებელია პატრიოტულ გრძნობასთან, რომელსაც პროგრესი, განათლება, სოციალური განვითარება არ უარჰყოფს, პროგრესისაგან უარყოფილს წოდებრივს სიჯიუტესთან? არაფერი. პატრიოტულ გრძნობას სახეში ბედნიერება აქვს მთელი ერისა, წოდებათა განურჩევლად. ხოლო წოდებრივს სიჯიუტეს მარტო თავისი საკუთარი სარგებლობა, მართალია, ზოგჯერ ერისთვის საჭირო და სასარგებლოა ერთის რომელსამე წოდების გაძლიერება. ეს მაშინ, როცა უმრავლესობა ცხვრის ფარებს წარმოადგენს და თავისის თავისა და საქვეყნო საქმეების მოვლისა და შენახვის უნარი არა აქვს. ამისთანა დროს ესაჭიროება წოდება წინამძღვრად, წოდება, რომელსაც უნდა ჰქონდეს სახსარი, საშუალება ნივთიერი და გონებრივი, ხელში ეჭიროს დროშა და ცხოვრებას ჰმართავდეს თანახმად სიმართლისა და პროგრესისა. უკეთუ ამას არა კისრულობს და მხოლოდ ტვინის

მწოველია, მაშინ ამისთანა წოდების ყოფნას არ ყოფნა ბევრად სჯობია. წოდებად დაყოფა ერისა ისტორიულის ცხოვრების ნაყოფია, საჭიროებისაგან არის გამონვეული, სიჯიუტედ გადაქცეული და ისევ ისტორიულმა საჭიროებამ უნდა განდევნოს ცხოვრებიდან: როგორც ჯარს ღონეს აძლევს ის გარემოება, როცა თითოეულს მეომარს ესმის, რისთვისაც იბრძვის, როცა თითოეული ჯარისკაცი შეგნებულია, თავ-გზიანი, ისე ცხოვრება ერისა უკეთესად წავა მაშინ, როცა ბრმად კი არ მისდევს მოწინავე წოდებას ერი, არამედ ესმის, რისთვისაც მისდევს და სადაც მიდის, რისთვისაც ჰხარჯავს ძალ-ღონესა და ხშირად სისხლსაცა ჰღვრის...

პატრიოტობა და წოდებრიობა ერთმანეთში არ უნდა აურიოთ. პატრიოტობა ეროვნობის დედა-ბოძზეა დამკვიდრებული და იმდენადვე საჭიროა ეს გრძნობა, რამდენადაც გამოსადეგია ყოველი კაცის ინდივიდუალური აღზრდა, კანონიერი განვითარება ერისა, როგორც საზოგადოებას არ აწყენს, არამედ არგებს, როცა იგი შესდგება ნორმალურად, ინდივიდუალურად აღზრდილ წევრთაგან, აგრეთვე მთელი კაცობრიობა არაფერს იზარალებს და უფრო ირგებს, ისარგებლებს, როცა ყოველი ერი, შემადგენელი ამ კაცობრიობისა, განვითარდება ეროვნულად, თავისი ზნეობრივის ძალ-ღონის შემუშავებით.

წოდებრივს სიჯიუტეს, როგორც მარტო თავისი „მე“ ახსოვს, ისე მუდამ მარტო თავისი თავი მოსწონს. თავის ვინაობით ამაცობს. ყველა თავის ნამოქმედარი თუ ნააზრევი საუკეთესოდ მიაჩნია და სხვის ღვანლს კი არ აფასებს, სხვის მადლს მურსა და ტალახს სცხებს. მაშ უნდა გვახსოვდეს და ნუ დავივიწყებთ, რომ წოდებრივი სიჯიუტე მავნებელია, მსჯელობას ამრუდებს, ხშირად სიმართლეს ეწინააღმდეგება, გვახსოვდეს და შევისისხლხორცოთ ეს ჭეშმარიტება და ნუ აურევთ ერთმანეთში პატრიოტულს გრძნობასა და წოდებრივს სიჯიუტეს...“¹⁰.

„ზოგს ჰგონია, რომ ნამდვილი პატრიოტიზმი ეწინააღმდეგება კოსმოპოლიტიზმს, მაგრამ ეს შეცდომაა. ყოველი ნამდვილი პატრიოტი კოსმოპოლიტია ისე, როგორც ყოველი გონიერი კოსმოპოლიტი (და არა ჩვენებური) პატრიოტია...“

გენიოსს, როგორც პიროვნებას, ინდივიდს, აქვს თავისი სამშობლო, საყვარელი, სათაყვანებელი, ხოლო მის ნაწერებს – არა, ვინაიდან იგი მთელი კაცობრიობის კუთვნილებაა... მეცნიერები და გენიოსები გვიხსნიან გზას კოსმოპოლიტიზმისაკენ, მაგრამ მხოლოდ პატრიოტიზმის, ნაციონალიზმის მეოხებით.“

(ამ აზრის ზუსტ გაშლას ვაუა იძლევა „მცირე შენიშვნაში“, სადაც წერს ნაციონალიზმის განსამარტავად: „ისტორიული წარსული, ბუნება ქართველობისა გვაიმედებს, რომ ეს „ნაციონალიზმი“ მუდამ იქნება ჯანსაღი და არადროს შოვინიზმად, ფანატიზმად არ გადაიქცევა. ჩვენდა სამწუხაროდ, „საქმეს“ ბანაკში სრულიად წინააღმდეგს ვხედავთ. ვხედავთ კოსმოპოლიტიზმს, მაგრამ მახინჯს, უჯიშოს, ფანატიზმით გამსჭვალულს, თავის თავის, თავის ერის უარმყოფელს, ხოლო სხვა ერების ვითომდა მოსიყვარულეს და მფარველს. ვაი ამისთანა სიყვარულს! სიყვარული ერთგვარი უნარია ცხოველთა ბუნებისა და მით უმეტეს ადამიანისა, დიდი მადლი ბუნებისაგან მინიჭებული ადამიანისათვის, ხოლო ვისაც თავისი მშობელი დედა არ უყვარს, იგი სხვას როგორ შეიყვარებს, სხვას როგორ მოეპყრობა, როგორც ნამდვილ დედას?... არ მჯერა, არ მნამს და რა ვქნა! ამისთანა კოსმოპოლიტიზმი უფრო *თავმოწონება*, *ყოყლოჩინობაა მიმბაძველობით* გამონეეული, ერთხელ და ერთხელ დაჩემებულის ჭკუის ლიტინისა, ვიდრე ნამდვილი მიმართულება გულ-ღვიძლიდან ამომდინარე და მასში ფესვებგადგმული, ეს მიმართულება ქარისაგან მონაბერია და უნდა, ისევ ქარმა გაფანტოს, გააბნიოს.“)¹¹. განავითარეთ ყოველი ერი იქამდის, რომ კარგად ესმოდეს თავისი ეკონომიური, პოლიტიკური მდგომარეობა, თავის სოციალური ყოფნის ავკარგი, მოსპეთ დღევანდელი ეკონომიური უკუღმართობა და უეჭველია, მაშინ მოისპობა ერთისაგან მეორის ჩასანთქმელად მისწრაფება, ერთმანეთის რბევა, ომები, რომელიც დღეს გამეფებულა დედამიწის ზურგზე.

პატრიოტიზმი, როგორც სიცოცხლე და სიცოცხლესთან გრძნობა, თითქო დაბადებასთან ერთად ჰყვება ადამიანს და შეიცავს ისეთ ნაწილებს, რომელთაც ვერც ერთი ჭკვათმყო-

ფელი ადამიანი ვერ უარყოფს, როგორც მაგ. არის დედაენა, ისტორიული წარსული, სახელოვანი მოღვაწენი და ეროვნული ტერიტორია, მწერლობა და სხვა...

პატრიოტიზმი უფრო გრძნობის საქმეა, ვიდრე ჭკუა-გონებისა, თუმცა, კეთილგონიერება მუდამ ყოფილა და არის *მისი სათაყვანებელი და პატივისმცემელი*. კოსმოპოლიტიზმი მხოლოდ ჭკუის ნაყოფია, ადამიანის კეთილგონიერებისა, მას ადამიანის გულთან საქმე არა აქვს, იგი სალსარია იმ უბედურების ასაცილებლად, რომელიც დღემდის მთელს კაცობრიობას თავს დასტრიალებს.

ამიტომ კოსმოპოლიტიზმი ასე უნდა გვესმოდეს: გიყვარდეს შენი ერი, შენი ქვეყანა, იღვანე მის საკეთილდღეოდ, ნუ გძულს სხვა ერები და ნუ გშურს იმათთვის ბედნიერება. ნუ შეუშლი იმათ მისწრაფებას ხელს და ეცადე, რომ შენი სამშობლო არავინ დაჩაგროს და გაუთანასწორდეს მონინავე ერებს, ვინც უარყოფს თავის ეროვნებას, თავის ქვეყანას იმ ფიქრით, ვითომ და კოსმოპოლიტი ვარო, ის არის მახინჯი გრძნობის პატრონი, იგი თავისსავე შეუმჩნევლად დიდი მტერია კაცობრიობისა, რომელსაც ვითომ ერთგულებას და სიყვარულს უცხადებს. ღმერთმა დაგვიფაროს, ისე გავიგოთ კოსმოპოლიტიზმი, ვითომ ყველამ თავის ეროვნებაზე ხელი აიღოსო. მაშინ მთელმა კაცობრიობამ უნდა უარჰყოს თავისი თავი, ყველა ერი თავისუფლებას ეძებს, რათა თავის საკუთარის ძალ-ღონით განვითარდეს, ცალ-ცალკე ეროვნებათა განვითარება აუცილებელი პირობაა მთელის კაცობრიობის განვითარებისა¹².

„კაცობრიობა შესდგება სხვადასხვა ერებისაგან, ერები ცალკე ოჯახებისაგან, ხოლო საძირკველი პირველისა, მეორისა და მესამისა არის პიროვნება, ცალკე ადამიანი: რამდენადაც შემადგენელი ადამიანები არიან სრულნი, ამაღლებულნი, განვითარებულნი და ბედნიერნი, იმდენადვე ამაღლებულია ოჯახი, ოჯახს გარეშე – ერი, ერის გარეშე – კაცობრიობა“¹³.

„თავის ქვეყნისათვის, თავის ერისათვის ზრუნვა და შველა ერთი უმთავრესი პირობა და კანონია ცხოვრების წინსვლისა.

დანინაურებულმა ხალხმა ყველამ იცის ეს და ამიტომ ეროვნულს დედა-აზრს არა ჰღალატობენ, დღევანდელი პროგრესიც ნაყოფია ყველა ერთაგან თავის მოვლისა და შველისა. ეროვნული დედა-აზრის განხორციელებისა, ეროვნულმა განვითარებამ დაბადა ამ ქვეყნად შექსპირები, ბაირონები, შილლერები და სხვანი მრავალნი მსახურნი პოეზიის ტრაპეზისა და მეცნიერების ტაძრისა¹⁴.

„ეს კი არ უნდა დავივიწყოთ, რომ, თუ ადამიანი თავის ცხოვრების ავკარგის მიზეზს არ ეძებს, საკეთილოს არ ახეირებს და მავნებელს არ სძობს, ცალკე ადამიანი, ერთი ღერი კაციც კი ვერ წარმართავს კეთილად თავის ცხოვრებას, განაღმაც ერმა შესძლოს უამისოდ...“

ჩვენ, ერთ დროს სულისა და ღვთისმოსავლობით განთქმული ერი, ღმერთსაც კი აღარ ვლოცულობთ სწორედ. თუ ქონებითა ვართ ღარიბნი, განა ეს იმის მომასწავებელია, სულითა და გონებითაც გავკოტრდეთ? ან ქონებით რადა ვართ ღარიბნი? აბა მიბრძანდით, მიიარ-მოიარეთ შირაქის მინდვრები, თრიალეთის მთები, თუ ღარიბნი ვართ, ვისი ცხვრისა და საქონლის ფარები და ცხენის ჯოგები სძოვს იქ ბალახს?

ვინ არ დამეთანხმება, რომ ევროპაში % ღარიბთა და ბოგანო ხალხისა ბევრით მეტია, ვიდრე ჩვენში. ჩვენს გლეხკაცობას მკვიდრად უდგა ფეხი მშობელს დედა-მინაზე, იმას ეალერსება და იმას იხუტებს გულ-მკერდში.

დღეს ჩვენის ერის სისუსტესა და ძლიერებას აქა აქვს თავი და ბოლო, თუ რამდენიმე დიდი მემამული წინდაუხედაობით ჰყიდის მამაპაპეულს მინა-წყალს, მაინც კიდევ საკმაო პრჩებათ იმათაც და ეს დასაკლისიც არ არის, ოღონდ უმრავლესობა არ დაადგეს ამ უკუღმართს გზას, მართალია, დღეს ესოდენი სიყვარული თავის მინა წყლისა და უფრო გუთნისა, ბევრში ზარალს აძლევს ჩვენს ხალხს, არ აძლევს ნებას გარეთ გასვლისას, – მოეკიდოს სხვადასხვა ხელობას, მაგრამ საბოლოოდ კი დიდად და ბევრად სახეიროა ჩვენთვის, ვინაიდან ტერიტორია გვენახება და ხომ მოგეხსენებათ, უმინაწყლო ერი იგივეა, რაც უფრთოდ ფრინველი, უწყლოდ თევზი და უჭაეროდ სიცოცხლე¹⁵.

„მალალი, ქვეყნის მოყვარე სული შეიძლება მხოლოდ იქმნეს სიცოცხლის მქმნელად და სრულის სიმშვენიერით მოგვევლინოს, მხოლოდ თუ თავისუფალია იგი...“¹⁶.

„თავისუფლება ცოცხლებისთვისაა ხელსაყრელი და არა მკვდრებისათვის. იგი გამოიხატება ადამიანის ნდომა-მისწრაფებაში; თავისუფლება მოქმედებაა, განხორციელება ნებისა, აზრისა, გრძნობისა და არა განსვენება, უქმად ყოფნა, თავისუფლება პიროვნებისა და ერისა ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული. სადაც არაა პიროვნება თავისუფალი, იქ ერი დამონებულია და დამონებულ ერში, რა თქმა უნდა პიროვნებაც მონაა, სხვის ხელში სათამაშო ნივთი...“

იქ ვინ ნახა თავისუფლება, საცა მე ჩემს დედაენაზე ლაპარაკს მიშლიან: არც მასწავლიან, არც მაუბნებენ, არც მამღერებენ, არც მაგალობებენ?! რა გული უნდა მქონდეს მაშინ? რას ვგრძნობდეთ?! – სხვას არაფერს, გარდა ზიზღისა, მძულვარებისა. მონამლულ-მოშხამულია ჩემი სიცოცხლე, ვგრძნობ მხოლოდ უსიამოვნებას, სიძულვილს და ვსწყევლი იმ ძალებს, იმ მგლებს, რომელნიც ყველა ზემორე აღნიშნულ საქმეში მიშლიან ხელს, წინ მეღობებიან და ვუცდი მარჯვე შემთხვევას, შევემუსრო ისინი... როცა ეს დრო დგება და მეც მოქმედებას ვიწყებ ამ ძალათა შესამუსრავად, დასათრგუნად, მაშინვე იწყება ჩემი თავისუფალი ცხოვრება; აქ არის დასაწყისი თავისუფლებისა, და უკეთუ ვითმენ, ხმას არ ვიღებ, არაფერს ვამბობ, მაშინ ვარ მონა, არა მძულს ჩემი მჩაგვრელი ძალა; იქნება მძულს კიდევ, მაგრამ ამ მძულვარებას გულში ვმაღავ: მაშინ ვარ ლაჩარი, უფრო საზიზღარი, ვიდრე მონა. არა, მძულვარება როცა უკიდურესობამდის მიდის, მაშინ ლაჩრული გრძნობა ისპობა, მაშინ ამბობს ადამიანი; ან მოვკვდები ან ვძლევ ჩემ მტანჯველთ!..

არ იძლევა, არ დამარცხდება მჩაგვრელი ძალა, არ დაფრთხება მგლის ჯოგი, ვიდრე ამას არ იტყვის უმრავლესობა. იტყვის კი ოდესმე ერი გადაჭრით, თავგამოდებით „სიკვდილი ან სიცოცხლე“ (ე.ი. თავისუფლება)?!. თავისუფლება ხალხისათვის მტარვალთაგან წართმეული ბედნიერებაა. ბედნიერებანართმეულს რა ჰრჩება უბედურობის მეტი? – არაფერი.

კიდეც იმიტომ არის, რომ უბედურად ჰგრძნობს თავს ყველა დამონებული, თავისუფლებას მოკლებული ერი და პიროვნება... რას თხოულობს თავისუფლება ადამიანისაგან? როგორ უნდა იქცეოდეს თავისუფალი ადამიანი? – თავისუფალი ადამიანი უნდა იქცეოდეს ისე, რომ თავის ყოფაქცევით სხვას არ ვნებდეს, მით უმეტეს საზოგადოებას, არამედ მისი მოქმედება უნდა იყოს მიმართული ქვეყნის საბედნიეროდ, თუ ეს პირობა არ იქნება ადამიანისაგან დაცული, მაშინ მისი მოქმედება იქნება ავაზაკური, ვინაიდან ყოველი ავაზაკი თავისუფლად იქცევა მხოლოდ პირადი სარგებლობისათვის, მაშასადამე, მხოლოდ იმაში არ გამოიხატება თავისუფლება, რაც გნებავს ის ილაპარაკო, სწერო, აკეთო, – არა! უნდა ყოველს სიტყვას და მოქმედებას საერთო, საზოგადო ბედნიერება ედევას სარჩულად... თავისუფლება და ბედნიერება სინონიმები არიან“¹⁷.

„ადამიანს, მით უმეტეს გაუნათლებელს, არ უყვარს თავისუფლება, არ იბრძვის მის მოსაპოვებლად იმიტომ, რომ მონობაში არის აღზრდილი, მორჩილებას, მოთმინებას არის ჩვეული და თანაც ის სიყვარულს თავისუფლებისადმი აძინებს გულში იმ მოსაზრებით, სანყალს კაცს თავისუფლებას ვინ აღირსებსო.

...ადამიანი თავისუფალი იბადება... მხოლოდ დიდების მოსაზრება, დაშლა, დაშინება ჰკვეცავს ფრთებს ბავშვის თავისუფალ მოქმედებას, რომელიც უსამზღვრო თავისუფლებისაკენ მიისწრაფის... გაიზრდება, მოვა გონებაზე და მაშინ ხომ შინაურ უფროსებთან ერთად უჩნდება გარეთ სხვა უფროსი – საზოგადოება აუარელი ზნე-ჩვეულებებით, აზრებით, წესებით, რომელთა შორის მრავალი უვარგისი და პირდაპირ დამლუპველია ადამიანისა, შემოჭველი იმის თავისუფლებისა, საღის მსჯელობისა. მშობლები, საზოგადოება და უხეირო სკოლები აჩვევენ ყრმას ისეთს აზროვნებას, რაც უხშავს მას გონებას, უნერგავს ცხოვრებისათვის მავნე აზრებს, აჩვევს გონებას მორჩილებას, მოთმენას, უკლავს სიყვარულს თავისუფლებისადმი. ასე: ადამიანი მოსისხლე მტერი ხდება ბუნებისა: იმის მაგივრად, რომ ხელი შეუწყოს და განავითაროს ეს

ძვირფასი განძი – თავისუფალი გრძნობა, მისცეს მას გონივრული მიმართულება, ცდილობს, დაახშოს, მოსპოს იგი სრულიად, ამოაგდოს ძირიან-ფესვიანად ადამიანის გულიდან. ამ დროს საზოგადოება ვერა გრძნობს, რამდენად მოსისხლე მტერი ხდება იგი თავის თავისა. რატომ? იმიტომ, რომ ხეს ტოტებს აჭრის, ქერქს აცლის გარშემო ტანზე, რის გამოც იგი ხელს უწყობს შტოების გახმობას, რასაც ადრე თუ გვიან ხის გახმობაც მოსდევს. დიად, გამხმარია, ხმელია ის საზოგადოება, რომელთა ნევრებიც მონურად, ყეყეჩ-ჩერჩეტად არიან აღზრდილნი და არ უყვარსთ თავისუფლება: ჰხდება თავის თავის მტერი, სთელავს ფეხით თავისსავე ბედნიერებას... თუ ერთს ადამიანს სტანჯავს, სჩაგრავს ტუსალობა, თავისუფლების წართმევა, ფრინველს და ცხოველს ჰკლავს, რა თქმა უნდა, ხეირს არ დააყრის არც საზოგადოებას, რომელიც ადამიანთა კრებულია. როცა დამონებაში იმყოფება ქვეყანა, თავისუფლებას მოკლებული, იგი დამწყვდეულია ციხეში. ის როდი კმარა მარტო, რომ როცა უნდა გამოვიდეს და ისეირნოს ქუჩებზე. იმღეროს და ითამაშოს, შეერთოს ცოლად ის ქალი, ვისაც იგი მოსწონს, და ვინც მას მოსწონს... თავისუფლების მტერია ის ადამიანი, ვისაც არ უყვარს თავისი თავი. თავმოყვარეობა ორნაირია: ბრიყვული და გონივრული. ბრიყვული, როცა ადამიანი მარტოდმარტო თავისთავზე ზრუნავს... თავისუფლება უნდა იყოს საყოველთაო, საერთო და არა საკუთრება რამდენიმე ადამიანისა. როგორც დღეს არი... ჩვენის გრძნობების დაკმაყოფილება და ჩვენთა სურვილთა მხოლოდ მაშინ არის შესაწყნარებელი, თუ ამით ჩვენ სხვას, ცალკე ადამიანს ან საზოგადოებას თავისუფლებას არ წავართმევთ“...¹⁸.

ბრძენის უბრალოებით და სიცხადით გამოსთქვამს ვაჟა თავის თვალსაზრისს ისეთ ფუნდამენტურ საკითხებზე, რომლებიც მთელი მეოცე საუკუნის ფილოსოფიის მტანჯველ საკითხებად იქცა: ადამიანი, პიროვნება, საზოგადოება, ერი: პატრიოტიზმი და კოსმოპოლიტიზმი, ნაციონალიზმი და ინტერნაციონალიზმი; თავისუფლება და მონობა; არსებობის საზრისი, მეცნიერება და ზნეობა (ანუ ინტელექტი და გული)...

ვერ ვიპოვით ვერც ერთ ფილოსოფიურ კითხვას, ასე რომ შე-
 აცბუნა თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნება, რომელიც
 პირდაპირი პასუხით არ გადაენწყვიტოს ვაჟას ისეთის სიღრ-
 მით, რომ ეს პასუხები თანხვდებიან მეოცე საუკუნის უდიდეს
 ფილოსოფოსთა პასუხებს. საკმარისია, გადავაგლოთ თვალი
 მარტინ ჰაიდეგგერის, ხოსე ორტეგა ი გასეტის, კარლ იას-
 პერსს, გინდ ალბერ კამიუს მიერ დასმულ კითხვებსა და პა-
 სუხებს, რომ ნათელი გახდეს: ჩარგლელი მოგვი კაცობრიუ-
 ლი სიბრძნის იმ პირველსახეს სჭვრეტდა, რომელთანაც სა-
 ცალფეხო ბილიკზე შემდგარი გონება მხოლოდ ტრაგიკული
 დაძაბულობის ფასად ახერხებდა მიახლოებას. ვაჟამ თავის
 სამსიმიან ფანდურზე ლალად იმღერა იმაზე, რაზედაც ჰერ-
 მეტიული ფილოსოფიური ცოდნის ლაბირინთებში მისხალ-
 მისხალ აგროვებდნენ კაცობრიობის უდიდესი მოაზროვნენი.
 პატრიოტ ქართველს მხოლოდ გული შეიძლება დაწყდეს, რომ
 საქართველოს (კავკასიის) კარი დახშული აღმოჩნდა კულტუ-
 რული კაცობრიობის მზერისათვის და იგი ვერ ეზიარა ამ სიბ-
 რძნეს. ისიც უდავოა, რომ იუნგისა და მთელი თანამედროვე
 მითოლოგიისა და სიღრმითი ფსიქოლოგიისათვის ვაჟა და მი-
 სი შემოქმედება „ამოუნყავი სანყაულია“¹⁹.

დაფორმულებით ვაჟას თვალსაზრისი ასეთ სახეს იღებს:
 პიროვნების არსებობა ერთადერთი თავისუფალი არსებობაა;
 იგია პირველსაფუძველი საერთოდ თავისუფლების შესაძ-
 ლებლობისა; მაგრამ პიროვნების არსებობა არაა განყენებუ-
 ლი არსებობა „რაღაც“ აბსტრაქტული ადამიანისა, არამედ
 ყოველთვის ამა თუ იმ ერის კონკრეტულ სახიერებას წარმო-
 ადგენს, ერთ ამგვარ პიროვნებათა კრებულია, ისევე, რო-
 გორც კაცობრიობა არის თავისუფალ ერთა, ვითარცა პიროვ-
 ნებათა, კრებული. ისევე, როგორც ერია ბერნი და მკვდარი
 პიროვნებათა გარეშე, ასევე კაცობრიობაც ბერნი და მკვდა-
 რია თავისუფალ ერთა გარეშე. ისევე, როგორც პიროვნება არ
 ეთქმის იმ ადამიანს, რომელიც თავისი თავის უფლებას არ
 იცავს, ასევე ერი არ ეთქმის იმ ერთობას, რომელიც პიროვნე-
 ბათა თავისუფალ ერთებას არ წარმოადგენს და რომლის თა-
 ვისუფლებაც არ არის დაცული ამ პიროვნებათა მიერ. თავის-

თავად ერი მეტაისტორიული არსების მქონე არსებობაა, ამა თუ იმ კონკრეტულ ისტორიულ პირობებში გამოვლენილი, – აქ და ახლა მცხოვრები ადამიანების ცხოვრებაში: მითია, კონკრეტული პიროვნების მასაზრდოებელ-უკვდავმყოფი, ანუ მაცოცხლებელი. აქედანაა ვალდებულება ყოველი პიროვნებისა, იყოს „ზვარაკი, ტარიგად შენიღული“, რომელიც სასიცოცხლო ენერგიას მატებს ერს და უქმნის მას „მაცხოვრებლის თვისების ყოფა-ცხოვრების პირობებს: იყოს სანთელი, „თვით ინვოდეს და სხვას კი გზას უნათებდეს ნყვდიადს აქარწყლებდეს, ნათელს ჰფენდეს, უხილავს გარემოს ხილულადა ჰქმნიდეს“. პიროვნების მიერ თავისი თავის სიყვარული იგივე ერის სიყვარულია; პიროვნების მიერ თავისი ბუნებისა და არსების დაცვა იგივე ერის ბუნებისა და არსების დაცვაა; ერის სიყვარული – კი კაცობრიობის სიყვარულია; ერის ბუნებისა და არსების დაცვა – კაცობრიობის ბუნებისა და არსების დაცვაა: საყოველთაო თავისუფლების მოპოვება!

პიროვნება ის ადამიანია, რომელმაც შეძლო თავისი ბუნების გამტკიცება, თვითარსებობის მოპოვება. ეს ბუნება ადამიანისა არის სიყვარული: სამშობლოსი, – როგორც თავისი ყოფიერების სახლისა; მშობლისა, – როგორც ყოფიერების ამ სახლში ამ პიროვნებად გახდომის შესაძლებლობის მომცემთა; ადამიანისა, – როგორც ყოფიერების ამ სახლში თავისი სხვად არსებობის მრავალფეროვნებისა და პიროვნებად დადგინების შესაძლებლობათა ამოუწურაობისა; თავისუფლებისა, – როგორც სიყვარულის საფუძველპირობისა. ეს არის პიროვნების რჯული, მისი ზნეობრივი ბუნება.

ინტელექტუალური შტუდირების მოყვარულთათვის ვაჟას ნააზრევი „ფილოსოფიურ“ ღირებულებას მოკლებული ჩანს. ეს არაერთგზის იყო აღნიშნული და ერთი მიზეზი იმისა, რომ ჩვენ ვაჟას მხოლოდ პუბლიცისტიკიდან ამოვკრიფეთ „საფილოსოფოსო“ მასალა, ესეც გახლდათ. მაგრამ თუ გავიხსენებთ, რომ „ფილოსოფია“ სრულიადაც არ ნიშნავს არც დისკურსიულ აზროვნებას და არც საერთოდ რალაცნაირ აზროვნებას, არამედ არის გზა, რომელზედაც სიბრძნის მოყვარე და ერთგული (ფილო-სოფოს) ადამიანი მიემართება „სიღრმეთა

სახილველად", ვითარცა გილგამეში ან პლატონი (ანუ: ფილოსოფია არის – გზა და ხედვა), მაშინ ადვილად დავრწმუნდებით, რომ ვაჟას ხედვა და გზა, რომელზედაც ის ყოფიერების არსებობათა სიღრმეებს იხილავს, ღმერთთან მოლაპარაკეს გზა და ხედვაა. ღმერთი ადამიანს (რჩეულს) გულის სიღრმეში და მდუმარებაში ესაუბრება, უხელს თვალს და მიუმართავს მზერას²⁰. ამ გზაზე ხილულისა და განცდილის დაუტყველობა არის მიზეზი პოეტური ამეტყველებისა – საყვირად ქცევისა. ვერა წინადადება ვერ დაიტევს ამ გრძნობასა და ხილულს, თუ არ ალოგიური (დისკურსიული აზროვნების თვალსაზრისით) „პოეტური“ სახე. პოეტური ხილვადობის გრძნობისმიერობა და სიცხადე განცდას ისე ამაღლებს და აძლიერებს, რომ იგი განცდა სძლევს „ემოციის“ სფეროს და აზროვნებას იწყებს, ანუ ენაში ბინავდება. ესაა უკვე ის „გული-გრძნობა-გონება“ (შოთა, ვაჟა), რომელიც პოეტებს ფილოსოფოსებზე ამაღლებს და აძლევს საშუალებას გამოუთქმელის „გამოუთქმელად“ გამოთქმისა. ნიცშე გულდანყვევით ამბობდა, რომ მის სულს უნდა „ემღერა და არა მოეთხრო“, ჰაიდეგერი ჰერაკლიტესებურ ჰერმეტიულ „სიბნელეს“ ამეტყველებს, ეგზისტენციალისტები ლიტერატურაში აზავებენ თავის სათქმელს... მარტოოდენ გონება (ინტელექტი) ვერშემძლევს „იხილოს სიღრმენი“, თუ მას გრძნობაც (გული) არ შეეწყოს და ამგვარად არსთმწვდომად არ აქცია პიროვნების ხედვა. გრძნობა-გონებისმიერი ხილვადი სინამდვილე გვეძლევა იმ პოეტურ ქმნილებად სახედქმნილი, რომელიც მთლიანად იპყრობს ჩვენს არსებას და რომელიც დისკურსიულ „ფილოსოფიურ“ გააზრებას ყოველთვის აღემატება ზუსტად ისევე, როგორც ღმერთი თავის ემანაციებს, არსება – მოვლენათა ჯამს, ყოფიერება – რაობათა და რაობათა ერთობას.

აი, ერთი მაგალითი გრძნობა-გონებითი ხატის სრულყოფილებისა, რომელშიც მოგვეური უბრალოებით არის გახსნილი ყველა საიდუმლო ადამიანის არსებობისა, რომლებზედაც ზევით ვსაუბრობდით:

ფშაველი ჯარისკაცის წერილი

გულ-მკერდშიც აგიყოვდება
 დედაო, ია-ვარდითა!
 თვალებს ნუ ითხრი ცრემლითა,
 გულს ნუ ისერავ დარდითა!
 ვინც დავიჭრენით, გამოვრჩით,
 კიდეც ცოცხლები დავრჩითა.
 ხვალ ისევ ომში გვინვევენ
 გაკვირვებულნი გარჯითა.
 თამარ დედოფლის ბარტყების
 გულოვანობით, მაჯითა.
 ვცდილობთ, რომ საქართველოსა
 ვუშველოთ ჩვენის ხარჯითა,
 სამშობლოს ბედნიერება
 არ გვსურს ვიყიდოთ ვალითა,
 ნაღდს ვაძლევთ ჯანს და სიცოცხლეს,
 ნამუსი დავიცავითა
 რუსეთში მყოფი ვნატრულობ,
 სამშობლო ვნახო თვალითა.
 ერთი რამ უნდა გაუნყო,
 გავეკვირვებულვარ ამითა:
 როცა ომი გვაქვ ქართველის ჯარს,
 ნათელი გვიძღვის ღამითა;
 კაცი რამ ლურჯცხენიანი,
 ამოღებულის ხმალითა,
 მალლიდან თავზე დაგებრუნავს
 ტურფა იერით, ტანითა.
 სახე აქვს შავად მოცული
 მას დიდის კაემანითა.
 ეს ჩვენი ჩუმი მფარველი
 ლაშარის ჯვარად ვსცანიითა.
 როცა მისწყდება თოფის ხმა
 და ზარბაზნების გრიალი,
 გრძნობები დამიყუჩდება,

არ მესმის ბრძოლის ზრიალი,
 ფიქრით შინა ვარ... საჩივრის
 კბილების მესმის წკრიალი.
 გიცქერ, მატყლსა სჩივ, ფარტენას
 ცრემლი გისველებს ტიალი!
 ეგ ხომ ჩემ საჩოხედ გინდა!
 ნაკურთხი დედის ცრემლითა
 არ გაიჭრება მახვილით,
 არ დაინვება ცეცხლითა.
 რა დიდი ღამე გასულა,
 შენ კი სძილ-ფხიზლობ კერაზე!
 ეგ შენი გლოვა უფალმა,
 ვსთხოვ, შაგიცვალოს მღერაზე!
 მშვიდობით! დაჰკრეს საყვირსა,
 კვლავ მეძახიან ბრძოლაზე:
 საჩხუბრად, სისხლის საღვრელად,
 თოფის, ზარბაზნის სროლაზე.
 ნეტავ, თუ არ გვატირებენ
 ბოლოს ვაჟკაცურ შრომაზე?!
 ნეტავ, თუ დაგვიფასდება
 ქართველთა შვილებს ამაგი, -
 არ იქცა საყოვ-ყორნედა
 ჩვენი ღამაზი ალაგი.
 მშვიდობით! დაჰკრეს საყვირსა,
 კვლავ მეძახიან ბრძოლაზე:
 საჩხუბრად, სისხლის საღვრელად,
 თოფის, ზარბაზნის სროლაზე.
 მხნედ მივალ, ვერვინ დაგცინებს
 ლაჩარის შვილის ყოლაზე.

თუკი კულტურის არქეტიპის რამენაირი გამოხატვა არის შესაძლებელი, ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ „ფშაველი ჯარისკაცის წერილი“ ქართული კულტურის არქეტიპის ხილვად უნდა მივიჩნიოთ. აღსანიშნია, რომ ქართული კულტურის დიდმა ვიზიონერმა გრიგოლ რობაქიძემ ასეც შეაფასა ეს უბ-

რწყინვალესი ლექსი: „რომ შემეკითხონ, რომელ ნანარმოებში უფრო ვგრძნობ ქართველობას, ვიტყვი: გიორგი მერჩულეს აღწერა-გადმოშლაში „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა“, „უფრო“ ვინათგან აქ ჰაეროვნულ იფინება ზემინიერი ქართულ მინაზე. ხოლო, თუ შემეკითხენ, თვითონ მინას, ქართულ მინას, რომელ ნათქმში უფრო განვიცდი, ვიტყვი: ვაჟას შაირში „ფშაველი ჯარისკაცის წერილი“ და, არ გაგიკვირდეთ, უიარალოს (თათარიშვილის) „მამლუკის“ ბოლო სცენაში“²¹. ხოლო „გამოუთქმელად“ კი მისი „ქართველი დედის წერილი“ „ფშაველი ჯარისკაცის წერილის“ ისეთივე უეჭველი პარადიგმაა, როგორც გალაკტიონის „დედაო ღვთისა, მზეო მარიამ“, ვაჟასეული არქეტიპის „გულ-მკერდიც აგიყოვდება, დედაო, ია-ვარდითა!“-სი. ყველა ისინი ერთ კოსმოგენიურ ენერგეტიკულ „გრძნობა-გონებით“ ველში არსებობენ, ამ ველს ქმნიან და ამ ველით იქმნებიან, ხოლო პირველმხილველი და პირველგანმცდელ-შემგნებელი ამ არქეტიპის იყო ვაჟა-ფშაველა.²²

ვაჟა-ფშაველას მიერ პიროვნების არსების და არსებობის საზრისის საკითხის გადანყვეტა, ცხადია, მისგან მოითხოვდა მზერის მიმართვას თანამედროვეობაზე და ეპოქის მახასიათებლებზე. მართლაც, ვაჟა-ფშაველა უახლესი ეპოქის არსის ერთ-ერთი უბრწყინვალესი მწვდომელია და ამითაც უტოლდება მეოცე საუკუნის უდიდეს ფილოსოფოსებსა და ეპოქის კრიტიკოსებს. აქაც სავსებით გამოვლინდა ჩარგლელი მოგვის სიღრმეთა მხილველი გრძნობა-გონების ძალა.

ეპოქის კრიტიკა

1884 წელს, პეტერბურგიდან სოფ. ჩარგალში ჩამობრუნდა 23 წლის ახალგაზრდა კაცი. იგი მთელი წლის განმავლობაში ისმენდა ლექციებს პეტერბურგის უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე, მაგრამ ხელმოკლეობის თუ სხვა, უფრო არსებითი მიზეზის გამო ვერ გაძლო იქ და ლტოლვილი ჩაიძირა თავის მშობლიურ ბუნებაში. რამდენიმე ხნის შემდეგ, 1884 წლის 13 დეკემბერს იგი წერს ლექსს „ამირანი“. ეს იყო ფშაველი ვაჟის „მეორედ დაბადება“ უკვე ვაჟა-ფშაველად.

ამ პირველსავე ლექსში გაიხსნა ვაჟასეული გრძნობა-გონებითი ხედვის ის არქეტიპული მაგმა, რომლის ძალუმი გუგუნი იგრძნობა ვაჟას ყოველ შემოქმედებაში. „ამირანი“ იყო პასუხი ყოველივეზე, რაც ახალგაზრდა გენიამ იხილა და განიცადა პეტერბურგში გატარებული ერთი წლის განმავლობაში. „ამირანმა“ ის შინაგანი სამუშაო გამოხატა, რომელიც ვაჟასეული ჩახედვის სახეს მიიღებს პირველსახისაკენ მიმავალ გზაზე. ათასგვარად არის ამირანი წარმოსახული და განცდილი ქართულ ლიტერატურაში, პოეზიაში – ხან გმირად, ხან სიმბოლურ სახედ, და – საკუთრივ მითოსში. მაგრამ არასოდეს არ დანახულა ნამდვილად და მთლიანად, ერთბაშად გამოჩენილი თავის არსებაში. „ამირანში“ ვაჟამ თავისი მითურხედვის ის პირველთვისება გამოავლინა, რომელიც შემდეგში მითურქმნის გრანდიოზულ მასშტაბს მიაღწევს და ბუნებად დაარსდება. ეს არის ის ბუნება, რომელში ვაჟა და რომელი ვაჟაში არსებობდა!

აი, ეს ლექსიც:

ამირანი
(ლეგენდა)

უზარმაზარი ტანისა
კაცი ვინმე სჩანს კლდეშია,
განუწყვეტელი ნაღველი

უხმოდ სდის იმის მკერდშია.
 მაგრამ ბურჯივით მაგრად სდგას,
 არავისა სთხოვს შველასა,
 ქვეყნის ხვენწას და მუდარას
 ჰრჩეობს საზარელს თმენასა.
 რკინისა ჯაჭვი მკლავებზედ
 ეხვევა, როგორც გველიო.
 და აბლაბუდა თვალებზე
 გადაჰკრობია სქელიო.
 ტანზედ აჰსხმია ყინული
 და ხავსი შავის ფერისა,
 სდგას ესე დაჩოქებული
 მომლოდნე ჯაჭვის მტრევისა.
 მოყმისთვის ველარც მთა მთაობს,
 ველარცა ბარობს ბარია,
 დაჰბნელებია სამყარო,
 ბეჩავსა, მზე და მთვარია.
 ველარც სალამოს ჟამს ხედავს,
 ვერც რომ ელება კარია.
 გარიჟრაჟზედა ბუნების, –
 ნითელ-ყვითელი, მწვანია.
 ორივ – მტრობა და ტრფიალი –
 მის გულში უქმად არია.
 შავს კლდეზედ მიყუდებული
 ჟანგდება მისი ხმალიო.
 დატყვევებასა თაკილობს,
 ცრემლსა ღვრის, როგორც ქალიო.
 დაჰვინწყებია ეს მონა
 ძირს კაცსა, მალლა ზეცასა,
 არ იხსენებენ მისგანა
 დევ-ეშმაკების ჟლეტასა.
 მოზარე წამებულისა
 გვერდს მისჯდომია ფინია,
 ამ პანანინა ოთხფეხსა
 უცხო რამ დაუყინია.

დაუსვენებლად ენითა
 ლოკავს ჯაჭვს, – უნდა გასწყვიტოს.
 რომ თავი იხსნას ტანჯულმა,
 ბილნი მჭედლები განწყვიტოს...
 რა განყვეტამდის მიიყვანს
 ფინია რკინის მართულსა,
 ამ დროს გულ-ბნელი მჭედელი
 გრდემლზედ კვერს უწყებს რაკუნსა.
 და ჯაჭვი ისევ მთელდება
 გულის საკლავად მონისა...
 ნეტავ ეს უღვთო წვალება
 ამ გამირს გასწირავს როდისა?!
 როდის ადგება ამირან,
 ჯაჭვ-აბჯრით შემოსილიო,
 ჩამოსდნობოდეს ყინული
 და უცინოდეს პირიო.
 ხელში ეჭიროს თვის ხმალი,
 იცქირებოდეს ბარადა,
 მთა-კლდეთ გაჰქონდეთ დგრიალი,
 მას თავს უკრავდნენ კვალადა.
 ცაში აფუვდეს ღრუბლები,
 მოსქდეს ცეცხლ-სეტყვა ხშირია.
 იძახდნენ მართლის მტანჯველნი:
 „ვაჰმე, რა დიდი ჭირია!“.
 მჭედლები ცოდვას ნანობდენ,
 ამტვრევდენ გრდემლებს, კვერებსა,
 თვის იარაღის ნაშთებზედ
 აფრქვევდენ მწარე ცრემლებსა“.

„ამირანში“ უკვე ყველა ძირითადი თემა მინიშნებულია. გზა, რომელზედაც ფშაველი ვაჟი მიდის, გილგამეშის გზაა – „სიღრმეთა ხილვის“ გზა, მძიმე და ხიფათით აღსავსე, მაგრამ ფშაველი ვაჟი უკვე თვალახელილია და გულგახსნილი, ხელდასხმა მან უშუალოდ ბუნებიდან და ბუნებაში მიიღო მისი პირველშემქმნელის ხელიდან, და ამიტომაც, რასაც მიაპყრობს

მზერას, ყოველივე იძარცვავს საფარველს და თავის პირველ-სიშიშვლეში წარმოსდგება ამ გრძელ გზაზე მოგვად და-ვაჟ-კაცებული მოგზაურის წინაშე².

ძნელი არ არის, წარმოვიდგინოთ ის განსხვავება, რომელიც იყო იმდროინდელ პეტერბურგს, ერთის მხრით, და თბილისს, თელავს, გორს (რაც ენახა ვაჟას) და ჩარგალს შორის. პეტერბურგი მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულს ევროპული ცივილიზაციის განაპირა, მაგრამ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი, თუმც მეტად თავისებური და მრავალწილად პერიფერიული ცენტრი იყო, ბრწყინვალე უნივერსიტეტით, თეატრებით, ხელოვნების შედევრების თავმოყრით... მით უფრო უცნაური და გაუგებარი უნდა იყოს ახალგაზრდა ქართველი პოეტის „მონყვეტა“ ამ ცივილიზებული გარემოდან და ჩაძირვა „პროვინცი-აში“, იმ გარემოში, რომელიც აცდენილი იყო არა მარტო მსოფლიო ცივილიზაციის, არამედ საკუთრივ ქართულ-ქალაქური განვითარების გეზს. ვაჟა განათლებული ახალგაზრდა კაცი იყო. ამას, საკუთრივ შემოქმედების გარდა, მონმობს ის ფაქტიც, რომ იგი თავისუფალ მსმენელად მიიღეს პეტერბურგის უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე და აგრეთვე ის, რომ მან ჯერ კიდევ სემინარიაში „შეისწავლა ჰერაკლიტი, სოკრატე, პლატონის „რესპუბლიკა“, ეპიკური. გადაიკითხა ბეკონი, კანტი, ბორელი, დრეპერი, ლებოკი, სპენსერი, „თანამედროვე სოციალიზმი“ ლაველესი, „მცენარეთა მეტამორფოზა“ გოეთესი, და ბოლოს მიუბრუნდა ჰომეროსს, ვირგილიუსს, დანტეს, მილტონს, შექსპირს, ბაირონსა და ფოხტს. მოლემოტისა და ბიურხნერის მატერიალიზმში იგი ეძებდა პასუხს ნივთისა და სულის რაობაზე...“³ ეს ყოველივე რუსულ ენაზე შეისწავლა, ცხადია, და ერთბაშად, მისხლობით ნაგროვები ცოდნა სრულიად მოულოდნელად „ფუჭი“ შეიქნა ცოდნისაკენ ესოდენ მისწრაფებული ყმანვილისათვის. პეტერბურგის ხმაურიანმა სირუხემ სული შეუშფოთა „პროვინციელ“ ვაჟს და რაღაც ისეთი დაანახა, რომელიც სასიკვდილო საფრთხედ შეიგრძნო. ჭაბუკმა პირი იბრუნა სამშობლოსაკენ. ამ შებრუნებაში ჩარგლელი გლეხის მთელი სულიერი არისტოკრატიზმი გამოვლინდა, სატახტო ქალაქმა მას „თვალები

ვერ დაუფსო." არასოდეს არ გამოჩნდება ამიერიდან პეტერ-ბურგი ვაჟას ჰორიზონტში და არ მიიქცევს მის ყურადღებას. „სიღრმეთა ხილვის“ გზა პეტერბურგზე ნამდვილად არ გადიოდა. მაგრამ პეტერბურგი თვით ქალაქობის სახეც იყო, თავისი მასშტაბით, გრანდიოზულობით და ხელოვნურობით სახედაკარგული გიგანტი, და ეს დაინახა მოგვმა. კონფლიქტი იმდენად ფუნდამენტური იყო, რომ თითქმის სიცოცხლის ბოლომდე გაჰყვა და, მიუხედავად იმისა, რომ სოფელში ცხოვრებით ილაჯგანყვეტილი იმუდარებოდა, ქალაქში უნდა ვიცხოვრო, სოფლად ცხოვრებამ სულმთლად დამაუძღურაო, ეს კონფლიქტი ასაზრდოებდა ბოლომდე მის შემოქმედებას და განცდებას. ეს არ იყო კონფლიქტი ხელმოკლე და თავმოყვარე ჭაბუკისა „სოციალურ უთანასწორებასთან“. ეს ბანალური საფუძველი შეიძლება ევროპული სოციალური რომანის გმირის ცხოვრების მამოძრავებელი გამხდარიყო და არა პოეტური შემოქმედების ვულკანური ძალის ამომფრქვევი ბიძგი. აქ უეჭველად ის პირველსაწყისი შექანდა, ვიტყვოდი, – „შედრწუნდა“, რომელიც პოეტური გრძნობა-გონების გენიას (ენერგიას) აკავებდა. ამ „შედრწუნებამ“ გამოიხსნა არქეტიპი და გაათავისუფლა ეს ენერგია. ვაჟამ „ამირანი“ დაინახა (პირველ ვარიანტში უფრო სრულადაა პირადულიცა და პიროვნულიც მოცემული და მით უფრო საინტერესო იმ გეზის თვალსაზრისით, რომელზედაც მიემართება ვაჟა – პირადულის მოცილების გზის.). ამ მომენტიდან მოყოლებული, ვაჟას შემოქმედება ქრესტომათიული გამოხატულებაა იმ ტკივილისა, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიისა და ხელოვნების (ერთიანად შემოქმედების) მიერ კულტურის (ადამიანის) მტანჯველი კრიზისის სახითაა წარმოდგენილი⁴.

ვაჟა კულტურის პირველსახეს ასახიერებდა და ბუნებრივად ილტვოდა იმ გარემოსაკენ, რომელიც ჯერ კიდევ ხელშეუხებელი იყო „ცივილიზაციის“ ცივი სუნთქვისათვის. ეს იყო ინსტინქტურად გამოვლენილი, გრძნობა-გონებით განცდილშეცნობილი საფრთხე, რომელსაც „ცივილიზაცია“ უქადდა ადამიანს (კულტურას) და რომელიც ევროპულ სინამდვილეში გამოიხატა მრავალგზის მონოდებაში „უკან ბუნებისაკენ“,

„უკან არსისაკენ“, „უკან არსებობისაკენ“ და სხვა. ვაჟას არსება ეგზისტენციურმა სევდამ მოიცვა. მარტოობისა და რალაციის მიმწუხრის განცდა არ მოშორებია მას მთელი შემოქმედების მანძილზე და არაა შემთხვევითი, რომ მის *პირველ კრებულს*, რომელიც *უმეტესწილად* „სიმღერებიდან“ შედგებოდა, ეწოდა „ცრემლები“. იგი ჩარგალში იჯდა (თუ იცის რომელიმე ევროპელმა ფილოსოფოსმა, სად არის ჩარგალი?!) და, ვითარცა არსთმჭვრეტი მოგვი, ხედავდა ეპოქის იარებს, რომლებსაც დაესერათ „ცივილიზაციის“ მიღწევებით ალტაცებული ევროპა. ის, რომ ამ იარებს ხედავდნენ უბრწყინვალესი ევროპელი ფილოსოფოსები და პოეტები, მხატვრები და მწერლები, არცაა გასაკვირი, – ისინი უშუალოდ მონაწილეობდნენ ამ პროცესში, პირისპირ იდგნენ შემადრწუნებელ სინამდვილესთან, მაგრამ ჩარგალი?!

„ისეთი დრო დადგა, რომ რაც ფიქრი აქვს, ისიც უნდა დაჰკარგოს კაცმა, განალამც სხვა ფიქრები ეძიოს კაცმა და ჰკვებოს, სტანჯოს ისინიც და თავისი თავიც. ბაბილონის ენათა აღრევა თუ გინდა, ეხლა არის, ერთმანეთს ველარას ვაგებინებთ: ვისაც პურსა ვსთხოვ, ქვას მოარბენინებს, წყალსა – შეშა მოაქვს, რომ იმ შემთხვევაში შენს თავზედვე ცეცხლი დაანთოს და ზედ ხელი მოითბოს. სიცოცხლე მომანიჭეო, ვეხვენები ვისმე, მოკვლას თუ მეხვენებო, ისა ჰგონია, და გკლავს კიდევ; რასაც გუშინ შავს ვეძახდით, დღეს იმას თეთრი დავარქვით; გუშინ რაც მამაცობად ითვლებოდა, დღეს მხდალობად გადაიქცა; გუშინდელი უნამუსობა დღეს ნამუსიანობად გამობრწყინდა“⁵.

„უსაქმურის უარესად გაუსაქმურების დროც ეხლათ, მისი მოდუნებული ლეში და ტვინი უაღრესად დუნდება. ქალაქელი უსაქმური – ქუჩებზე, ბალებში დაყიალობს გზადაკარგულის წეროსავით; თუ ქონება აქვს – ქეიფობს, თუ ღარიბია – ქურდობს (ქურდობა ათასნაირია, ნუ დაივიწყებთ); თუ არც ქურდობის შნო აქვს, მათხოვრობს, თუ არც ამის შნო აქვს – თავს იკლავს და ნუთისოფელს უტოვებს დიდ სამდურავის წერილს. დიად, იკლავს თავს და ახიც არის იმაზედ“...⁶.

ვაჟას რომ სავსებით გახსნილი გულისყური და ხედვა ჰქონდა თანამედროვეობის მიმართ, ეს მრავალგზის დასტურდება მისი შემოქმედებით. ასევე მრავალგზის დასტურდება ისიც, რომ ვაჟას არა მხოლოდ „ემპირიული“ ხედვა ჰქონდა გამახვილებული, არამედ, უმძლავრესი ინტუიციებიც (შინახილვა) ჰქონდა. ეს იძლევა ორმაგ შრეს ხედვისა – ემპირიულსა და ტრანსცენდენტალურს, რომელიც გარკვეულ წინააღმდეგობაში იმყოფებიან და ინვევენ იმ სატანჯველ ტკივილს, რომელიც ერთის მხრივ ეგზისტენციალური სევდის წყაროა („ცრემლების“), ხოლო მეორეს – პასუხის მპოვნელი გადაწყვეტილებით აღრმავებს ტრანსცენდენტალურ ხედვას. ვაჟას მიერ სატანჯველი კითხვები სწორედ ამგვარი ტრანსცენდენტალური ხედვის შედეგადაა პასუხგაცემული და გადაწყვეტილი. ერის ამ ფუნდამენტურ პასუხთაგანს წარმოადგენს „ნაციონალიზმი“, ანუ ეროვნული პიროვნულობა, რომელიც არა ზოგადთეორიული, არამედ სწორედ კონკრეტულ-ეგზისტენციალური პასუხი იყო და განსაზღვრავდა ვაჟას არსებობასაც, მის შემოქმედებასაც და არსებობის საზრისსაც. ვაჟასეული „ნაციონალიზმი“ უპირისპირდებოდა „ინტერნაციონალიზმსაც“ და „კოსმოპოლიტიზმსაც“, „იმპერიალიზმსაც“ და „შოვინიზმსაც“ და თავისი არსით გამოხატავდა ერთგვარ „კულტურის წყურვილს“, შემომტევი გამაარავინებადი ტენდენციების საფრთხეს, რომელიც თან ახლდა „ცივილიზაციას“ და, განსაკუთრებით, იმპერიალიზმს, რომლის მარწუხებს მტანჯველად განიცდიდა რუსეთის ტყვეობაში მყოფი საქართველოც⁷.

იმპერიალიზმი „ცივილიზაციის“ ნაყოფია, ხოლო „ცივილიზაციას“ კი ზეეროვნული ურთიერთობები განსაზღვრავენ. ქართული ცნება „მოქალაქე“ (მო-ქალაქ-ე!) კარგად განმარტავს „ცივილიზაციის“ ზეეროვნულ ტენდენციას. მეოცე საუკუნეში მოძალბებული ნაციონალიზმის (გარდა უკიდურესი ნაციონალ-სოციალიზმისა და ნაციონალ-ბოლშევიზმისა, რომლებიც სოციალისტურ-შოვინისტურ და ტოტალიტარულ სისტემებს უქვემდებარებდნენ „ნაციონალისტურ იდეოლოგიად“ გარდაქმნილ ეროვნული არსებობის ფილოსოფიას ანუ

ბრძნულ გზას) ერთ მამოძრავებლად „ცივილიზაციის“ ეს გამაარავინებელი ტენდენცია უნდა მივიჩნიოთ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ: „ცივილიზაცია“ რაციონალური ორგანიზებულობის პროდუქტია და, ამდენად, არაორგანული ადამიანის არსებობისათვის. ამ არაორგანულ, ხელოვნურ გარემოში და ხელოვნურ (რაციონალურ) ორგანიზაციაში მოხვედრილი ადამიანი თანდათან კარგავს თავის პიროვნებას. იქცევა ბოგანოდ, უსამშობლოდ (ამგვარი მდიდარიც შეიძლება იყოს და ღარიბიც...), ითქვიფება მასაში, რომელიც „ცივილიზაციის“ არსებითი და განმსაზღვრელი ფაქტორია. „ცივილიზაციას“ მასები ქმნიან და არა პიროვნებები. ამიტომაც „ცივილიზაციას“ არ გააჩნია ტრადიცია და მეხსიერება (გული)!⁸.

ამის საპირისპიროდ კულტურა (ეტიმოლოგიური პარადიგმა ამ სიტყვისა მის მნიშვნელობათა სრულ განშლას გვაძლევს) ეროვნული არსიცაა და ეროვნული რაობაც (განსაზღვრულობაც). თუ გავაყოლებთ თვალს ერთა განვითარებას, ან თუგინდ იმას, რასაც „კაცობრიობის ისტორია“ ეწოდება, აშკარად დავინახავთ ერთა და კულტურათა „ცივილიზაციით“ ცვლის სინუსოიდას, რომელიც პირდაპირ შეესაბამება ადამიანის ეპოქალურ „დადლილობას“, „დაძაბულობას“, „კრიზისს“. უპირველესი კულტურებიდან მოყოლებული, როგორცაა შუმერული ან ეგვიპტური, თუ ჩინური ან ინდური და სხვა მრავალი, ისტორიული ჟამთასვლის ღერძზე ზუსტად მეორდება ის სურათი, რომელიც შუმერულმა მითოლოგიამ შემოგვინახა. აქ პირველად გამოიკვეთა ის არსებითი კანონი, რომელსაც კულტურის „კრიზისის წარმოქმნის კანონი“ შეიძლება ეწოდოს. ეს კანონი მეტად საინტერესო კუთხიდან გვიხსნის ადამიანის ყოფიერებასაც და ამჟამად ჩვენთვის მნიშვნელოვან, კულტურის არსებასაც. ეს კანონი შეიძლება გამოვთქვათ ასე: ბუნებაში მოცემული მარაგი ყოფიერებისა უცვლელი სიდიდეა. განსაზღვრულია ამ მარაგით მოსარგებლეთა რაოდენობაც. კულტურა, ესაა ამა თუ იმ მოცემულ ადამიანთა კრებულზე განაწილებული ყოფიერებისა და ცოდნის მარაგი (ენერგია), ვიდრე რაოდენობა ამ კრებულის შემადგენელი ხალხისა შეესატყვისება ამ მარაგის რაოდენობას,

კულტურა მოქმედი და სიცოცხლისუნარიანია, კავშირები – (ინტეგრალურად, ნებისმიერი სახის) მძლავრი და შეუფერხებელი, როგორც კი კრებულის რაოდენობა იწყებს შეუსატყვისო გაზრდას („ცხვრის ფარასავით მრავლდება“), იწყება „ხმაური“; კავშირები ირღვევა, მარაგი კლებულობს და ცოდნა „ითხაპნება“ და წარმოიშობა კრიზისული ვითარება, რომელიც განსაზღვრავს ყოველი ადამიანის მდგომარეობას, ფსიქოლოგიურსა და განწყობითს. „ცივილიზაცია“ სწორედ იმ მომენტს აღნიშნავს, როდესაც ეს საზღვარი დარღვეულია. სიმრავლე მატულობს და რიგიანობა ირღვევა. ყოფიერების სივრცის შეზღუდვა („საცხოვრებელი სივრცის“ შეზღუდვის პირდაპირი გაგებითაც) იწვევს გამოთქმადობის სივრცის (პორიზონტის) შეზღუდვას, მის ჯერ გაბუდოვანებას და შემდეგ დახურვას. ინფორმაციის გაცვლა ამ „ხმაურიან სივრცეში“ წყდება და იწყება ყოფიერების შენივთება. საგანთა სიმრავლე იპყრობს ყოფიერების სივრცეს. კულტურა კვდება. *კულტურის შემოქმედებითი ხასიათი, რომელიც უსასრულო გამოთქმადობის გამოთქმის შესაძლებლობაში მდგომარეობს, ყოფიერების მოცემული მარაგის არსებობის წესში, ანუ ენაში (ენაში ნებისმიერი სახით გამოთქმა იგულისხმება. აქ, საკუთრივ ენაც და შემოქმედების ის ფორმებიც, რომლებსაც აერთიანებს „სულიერი“ და „მატერიალური“ კულტურა ცხოვრების წესთან ერთად, ანუ ნიშანთა ინტეგრალური სინამდვილე) საგანთა წარმოებისა და რეპროდუცირების ფაბრიკაციით (სიმრავლის ტექნოლოგიით) იცვლება, რაც „ხმაურს“ კიდევ უფრო ზრდის და, შესატყვისად, კედომას აღრმავებს.* ადამიანის პირველსახე ამ შენივთებულ, ყოფიერებაში შებორკილი ხდება, „სუნთქვა უჭირს“ და კვდება. პირველსახის სიკვდილი იწვევს სწორედ იმ ტრაგიკულ განცდას, რომელიც „ცივილიზაციის“ ეპოქის ადამიანის ძირითად განწყობას ქმნის. ეს განწყობა თავს იჩენს მრავალმხრივად. განსაკუთრებით კი, ორი საპირისპირო გამოხატულებით. ერთია ტრაგიკული განცდის გაცნობიერება, შემოქმედების გზაზე შედგომით შინაგანი სივრცის გახსნა (ჯაჭვების მსხვრევა) და პირველსახის გათავისუფლება; მეორე კი, ამის საპირისპი-

როდ, პირველსახის „დავინყება“ ნივთთა სიმრავლეში ჩაძირვით, მყოფიერობისადმი მინდობით. ღმერთები, რომელთაც ადამიანი დააარსეს ქვეყანაზე სამორიგეოდ (რიგი, წეს-რიგი... „მორიგე“ ქართულში ღმერთის აღსანიშნად იხმარება) და დაანყებინეს შესაქმე, მიძინებულნი ფხიზლდებიან ამ ხმაურისგან და ხედავენ რა ამ უზომო სიმრავლესა და უწესრიგობას, წარღვნას მოუვლენენ კაცობრიობას⁹. აი, ეს *ტრანსცენდენტური* სქემა ადამიანის ყოფიერებისა ციკლურად მეორდება არა მხოლოდ საერთოდ საკაცობრიო ისტორიაში, თუ ამგვარი სინამდვილის არსებობას დავუშვებთ, არამედ ყოველი კონკრეტულად აღებული ერის და ინდივიდის არსებობასა და ცხოვრებაშიც. როგორც აღინიშნა, ყოველთვის უნდა ვიქონიოთ მხედველობაში, რომ „გარე“ და „შინა“ პირობით არის გათიშული აზროვნების მიერ, ხოლო არსებითად, არავითარ გათიშვას არსებობასა და ყოფიერებაში ადგილი არა აქვს, რაც ვაჟას მიერ გამოხატულია ფორმულით: „ჩვენ ბუნებაში ვართ და ბუნება ჩვენშია“. ეს რომ ბოლომდე გავიგოთ, სიმეტრიულობის პრინციპი უნდა მოვიშველიოთ. ყოფიერება და არსებობა ურთიერთსიმეტრიულია, თუ ყოფიერებად გავიგებთ ყოველივეს, არსებულსა და შესაძლებელს ღმერთიდან-კვარკამდე, ან ვაკუუმამდე, ხოლო არსებობად კი-ადამიანის ყოფიერებას, ეს ნიშნავს, რომ ყოფიერების გახსნილი და ნათელი ჰორიზონტი იმდენადაა „გახსნილი და ნათელი“, რამდენადაც გახსნილი და ნათელია არსებობის (ადამიანის ყოფიერების) ჰორიზონტი. ნაწილის მთელში მოთავსება თუ გასაგებია, დიდ სიძნელესთან არის დაკავშირებული გაგება იმისა, თუ როგორ თავსდება მთელი ნაწილში. მაგრამ ეს „პრობლემა“ პრობლემად იქცა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც არსებობას და, ე.ი. ყოფიერებასაც, გარკვეულობა მოაკლდა. ჰორიზონტი დაეხურა ან, მოკლედ, ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო მიმართებით, როდესაც კულტურა „ცივილიზაციად“ გარდაისახა.

კულტურა არსებობის საზრისის გასახიერებაა, ადამიანის ცხოვრების საზრისიანი ველი, რომელშიც ადამიანის ცხოვრება თავის ყოველდღიურობაში და სისავსეში მოცემული

შლის თავის კონკრეტულ-საცხოვრებისო არსებობას. კულტურათა სხვადასხვაობა არსებობის შესაძლებლობათა მრავალფეროვანი საზრისიანობის გაშლაა, რადგან თვით ერთ, მოცემულ კულტურაში არსებობა (ადამიანის ყოფიერება) კონკრეტულ პიროვნებათა არსებობად არის გაშლილი. ვაჟას ფორმულით რომ გამოვთქვათ: „ადამიანი კულტურაში არსებობს და კულტურა ადამიანშია“ ანუ, რაც იგივეა: „ერი კაცობრიობაში არსებობს და კაცობრიობა ერშია“. ადამიანი რომ კულტურაში არსებობს, ეს ნიშნავს, რომ კულტურა ადამიანთა გარკვეულ ერთობას, სრული სახით ერს აქვს, როგორც ცოცხალთა და წინაპართა და, აგრეთვე, შესაძლო მომავალთა, ერთობას. ეს მიგვანიშნებს, რომ კულტურა „ისტორიული“ ანუ ტრანსცენდენტალური ყოფიერების არსებად მნიშვნელობს ამ კულტურაში მოარსებე ყოველი ადამიანისათვის, რომელიც ამ კულტურის წიაღში წარმოიშვის (იბადება) და ამ კულტურის ველში ცხოვრობს. კულტურა რომ ადამიანშია, ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი თავის არსებობაში ამ მოცემული კულტურის შესაძლებლობებს ხსნის შესაქმით, რითაც კულტურის ჰორიზონტს გახსნილობასა და სინათლეს მატებს. ამ თვალსაზრისით, კულტურა არის გზა ყოფიერების ნათელ და გახსნილ ჰორიზონტში არსებობისაკენ, ეს გვაძლევს შესაძლებლობას, დავინახოთ კულტურა, როგორც დროისა და ჟამიერობის ურთიერთმიმართების ველი, რომელსაც სრულიად გარკვეული სტრუქტურა აქვს. კულტურის სტრუქტურა, როგორც გზა-კულტურის არსებობის საზრისი, დაკრისტალებულია ეროვნული ყოფიერების ტრანსცენდენტალურ სქემებად („მითების“, „ანდერძების“, „ისტორიის“ და სხვა) ტრადიციებში. ტრადიციები კულტურის ტრანსცენდენტალური გრამატიკაა. აქ ჩვენ ვუახლოვდებით კულტურის, როგორც გარკვეული ეროვნული ერთობის ენის გაგებას.

ენა ზევით განვსაზღვრეთ, როგორც „ყოფიერების სახლი“. კულტურის ენად გაგება ნიშნავს, რომ კულტურა არის ყოფიერების სახლი და ისევე, როგორც ენა არსებობს ნებისმიერ წარმომთქმელამდე, ასევე კულტურაც არსებობს ყოველ წარმომობილამდე ამ კულტურის ყოფიერების ველში, ანუ ყოფი-

ერების ამ სახლში ყოველ დაბადებულამდე. წარმოუთქმელი სიტყვა არის ყოფიერება, მაგრამ მხოლოდ წარმოთქმული ხდება არსებობა („პირველთაგან იყო სიტყუაი და სიტყუაი იგი იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყუაი იგი, ესე იყო პირველთაგან ღმრთისა თანა, ყოველივე მის მიერ შეიქმნა და თვინიერ მისა არცა ერთი რაი იქმნა, რაოდენი-რაი იქმნა, მის თანა ცხოვრებაი იყო და ცხოვრებაი იყო ნათელ კაცთა...“ იოანე 1.1-4. ხაზგასმულია განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ჩვენთვის აქ), ე.ი. იხსნება არსებობისათვის და ამით თავის წარმოუთქმელობასთან (ყოფიერებასთან), როგორც არსებობის საწყის ფინალურ („ანი და ჰოე“) მოდალობასთან, მისვლის შესაძლებლობას იძლევა. ენის საზრისი გამოუთქმელის გამოთქმაა, ანუ გამოთქმადობა თავის არსებაში. გამოთქმადობას მოკლებული ენა არ არსებობს (ყოფიერება არა აქვს, მას ვერავითარი სახით ვერ აღვნიშნავთ „არის“ მოდუსით, თანამედროვე გაგებით ვაკუუმი არსებით გამოთქმადია (მოქმედი) და ე.ი. „არა-არარა“), ამიტომაც ენას გზიანობა უდგინდება ყოფიერების მოდალობად. გზიანობა მიმართულებასაც ნიშნავს, რადგან გზა, რომელიც თუნდაც „არაფერში“ მიდის, მაინც „მიდის“ და მაინც „მიმართულია“ და ამ გზაზე სვლა ანუ დგომა („გზას ვადგივარ“) არსებობის საზრისს ღირებულებით განზომილებას აძლევს. არსებობის საზრისს იმდენად აქვს ღირებულება, რამდენადაც ამ გზაზე სვლა არის შესაძლებელი.

კულტურის, როგორც ეროვნული ყოფიერების გრამატიკას, ანუ ცხოვრების წესის (წყობის), როგორც არსებობის საზრისის (გზიანობის) ეს ღირებულებითი არსება, ზუსტად აქვს დაფორმებული ვივეკანანდას: „ყოველ ერს, ისევე როგორც ყოველ ცალკეულ ადამიანს, თავის ცხოვრებაში აქვს ერთადერთი თემა, რომელიც ღიბოა მისი არსებობისა, გულისგული, ცენტრალური ბგერა, რომლის გარშემო ჰარმონიის დანარჩენი ბგერა იკრიბება... თუკი ერთი მას უკუაგდებს, თუკი იგი უკუაგდებს საკუთარი არსებობის პრინციპს, საუკუნეთა მიერ გადმოცემულ გეზს, იგი, – ეს ერთი – კვდება“¹⁰. კულტურის, როგორც ამ კულტურით-და-ამ-კულტურაში მოარსე-

ბე ყოველი ადამიანის შესაქმის ტრანსცენდენტალური სქემის (გრამატიკის) ანუ ეროვნული არსებობის ღირებულების მნიშვნელობა იმითაც დგინდება, რომ ჟამთასვლაში და თაობათა ცვლაში ერთად არსებობა გაცნობიერებულია, როგორც სხვადასხვა თაობათა კულტურულ-ენობრივი იგივეობრიობა ყოფიერების არსებობის ინტეგრალურ ასპექტებში. „ქართველობა“ არა მხოლოდ ბიოლოგიური მწკრივია მამებისა და შვილებისა, არამედ ერთ კულტურაში და ერთი კულტურით შესაქმის უწყვეტობის გაცნობიერებაც. კულტურის ცვლა კი არ ხდება, არამედ ის, რაც „იცვლება“, არის ადამიანის ცხოვრების პირობები და ის არამდგრადი – მყოფიერი ანუ „მატერიალური“ სუბსტრატი, რომელსაც ჩვეულებრივი გაგებით, „სოციალურ ურთიერთობათა ჯამის“ სახით აღნიშნავენ და რომელშიც ერთნაირად ათავსებენ ადამიანის ყოფიერებასაც და „წარმოებით ურთიერთობებსაც“ (ამგვარი გაგება ტიპიურია ცივილიზაციისათვის და, არსებითად, კულტურის კრიზისის გამოხატულებაა, როგორც ქვევით დავინახავთ).

ერი სხვა არაფერია, თუ არ ყოფიერების ამ სახლში (ენა-კულტურა) ამ წესით (გრამატიკა-ტრადიცია-ცხოვრების წესი) მცხოვრებ კონკრეტულ ადამიანთა ერთობა, რომლებსაც გაცნობიერებული (შეგნებული) აქვთ თავისი კავშირი ამავე სახლში და ამავე წესით ადრე მცხოვრებ ადამიანებთან, როგორც თავის წინაპრებთან (აქ შეიძლება, სიტყვათა თამაშმა მეტი სინათლე შეიტანოს: წინა-პარ-ში შეიძლება წინა-პირი დავინახოთ ანუ წინა-სახე, რომელიც აგრეთვე ჩემი საკუთარი სახეა, ოღონდ სხვა დროში ანუ *ჟამთაცვლაში...*). ხელოვნური, იდეოლოგიურად ორიენტირებული განსაზღვრებები ერისა, ჩემის აზრით, ერის „ეტატური“ გაგების გამოხატულებაა და, აგრეთვე, იმპერიული პოლიტიკის ნილაბი. თანამედროვე გაგება „სახელმწიფო-ერისა“ სრულიად სხვა ბუნების მოვლენაა და მასათა ეპოქის შესატყვისი გაგებაც სჭირდება ცნებათა ერთობლიობაში. ეროვნული თვითშეგნების კრიზისი ყველა დროში დაკავშირებული იყო და არის ყოფიერების ამ სახლის (კულტურის, ენის) რღვევასთან. საკუთრივ ენაში გამოხატული ეს რღვევა გზიანობის დაკარგვას ნიშნავს და ის

ფაქტი, რომ თანამედროვე კრიზისის ეპოქის აზროვნება თავის ყველაზე მაღალ დონეებზე (ფილოსოფიაში, ეთქვათ) ყოფიერების, არსებობის, მათი საზრისის და სხვა „დაკარგული“ ღირებულებების დაბრუნებას ენის წიაღის გახსნით და მისი პირველმნიშვნელობების (ეტიმოლოგია) აღმოჩენით ცდილობს, ამ გზადაკარგულობის (კრიზისის) უეჭველი მაჩვენებელია (ეს, აგრეთვე „განმარტებითი ლექსიკონის“ საჭიროებითაც დასტურდება). სწორედ ამ კრიზისულ გზადაკარგულობას აღვნიშნავთ კულტურის საპირისპირო „ცივილიზაციის“ ცნებით, თვით ძიება და *მადიებლობა ამ „ცივილიზაციის“* არსებითი მახასიათებელია. კულტურა არ ეძიებს, იგი ყოფიერების ამ არსებობის შესაქმნა. კულტურის შინაგანი კავშირები სუფთაა და „ინფორმაცია“ შეუფერხებლად მიმოიქცევა როგორც სივრცის, ასევე დროის ღიაობაში (გახსნილობაში), რაც ნიშნავს, რომ კულტურაში ყოფიერებისა და ცოდნის მარაგი თანხვედრა ამ კულტურის ყოფიერების შესაქმნეს ანუ პიროვნებათა ერთობას. ამის საპირისპიროდ, „ცივილიზაცია“, რომელსაც „გახსნილობის“ და *ინფორმატიული თავისუფლების პრეტენზია* აქვს (არა მარტო „თანამედროვე ცივილიზაციას“ არამედ საერთოდ „ცივილიზაციას“ ახასიათებს ეს), არსებითად დახშულია, მისი შინაგანი კავშირები დანაგვიანებული და „ინფორმაცია“ ხმაურის პირობებში მიმოიქცევა, რაც „გაფუჭებული ტელეფონის“ ეფექტს იძლევა და უგზობობის განცდას ბადებს. საკუთრივ გზას ის ეძებს, ვინაც გზას ასცდა, ვისაც გზა დაებნა და ტყეში დაიკარგა. ცხადია, როგორც არაერთგზის აღინიშნა, ეს „გზა“ იმდენადვეა „გარეთ“, რამდენადაც „შიგნით“. გზადაკარგულობა „ცივილიზაციის“ არსებითი მახასიათებელია და ე.ი. „ცივილიზაციის“ ადამიანის კრიზისის (მტკივნეული არსებობის და შეცბუნებული ცნობიერების) გამოხატულება. ყველა ცდა ამ ვითარებიდან თავის დაღწევისა „ცივილიზაციური“ საშუალებებით აწყდება შინაგან წინააღმდეგობას. ცხადია, ეს ვითარება არ არის რომელიმე ერთი ეპოქის მახასიათებელი (ეპოქალურად მასშტაბები იცვლება მხოლოდ და ტოტალიზირდება, მსოფლიურდება ეს მახასიათებლები). იგი ასე თუ ისე თან დაჰყვება ადა-

მიანის არსებობას, რადგან გზიანობა და მიმართულობა, ისევე, როგორც გზასაცდენობა და დაბნეულობა (გზადაკარგულობა) ადამიანის არსებობის მოდალობებია. ეს იმდენადვეა ადამიანის „შიგნითი“ ვითარება, რამდენადაც – „გარე“ და ეს უკანასკნელი გაპირობებულია იმ პირველით ისევე, როგორც ეს შიგნითი ამსახველია იმ გარე ვითარებისა, ადამიანის ყოფიერება აპირობებს იმას, რაც აისახება მასში. ამ გაპირობებულობასა და ასახვას შორის შეუსაბამობა არის კრიზისის (ინდივიდუალური) საფუძველი და ეს კრიზისი თავის ფინალობას აღწევს „ცივილიზაციაში“.

„ცივილიზაციის“ არსებითი ნიშანია „გარე-სათვის“ პრიორიტეტის მინიჭება, ანუ ასახვის არსებად წარმოჩინება და ამ ფსევდოარსებით გაპირობებულობა არსებობისა. ე.ი. „ცივილიზაციაში“ გვაქვს კულტურის დიამეტრალურად საწინააღმდეგო მიმართება. თუ კულტურაში „შიგნით“ ხდება გაპირობება გარემოსი (ჩვენში ყოფნით), „ცივილიზაციაში“ გარემო აპირობებს ამ შიგნითს და ასახავს მას. სოციალურ ასპექტში ეს შებრუნება დააფორმულა მარქსმა, რომელმაც ადამიანი „სოციალურ ურთიერთობათა ჯამად“ ანუ „კლასობრივ“ ურთიერთობათა ჯამად განსაზღვრა (არ არის საჭირო „სოციალურის“ მარქსისტული მნიშვნელობის მიჩქმალვა; „სოციალური“ მარქსიზმში „კლასობრივის“ ტოლფასი ცნებაა!) „ურთიერთობათა“ მატერიალურ-მწარმოებლური გაგების აბსოლუტიზირებით და აქედან გამომდინარე მთელი რევოლუციური იდეოლოგიით. ესეც, ცხადია, კრიზისული ხედვა იყო. ამ იდეოლოგიის რეალიზაციის ცდამ კიდევ უფრო გააღრმავა კრიზისი. აქ ყოფიერების ჰორიზონტი სრულიად დახურული აღმოჩნდა.

„გარეობით“ გაპირობებულობა სხვა ასპექტში ვლინდება, როგორც „იმპერიალიზმი“, რომელიც კულტურათა ძალმომრეობით ნიველირების პროცესად შეიძლება მივიჩნიოთ და ე.ი. – კრიზისის წყაროდ. რა ფორმებშიც და რა მასშტაბშიც არ უნდა იყოს გამოვლენილი იგი, ნებისმიერი იმპერიული „ერთობა“, თავისი არსებით „ცივილიზაცია“ და, მართლაც, მოყოლებული უძველესი კულტურულ-კონგლომერატული

იმპერიებიდან, ვიდრე ახალი დროის „მონოცენტრულ“ ერთენოვან, საკუთრივ „იმპერიალისტურ“ იმპერიებამდე – ნაპოლეონის მიერ ერთიანი ფრანგული იმპერიის საზღვრებში ერთიანი ევროპული კულტურის შექმნის იდეით გათავებული... ყოველი „გაერთიანება“, არსებითად, კრიზისის გაღრმავებას წარმოადგენს და „ყოფიერების სახლის“ ნგრევას. ამავე ჩარჩოში თავსდება პეტრე I-ის „ევროპეიზაციის“ იმპერიალისტური ცდაც და მისგან მოყოლებული რუსეთის იმპერიალისტურ-ანტიეროვნული და ე.ი. ანტიკულტურული, მისწრაფებაც, რომელმაც თავის მწვერვალს საბჭოთა იმპერიის საზღვრებში უპიროვნობით განსაზღვრული „საბჭოთა ხალხის“ შექმნის ცდაში მიაღწია.

კულტურის არსებობის ფორმა, როგორც აღინიშნა, არის საზოგადოება ანუ პიროვნებათა ერთება-ერი, რომელსაც მეტ-ნაკლებად თანაბრად აქვს განაწილებული ყოფიერებისა და შესაქმნის არსებული მარაგი. აქედან საზოგადოების ყოველი პიროვნება-წილის ღირებულება დგინდება და ე.ი. არსებობის საზრისიც.

„ცივილიზაციის“ არსებობის ფორმა არის „სოციალური მასა“, რომლის ნაწილაც ადამიანთა ფუნქციურ ერთობას ქმნის მოქალაქეობრივი სისტემა, რადგანაც „სოციალურ მასას“ პიროვნული გარკვეულობა არ ახასიათებს და, ამდენად, გახსნილია სიმრავლისათვის. მასის ნაწილაც ყოფიერებისა და შესაქმნის ერთიანი მარაგიდან აღარაფერი რჩება. ეს მარაგი ნაწილაცთა სიმრავლეს აქვს, როგორც „ჯამს“, აქედან მომდინარეობს „მასობრიობის“ ღირებულება და მასობრივი არსებობის საზრისიც, რაც „ცივილიზაციის“ არსებითი ნიშანია.

ცხადია, „ცივილიზაციის“ აღნიშნულ ტენდენციებს და იმპერიალისტურ იდეას სრულყოფილად გამოსავლენად ესაჭიროებოდა თავისი მატერიალური ბაზისი. ეს ბაზისი შექმნა საბოლოოდ კაპიტალისტურმა (ფულადმა) სოციალურ-ეკონომიკურმა პირობებმა. ბაზისის საბოლოო გაფორმება მოხდა მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულსა და მეოცე საუკუნის დასაწყისში, რითაც მსოფლიო იმპერიალისტური „ცივილიზაციის“ ეპოქაში შევიდა. ეპოქის კრიტიკა, ძირითადად, სწო-

რედ ამ იმპერიალისტური (არაოდენ სპეციფიკურ-პოლიტიკური თვალსაზრისით) ეპოქის კრიტიკას წარმოადგენს, ეპოქისა, თავისი არსით კულტურის სულის ჩამკვლელი რომ არის, ევროპულ ფილოსოფოსთა და, ერთობ, შემოქმედთა, საერთო აღიარებით (საკმარისია, გავიხსენოთ, თუ როგორ მიეძალა თანამედროვე ხელოვნება და ლიტერატურა ისეთ არაცივილიზებულ (ევროპული კრიტერიუმებით) რეგიონებს, როგორებიც აფრიკა, მახლობელი აღმოსავლეთი, ინდოეთი, იაპონია თუ ჩინეთია). ხელოვნება, ფსიქოლოგია, ეთნოლოგია, მითოლოგია „აბორიგენული“ ყოფიერების წიაღში პოულობდა იმ პირველსახეებს (არქექტიპებს), რომელთა გარეშე ადამიანის არსებობას საზრისი ეცლებოდა და ყოფიერება პრობლემატური ხდებოდა...¹¹

გავიხსენოთ მარქსის ცნობილი აფორიზმი „პროლეტარიატს სამშობლო არ გააჩნია“ (აქ „პროლეტარი“ მასით, ან სოციუმით შეიძლება შეიცვალოს), ხოლო იმპერიალისტური ცივილიზაციის პირობებში, გარკვეული აზრით, ყველა „პროლეტარია“, რადგან ყველა უსამშობლოა“; კაპიტალისტიც და პროლეტარიც ერთნაირადაა დამოკიდებული „ბაზარზე“ და თუ ერთის „სამშობლო“ იქაა, სადაც მეტს უხდინან, მეორის არის იქ, სადაც მეტ მოგებას ნახავს. ალებ-მიცემური ფსიქოლოგიის ტოტალური ზეიმი მთელი ეპოქა და ევროპული ფილოსოფიის (ერთიანად შემოქმედების) მიერ წარმოჩენილი ადამიანის კრიზისის („კულტურის კრიზისის“) არსი სწორედ ეროვნული არსებობის ნიადაგის მოშლაა, ეროვნული თვითობის, თავისთავადობის, პიროვნულობის ხელყოფა ცივილიზაციის ამ „საბაზრო-კარნავალური“ მყოფიერობის მიერ, რამაც ადამიანს არსებობის საზრისი გამოაცალა.

ეჭვს გარეშეა, რომ ევროპული აზროვნების წინაშე აღმოჩენილი კრიტიკული და კრიზისული პრობლემეტიკა, რასაც ზოგადად „ევროპის მზის ჩასვენება“ ეწოდა, ზოგადფილოსოფიურ, კულტურ-ფილოსოფიურ, სოციალ-ფსიქოლოგიურ, ინდივიდუალ-ფსიქოლოგიურ, პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სხვა ათასგვარ პრობლემებს შეიცავს, მაგრამ ადამიანისათვის კრიზისიდან გამოსავალი გზის ძიებაში (ჩვენ ხომ ჭეშმა-

რიტებისაკენ და ჭეშმარიტი ყოფიერებისაკენ, არსებობისაკენ მიმავალ გზას ვეძებთ) სრულიად (ან თითქმის სრულიად) იქნა დავიწყებული ადამიანის, კონკრეტული ადამიანის („ექსისტენციალური“ ადამიანის) არსებობის არსი, მისი კულტურული რაობა და ეროვნული არსება („ნაციონალ-სოციალიზმისა“ და „ნაციონალ-ბოლშევიზმის“ რასობრივი და კლასობრივი ექსტრემალური შოვინიზმი და ანტიჰუმანიზმი არ უნდა ავურიოთ „ნაციონალიზმში“, რომელიც თავისი არსითა და ბუნებით ჰუმანისტურია. ამ სიტყვის უღრმესი და უფართოესი გაგებით), მისი არსებობის საზრისი, რისი ძიებაც ევროპული ფილოსოფიის უმთავრესი პრობლემა გახდა, ადამიანს და მისი არსებობის საზრისს არსებითად ეროვნული ყოფიერების (ე.ი. კულტურის) გარეთ ეძებდნენ. „პრობლემა“ ხომ ისაა, რაც ამოუხსნელია, რასაც სიცხადე აკლია, რაც „ხედვის“ და ე.ი. გრძნობა-გონების ჰორიზონტის მიღმაა, ბნელში მყოფი (ყურადღება მივაქციოთ, რომ „სიბნელე“ ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული სიმბოლოა მეოცე საუკუნის ევროპულ მსოფლმხედველობაში) და უგზო-უკვლო, ამიტომაც „გზა“ „არაფერში“. წარმართა პიროვნების აღდგენისა და გამთლიანების გზის ნაცვლად და მისი განწვლილვისა და კრიზისის ღრმა და შთამბეჭდავი აღწერით დასრულდა არაფერშივე. ევროპულმა ფილოსოფიამ საბოლოოდ დაკარგა პიროვნება და მიაგდო იგი ამბოხებული მასის უპიროვნობის ექსპანსიისა და, ფაქტობრივად, სიკვდილის წინაშე. ინდივიდუალური ამბოხების (დაღწევის) გზა ცივილიზაციის პირობებში არსებითად ატომიზირებისაკენ მონოდებას უდრის და წარმოადგენს გზას არაფერში. მასის ტყვეობაში მყოფი ინდივიდის ეგოიზმი თავის „ფილოსოფიურ“ გამართლებას ამაში პოუვს.

კულტურის, როგორც პიროვნების არსებობის არსისა და საზრისის რაობა სიკვდილის ძლევაშია¹²: ამ თვალსაზრისით, კულტურა არის „ძლევადი სიკვდილისაი“ ეროვნულ ყოფიერებაში და არავითარ ინდივიდუალურ „ამბოხს“ ამ ერთობის გარეშე არ ძალუძს, გაარღვიოს სიკვდილის მარნუხები, რომელიც ადამიანის არსებობის ფიზიკურ საზღვარს წარმოადგენს. არავითარ სხვა „ერთობას“, რომელიც სინამდვილეში

მოშლაა, არ ძალუძს, ტოლი დაუდოს დროთა ტვირთს, რომელიც ეროვნული ყოფიერების (შესაქმის) ისტორიად განშლილი საფუძველია პიროვნების არსებობისა და წარმოადგენს ყოფიერების უმაღლეს სახეს, – ლოგოსს („ლოგოსი“ – ენაც (სიტყუაც) არის და გზაც ერთდროულად; ენაგზიანობა). ეს ლოგოსი (ენაგზიანობა), რომელშიც კულტურის (ერის) არსება ყოფიერობს, არის, ამავე დროს, კავშირი ერსა და ღმერთს (არსთა ყოფიერებას), ვითარცა სისრულით არათანატოლ თვითსახიერებათა შორის. სისრულით ეს არათანაბრობა სრულისა და უსრულოსი განსაზღვრავს ერის არსებობის არსებით დასრულებადობას ან შესაქმეს, ერი (კულტურა, პიროვნება) მუდმივად იქმნება და არასოდეს დასრულებული სახით არ არის. ამაშია ერის ყოფიერების, როგორც მარადყოფადი არსებობის არსი და საზრისი. ენაში (ენის ენაგზიანობაში ანუ ლოგოსში) საყოველთაოდაა გაცხადებული სამყაროს კოსმოლოგიური (მწყობრ-კავშირებრივი) არსი და საზრისი. ენა, უხსნის რა ადამიანს (პიროვნებას) არსებობის სიღრმეებს, აკავშირებს მას მარადიული (ეროვნული და ტრანსცენდენტალური) ყოფიერების, ვითარცა ამსახეობრივი არსებობის არსთან. თანამედროვე ადამიანის „ენობრივი მიგრაცია“ (საკუთარი ენიდან გაქცევა და თვით ენაშიც სიღრმით შრეთა მიტოვება) ერთი საფუძველთაგანია მისი მწირობის, მიუსაფრობის, კრიზისის. პოეტი, ვითარცა „ღვთაებრივი საყვირი“ და ლოგოსის (ენაგზიანობის) შინამხილველი (ინტუიცია), თავისი „პოეტური ენის“ სახეობრივი ფორმებით გზას უხსნის ადამიანს „ყოფიერების სახლისაკენ“, ანუ სამყაროსაკენ, არსებობისაკენ, ღმერთისაკენ, ყოფიერების არსისაკენ, პირველსახისაკენ (არქეტიპისაკენ) – საკუთარი არსებობის ნამდვილობისაკენ. ვაჟასეული სიტყვის ვიზიონერული (ხილვადი) სიცხადე ამ ენაგზიანობაშია საფუძველდებული: იგი „დაფარულის გამაცხადებელია“, ლოგოსია, მითი. აქედან, ვაჟას პოეზიის (და ზოგადად „პოეზიის“) არსებით მითურქმნილობას ვწვდებით: ვითარცა მითი, იგი (პოეზია) ქმნის სინამდვილეს და გარდაქმნის ადამიანს.

ვფიქრობ, ნათელი უნდა იყოს, თუ რატომ უკავია პოეზიას უპირატესი ადგილი კულტურის ენაში, ხოლო პროზას – ცივილიზაციისაში. ცივილიზაცია, ვითარცა მასობრივი მყოფიერობის (უპიროვნო რეალიზმის) განივთება (პირდაპირი მნიშვნელობით „ნივთებად დაშლისა“), „პროზაული“ თავისი სტრუქტურით, „გრამატიკით“. „პოეტური პროზა“, ისევე, როგორც „რომანტიკული პროზა“, არის ცდა – საკმაოდ შთამბეჭდავი, მაგრამ იშვიათად მიმღწევი მიზნისა, – ამ პროზაულობის გარღვევისა და პირველსახესთან მიახლოებისა. კულტურა, ვითარცა ეროვნული არსებობის (პიროვნული იდეალიზმის) დაარსება (პირდაპირი მნიშვნელობით „არსად მთლიანობისა“), „პოეტურია“ თავისი სტრუქტურით, „გრამატიკით“, ლოგოსი პოეტურად მეტყველებს და ეს იცოდა (ცოდნა – გულის ხედვა და გონების წვა არის, ანალოგიურად საბასეული განმარტებისა: ღმერთი – წვა და ხედვა) ვაჟამ:

„ამ ბოლო ხანს ჩვენს საზოგადოებაში მასლაათის დროს და გაზეთებშიაც შეხვდებით სამდურავს ქართული ენის შებღალვისა გამო. თუ საქმეს ჩავუკვირდებით, ამ სამდურავს საფუძველს ვუპოვით. ყველა ჩვენგანს სწავლა მიუღია უცხო ენის მეოხებით, უცხო ენაზედ დანერილის წიგნებით გვივარჯიშებია ყველას ჩვენი გონება და უეჭველია, ამ გარემოებას ის შედეგი მოჰყოლია, რასაც ვხედავთ. ეს არაა საკვირველი, არამედ ისა, ქართულად ვფიქრობდეთ და ქართულად ვსწერდეთ... მაინც და მაინც როგორც ჰქუხს, ისე არა სწვიმს. ჩვენი გამოჩენილი და გამოუჩენელი მწერლები ერთობლივ უცხო მწერლობით არიან ნაკვებნი, მაგრამ ყველასათვის ერთნაირად საზარალო არ ყოფილა ეს ამბავი. ზოგისთვის ძალიან ღრმად დაუსვამს დაღი. მეორისათვის ნაკლებად... ამიტომ არ შეგვიძლიან ყველა ჩვენს მწერალს ენის უცოდინარობა ვუკიყინოთ. თუმცა ისეთი მწერლებიც გვეპოვება, რომ ორმოცი წელია ჰმოდვანებენ, ორმოცი წელია, რაც სწერენ ქართულად, და დღესაქამომდე ვერ მიუგნიათ ქართულის ენისათვის. რას ჰქვიან ენის ცოდნა. რასაკვირველია, არა კმარა მხოლოდ სიტყვები ვიცოდეთ. ისიც უნდა გვესმოდეს, თუ როგორ შევუთანხმოთ ეს სიტყვები ერთი მეორეს და წინადადება რო-

გორ ავაშენოთ, ამისათვის საჭიროა ენის სულისა და გულის შეგნება; ამ შეგნებისათვის კი საჭიროა ის ღირსება და მადლი, რომ მწერალს თვით უცემდეს ქართულად გული და მაჯა. ამისთანეები სიტყვაკაზმულ ნაწარმოების ავტორთა შორის უნდა ვეძიოთ. უსათუოდ საუკეთესო მგოსანი ენის მცოდნეთაც უნდა მივიღოთ. რისთვის? მისთვის, რომ ერი უპირველეს ყოვლისა დედაა ენის, ხოლო საუკეთესო მგოსანი, როგორც თვით ენა, ღვიძლი შვილია მისივე და არავინ არის თავისს მშობელთან ისე დაახლოებული, როგორც ის, ვისაც შეუთვისებია მშობლის სისხლი და ხორცი. მწერლის ნიჭის მიხედვით რომ ვაფასებდეთ მის ენას, მაშინ ყველა ჩვენგანი არ წამოაყენებდა საკუთარ ენას მისაბაძ საგნად.

თქვენს უმორჩილეს მონას, ამ წერილის ავტორს, ხშირად გაუგონია ზოგიერთის ჩვენის მწერლისაგან სამდურავი – დაძველებული, უვარგისი ფორმები ნუ შემოგაქვს მწერლობაშიო. რაც დაძველდა, აღარ ვარგა. ის უნდა გავიტანოთ და სანაგვეზედ გადავაგდოთო. ყველას თავისი გემოვნება აქვს. საკუთარი ფიქრი და აზრი და მეც ჩემი, რასაკვირველია. ამისთანა სამდურავი, რა თქმა უნდა, უმეცრების ბრალია და, ხომ მოგეხსენებათ, უმეცრებასავით თამამი არა იქნება რა, არა მგონია შეედრებოდეს ერთი საგანი მეორეს ისე, როგორც მდინარე და ენა. რითი ჰგავს ენა მდინარეს? იმითი, რომ, რაც ერთხელ მდინარეს გემო და თვისება მიუღია, თუ ხელოვნურად არ მოსტაცე, არ წაართვი, იგი თავისთავად არასოდეს არ დაკარგავს; მიმდინარეობს იმ ჟამთა ამ ჟამამდე დაუდგრომელად, მისი შეჩერება, დაგუბება, ცოტა ხნობით თუ შეიძლება, ხოლო სამუდამოდ კი არასოდეს...

ღიად, მოდის ენაც მდინარესავით, მაგრამ თუ სათავეში, ე.ი. იქ, საიდანაც იზადება, არ დაშრა, ქვევით, ბოლოდან მისი დაშრეტა ყოვლად შეუძლებელია და ძალაც მისი სწორედ რომ სათავეშია. გამომდინარეობს უღვეველად უკლებლად; საიდგან და როგორ იკრებს ამ ძალას, ჩვენთვის სულ ერთია. ენის საქმეც სწორედ ასეა. ქართული ენა გუშინ მოგონილი ხომ არ არის! იგი ძალიან დიდი ხნისაა. უკვე დამთავრებული, დახარებული ვაჟკაცია, რაც ხასიათი და თვისება დაჰყოლია, იგი-

ვე შეჰრჩება საზოგადოდ, საუკუნოდ. თუ ზოგიერთების ხელში იგი თავის ხასიათს ვერ იჩენს, ეს იმათი ბრალია, ვინც მას ამღვრევს უნმინდურებისა და ნაგავ-ნუგავის ჩაყრით. ვისაც ჰსურს ამ მდინარის წყალი იგემოს და დააფასოს იგი, ბოლოში, სადაც მღვრიე მოდის, კი არ ამოჰკრეფს, არამედ სათავეს მიმართავს, სათავე ენისა, ვგონებ, ყველამ კარგად იცის, სად არის, ან რა არის... ეს სათავე ენისა გახლავთ ძველთა ნიჭიერთა მწერალთა ნაწარმოებნი, ის ქართული თემები სადაც დღევანდლამდე შენახულა შეუბღალავად, უმნიკვლოდ ქართული ენა, სხვებს რომ თავი დავანებოთ, ნიჭიერ მწერლებად და ენის მაგალითად ჩვენთვის მხოლოდ ორი მწერალი კმარა – შოთა რუსთაველი და დავით გურამიშვილი, გაურყვნელის ენით მოსაუბრედ კიდევ მთიელნი, რომლებთანაც მე მაქვს დამოკიდებულება, და ამ გაკიცხულს ფორმებსაც მათგან ვიძენ, ნუ გგონიათ ფორმებს ვთხზავდე, ღმერთმა დამიფაროს! რა არის აქ საწყინო? შემოტანა მრავალის ფორმებისა თუ კი სადმე მოგვეპოვება, კაი ნიშანი მგონია, ხოლო ფორმების გატანა და შემცირება – ერის გაღახვად, შეურაცხყოფად, დამცირებად მიმაჩნია“¹³.

„მწერალს, უპირველეს ყოვლისა თავისი საკუთარი „ენა“ უნდა ჰქონდეს, ვინაიდან ენა სახეა მწერლისა, მისი ფიზიონომიაა და უკეთესად რომ ვსთქვად, – მწერლის სულია; ენაში იმალება მწერლის ინდივიდუალობა, მისი „მე“...“

ეს გახლავთ „ენა“, რაშიაც უხილავად ჩაქსოვილია მთელი მისი სულიერი სიცოცხლე, ავლადიდება, ფესვები მწერლის ენისა, სტილისა, იქ არის ჩანმახსნული...

...დედა ენა, მისი სიტყვების აკინძვა, მისი მიმოხვრა ერთნაირი ამამოძრავებელი ძალაა, ზემთაბერვა, პოეტის აღმაფრთოვანებული მუსიკა, მისთვის ძალღონის მიმცემი თვითწერის დროს, მეორე მუზაა, თუ პირველი მარცხნივ უდგა და აზრს უკარნახებს, მეორე მარჯვენას უმშვენებს და ნაწარმოებს ფორმას აძლევს“¹⁴.

თვით ვაჟა ამ ენის მეშვეობით ჩაღრმავდა არსებობის არსთან, პიროვნების ყოფიერების პირველსახესთან, მის საზრისთან და ენაშივე გააცხადა იგი. ამ ენაში იპოვა თავისი ნამდვი-

ლი საფუძველი ვაჟას არქეტიპულმა სამყარომ. ამ სამყაროს ზედაპირზე, როგორც მოქმედი და სახიერი „მამა“, არის კაცი (ვაჟკაცი, კაი ყმა): იგი განასახიერებს საჩენ ძალას სამყაროში, მის შემოქმედით ენერგიას, მაგრამ არსად და არასდროს არ ჩრდილავს იგი ქალს, „დიდ დედას“, რომლის პირველ-ქალური არსი მუღავნდება და სახიერდება ამ მამრული ენერგიის მეშვეობით. ეს ყოვლად-ქალური განუსაზღვრელობა, ვითარცა პირველ-ფორმა (არქეტიპი), განსახიერებულია დედაბუნებაში ბუნების უსაზღვროდ გადაშლილ ქალურობად და ვაჟა პირადიგმულად ხსნის არქეტიპს ვაჟკაცობის, გმირობის, სამშობლოს სიყვარულის, თავისუფლების, პიროვნების... და სხვა ფორმებში, რომლებიც სწორედ ის არსებია (ექსისტენციები), რითაც კაცი (ვაჟ-კაცი!) სახიერდება თავისი სიყვარულის წინაშე, თავისი დედის წინაშე, თავისი მშობელი – „მატიას“ წინაშე, ყოველივე ეს მართლაც პირველსახედაა მონურული ზემომოყვანილ სტროფში; „გულ-მკერდიმც აგიყვდება, დედაო, ია-ვარდითა“ და „თამარ მეფის“ მითიურ სახეში:

„ქალო, ქართველთა სულის დგმავ,
 ქალო, ქართველთა დედაო!..
 მონყალედ გვექმენ ქართველთა,
 ჩვენო ლამაზო დედაო!“

ია-ვარდით გულ-მკერდ აყვავებული ლამაზი დედა, ქართველთა სულის დგმა და ქართველთა მონყალე-ღვთისმშობელიცაა და ასე ერთიან ტრანსცენდენტალურ პირველსახედ (არქეტიპად) არსობს მარად ანმყოფი უხრწნელი პირველმშობი ყოფიერება ეროვნული და საკაცობრიო არსებობისა¹⁵.

ვაჟას „ძველი დრო“ ან „ძველი ამბავი“ არც ერთ კონკრეტულ-ისტორიულ დროს ან წყობას (მატიარქატს, პატრიარქატს, ფეოდალიზმს თუ შუა საუკუნეებს...) არ აღნიშნავს და არ მიემართება. ამგვარი რომანტიზმისგან ვაჟას ინტენცია სრულიად თავისუფალია და მისი უეჭველი „რომანტიულობა“ არსებობის არსის წვდომის გამოხატულებაა (ეს უფრო ჰერაკლიტესებური ან პლატონისებური „რომანტიზმია“). „ძვე-

ლი დრო“ და „ძველი ამბავი“ დაუნაწევრებელი, მთლიანი, ზედროული ჭეშმარიტი არსებობის არსის ყოფიერების – რაც სიკეთე არის (კეთილი დედა-ბუნება-კოსმოსი-ღმერთი), – პირობაა. პირველსახე, ვითარცა არსის ტრანსცენდენტალური ყოფიერების სახიერება, ყოველთვის არის, ანუ მასზე დროულობის დენადობა (წარსული-ანმყო-მომავალი) არ მოქმედებს. ყოფიერების არსებობის პირველსახის (არქეტიპის) ყოველთვის ყოფნა ნიშნავს, რომ იგი დროულობის გარეთ არსებობს, ხოლო, იმავე დროს, „არის“ მიუთითებს მის დროის შუაგულში არსებობაზე – აქ და ახლა; „ყოველთვის“ ნიშნავს: დროის ნებისმიერ წერტილში წარსულში, ანმყოსა თუ მომავალში და მაშინაც კი, როდესაც თვით დრო (იყო-არის-იქნება) არ არსებობს. არქეტიპის ყოველთვის სახეზე მყოფობა, რაც პირველსახის არსებაა, წინააღმდეგობაშია დროულობასთან, რომელსაც გარდამავლობა („გარდასულ დროთა ამბავი“) ახასიათებს და რომელიც მყოფიერობის პირობაა. დროულობა ქმნის მყოფიერ საგანთა წარმავალ სინამდვილეს, რომელიც ეწინააღმდეგება არსებობის არქეტიპის არსებობას, როგორც დროულობისა და მყოფიერობის საგანთა სიმრავლისათვის ხელისშემშლელ ყოფიერებას. ამ წინააღმდეგობაშია მოქცეული ადამიანის არსებობა, როგორც ჭეშმარიტი არსების მარადიულობასა და წარმავალი მყოფიერობის ბედისწერაში. ამ წინააღმდეგობაში აღმოჩენილი ადამიანი ორი ურთიერთსაპირისპირო მიმართულებით ისწრაფვის, გამოიხსნას თავი: პიროვნებად ამაღლებით ან „თავისწაირთა“ მასაში ჩაძირვით. პიროვნებად ამაღლების გზა მყოფიერთა წარმავლობისაგან (საგანთა სიმრავლისაგან) აუცხოებს მას, ხოლო აახლოებს არსებობის არსს; მასაში ჩაძირვა კი არსებობის არსიდან (მარად სახიერებიდან) აუცხოებს და ამკვიდრებს წარმავალ მყოფობაში (საგანთა სიმრავლეში). მყოფიერთა წარმავლობისაგან ანუ საგანთა სიმრავლისაგან თავის გამოხსნა და პიროვნებად ამაღლება ადამიანისაგან ნებისა და ძალების განუწყვეტელ და უკიდურეს დაძაბულობას მოითხოვს. „სულისა და ხორცის“ (მარადიულისა და წარმავალის, პიროვნული არსებობისა და უპიროვნო მყოფიერობის...)

ბედისწერის რკალის გარღვევაში ადამიანს კულტურა უწევს მეგზურობას ამაღლებისაკენ, რადგან კულტურა საგანთა მყოფიერობას კი არ ამრავლებს, არამედ არსებობის სახიერებას ხსნის, ხოლო ცივილიზაცია მასაში ჩაძირვისაკენ უბიძგებს, რომელიც საგანთა მყოფიერობის გამრავლებით აბნელებს არსებობის სახიერებას, რითაც გაუცხოების უსასრულო ჯაჭვად აქცევს ადამიანის არსებობას და თვით ადამიანსაც გარდაქმნის მყოფიერ საგნად, რომელსაც არსებობის სახიერება დახურული აქვს. დახურული (ანუ ცოცხლად მკვდარი) და არა მომსპარი, რადგან, როგორც აღვნიშნე, არსებობის სახიერება ყოველთვის არის, მარადი ანმყოფა.

ჩარგლელმა მოგვმა თავისი გრძნობა-გონების ხედვით მისწურად გაანათა ადამიანის არსებობისა და მყოფიერობის ბედისწერა სახიერებას მოცილებულ დროში, გაუცხოებულ სანუთრო სოფელში, და ამ სინათლით მითოსური ძალისხმევით მიუთითა ადამიანს გამათავისუფლებელ გეზზე.

დასაშვებია, რომ ვაჟას პიროვნება, ისევე, როგორც თვით ქართული სინამდვილე, განსხვავებით ევროპული და რუსული, თუგინდ, სინამდვილისაგან, ჯერ კიდევ არ იყო *ენებული* და *დასწეულებული* იმპერიალისტური ცივილიზაციით, ქართული გენია ცივილიზებული გონებით არ იკვლევდა (ხედავდა!) ეპოქას, ადამიანს და ყოფიერებას (ევროპული ფილოსოფია და შემოქმედება, ამ თვალსაზრისით, ცივილიზებული ადამიანის ნაყოფი არის და, ე.ი. იმავე სწეულებით შეპყრობილი, რომელსაც იკვლევს და აკრიტიკებს). იგი ხედავდა ვითარებას, ვითარცა დიდი კულტურის მქონე დამონებული ერის შვილი და, ბუნებრივად, ხედავდა იმ გზასაც, რომელმაც ერთნაირად უნდა მიიყვანოს ეროვნულ და პიროვნულ თავისუფლებამდე – გზას ყოფიერების პირველსახეებისაკენ მიმართულს. ამიტომაც, ევროპულ კრიტიკოსთაგან განსხვავებით, ვაჟას კითხვებზე უფრო მეტად პასუხი აინტერესებდა. მეტიც, იგი პასუხს ხედავდა. ფაქტობრივად ვაჟამ პასუხი გასცა ყველა კითხვას, რომელიც წამოიჭრა ევროპული ცივილიზაციის წიაღში და რომელიც, ევროპული „*ცივილიზებული*“ გონებრივი „რესურსებით“ პასუხგაუცემელი დარჩა. კითხვათა

ეს გრანდიოზული სისტემა, უაღრესად შთამბეჭდავი სურათი აზროვნების ძალისა და სიმალლისა, ვერ არღვევდა ბედისწერის საზღვრებს და ვერ პოულობდა გზას ჭეშმარიტი არსებობისაკენ, ყოველივე ეს ფაქტის გრანდიოზულ კონსტატაციას ჰგავდა, რომელიც, თავისთავად, უსასრულო კითხვებს აღძრავდა.

რუსეთის იმპერიალისტური ექსპანსიის არტახებში მოქცეული საქართველო განიცდიდა ეროვნულ შიმშილს, რაც თავისუფლებისაკენ სწრაფვაში, „ჩვენი თავის ჩვენადვე ყუდნებაში“ გამოიხატება. ეროვნული თავისუფლების ნიადაგზე კი არაფერი არ იყო საშიში, რადგან ეს საფუძველი კულტურის და ე.ი. პიროვნების ერთადერთი ჭეშმარიტი და მხსნელი საფუძველია და, ამდენად, კრიზისისათვის შეუვალი. ეროვნული თავისუფლებისათვის ბრძოლა იმავდროულად პიროვნებისათვის ბრძოლაც იყო, კულტურად გაპიროვნებისათვის ბრძოლა, სიკვდილის მძლეველი საფუძვლისათვის ბრძოლა. სწორედ ამიტომ იქცა უუპირველეს მიზნად საქართველოს მედროშეთათვის ბრძოლა ეროვნული თვითგამორკვევისა და თავისუფლებისათვის, რაც იყო გზა პიროვნული, „ეკონომიკური და სოციალური“ წინსვლისა მსოფლიოს ერთა ოჯახის წევრობისაკენ. ხოლო, თუ „წინსვლა“ მოხდებოდა ეროვნული თავისუფლების გარეშე, სხვისი ზედაძლებითა და გავლენით, ეს იქნებოდა გაუცხოება საკუთარი არსიდან, უპიროვნო მასაში ჩაძირვა და ე.ი. ის სავალალო გეზი, რომელმაც ცივილიზაცია კრიზისის ჩიხში შეიყვანა და პიროვნების (და ე.ი. ეროვნების და კულტურის) გაუფასურება გამოიწვია. ასე ხედავს ვაჟა ეპოქის პრობლემებს:

„მართლაც, თუ კარგად ვიფიქრებთ და ვიტყვით სიმართლეს, დღეს ის დღეა, რომ ადამიანი, როგორც პიროვნება, ქათმის როლს ასრულებს, იმ ქათმისა, რომელიც ერთხელ ჩიოდა: ღორი დაკლეს – ზედ წამაკლეს, ცხვარი დაკლეს – ზედ წამაკლეს, ძროხა დაკლეს – ზედ წამაკლესო. სწორედ ადამიანი დღეს ქათამია: ქათმის სიცოცხლე მეტად ფასობს, ხოლო ადამიანის სიცოცხლემ დაჰკარგა ყოველივე ფასი, აღარა ღირს ჩალად“¹⁶.

ორ პოემაში: „მთათა ერთობა“ და „სვინდისი“ კრიზისი კიდევ უფრო ნათლად უკავშირდება ზემოაღნიშნულ ორ გზას, მიმართულს პიროვნებისაკენ (ეროვნულ თავისუფლებასა და კულტურაზე, ე.ი. სიკეთეზე ორიენტირებულს) და მიმართულს უპიროვნობისაკენ (გაუცხოებასა და უკეთურობაზე ორიენტირებულს):

„თუ ერთმა მეორე ერი
დაიპყრო, დაიმონავა
გაანადგურებს, გაჰქელავს,
სულს აძრობს, ჰკვეთავს ენასა,
არ ათქმევინებს სათქმელსა
თავის ენაზე, თვის რჯულზე
არ ანთებინებს სანთელსა,
მთათა ბუნება არ სწყრება
სხვადასხვა ენათ სმენითა...
ამბობენ, რაცა სნადია
თავის მშობელის ენითა...
სით შევიგუოთ უმსგავს
უმსგავსთა კაცთა ადათი?
იმაზე ცუდი რაღაა
განვსხვავდებოდეთ არათი?...

გაცნობა თავის-თავისა
პირველი საქმე მგონია.

ა მ ი რ ა ნ ი
ხმა კლდიდან

„ყველამ თავის თავს უშველოს,
ყოფნამ სხვის ყოფნის ამარა
მე არა მარგო, ნალველმა
მხოლოდ გულ-მკერდი დაღარა.
ძალის შეძენა გვიშველის
მეც და სხვას, ვინც ტანჯულია
მართლა თუ უსამართლოდა.

სხვა არა გამონახულა
 მას გარდა საშუალება,
 როგორც მიცნია სოფელი.
 ხომ ხედავთ, რა ყოფაში ვარ
 ქვეყნის კეთილისმყოფელი, –
 ხალხისთვის თავდადებული,
 როგორც შვილისთვის მშობელი?!“¹⁷.

ამირანი ქართულმა მითოსურმა ხედვამ ქართული კულტურის (ქართული არსებობის) პირველსახედ (არქექტიპად) გააცნობიერა და გამათავისუფლებელი ენერგია მისცა. ამირან-მჭედელთა კონფლიქტი, ამდენად და ამ შემთხვევაში, თავისუფლად ითარგმნება, როგორც კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირება, პიროვნულისა (ამირანი) და უპიროვნოს (მჭედლები) ბრძოლა¹⁸. ეს ბრძოლა ერთი ადამიანის შიგნითაც მიმდინარეობს (თავისთავთან მიმართებაში) და გარეთაც (სხვებთან მიმართებაში). ამ ბრძოლის კოლიზიების (გამარჯვებისა თუ დამარცხების) გამოხატულებაა კრიზისის ნიშნების ყოფნა-არყოფნა.

ხმა ციდან

„...ჩემ მაგიერი
 ხმა ცნობიერი
 მოგეც დარაჯად,
 გეგრძნო არ ავად
 კეთილის მრჩევლად
 იგი გყოლოდა...
 ძმების გამცემნი,
 გადარეულნი.
 შხამით მთვრალეები,
 მოფარფატენი.
 თავის სამშობლოს
 მოლაღატენი.
 რად შევიბრალო,

თუ თავი თვისი,
 უმანკო კრავი,
 მსგავსება ღვთისი,
 არ შეიბრალეს,
 არ დაინანეს,
 აქციეს ბუდედ,
 ეშმაკის ზღუდედ?
 აბა გაჰხედეთ საუკუნეთა!
 ისტორიისა
 ნახეთ ფურცლები,
 რამდენი სჩანს იქ
 კარგი – ურგები,
 ფრანგ – ინგლისელნი,
 სპარსნი, თურქები,
 მთელი მსოფლიოს
 მცხოვრები ვინცა,
 ამ ხმისა ძაფზე
 კვლავ აიკინძა,
 ვინც ისვინდისა,
 ვინც უარი ჰყო,
 ის ხომ დადაბლდა.

...

რამდენი მოკვდა
 მამულისათვის,
 მას შაენირა
 ვით ხატს ზვარაკი,
 რამდენმა გასცა
 თავის სამშობლო,
 როგორც ჩალა-ბზე...

ს ვ ი ნ დ ი ს ი
 შენ რაც დამარქვი
 ის აღარ მქვიან...
 ჰოი, უფალო,
 მიშველე, ვკვდები!

ველარ სჭრის ღმერთი,
ჩემი მხნეობა.
სხვა ხალხი გაჩნდა
და სხვა ზნეობა...¹⁹.

კრიზისის განცდა და ეპოქის კრიტიკა მთელი მეოცე საუკუნის შემოქმედებისა და აზროვნების ძირითადი მიმართულება იყო და არის²⁰.

იმპერიალიზმის „ღირებულებათა“ სკალა იდეოლოგიური ფსევდოკულტურული ღირებულებებით ივსებოდა და „სამშობლოდაკარგული“ მასების მანიპულირებისათვის იყო განკუთვნილი. მეოცე საუკუნე მასათა და იდეოლოგიათა ექსპანსიის საუკუნედ იქცეოდა და ამ ვითარებაში აღმოჩენილი პირღვნება და, ერთთავად, შემოქმედი სული, შეპყრობილი მიმწუხრის განცდებით, თავგანწირული ცდილობდა, გაერღვია მოძალეხული მყოფიერობის სიბნელე, გაეცოცხლებინა „მკვდარი მზე“ კულტურისა და ეხილა ღმერთი, რომელიც „მოკვდა“. მეოცე საუკუნე, ამავე დროს, „ღმერთის ძიების“, „ღმერთის მოლოდინის“ საუკუნეცაა. ლიტერატურა, ფილოსოფია, ხელოვნება, მისტიციზმის მოძალეხა, რელიგიური ძიებანი... – ერთთავად „ღმერთ-დაკარგულობის“ ტრაგიკული განცდის გამოხატულებაა. შემოქმედი სული თავგანწირვით ეძიებდა (და განაგრძობს ძიებას) გამოსავალს მყოფიერობის სიმრავლეთა პიროვნების მომაკვდინებელი სუნთქვისა და მასათა ყოფიერების შემავსებელი აგრესიისაგან. სწორედ ამ თვალსაზრისით დგას ვაჟა-ფშაველა მეოცე საუკუნის უსაჩინოეს შემოქმედთა რიგში ერთ-ერთ უპირველეს ადგილზე. მან ერთეულთა შორისაც პირველმა იხილა და გამოხსნა არსებობის პირველსახე და შეეცადა, ამ არქეტიპის მითოსური ძალით გაენათებინა მყოფიერობის მოზვიმე წყვილი, მაგრამ ვაჟა ქართული ენის განსაკუთრებულობითა და რუსეთის იმპერიის სიბნელით იყო კარჩარაზული და გზისმაძიებელმა ევროპამ არაფერი იცოდა მის შესახებ, ხოლო გაპროვინციელებული ქართველი „ინტელიგენცია“ რუსულ და ევროპულ ავტორიტეტულ ღირებულებებს იყო მიჩერებული და საკუთარს

ზედ არ აფურთხებდა. განა არ იყო ამ „ინტელიგენციის“ და ერთობ საქართველოს თავისთავისაკენ შემობრუნება ილია ჭავჭავაძის თავგანწირული საქმე, საქართველოს გადასარჩენად მიმართული?!.. თავისი პიროვნების გახსნითა და ამაღლებით გაევროპელება, პიროვნებად მისვლა ევროპასთან, – აი, ის უდიდესი მიზანი, რომელსაც ქართული ნაციონალიზმი ისახავდა მიზნად და რომელიც განსაზღვრავდა ევროპაზე ორიენტირებასაც, რაც *გახსნილობის* და ამაღლების გზად დგინდებოდა ილიასთანაც და ვაჟასთანაც.

უნდა აღინიშნოს, რომ ევროპულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ერთ აზრუნდთან გვაქვს საქმე: ევროპელი მოაზროვნის ცივილიზებულმა გონებამ საბოლოოდ მაინც ვერ შეძლო, ბოლომდე ამოეცნო და გამოეთავისუფლებინა ყოფიერების პირველსახე და მთელი ეს გიგანტური ნაგებობა, განსაცვიფრებელი და აღმაფრთოვანებელი წვდომები სიღრმე-სიმაღლეთა და წვა აზრისა გადაულახავ ჯებირს დაამსგავსა პირველსახის გამოხსნის გზაზე. სწეულმა გონებამ (*„ცივილიზებულმა გონებამ“*) თავისი სწეულებაც და საერთო კრიზისიც ბოლომდე აღიქვა და შეიცნო, მაგრამ „დაუმალა“ თავისთავს, რომ ადამიანს (პიროვნებას) (კაცი-კაცობრიობა, ტრანსცენდენტალური არსებობა... რომლის პირველსახეც უნდა გამოხსნილიყო და აღდგენილიყო), როგორც ასეთს კი არ ეძებდა და იკვლევდა, არამედ თავისთავს სახავდა მად. სწეულმა გონებამ სწეული ადამიანი იკვლია და სწეული „პირველსახე“ მიიღო, ამიტომ არის, რომ კრიტიკულ მიმართებაში მართლაც გამოგნებელი და განსაცვიფრებელი სიძლიერე და სიმაღლე *„ცივილიზებულ-ევროპული“* გონებისა თავის პოზიტიურ არსებაში ვერშემძლე აღმოჩნდა გაემთლიანებინა ადამიანის დაშლილი და გაუცხოებული არსება, ხოლო ერთი რამ კი წარმოშვა: – „მოდა კრიზისზე“. ახლა უკვე ყველა ორიენტირებული გახდა „ევროპულ“ სწეულებათა თავისთავში აღმოჩენაზე. „თანამედროვეობა“ მოდურ სწეულებათა, პრობლემათა და, ერთობ, „კრიზისის“ საკუთარ თავში აღმოჩენას ნიშნავდა (და ნიშნავს, ვგონებ, ჯერაც!). კულტურა „ველურობად“ ცხადდებოდა, ხოლო კულტურის პირველსახის მხილველ-გამომხ-

სნელი – „პრიმიტივად“ (ეს არ ასცდენია არც ფიროსმანს – ქართული კულტურის პირველსახის მფლობელსა და გამომხსნელს, რამაც გრიგოლ რობაქიძეს ათქმევინა: „ვხედავ ფიროსმანს და მესმის საქართველო“, ეს ფორმულა ვაჟას შეიძლება შევეზბრუნოთ: „მესმის ვაჟა და ვხედავ საქართველოს“).

თავისთავად, ცივილიზაცია, თუ ამ ცნებას დავავიწროვებთ და მას საკუთრივ და სპეციფიურად „ქალაქის“ მნიშვნელობით მოვსაზღვრავთ, მოთავსდება კულტურის საზღვრებში: ამ გაგებით ცივილიზაცია კულტურას კი არ უპირისპირდება, არამედ მის ასპექტს წარმოადგენს, *ცივილიზაციაში* იკრებს თავს და ზოგადდება დგენილად კულტურის ყოფიერების გაშლილი ველის ცოცხალი ღირებულებები, რასაც ეროვნულ ყოფიერებას ვუნოდებთ, ამგვარი ცივილიზაცია კულტურის *შეცნობილობის ფორმაა* და კულტურის ყოფიერების ნათელ ჰორიზონტში არსებობს, თვისობრივად გარკვეული და პიროვნულ-სახიერი. ამ ცივილიზაციის არსებითი მახასიათებელია მისი არააგრესიულობა, არაექსპანსიურობა და არაიმპერიულობა. „ძველ დროში“ მოქცეული კულტურები (შუმერული, ეგვიპტური, ჩინური, ინდური, ბერძნული...) თავისი არსებით *ცივილიზაციებია*, რადგან აღნიშნულ კულტურათა *თვითშეცნობილობის* სახეებს წარმოადგენენ, ხოლო ერთიანად ყოფიერების არსებობის შესაძლებლობათა მრავალგვარობას ქმნიან. ბერძნული „პოლისური“ (ცივილური) კულტურა ამის კლასიკური მაგალითია.

ცივილიზაციის (ე.ი. კულტურის) „ცივილიზაციად“ გადაქცევა და ყველა ზემოაღნიშნული პრობლემა დაკავშირებულია კულტურის ყოფიერების ჰორიზონტის დაბნელებასთან, რაც გამოწვეულია კულტურის ყოფიერების გაშლილი ველის გაუფესვურებით და ამოფესვილ არსებათა უთვისებო მასად ქალაქში თავმოყრით. რაც უფრო დიდია ამ თავმოყრის მასშტაბი (თავისთავადაც და, განსაკუთრებით კულტურის გაშლილ ველთან მიმართებაში), მით უფრო იხურება ჰორიზონტი, მით უფრო უფერულდება „უთვალავი ფერთა“ მოცემული სამყარო და მით უფრო განეთვისება, უუცხოვდება მასა (და, ცხადია, მასაში მოქცეულ-მყოფიერი ადამიანი) არსებობის პირ-

ველსახეს და, საბოლოოდ, თავისთავს. თუ ერი თავისთავის ერთობის გამაცნობიერებელი ყოფიერების არსებობაა, ანუ თვითშეცნობილობა პირველსახიერობისა, მასა არის თავმოყრილი სიმრავლის გაუცნობიერებელი მყოფიერობა, რომელიც გამაერთიანებელი იმპულსს („სახეს“, „ფორმას“, „ენერჯიას“... და ა.შ.). გარედან, სხვისგან იღებს. „ცივილიზაციის“ გამეფებისას მასები (სხვადასხვა ქვეყნის!) ემსგავსებიან ერთმანეთს იმითაც, რომ ყველას ერთნაირად დახურული ჰორიზონტი აქვთ და ერთნაირ „სახეს“, „ფორმას“... იღებენ. საკმარისია, გადავაველოთ თვალი მეოცე საუკუნის იდეოლოგიურ და მასობრივ მოძრაობას: მარქსიზმი, ლენინიზმი, ფაშიზმი, ნაციონალ-სოციალიზმი, მაოიზმი, სოციალიზმი, კომუნიზმი... მასათა ფორმირების „შტამპებია“. ცხადია, მასაში ჩაძირული ადამიანიც, ვითარცა ამა თუ იმ *შტამპით* „თვისობრივად გარკვეული“ მასის ნაწილაკი, თავის ნაწილაკურ უთვისებობას ამ შტამპის მეოხებით „სძლევს“, მასაში კიდევ უფრო ჩანჩხვით. მასა (და მისი ნაწილაკი ადამიანი) პრობლემათა ჭაა. პრობლემა გაურკვეველობასთან, ჰორიზონტის დაბნელებასთანაა დაკავშირებული (და ვინ არ იცის, რომ მასაში ჩაჭედილ ადამიან-ნაწილაკს წინმყოფი ნაწილაკის კეფის მეტი არაფერი უჩანს და უკანმდგომის ქშინვის მეტი არაფერი ესმის...), ერი არასოდეს არ ცხოვრობს პრობლემებით – ერს პრობლემა არ უჩნდება, რადგან „პრობლემა“ ყოველთვის კონკრეტული გადასაწყვეტი საქმის სახით აჩენს თავს თვითშემცნობი ყოფიერების ცხად ჰორიზონტში. ერი საქმეს აკეთებს და მისი წევრი-პიროვნებაც საქმისმკეთებელი არსებობაა (შესაქმე!). მასის ნაწილაკ-ადამიანს, ვითარცა ბნელ ჰორიზონტში მყოფიარეს, ყველაფერი პრობლემის სახით აქვს წარმოჩენილი, ხოლო პრობლემის არსებობა კი ისევ მასის შუაგულისკენ მიმართავს მას, სადაც „შტამპის“ სიმკვეთრე პრობლემათა გადაწყვეტის ილუზიას უქმნის, ამიტომ მასის და მასის შემადგენელი ნაწილაკ-ადამიანის არსებობა ბნელი და ილუზიური „არსებობაა“ პრობლემათა გუბეში.

მეოცე საუკუნის ევროპულმა აზროვნებამ ბრწყინვალედ გააანალიზა და წარმოაჩინა, ხოლო მეოცე საუკუნის ისტორი-

ამ ასევე „ბრწყინვალედ“ დაასურათხატა მასის ეს ილუზიური არსებობა, ცივილიზაციის ეპოქის ადამიანის უთვისებობა, „შტამპების“ (ყალიბების) მაორგანიზებელი ენერგია და პორიზონტის სიბნელე²¹.

მაგრამ მასის დაშლა და ადამიანის კულტურის გაშლილ (და გამწკრივებულ) ველზე დაბრუნება არ მოხერხდა. იყო მომენტი მეოცე საუკუნეში, როდესაც შეიქმნა ილუზია, რომ, როგორც იქნა, მოინახა გზა ადამიანის წინაშე აღმოჩენილ პრობლემათა გადაწყვეტისა და კრიზისისაგან თავდახსნისა: 20-30-იან წლებში ნაციონალიზმის აღზევებამ თითქმის დაიპყრო ევროპული ცივილიზაციის მთელი სივრცე და თითქმის ყველა ჩაითრია; მაგრამ არც ამან უშველა საქმეს და ფაქტობრივად კიდევ უფრო გააღრმავა კრიზისის შეგრძნება. აქ მეტად საინტერესოდ გვიჩანს აღვნიშნოთ, რომ ვაჟასეული „ნაციონალიზმი“ არსებითად განსხვავდება ამ, აღნიშნული (ფაშისტური, ნაციონალ-სოციალისტური, ნაციონალ-ბოლშევიკური, სოციალისტური თუ კომუნისტური...) ნაციონალიზმისაგან, და არსებითა ეს განსხვავება იმით, რომ ეს უკანასკნელი წარმოადგენს *იდეოლოგიას* და მასათა მობილიზების „შტამპს“ (ყალიბს). ვაჟასეული „ნაციონალიზმი“ ეროვნული თვითშემეცნების საფუძველზე პიროვნებად ამალღებისა და შესაქმის გზა არის. *მასებს* სამშობლო არ გააჩნიათ და ამიტომ მასა შეუძლებელია იქცეს ერად. მასის ნაწილაკ-ადამიანს სამშობლო არ გააჩნია და ამიტომ შეუძლებელია, იქცეს პიროვნებად (რადგან, როგორც გამოირკვა, პიროვნება – ერის პირია...). პიროვნებად რომ იქცეს, იგი, ეს ნაწილაკ-ადამიანი, თავდაპირველად სამშობლოს უნდა დაუბრუნდეს, ფესვი გაიდგას და გაცოცხლდეს ეროვნული ყოფიერების ველში (კულტურაში). მარქსის ცნობილი და ზემომოყვანილი აფორიზმის გადმოთქმით, „*ცივილიზაციის*“ ეპოქის მასასა და ადამიანს სამშობლო არ გააჩნია“ და ამიტომაც არის იგი სწეული არსების, ავადმყოფური კონსტიტუციის. იგი ემიგრანტია საკუთარ ქვეყანაშიც და სამყაროშიც. „*ცივილიზაცია*“ ემიგრანტული კონსტიტუციის სისტემაა, თავისი შესაბამისი პრობლემებითა და ფსიქოლოგიით, რომელიც მასათა

ფსიქოლოგიის სახით წარმოაჩინა თანამედროვე ფილოსოფიამ, ფსიქოლოგიამ და, განსაკუთრებით, ლიტერატურამ და ხელოვნებამ²².

ვაჟასეულ სამყაროში ერთიანი, მძლავრი პიროვნება არსებობს და მოქმედებს, – პირველსახესთან უშუალოდ დაკავშირებული, კულტურის ცოცხალი ნიადაგით ნაკვები, დროის მფლობელი და თავად დრო, და, როგორც ასეთი, პირობა არსებობის ყოფიერებისაც და, ყოფიერების არსებობაც და ამგვარად, სამძღვრის გამრღვევი ანუ სიკვდილის მძღველი. ამ პიროვნების არსებობა მითოსურ განზომილებას იძენს, ამ პიროვნების შემოსვლა მყოფიერობის დროულობაში კონფლიქტურია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მყოფიერობა არაა მკვეთრად განსაზღვრული და მიმართული კულტურის ცოცხალი სტრუქტურებით (მითებით, ტრადიციით, ადათ-წესებით, ანდერძებით, არსებობის წესით, რჯულით), რომლებიც ადამიანის ინდივიდუალური ყოფიერების გამფორმებელ ტრანსცენდენტალურ სტრუქტურებს წარმოადგენს, მათი მეშვეობით ადამიანი მყოფიერობიდან და დროულობიდან არსებობასა და დროს უკავშირდება, ე.ი. სიკვდილის მძღველი ხდება²³. ფსიქოლოგიურ ასპექტში დანახული ეს „სიკვდილის მძღველობა“ სიკვდილის შიშის დაძლევას ნიშნავს, რაც ათავის-უფლებს არსებობას და პიროვნებად ამაღლების შესაძლებლობასა და გზას უხსნის. ყველა სხვა შემთხვევაში, და, სახელდობრ, მასის მყოფიერობაში, პიროვნების შემოსვლა კონფლიქტურია, რადგან არღვევს მასის უპიროვნო მყოფიერობის დროულობას და აშფოთებს „ნაწილაკებს“, რომლებიც მასაში თავის გადაგდებულობაში სიკვდილის, წარმავლობის და უჩინარობის ტყვეობაში იმყოფება, – მარტოობის შიშით მოცული. მარტოობის შიში, რომელიც, არსებითად, სიკვდილის შიშია, გამოარჩევს უპიროვნო მყოფს პიროვნებისაგან. პიროვნება მიისწრაფვის მარტოობისაკენ, ვითარცა უშიშარი რაინდი (მომავალში „დონ-კიხოტად“ და „დონ-კიხოტობად“ აღქმული მასის მიერ), „უშიშო, ვითარცა „უხორცო“, რადგან მისი არსებობის სრულყოფილება საქმეში და მოქმედებაში სახიერდება ყოფიერების გაშლილ ველში და ჰორიზონტში.

„სხვების“ სიმრავლე მას ზღუდავს, ხელ-ფეხს უბორკავს, ჰორიზონტს უხშობს და პირველსახეს უზინდებს. ამ დახშული კონფლიქტური სიტუაციის გახსნა ორი გზითაა შესაძლებელი: ან პიროვნების მიერ თავისი პიროვნულობის დაკარგვით და მყოფიერად მასაში ჩართვით და, ე.ი. კიდევ უფრო დახშობით, ან, როგორც ზევით აღინიშნა, პირიქით, – მასის დაშლით, მასიდან განმარტოვებით, „სამშობლოში“ დაბრუნებით და სხვა. „სამშობლო“ ანუ ეროვნული კულტურა, როგორც ეს ვაჟა-ფშაველას აქვს მოცემული, ის ერთადერთი ჭეშმარიტი საფუძველია, რომელზედაც არის შესაძლებელი ა-შენ-დეს ადამიანის სიკვდილის მძლეველი ყოფიერება, არსებობის შენ-ობა, რომელიც ყველა მიწისძვრასა და ქარბორბალას გაუძლებს.

ეროვნული კულტურა ეს არაა რომელიმე გარკვეული დროის ან ისტორიული ეპოქის ადამიანთა შემოქმედების ნაყოფი. ეროვნული კულტურა ესაა ერის, ვითარცა გარკვეული ჯიშის, გარკვეული პირველსახის ყოფიერების არსებობის, ანუ შესაქმნის მოდალობა და თვითშემეცნების ფორმა. თვითშემეცნება ენის მეშვეობით ხორციელდება, ხოლო არსებობის სტრუქტურა კი – დროის. ამდენად, ენა და დრო ეროვნული კულტურის პირველსახის შესაქმნის (ყოფიერების არსებობის) საზრისს წარმოადგენს და ისტორიად გაშლის პირობას ქმნის. ისტორიას საზრისი იმდენად აქვს, რამდენადაც ის ეროვნული კულტურის პირველსახის შესაქმნესთან კავშირს ავლენს, ანუ ამ შესაქმნის პარადიგმებად არსებობს ჟამთასვლაში, ზუტად ისევე, როგორც თვით ამა თუ იმ ეროვნული კულტურის პირველსახის შესაქმნე არის ყოფიერების არსებობის პირველსახის შესაქმნის, კოსმიური ლოგოსისა და უპირობო დროის (უჟამო ჟამის) პარადიგმა.

კონკრეტულ-ისტორიულ ჟამთასვლაში გამოვლენილი ეროვნული არსებობის შესაქმნე ერს, ვითარცა ერთობას, ეძლევა „სახარების“ სახით. ეს „სახარება“ პირველსახის სამაგალითო არსებობის სახეა და, ამდენად, საყოველთაო და საყოველ-ჟამო ამა თუ იმ ერის შემადგენელი ადამიანების თაობათა თვითშემეცნებისა და თვითობისათვის. ამ „სახარებაში“ პო-

ვებს ადამიანი იგივეობრივ „მე“-ს თავისი თავისა და დასტურს „...მად“ (ვთქვათ, ქართველად...) არსებობისა ჩვენთვის, ქართველთათვის. ამგვარი „სახარების“ (ეროვნული სახარების) როლს ასრულებს „ვეფხვისტყაოსანი“, რომელშიც გასახიერებულია ყოველივე ქართულის პირველსახის (არქექტიპის) არსებობის პრინციპი: საურთიერთობო-საცხოვრებისო, ზნეობრივი, რელიგიური, ესთეტიკური და ა.შ. „ვეფხვისტყაოსანმა“ დაადასტურა ქართველი ერის, როგორც განსაკუთრებული პირველსახის მქონე ერის, პიროვნებად დასრულებული ერის საშესაქმო სრულ-ყოფილება. *რუსთაველში* მოხდა თვითგაცნობიერება ქართული ეროვნული პირველსახის ყოფიერების შესაქმისა და *რუსთაველით* ხდება იმ პირველსახის გაცნობიერება ქართველი ადამიანის მიერ, ე.ი. მისი თვითშემეცნება²⁴.

თანამედროვე „ცივილიზაციის“ განვითარებამ აშკარად წარმოაჩინა თავისი ანტიეროვნული ხასიათი და საფრთხე ეროვნული პირველსახის ყოფიერების არსებობის შესაქმისათვის. თვითცნობიერება ადამიანისა დაიბინდა და თანდათან გაუცხოვდა თავისი თავიდან. ამ თვითგაუცხოების გამწვანავი საფრთხე ყველაზე ღრმად ქართულ სინამდვილეში იგრძნო და შეიგნო, ილია ჭავჭავაძესთან ერთად, ვაჟა-ფშაველამ. ილიასა და ვაჟას ნაციონალიზმი, მათი ბრძოლა ეროვნული თვითგამორკვევისა და თავისუფლებისათვის ამავე დროს იყო ბრძოლა ქართველი ადამიანისათვის, პიროვნებისათვის, ჯანსაღი საზოგადოებისა და კულტურისათვის. ეს იყო ბრძოლა იმ კრიზისის წინააღმდეგ, რომელიც „ცივილიზაციის“ განვითარების კანონზომიერი შედეგი უნდა ყოფილიყო, ბრძოლა საქართველოს გასაღვიძებლად და მოსამზადებლად, გარდუვალად კარსმომდგარ „ცივილიზაციასთან“ შესახვედრად. ვიდრე ინდოელი ინდოელობს, ფრანგი ფრანგობს, ინგლისელი ინგლისელობს, ქართველი ქართველობს, ვიდრე მას „თავისი თავი ეყუდნის“, ვიდრე არ ქცეულა რაღაც აბსტრაქტულ „ცივილიზებულ ადამიანად“, იგი არავითარ „კრიზისს“ არ განიცდის და ის პრობლემები, რომელნიც თავს იჩენენ „ცივილიზებული კაცობრიობის“ წინაშე, ამ „კაცობ-

რიობის“ დროულობითაა შემოსაზღვრული („კაცობრიობა“ – იდეაა, ამ იდეის „იდეოლოგიზირება“ თანამედროვე კრიზისისა და მასობრივი ცნობიერების დაშტამპულობის გამოხატულებაა). განზოგადება ამ პრობლემებისა და კრიზისისა ავადმყოფური კონსტიტუციის ექსპლიციურებაა, რადგან მხოლოდ ავადმყოფს აქვს ფარული თუ ცხადი მისწრაფება, სხვაც ავადმყოფი იყოს; ნაკლულოვანს – სხვაც ნაკლულოვანი, ხოლო თუ ჯანსალი თავის სიჯანსაღეს ვერ ხედავს და სხვისი ავადმყოფობის შეყრას ცდილობს, იგი ან ბრმაა, ან ბრიყვი, რომელსაც სხვისი ჭაობი ურჩევნია თავის წყაროს, რადგან იმ ჭაობს მეტი სივრცე უკავია და ხმაურიც მეტია. მას ვერ შეუგნია, რომ მთავარი და არსებითი ის კი არ არის, რომ სხვას ჰგავდე, არამედ – იყო ის, რაც ხარ შენი ყოფიერების პირველსახის არსებობაში, სრულ-ყოფილად; შექმნა შენი თავი იმად, რაც ხარ იმ პირველსახეში, რომელიც კულტურის გენიითაა გაცხადებული და, რომელიც თუ შენში არ გააცოცხლე და შობე, უცილობლად მოკვდება. ეს არის ადამიანის კაცად, პიროვნებად შობა, ანუ მეორედ შობა, სიკვდილის (დროულობის) საზღვრის გარღვევა.

მინდია – მკვდარი კაცი

პიროვნებადაკარგული მინდია გლოვობს თავის თავს და,
კიდევ მეტად, სამშობლოს, ქვეყანას:

„რითილა ვარგო ქვეყანას,
დავცარიელდი ცოდნითა...
გინდა აქ ვეგდო მთაშია,
გინდა ჩავიდე ბარადა,
ჩემ ფერას უკეთურებსა
არვინ იყიდის ჩალადა.
ველარას ვარგებ ქვეყანას
მტრის მამგერებელს ჯარშია...
დღესნამდე მტრები შინაით
ვერა ძვრებოდნენ კარშია
შიშით, და ეს რომ გაიგონ,
მოვლენ, მიწა-მტვრად გვაქცევენ,
ჩვენს სახლებს, ციხე-კოშკებსა
ნაოხრად გადააქცევენ“...

„თქვენგან დავკარგე გონება,
წმინდა გავყიდე რჯულია,
ახლა ქვეყანაც დავლუპო,
თქვენ პირში გედგასთ სულია!..
ან აქ რა პირით ვიცოცხლო?
თავს რით ვიმართლებ ღმერთთანა?
ყველასთან შარცხვენილი ვარ –
ცოცხლებთანა და მკვდრებთანა.
რისთვისლა მინდა აბჯარი,
რისათვის მინდა ხმალია,
თუ კი ჩემს მტრისად დაკრულსა
აღარ ექნება ძალია?!
ამ მინის ამონაცენი
ჩემი სესხი და ვალია,
როგორღა ან პური ვჭამო,
როგორ დავლიო წყალია?!“!

მინდიას პირადი ტრაგედია ეროვნულ ტრაგედიად გაცნობიერდა მის მიერ. მინდიას „მკვდარი“ კაცობა ეროვნული ყოფიერების არსებობას ემუქრება, სწირავს სასიკვდილოდ ეროვნული ყოფიერების არსებობის პირველსახეს (ცოცხლებსა და მკვდრებს) და ე.ი. არსებრივი კავშირების მთელ სფეროს, რომელიც ტოლმნიშვნელოვნად მოიცავს მთელ რჯულიან სამყაროს, რომლიდანაც სესხად და ვალად იღებს პიროვნება „ამონაცენს“. ამ „სესხსა და ვალს“ კეთილშესაქმით იხდიდა მინდია-პიროვნება, ხოლო შეუძლებლობა გადახდისა სასიკვდილოდ სწირავს მას. თავისი „მკვდარი კაცობის“ შემგნებელი მინდია, შეძრწუნებული თავისი მდგომარეობით, თავის მოკვლის მსურველია და ამ სურვილში ისმის უკვე „მკვდარი კაცის“ ყოვლისმომაკვდინებელი სუნთქვა, სხვისი მოკვლის სურვილი. თუმც მინდია თავისი არსის და კარგვას ნანობს და საკუთარ ცოდვებს აცნობიერებს, მაგრამ ამ მონანიებაში ჯერ ბოლომდე არაა გარკვეული ცოდვის სუბიექტური მიზეზი; იგი გაშუალებულია „სხვებით“ (ოჯახი, ცოლი, ბავშვები, მყოფიერობა...) ეს გაბუნდოვანება თვითცნობიერების ჰორიზონტისა მინდიას სინდისიერ გადანყვეტილებას, რომ „ამგვარად ცხოვრება არ ღირს“ და „იგი არ არის ღირსი ცის ქვეშე ვიდოდეს“, მოულოდნელის დრამატიულობას ანიჭებს და მისი თავგადასავლის თანამზიარებელსა და თანაგამცდელს (მკითხველს) მოსალოდნელი უბედურების დაძაბულ მოლოდინში გულისყურსა და ხედვას უმახვილებს. ამ ხედვის არეში ექცევა მშობლიური ბუნების ის იდილიური ხატი, რომელსაც უბედურება ემუქრება:

VII

„მთანი ჩამოშრენ. პირ-თავქვე
ქოთით მოდიან ღვარები
ხევებში ზვაჳი შათხელდა
ვეშაპის მინაგვარები.
აჩქამდა ბუერაზედა
ანკარა წვიმის ცვარები,
ველებზე ბზინვენ ყვავილნი –
თამარ-დედოფლის თვალები.

კლდის პირზე მოსულს პირი-მზეს
 გულ-მკერდში ვენაცვალე...
 მთაზე უვნებლად გადმოხდენ
 პირ-იქითული მგზავრები.
 მთის კალთებს ჰშვენიის ცხვარ-ძროხა,
 როგორც ლამაზ ქალს ხალები;
 გაცოცხლებულა მთა-ბარი
 ზამთრისგან დანანვალე.
 ქვეყნად ბევრია ბეჩავი
 ბევრია შასანყალე, –
 ერთი რო ვნახოთ, სხვას ბევრსა
 ვერ ჰხედვენ ჩვენი თვალე!
 სოფლებში ხმაურობაა,
 ძახილ-ძუხილი დიდია:
 „გააგებინეთ, სად არი
 გველის-მჭამელი მინდია;
 ქისტების მოდის ლაშქარი,
 არღუნს ჩატეხეს ხიდია,
 დახვედრა მტრისა, ვაჟებო,
 ეხლა ჩვენზედა ჰკიდია.
 დიდი მზადება შექნათ,
 ხალხი ზღვასავით ლელავდა,
 საით მხარესაც გაჰხედავ,
 თოფი და ხმალი ელავდა.
 კარგა ხანია ხევსურნი
 მტრის რაზმებს აღარ სცელავდენ,
 მათ აოხრებულს ბანაკსა
 უწყალოდ აღარ სთელავდენ;
 ომისკე დამშეულები
 ძლივს მოელიან დილასა,
 ყველას ისა აქვს გულშია –
 ბელადს ვინ მოჰკლავს წინასა,
 თავსა და მარჯვენას მასჭრის,
 შინ მოვა სახელიანი,
 საკარგყმოდ თასი მიერთმის

ხატობას სანთლებიანი.
 გვარიც დარჩება იმისი
 სამუდმოდ საქებიანი.
 ციხე კოშკებში შადიან
 დიაცნი ბალებიანი;
 მზად შაუნახეს ქმარ-შვილთა
 გუდები საგძლებიანი."

უბედურების მოსალოდნელობა იმითაც მძაფრდება, რომ სოფელში ატეხილი დიდი „ძახილ-ძუხილი“ სწორედ მინდიას ეძებს თავის მხსნელად. აქ ყველაფერი იმდენად ნათელია, რომ მხოლოდ ერთ სახეს მივაქცევ ყურადღებას, და, სახელდობრ, „თამარ-დედოფლის“ თვალებად მიმოზნეულ ყვავილებს და გულ-მკერდში სანაცვლებელ პირიმზეს. ეს თვალები, ესოდენ სათაყვანო და მანათობელი, შემოსჩერებია დედამინის მკერდიდან ახლა მინდიას, იმ თამარ-მეფის თვალები, რომელიც მარადიული გამარჯვების იმედად სახავდა მინდიას. სწორედ ეს სინათლეა ახლა საფრთხეში. ამგვარი ბზინვა მარადიულობის მზერისა (ყვავილი – მინდვრის მზერა) მოსალოდნელ უბედურებას საშინელ და შემადრწუნებელ განზომილებას აძლევს და მკითხველს გულს უკუმშავს ამ უბედურების მოლოდინში.

ასე მთავრდება პოემის მეორე ნაწილი, რომელშიც მინდიას პიროვნების მინდია-„მკვდარ კაცად“ გადაქცევაა ნაჩვენები და სრულადაა გაშლილი ის წინააღმდეგობები, რომლებიც ამ გარდაქცევის საფუძველს წარმოადგენს. ერთი ყურადსაღები მომენტი ხაზგასასმელი: თუმცა მინდია შეიცნობს და ნანობს თავის „მკვდარ კაცობას“, თავის მოკვლასაც ესწრაფვის, მაგრამ ამავე დროს ვერ ახორციელებს ამ სწრაფვას, რადგანაც უკვე შეპყრობილია სიკვდილის შიშით. ეს, როგორც იყო აღნიშნული, სავსებით გასაგები მდგომარეობაა, რადგან, რამდენადაც პიროვნება თავისუფალია ყოველგვარი შიშისაგან და, უპირველესად, სიკვდილის შიშისაგან, – იგი ხომ სიკვდილის მძლეველია, — იმდენადვეა „მკვდარი კაცი“ მოცუული შიშებით და, უპირველესად, სიკვდილის შიშით, – იგი სიკვდილ-

ლეულია, ამიტომაც ვერ გადადის მოქმედებაში მინდიას ეს სწრაფვა. აქ საინტერესო ისაა, რომ, ერთის მხრით, მინდიამ შეიგნო თავისი „მკვდარი კაცობა“, ინანიებს თავის ცოდვებს და აღიარებს თავისი „ამგვარად ყოფნის“ შეუძლებლობას. ხოლო თუ ასეა, მაშინ რა უნდა უშლიდეს მას, დაუბრუნდეს თავის პირვანდელ მდგომარეობას, კვლავ იქცეს იმად, რაც იყო, – პიროვნებად, ბრძენად, სიცოცხლე-სიკეთის მცველად და კეთილმოსაქმედ. მაგრამ ამის ნამალი მინდიამ არ იცის, – „იმადვე ყოფნის რაც ვიყავ, ნეტავ ნამალი ვიცოდე“, – მოთქვამს იგი და ამით კიდევ უფრო უსვამს ხაზს „მკვდარი კაცობის“ დრამატიზმს. ის ცოდნა, რომელიც მინდიამ დაკარგა, გულის ცოდნაა, ღვთიებთან დაკავშირებული ნიჭი, ხედვა არსებისა, რისი არც დასწავლა და, მაშასადამე, არც „გახსენება“ არ შეიძლება. „გულის ხედვის“ ეს ნიჭი ერთიანად ეძლევა პიროვნებას სიკვდილის ზღვარის გადალახვისას, როდესაც პიროვნებად ამაღლებული ადამიანი კლავს თავისთავში მყოფიერობის დროულობას, უშიშრად ჩაჰხედავს თვალებში სიკვდილს, – მყოფიერობის დროულობასა და პირველსახის ყოფიერების დროს შორის აღმართულა წყვდიადად და პირველსახესთან მიახლოებული ხსნის არსებობის დვრიტას, რომელსაც „ზეგარდმო თვალი“ ადგება, მაგრამ „მკვდარ კაცს“ სიკვდილი აშინებს, მისი დვრიტა დახურულია, გულის ხედვა დაბნელებული, ნიჭი მოკლებული (წართმეული). იგი თუმცა ჯერ არ ქცეულა ბოროტმოსაქმედ, მაგრამ მიექანება მისკენ იმ სიცარიელისა გამო, რომელსაც მისი სული დაუშვამიბია. ერთადერთი, რასაც ის ახერხებს, არის მშფოთვარე და შემანუხებელი სინანული და, ესე იგი, რალაცნაირი მაინც ცნობა თავისი უბედურებისა. მაგრამ, ვიდრე მას თავისი სიკვდილის აუცილებლობა არ წარმოსჩინებია, მკვდარი კაცი ვერ ხელყოფს თავისთავს, ვერ შეჰხედავს სიკვდილს, ვერ დაძლევს სიკვდილის შიშს და ეცდება, ყოველი ღონე იხმაროს; ყოველი ის ღონე, რომელსაც სოფლის უბრალო მკვიდრთათვის მოაქვს ხსნა და გათავისუფლება სულის სიმძიმისგან.

თვითმკვლელობა გამოსავლის ძიებაში

VIII

ბინდდება, ბნელი ხევეები
 იმურებიან შავადა.
 თვალს ისე ეჩვენებიან,
 თითქო გამხდარან ავადა.
 მთები მალღები, კლდეები,
 ლალი არაგვი თავადა –
 მონყენილია სუყველა,
 ვხედავ, ჩუმადა ტირიან.
 მხოლოდ თამამად შიკრიკნი
 სოფლითი-სოფლად ყვირიან:
 „ვინაც ხვალ ლაშქარს დააკლდეს,
 ამოვარდება მც ძირიან!“
 გარეთ აღარსად ცეცხლი ჩანს,
 არ ისმის სტვენა მწყემსისა,
 კარში აღარა დასტოვეს
 დანაფასები ნემსისა.
 სოფლად მილაგდენ ყველანი,
 კოშკ-ციხეები ჰფარავენ,
 ცხვარ-ძროხას, საგანძურებსა
 ფარულს ალაგას ჰმაღავენ.
 ცოტა რამ მკრთალი ნათელი
 ხახმატს ხატშია ჩნდებოდა,
 სანთლები ენთო ყორეზე,
 ალი იფნებსა ჰხვდებოდა,
 ხან ცისკრად გამოაშუქის,
 ხან კი მინელდის, ჰქრებოდა,
 სულ-მაბრძოლ სნეულსა ჰგავდა,
 ტანჯვა-ვაებით კვდებოდა.
 სხვა იქ კაცის ძე არა ჩანს,
 ორნი ჰყუდიან ველზედა,
 ერთს სისხლიანი ხანჯარი

უპყრავ, სისხლი აქვს ხელზედა;
მათ წინ დაკლული კურატი
წამოწოლილა გვერდზედა.

ბ ე რ დ ი ა (ხვეისბერი)
წყალობა მოგცეს, მინდიავე,
იმ გულზედა და წესზედა,
რა ფიქრითაცა სწირავდე,
იმედოვნებდე ღმერთზედა;
ნუმც მოგეშლება სახელი,
მანამ ხმალი გრტყავ წელზედა.
იმედო ხვესურეთისავე,
მწყალობელიმც გყავ ჯვარია,
მუდამამც გამარჯვებული
მიგყავ და მოგყავ ჯარია!
მგონია, მეთავე დაჰკალ
წელსა, გასწყვიტე ძროხები,
რას ეხვენები მაგდენსა,
რა გაქვის შანაცოდები?
ერთი წესია, ორიცა,
შენ ხვენწა მეტის-მეტია,
წურასამც ვანყენ ამით ღმერთს,
რაც ახლა დავიყბედია.

მ ი ნ დ ი ა
ყვეარი ხარი კიდევ მყავ,
სამი თუ ოთხი ფურები –
იმათაც აუსახელებ,
ოლომც მამირჩეს წყლულები.

ბ ე რ დ ი ა
რა წყლული, კაცო, შენ წყლული
ჩვენ არვის გაგვიგონია,
შენ წყლულიანებს სხვებს არჩენ
ათასობითა, მგონია..

მ ი ნ დ ი ა

სხვა რამ საქმეა, ბერდიავ,
ადვილ ვერ ვიტყვი იმასა:
თავის მარცხს კაცნი ვერ ვიტყვი,
ჩქარა ვიუბნებთ სხვისასა.
ფულის პატრონნი, თუ იცი,
ყველგან გახსნიან ქისასა?
ხვალ, ხვალე-ზეგავ გაიგებთ,
მაცნე რო მოვა მთისასა.

ბ ე რ დ ი ა

შენა ხარ ჩვენი იმადი,
ხევსურთ დავლათიც შენთანა.
ჩვენა გვწამ, შენაც ხომ იცი,
რომ ჰლაპარაკობ ღმერთთანა.
ხატიც გამმარჯვედ დაგყვების,
კარგად იციან ყველგანა.
ნუმც მოგეშლება დავლათი
წმინდის გიორგის ძალითა,
ნუმც გაგვიმეტებს უფალი,
არ გიმფარველოს კალთითა.
აილო თასი ხელშია
და კვლავ დაიწყებს ბერდია:
„სადიდებულ გიორგის
და სამწყალობლო შენია!..
შენ მეშველიმც-ა, რაც უფალს
ხატები გაუჩენია,
შენი მერჩოლი, ცოცხალი
ერთიც ნუ დაურჩენია.
ხვალ თუ ხვალე-ზეგ უცილოდ
ომი გვექნება მტერთანა,
მანამ ცოცხალი გვყვევიხარ,
რას გახდებიან ჩვენთანა?!“

ეს რომ სთქვა, მლოცავს თვალები
 აევსო ცხელის ცრემლითა,
 არ შამნიშნოსო, მიბრუნდა
 და მოიწმინდა ხელითა.
 დაემხო საჯარის წინა,
 როგორც მოჭრილი ცელითა
 ჯოყარი რამა, თუ ფიჩხი,
 შეასაკონავი წნელითა.
 ლოცულობს თვალ-ცრემლიანი,
 აზრი არ ისმის ლოცვისა.
 ასე მხურვალედ მლოცველი
 ვერ ნახა ვერა როდისა
 წინად ბერდიამ, – ეს უკვირს:
 უფრო ტანჯვაა გლოვისა,
 ვიდრე გულ-დანყნარებული
 წყალობის გამოთხოვისა.
 ცრემლი სდის, ჩუმი ქვითინი
 აბჯრის ჟღერაში ერევა,
 ლოცულობს, დაჩოქილია,
 ხანიც მრავალი ელევა.
 „უსმინე ხახმატის ჯვარო!“
 თვითაც უმატებს იგია:
 „ნუ გაუქარწყლებ ვედრებას,
 კეთილზე დაარიგია“.

პირველი ნაწილის *სამი* თავი ხატობის წრეში მოთავსდა. იმავე ხატობის წრეში მოთავსდა მეორე, „დრამატულად“ გაშლილი ნაწილის *ოთხი* თავიც. და ახლა ჩვენ წინ იწყება ახალი წრე ხატობისა, რომელმაც დრამატურგიული დაძაბულობის განვითარების პრინციპით „დრამა“ ტრაგედიად უნდა აამაღლოს, რომ მოხდეს შეკვრა ამ წრეებისა ერთ მთლიან ფორმად, თავისთავად მეტყველ ფორმად გასახიერება და გასრულება, რაც ტრაგედიად განთავისუფლების საწინდარია. მესამე ნაწილი *ხუთ* თავს შეიცავს.

ეს ხატობა თავიდანვე მეტად შემაშფოთებელ ვითარებაში მიმდინარეობს. ფორმის პოეტური ქსოვილის აგებაში აქ ვაჟა მართლაც დიდოსტატურ ხელოვნებას ამჟღავნებს. მასშტაბების ცვლა, ბუნებისა და ადამიანის ურთიერთმიმართება და განწყობის ცოცხალი ფეთქვა შუქ-ჩრდილთა, სინათლისა და წყვდიადის თამაშსა და მძიმე ჩამონოლაში, ვაჟას სიტყვებს კლდის ნატეხებად აქცევს, რომელთაც დიდოსტატი მოქანდაკის საჭრეთელმა ყოველივე ზედმეტი მოაცალა და მათში ჩასახულ პირველსახეს ყოფიერება მისცა. ეს პირველსახესიტყვები ქმნიან „გველის-მჭამელის“ ფორმას და იგინივე გვიხსნიან გზას ამ ყოფიერების შინა არსების გაგებისაკენ.

მინდია ლოცულობს, აქ ჩვენ ვუბრუნდებით მინდიას ქაჯთა ტყვეობაში ყოფნას, როდესაც თავისი ტყვეობით განამებული მინდია „ეშველათ, ბევრჯელ ხატ-ღმერთსა მხურვალედ შაჰვედრებია“. თუ მკითხველის მეხსიერებამ შეინარჩუნა ის არსებითი, რაზედაც იყო საუბარი წინარე ნაწილებში, მაშინ მისთვის ადვილი წარმოსადგენია მინდიას განცდათა სიღრმე და მტკივნეულობა. თავისთავად ლოცვა გახსნილობაა, მზადყოფნა, მიიღოს მადლად ის, რაც ღმერთმა მოუვლინა და, ამავე დროს, იმედი, „კეთილზე დარიგებისა“. გავიხსენოთ ლოცვათა შორის უდიადესი: იესო ქრისტეს (ძე ღმერთის!) ლოცვა ჰეფსიმანიის ბაღში: „მამაო ჩემო, უკეთუ შესაძლებელ არს, თანანარხედინ ჩემგან სასუმელი ესე; ხოლო არა ვითარ მე მნებავეს, არამედ ვითარცა შენ“. ეს არის მლოცველის უსაზღვრო და აბსოლუტური ნდობა მისი *სიკეთისადმი*, ვის მიმართაც ლოცულობს: როგორიც არ უნდა იყოს ზეგარდმო ნება, იგი კეთილი და სასიკეთოა მლოცველისათვის. ეს მინდიამაც იცის და ბერდიამაც, მაგრამ ბერდიამ არ იცის ჯერ, რა სჭირს მინდიას და მინდიაც ვერ უმხელს თავის სატანჯველს, თავის მკვდარ კაცობას. მინდია გზას ეძებს, ეძებს საშუალებას თავისი განწირული მდგომარეობიდან თავის დასახსნელად და ვიდრე ყველა შესაძლებლობას არ ამოწურავს, მანამდე მასაც იმედი აქვს თავის დახსნისა. პრობლემა, რომელიც მინდიას გაუჩნდა, არა მარტო საკუთარი მდგომარეობაა (მკვდარი კაცობა), არამედ ამ მდგომარეობის დამალვა გარეშე თვალიდან („არ შამნიშნო-

სო“ – აკი არ დარიდებია ცრემლს, როდესაც ჩიტების ამბავს ისმენდა!). ეს უკვე მინდიას „ახალი“ თვისებაა. ცოლთან ჩხუბში მინდია ჯერ კიდევ გახსნილია, ჯერ კიდევ ამბობს და არ მალავს თავის მდგომარეობას; ახლა კი, ერთი წლის შემდეგ, იგი სრულიად დახურულა, „მონადად“ ქცეულა გარეშეთათვის, სხვისათვის. მაგრამ შეუძლია თუ არა ადამიანს მართლაც უფანჯრებო მონადად ქცევა, შეუძლია თუ არა მას დახურვა ისე, რომ ვერავინ გაითავისოს მისი მდგომარეობა? – „ბუნება ჩვენშია და ჩვენც ბუნებაში ვართ“, – გვახსენებს ვაჟა და ამ „გათავისების“ მჭერმეტყველ სურათს ხატავს. ბუნების ეს გახსნილობა უღალატობაა, ბოლომდე იგივეობაა, უცვალეობაა, რადგან ბუნება – ადამიანის ბუნებაა: ადამიანს ეცვლება ბუნება, მაგრამ ბუნება ყოველთვის ბუნებაა. ადამიანში ბუნების ცვლა ადამიანის დახურულობის ან გახსნილობის გამოხატულებაა იმ პირველბუნების მიმართ, რომელიც, „რასაც აკეთებს, გონივრად აკეთებს, მოსაზრებით აწყობს და ჰშლის“ და რომელიც, „რაც უნდა განვითარების უმაღლეს მწვერვალს მიაღწიოს კაცობრიობის ცხოვრებამ, მაინც მასში უნდა სჩანდეს ბუნება საერთოდ“. ამ ბუნებამ იცის მინდიას მდგომარეობა, იცის მისი ლალატიც და ამიტომ თავადაც სნეული ხდება:

„ბინდდება, ბნელი ხევები
 იმურებიან შავადა,
 თვალს ისე ერჩენებიან,
 თითქო გამხდარან ავადა
 მთები მალლები, კლდეები,
 ლალი არაგვი თავადა –
 მონყენილია სუყველა,
 ვხედავ, ჩუმადა ტირიან...“

ახლა უკვე თვით ბუნების გადარჩენის საკითხი დაისმის, მისი სნეულობიდან გამოსხნის და აღდგენის. „ვხედავ“, – ამბობს ვაჟა. ეს „გარემოს“ ხედვა კი არ არის, არამედ მინდიას მდგომარეობისა, მინდიაში არსებული ბუნების ბუნებაში არსებულ მინდიად ხედვა. მინდიაც „ჩუმად სტირის“; სანთლე-

ბის ალიც „სულთმებრძოლ სნეულსა ჰგავდა; ტანჯვა-ვაებით
 კვდებოდა“, ვიდრე მინდია არ
 „დაემხო საჯარის წინა,
 როგორც მოჭრილი ცელითა
 ჯოყარი რამა, თუ ფიჩხი,
 შეასაკონავი წნელითა“.

ის ფიჩხი, რომლისგანაც ბუნება თავს ითავისუფლებდა, გულუხვად აძლევდა-რა მინდიას ცეცხლის დასანთებად, ახლა თავად მინდიაა, და ამ მომენტში მხოლოდ ბუნებამ იცის, რომ მინდია უნდა „დაინვას“. ბუნებამ იცის ეს, მაგრამ მინდია-ამაც უნდა იცოდეს, რომ მოხდეს „გათავისუფლება“; რომ ბუნებამ შეძლოს გააახლოს თავისი შესაქმე, მისცეს გზა ახალ არსებობას. გადასაწყვეტია მხოლოდ საკითხი, თუ რა გზით უნდა მოხდეს ეს გათავისუფლება: ზეგარდმო ნებით, თუ პირადად მინდიას მიერ თავისი უკუურნელობის შეგნებით. ეს გადაწყვეტილება არც ბუნების განგებაშია და, ამიტომაც, თვით ბუნებაც განსაცდელშია (ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობებით: საცდელისა და დაცდისა). ამიერიდან მინდია, – ვითარცა ბუნებაში მყოფი ბუნება, – და ბუნება, ვითარცა მინდიას ბუნება, სულთ-მებრძოლი სნეულია. მინდიას მკვდარი კაცობა მისი ყოფიერების არსების არსებობის ალაგს მისწვდა და ზამთრის სუსხიანი სუნთქვით სიკვდილის აჩრდილი გააცოცხლა. სიკვდილის საფრთხე ის საფრთხეა, რომელსაც ამ „ლამაზი ალაგის საყვავ-ყორნედ გადაქცევა“ შეუძლია, ვიდრე თვით მინდია, ვითარცა თვითმცნობი ბუნება არ შეიგნებს ამას. მაგრამ მინდიას სული მშფოთვარეა და ამიტომ მას გულ-მოდგინება აკლია. ხოლო მინდიას ხორცი – უძლურია. და ამიტომ მას აღარ შეუძლია, „იღვიძებდეს და ილოცვიდეს, რაითა არა შევიდეს განსაცდელსა“. მისი ლოცვა უაზრო („აზრი არ ისმის ლოცვისა“) ხდება და... გაიხსნა განსაცდელის გზა. აქ, ხატში, დგინდება საბოლოოდ მინდიას მკვდარი კაცობის მთელი სიღრმე. მინდიას, ვითარცა პიროვნების, ყოფიერების არსის მხილველი არსებობის ბუნება არა მარტო ის „ნაწილი“ ბუნებაა, რომელიც ყოველ ადამიანს აქვს წილად და, ამდენად, შე-

საძლებლად გამთელებისა, არამედ ესაა ბუნება მთლიანად, ყოფიერებისა და არსებობის ერთარსებად და ერთსახებად არსებული. მინდიასა და ბუნებას შორის ტოლობის ნიშანი იქნა დადგენილი მას შემდეგ, რაც მინდიას „გულის ხედვა და თვალების, როგორც ბრმას და ყრუეს აეხსნა“ და მისი „ბუნება“ იცვალა. აი, ეს იგივეობა არის გამოვლენილი აქ, ხატობაში, და აქ არის სწორედ ტრაგიკული განზომილება მინდიას (და, ე.ი. ბუნების) მკვდარობისა. აქ ისევ უნდა მივუბრუნდეთ იმას, რაც ერთ-ერთ ვარიანტში ჰქონდა ვაჟას მოცემული და რაც შემდეგ „ჩამალა“ გამოუთქმელად გამოსათქმელად და, სახელდობრ, ის, რომ „ისე ვჩნდებით და ვილევით, არა გვაქვს გაგებულება. ბუნების ძალთა წიგნისა, ვერ ვცანით დიდი თხზულება“. აი, ეს ბუნების წიგნი გადაეშალა მინდიას ახლა, როგორც თავისი სწეული და დახურული არსება, რომლის პირისპირ დგომა და ხედვა მინდიას დახშული ჰორიზონტისა და გარდმოცვლილი, ცნობადაცვლილი და „გაბრმავებული“ ბუნებისათვის (მკვდარი კაცობისათვის) შეუძლებელი გახდა. მაგრამ საკითხავია, აქვს თუ არა მინდია-მკვდარ კაცს შესაძლებლობა, დაინახოს, წაიკითხოს და ცნას, შეიგნოს ბუნების ეს გადახსნილი წიგნი, რომელშიც მისი ეს მკვდარი კაცობაა დაწერილი? შეუძლია თუ არა მინდიას, ამოიკითხოს ამ წიგნში ის სიტყვები, რომლებითაც თავის უაზრო ლოცვას გაასაზრისიანებს: „უკეთუ ვერ შესაძლებელ არს სასუმელი ესე თანა-წარსვლად ჩემგან, რაითამცა არა შევსუ იგი, იყავნ ნება შენი“ (მათე 26, 42)².

ხატში მინდია ხევისბერთან ერთად არის. აქ, სალოცავის „სწეულ ალთან“ ერთმანეთის პირისპირ დგანან სოფლის მკვიდრთა საუკეთესო, რჩეული პირი და მინდია – მკვდარი კაცი. სწორედ ამათ ურთიერთობაში ირჩია ვაჟამ ზემოთდასმული კითხვების გადაწყვეტა.

„ხევისბერი არის ერთსა და იმავე დროს მემკვიდრე მოგვისა და მღვდლისა. ხევისბერი, წინანდელს დროში არა ყოფილა მარტო სამღვთო წესების ამასრულებელი, არამედ სჭერია ხელში პოლიტიკური და იურიდიული უფლებაცა. იგი ყოფილა მშვიდობიანობის დროს მსაჯული და ომიანობაში – ჯარის

წინამძღვარი ხელში დროშით“³. სწორედ ამ გამორჩეულთან, რომელიც მედიატორის ფუნქციით გამოდის ხატ-ღმერთებსა და ადამიანს შორის, პირისპირ უნდა გაეცეს პასუხი კითხვას, შეძლებს თუ არა მინდია, გახსნას თავისი დახურული ჰორიზონტი და „თავი აიღოს“ ყოფიერების სიღრმეებში ჩასახედად და თავისი ბედის შესაცნობად, ხოლო იმისათვის, რომ მოხდეს ეს „თავის აღება“, გამოღვიძება, მინდია უნდა გაიხსნას და უნდა გაეხსნას სწორედ ხევსბერს, მაგრამ მინდია გაქვავებულია! ხევსბერის ყოველი ცდა, გააცოცხლოს მინდია, ფუჭია. მინდიას ცდა, წამიერი შერხევა, და სიცოცხლის ნიშანი სწრაფად უჩინარდება, როგორც კი ხევსბერი „ვერ შეუვა გულად“, ვერ დაინახავს, რა მოსდის მინდიას და კვლავ აგონებს მას, რად სახავს მას ერი და, შესაბამისად, რას ჰგონებს, ანუ „იცის“ მის შესახებ ერმა:

„იმედო ხევსურეთისავ...“

„რა წყლული, კაცო, შენ წყლული ჩვენ არვის გაგვიგონია, შენ წყლულიანებს სხვებს არჩენ ათასობითა, მგონია...“

„შენა ხარ ჩვენი იმედი, ხევსურთ დავლათიც შენთანა. ჩვენა გვწამ, შენაც ხომ იცი, რომ ჰლაპარაკობ ღმერთთანა. ხატიც გამმარჯვედ დაგყვების, კარგად იციან ყველგანა... ხვალ თუ ხვალე-ზეგ უცილოდ ომი გვექნება მტერთანა, მანამ ცოცხალი გვყევინხარ, რას გახდებიან ჩვენთანა?!“

აქ ბედმა მინდიას პირველი ცდუნება მოუვლინა. ყველაზე დიდი და მნიშვნელოვანი, მაგრამ ცდუნებას თავისთავადი მნიშვნელობა არა აქვს, იგი მინდიას მკვდარობის სასინჯი ქვაა და, ამავე დროს, მისთვის, ეგებ უკანასკნელი, შესაძლებლობის მიცემა, რომ დასძლიოს მკვდარობა, გაიხსნას და აღ-

დგეს. ცდუნება – პატივმოყვარეობაზეა მიმართული; შესაძლებლობა – გულის ახსნაზე და მინდიათ ეს პირველი და უკანასკნელი შესაძლებლობა ვერ გაანამდვილა. იცდუნა თავი და გზა გაუხსნა პატივმოყვარეობას, რომელიც ახლა მისი მკვდარი კაცობის არსებად დადგინდება;

„ეს რომ სთქვა, მლოცავს თვალები
 აევსო ცხელის ცრემლითა,
 არ შამნიშნოსო, მობრუნდა
 და მოიწმინდა ხელითა“

ამის გამგონე და მხედველ მკითხველს სული ყელში ებჯინება და მისი ყვირილი ცას სწვდება; „მაგრამ ეს ხომ ტყუილია, მინდია ხომ ის არ არის, რასაც ჰგონებენ!“ – მაგრამ ეს მინდიას უნდა ეყვირა, მას რომ სიცოცხლის რაიმე ნიშანწყალი აღმოსჩენოდა, და იქნებ ეს ყვირილი იხსნიდა კიდევ მას, და მის მოიმედე, საომრად გამზადებულ ერს, მთლიანად ბუნებას... მინდიამ ვერ დასძლია ცდუნება და საბოლოოდ დაადასტურა თავისი მკვდარი კაცობა. გაღვიძებულმა პატივმოყვარეობამ მაცდურად ჩაუხითხითა ეშმაკს და განწირული მინდია (მასთან მთელი ერიც) ბედისწერის სათამაშოდ მიაგდო და სახეზე „პიროვნების“ ნილაბი ააფარა. მინდიამ ეს ნილაბი შეინარჩუნა და თავისი მკვდარი კაცობა დამალა.⁴

ორი რამ იპყრობს ხევისბერის სიტყვებში ჩვენს ყურადღებას:

„მგონია, მეათე დაჰკალ
 ნელსა, გასწყვიტე ძროხები,
 რას ეხვენები მაგდენსა,
 რა გაქვის შენაცოდები?
 ერთი წესია, ორიცა,
 შენ ხვენნა მეტის-მეტი...“

მოულოდნელად ვიგებთ, რომ მინდია დროულობაშია მოქცეული და ჟამთასვლა შეუჩერებლად მიაქანებს: მთელი წელი გასულა. მყოფიერობის დროულობასთან ჭიდილში მინდია თავგანწირვით ცდილობს, დაიბრუნოს არსებობა და დრო, რო-

მელიც მას დროულობის (ჟამთასვლის) მაპირობებელ ყოფიერებად აარსებდა. დროის შესახებ ახლა შეგვიძლია იგივე ვთქვათ, რაც ბუნების შესახებ: დრო ჟამთასვლაშია და ჟამთასვლა დროში. წლის განმავლობა დროულობის მოდუსითაა აღბეჭდილი. დროულობა ჩართულია და მისი დენა და განმავლობა წუთიერობის ნაწმამისმსწრობლობის ხასიათს იძენს. ახლაც მიგვაბრუნა ვაჟამ დასაწყისთან, სადაც დრო, როგორც არსებობის პირობა, ყოფიერების არსების ყოფნის განსაზღვრულობაა და არსებობაში მოთავსებული, იგი „მარადი ანმყოს“ დაუსაზღვრავი მუდმივობაა – აქ და ახლა. არსებობად გახსნილ დროს დენადობა და განმავლობა არა აქვს. იგი ყოფნის მოდუსით არსებობს ყოფიერებაში, როგორც „არის“ – ყოფნა, (რალაც რომ „არის“ ეს მასში დროის, როგორც მოდუსის ყოფნის გამოა. ამ თვალსაზრისით, „იყო-არის-იქნება“ განმავლობას (დროულობას) კი არ აღნიშნავს, არამედ დროის ყოფნის მოდალობებს მის ერთდროულ-თანაბარყოფნაში. რუსთაველთან ეს გამოხატულია ფორმით „მუნა გნახო, მადვე გსახო“, ხოლო ბიბლიაში კი ღმერთის, როგორც აბსოლუტური ყოფიერების (ყოფიერების ყოფიერების) არის-ყოფნა ყოფიერების ყველა აპოფატიკურ და კატაფატიკურ მოდალობებში.)⁵

დროის სვლა, რაც არსებობის გზიანობის და ყოფიერებაზე მიმართობადობის აღმნიშვნელია, მყოფიერობაში ჟამთასვლის განუწყვეტლობის მდინარებად ვლინდება. როდესაც დროის მიმართ ვიყენებთ იმგვარ გამოთქმებს, როგორიცაა „დრო გავიდა“, „დრო დადგა“, „დრო მიდის“, „დრო მოდის“ და სხვა – ამით დროის არა მიმართულებას, არამედ არსებობის მიმართებადობის სიცხადის და გარკვეულობის ხარისხებს აღვნიშნავთ გზიანობის ჰორიზონტში. ამ ჰორიზონტის დახურვის, გზაზევერდგომის აღმნიშვნელ ჟამთასვლის მდინარებას ერთი განსაზღვრული მიმართულება აქვს – ზევიდან ქვევით. იგი არც მომავლის იმედიანი (ან უიმედო) მოლოდინია (მიმართულობა) და არც წარსულისაკენ ნალვლიანი (ან სასიხარულო) მზერა. აი, ეს დაქანებულობაა არსებითი მდგომარეობა, რომელიც მინდიასა-და-ბერდიას (ხევისბერის) ხატის წინაშე ლოცვაშია გადმოცემული. მინდიას ბედისწერა მიაქანებს

და ისიც თავგანწირვით ცდილობს, შეაჩეროს ეს დაქანება, მაგრამ რა საშუალებით? „მეტის-მეტობით“ და, არსებითად, იმ წესის დარღვევით, რომელიც დადგენილი აქვს ხატს. ეს „მეტის-მეტობა“ დაქანებულობას მეტად საინტერესო კუთხიდან გვიხსნის: მას ზომა არ გააჩნია. მას არა აქვს არავითარი მოდების წერტილი და საზრისი. უაზროა დაქანებულის ლოცვა. უაზროა მის მიერ შესანიშნავი ძროხების ხოცვა-ჟლეტა და კიდევ უფრო უაზრო – მისი პასუხი, რომ საერთოდ განყვეტს ყველაფერს... „ოლონდ მაურჩეს წყლულები“. თავკერძობის (ეგოიზმის) სრული გამეფება გვაქვს სახეზე. აქ კიდევ ერთი საინტერესო მხარე იხსნება: „ესეთი რა ცოდვა გაქვს ჩადენილიო“, გაკვირვებული ეკითხება ხევისბერი. ხევისბერის ეს გაკვირვება საგანგაშოა და ბოლომდე ასე შეიძლება წავიკითხოთ: „რა ცოდვა უნდა ჰქონდეს ჩადენილი ღმერთთან მოლაპარაკე კაცს, რომ ყველა წესისა და რიგის დარღვევით ცდილობდეს ამ ცოდვის გამოსყიდვას“?! ხევისბერმა პასუხი არ იცის, იგი პასუხს მინდიასაგან ელოდება. აქ მინდია ერთგვარ სიცარიელეში თავსდება: იგი აღარც იქ არის და აღარც აქ; იგი დაქანებულია, ხოლო დაქანებულობას ალაგი არა აქვს (ჯერ კიდევ ჰერაკლიტე ხედავდა, რომ „ერთსა და იმავე მდინარეში ორჯერ ვერ შეხვალ“) და მინდიაც მალავს სათქმელს. პირველად იქნა ნახსენები ცოდვაც. ხატისადმი შეწირვა საკლავისა ხომ მონანიების და, მაშასადამე, ცოდვის შეგნების სახეა. და თუ ამ თავის დაქანებულობაში მინდია განუწყვეტლივ მიდის ხატთან და ევედრება, შესანიშნავი მიაქვს და ინანიებს, ხოლო შედეგი კი არ ჩანს, რაღაც ისეთი მომხდარა, რაც წარმოდგენელია ხევისბერისთვის, რადგან „ლოცვა“, თავისთავად, „შეჩერება“, გახსნილობა, „ალაგის პოვნა“ ანუ დალაგება-მონესრიგება. მინდიას „მონანიების“ განუწყვეტლობა კი ამ მონანიების სათუობის ნიშანი ხდება. ნილაბი თანდათან შეეზარდა მინდიას არსებას და ხურავს მას. მაგრამ ხატი „ნილაბს“ არ ეხსნება. ხატი ეხსნება არსებას მის მზაობაგახსნილობაში, რაც მადლისთვის მზაობა-გახსნილობას ნიშნავს.

აქ ახლებური თემატური გაშლა აქვს დასაწყისში მოცემულ ვითარებას. მთელ პოემაში მინდია ორგზის ლოცულობს

„ბევრჯელ“: ერთხელ ქაჯთა ტყვეობაში („ემველათ, ბევრჯელ ხატ-ღმერთსა მხურვალედ შაჰვედრებია“) და მეორედ ბერდიასთან (ხევისბერთან) ერთად. ორივე შემთხვევაში „ლოცვას“ თავისთავად პირდაპირი შედეგი არ გამოუღია (გამოღება – გაღებულობის, გახსნის მოდალობაა). პირველ შემთხვევაში მინდია სრულ განწირულებამდე მიდის: მას სხვა შესანიშნავი არა აქვს, გარდა თავისი თავისა და მინდიაც გაღანყვეტს, თავისი „ამ-გვარად ყოფნა“, ანუ თავისი დაქანებულიობა შეაჩეროს თავისი თავის მოკვლით – თვითმკვლელობით, ე.ი. თავისი სულის (რომელიც „ამოსვლას ლამობდა“) გათავისუფლებით. მინდიამ თავისი სულის ყოფიერებას, რომლის არსებობის მოდუსი თავისუფლებაა, შესწირა თავისი ხორციელი მყოფიერობა, რომლის მოდუსი „ამ-გვარად სახეზე ყოფნაა“. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ დროულობის დენადობის ნიშნითაა აღბეჭდილი ეს ორი მდგომარეობა: „თორმეტს წელს“ ქაჯების ტყვეობაში ყოფნა და მთელი წლის განმავლობაში ხატ-ღმერთისათვის საკლავების კვლა. მინდიამ „თავი მოიკლა“ და ხატ-ღმერთიც გაეხსნა: „და ამ დროს მონყალეს თვალით...“ აქ მინდიას არაფერი ჰქონდა „ასაფარებელი“, არ შეჰყურებდა მას „ფშავ-ხევსურეთი მთელია“, არ სახავდნენ თავის „ღმერთად“, „ბელადად“. აქ მინდია მარტო იყო, თავისი განწირულებისა და „ამ-გვარად ყოფნის“ შეუძლებლობით შეძრწუნებულიობის პირისპირ და მან შეძლო ნებისყოფის მიმართვა ერთადერთ არჩევანზე – თვითმკვლელობაზე. აქ მინდიას „გამაშუალებელი“ სხვა არ ჰყავს და მინდიამ „სძლია სიკვდილს“, ღვთის მიმართ აღვლენილი ლოცვა (შეჩერება) თვით მინდიასავე მოქმედებით („ხელის გამოღებით“, გახსნით), მადლით შეიმოსა და ვიდრე მინდიას ახსოვს ეს, არ ივიწყებს ამას („მაინც ღმერთს ჰმადლობს მაინცა, საღამოსა და დილასა“). იგი თავისუფალია, გზიანი.

მეორე შემთხვევაში, რაც თვალში საცემია, ესაა მინდიას გულმავინყოფა. მინდიამ დაივიწყა არა მარტო თავისი მადლმოსილება, გადაუდგა თავის გზას, თავისი ცხოვრების საზრისს, „ერთადერთ თემას, უკუაგდო თავისი არსებობის პრინ-

ციპი“, არამედ, დაივიწყა ის გზაც, რომელმაც იგი თავისუფლებამდე მიიყვანა.

დავინყებულობა, ისევე როგორც გახსნილობა, ყოფიერის ერთ-ერთი მოდუსია. ჩვენ ვამბობთ, „სიკვდილსაც დავინყებინარ“, რაც დალოცვას ე.ი. მაღლისმიერ არდავინყებასაც გულისხმობს (აქვე გავიხსენოთ: „არდავინყება მოყვრისა აროდეს გვიზამს ზიანსა“). არდავინყება ისეთივე წესია სიცოცხლისა, როგორიც დავინყება – სიკვდილის, იმდენად, რამდენადაც სიკვდილი არდავინყების მოდალობაშია გამოვლენილი. იგი „ცოცხალია“, ანუ მოქმედი. ამდენად, „სიკვდილის მიერ დავინყება“ და სიკვდილის არდავინყება ერთი და იგივე სასიცოცხლო ასპექტის შემცველია („შენი ჭირი მე, სიკვდილო, სიცოცხლე შევნობს შენითა და შენც – სიკვდილო, ფასი გძე სიცოცხლის ნაკლებობითა“). ამავე დროს, არდავინყება არსებობის სიფხიზლის გამოვლინებაა გზიანობის გაშლილ შესაძლებლობებში⁶. სიკვდილის სიცოცხლეში მოთავსებულობა ქმნის პირობას „სიკვდილის ძლევისა სიკვდილით“ ანუ დროულობის სრული შეჩერებით და გა-თავის-უფლებით. მინდიას გულმავინყობა არა მხოლოდ მისი მსხვერპლშენირვის უზომობაშია გამოვლენილი (მას უკვე აღარ ახსოვს, რამდენი შესწირა, რასაც ახსენებს კიდევ ხევისბერი), არამედ – თვით სიკვდილის დავინყებაშიც. მკვდარ კაცს სიკვდილი აშინებს, სოფლის მკვიდრსაც აშინებს სიკვდილი, მაგრამ ეს შიში, როგორც მინდიას ტყვეობიდან გათავისუფლებისას გაირკვა, მისი მზაობის პირობას ქმნის, დაძლევადობის შესაძლებლობას ატარებს. საკმარისია, მიუდგე მას, „თვალეებში ჩაჰხედო“ და ამ პირისპირდგომაში არ იბრუნო პირი, არ დაივიწყო ღმერთი, შენი გზა, შენი გულისგულის ძგერა, რომელიც ამ მომენტში იწყებს გახმიანებას, მოიგლიჯო ყველა ნილაბი, გახსნა ყველა სამალავი... სოფლის მკვიდრი არ არის დაცარიელებული, მას ყველაფერი აქვს მოცემული, როგორც შესაძლებლობა, ამიტომაა ადამიანი იგი – *კაცობის* შესაძლებლობა, პიროვნებად ამაღლების შესაძლებლობა, სიკვდილის დაძლევის შესაძლებლობა. მკვდარი კაცი დაცარიელებული კაცია; მოუხედავი, უგრძნობელი და „უსაზარლესი

მკვდარზედა“, მაგრამ ჯერ ცოცხალი, ჯერ მიექანება, ჯერ იმედი აქვს „წყლულების მორჩენის“, ჯერ ვერ ხედავს, რომ ხატმა (ღმერთმა) პირი იბრუნა მისგან, რომ „ღმერთი მოუკვდა“, ჯერ წუხს, იტანჯება, მაგრამ არ შეძრწუნებულა. იქ, ნიღბის სამალავში, ფეთქავს მკრთალი იმედი, რომ ასცდება ბედისწერის განაჩენს, რომ ვერ ახდიან ნიღაბს და ვერ დაინახავენ მის „მკვდარზე უსაზარლეს სახეს“ – მკვდარი კაცის წუხილი და ტანჯვა თავის დაქანებულობაში მაინც ინარჩუნებს საეგებისო შესაძლებლობას შეჩერებისა და გამოღვიძებისა, ანუ თავისი „ამგვარად-ყოფნის“ შეუძლებლობის გაცნობიერებით რაიმეს „ლონებისა“, ამიტომ სურათი ჯერ დასრულებული, საზღვარი მისი მყოფიერობის სიბნელისა გამოკვეთილი არ არის. მინდიას მიერ თავისი *შემაძრწუნებელი* მიტოვებულობის გაცნობიერებას „ანელებს“ მავედრებელი „გამოთხოვის“ ეს მბუჟტავი იმედი და ნიღაბი, რომელიც სხვებმა ირწმუნეს, ხოლო მკვდარმა კაცობამ სამალავად აქცია, რომ მის უკან მოახერხოს თავის დაღწევა, მაგრამ დროულობის დაქანებულობა შეუჩერებელია და ბუნება იწყებს ამოქმედებას.

IX

„შუა-ლამისას დაინყო
 დელგმა, მოჰხეთქა ღვარები,
 გატეხეს, თუ სად ლოდების
 ხევებში იყო კარები
 და სწორედ არ მიუტანეს
 ბარს მთისა დანაბარები.
 ხშირად დაედვა ბალახთა
 ღრუბელთა ცრემლის ცვარები
 გაჰქრა და აღარცა ბუჟტავს
 ხახმატს ლოდებზე სანთლები.
 აღარსად ხევისბერი სჩანს,
 აღარც მლოცავი მტირალი,
 მარტო საჯარის ყორეა
 მრისხანედ გამომზირალი

და კლდეებს არღვევს არაგვი
გაბეზრებული, მყვირალი“.

მინდიას დაქანებულობამ „კოსმიური“ ძალა და სიჩქარე შეიძინა. მასშტაბის ეს მოულოდნელი ცვლა წარღვნისა და ქვეყნიერების აღრევის შემაშფოთებელ, მაგრამ წამიერ სურათად გადაიქცევა ჩვენ თვალწინ და არაგვის სულისშემძვრელი ყვირილი გვიფრთხობს ძილს („რა დროს ძილია!“... „ო, ღმერთო, ღმერთო, სულ ძილი, ძილი, როსღა გვეღირსოს ჩვენ გაღვიძება!“). კარები დაიმსხვრა, კარის გატეხვა კარის გაღებასაც ნიშნავს. ბუნება აკეთებს იმას, რასაც მინდია (მკვდარი კაცი) ვერ ბედავს თავის დაქანებულობასა და შეშინებულ გულმავინყობაში. ჩაქრა ყველა სანთელი და ხატის საჯარე მრისხანედ იმზირება. ეს მრისხანე მზერა საშინელია, შემადრწუნებელი და დაუნდობელი. აქ ჩვენ ჯერ კიდევ ბოლომდე არწარმოთქმულ, მაგრამ ინტუიციურად გაგონილ განაჩენს ვკითხულობთ. არაგვის გაბეზრებაც უკვე ბუნების, თვით ბუნების მიერ „ამგვარად ყოფნის“ შეუძლებლობის გადანყვეტილების მაუნყებელია. აქამდე არასდროს არ „გაბეზრებულა“ არაგვი და არც „საჯარის ყორეს“ გამოუმზერია მრისხანედ. არც „გველის-მჭამელში“ და არც საერთოდ ვაჟას შემოქმედებაში, და არც არასოდეს მდინარის მდინარეულობა და დაქანების დაქანებულობა გამოხატულა ასეთი ძალით. ვაჟა თვითონაც პირველმხილველია ამისა და ამიტომაც არის ეს სურათი ასეთი შემადრწუნებელი თავისი ხილვადი და სმენადი სახიერებით, მაგრამ ეს მხოლოდ წინასწარი ცნობაა იმისა, რაც მოსალოდნელია, რაც შესაძლებელია, რომ სინამდვილედ იქცეს. ჯერ კიდევ გასარკვევია ამ გადანყვეტილების; და განაჩენისაც, მთელი სიღრმე და მოცულობა.

ასე მივედით მეათე თავთან.

ცოდვათა მონანიება

მეათე თავი მოცულობით ყველაზე დიდია პოემაში. არანაკლებ დიდია მისი შინაარსობრივი დატვირთვა და ფორმათმეტყველება. ნავიკითხოთ იგი:

დილაზე ფრთა-დაკეცილთა,
 ნამტირალევთა ღამითა,
 მთებზე ეძინა ნისლებსა
 მიტკლით შაკრულის თავითა;
 ზოგჯერ რო გაგვახარებენ
 მაცოცხლებელის ცვარითა,
 სხვა დროს ბედს გვანყევინებენ
 ჩანადინარის ავითა,
 დაბლა ჭალა და ხევები,
 გუშინ სავსენი ზვავითა,
 დღეს სიცოცხლითა ხარობენ,
 გაბადრულნია მწვანითა,
 და კოშკი დაფიქრებული
 ხეობას დაჰმზერს მაღლითა.
 კოშკში მოსჩანან ქალები,
 როგორც ყვავილნი მთისანი, –
 სძლევენ მტერს, თუ ვერ ხევესურნი –
 მათ სასაუბრო ის არი.

სათოფურებით ჩაჰმზერენ
 მოუსვენარად ჭალასა
 და ახვენებენ თავის ჯარს
 ღვთისა და ხატის ძალასა.
 აქით კარგად სჩანს მიდამო:
 მთა, მთის ყელები ყოველი,
 ვერ დაემალვის კაცის თვალს
 მწერი, ვერც ერთი ცხოველი.
 ზოგები სხედან ფიცარზე,
 ჰბჭობენ, თან ჰქსოვენ წინდასა,
 ისინიც სამშობლოსადა
 ლოცვას ამბობენ წმინდასა.

ს ა ნ დ უ ა (დედაკაცი)
 მზიავ, გულ-შამოყრითა ხარ
 შენ უფრო სხვებზე მეტადა;
 ქმარას თუ ჰნანობ, თვალ-შურთხო,
 ვერ ჰქშერობ მოსაკვლელადა,
 არა გცოდნია, რო ომსა
 ის სახავს თავის ბედადა
 და მინდიაის მამკლავი
 ჯერ არ გაუზდავ დედასა.
 მაშ მე რალა ვქნა? ჩემები
 ბევრნი ნავიდნენ ლაშქარსა:
 ჩემ კაცი, ძმანი სამნივე
 არ მაჰკლებიან ამქარსა.
 შენს ქმარს ხო ვერვინ აჯობნებს,
 ძველებურს იზამს ნაქნარსა,
 როგორაც ბევრჯელ უნინა,
 ეხლაც მტერს მისცემს ზიანსა:
 ვისაც მაუკლავს, ის მაჰკლავს
 ხარსა ირემსა რქიანსა.

მ ზ ი ა

ვაჰ მე, რო ველარ იბიჭოს,
 ისეთს სიზმრებსა ჰხედავდა:
 მთელს ერთს წელს სნეულსა ჰგვანდა,
 თავის ხორცთ კბილით ჰკენეტავდა,
 ცოლ-შვილთ გაგჟლეტით იძახდის,
 თუმც რადლაც არა ჰბედავდა.
 ხატ-ღმერთს მიეყრდნო, შასწირა,
 თუ სად რა გეყვანდა საქონი,
 მოვიდის, პურიც არ ჭამის,
 ვაპატიჟოდი რამდონი.
 მარტოკაც ბევრჯელა ვნახე,
 ჩუმად, ბალღივით ტიროდის:
 „დავკარგე ძვირი საუნჯე“,
 თავისთვის ამას იტყოდის.

სულ ბანზე იჯდის ღამითა,
 აშტერდებოდა ცასაო,
 მოსულს და წასულს, არავის
 აღარა სცემდა ხმასაო;
 აღარც სტუმარი უნდოდის,
 ჩვენ ხომ არა და აღარა,
 ამ ცოტა ხანში თმა-წვერი
 დარდმა თუ გაუჭალარა?!
 ბევრჯელ ქურდულად ბნელაში
 დაუყუროდი ჩუმადა,
 მაგრამ მის მარტოდ ყოფნასა
 მე ვერ შაუვედ გულადა.
 რომ თავს და ხალხსა ტიროდის,
 ის კი შავიგენ სრულადა:
 „ველარას ვარგებ ქვეყანას“,
 ტიროდა დაფარულადა.
 ცოლ-შვილთ კი, უფრო ბოლოს დროს,
 გვეკიდებოდა მტრულადა.

ს ა ნ დ უ ა

ჩვენ ეგ არ გაგვიგონია,
 პირველად მესმის შენგანა:
 მე ისივ მინდია მგონავ,
 შასადარები მზესთანა.
 მაგას, ათასი იუბნო,
 არ დაგიჯერებს ქვეყანა.
 მიკვირს, ეგ შენთან ნათქვამი
 რად არ იუბნა სხვებთანა?
 ვითომ რას ცოდნას გლოვობდა,
 რომელს ცოდნაზე ჩიოდა?
 ან თქვენ რის დამნაშავეთი?.....
 გული იმ რიგად სტკიოდა,
 რომ ცოლ-შვილთ დასალევადა
 ხმლისკე ხელ მიუდიოდა?!

მ ზ ი ა

ისიო, იმას ამბობდა,
 ემათ მზემ, არ ვსთქვა მრუდია, –
 ხელი დაადო შვილებსა,
 ორივ მის გვერდზე ჰყუდია, –
 რომ თქვენგან ცოდვაში შაველ,
 არ-საქნელი ვქენ საქმეო:
 შეშა ვჭერ, ნადირი ვხოცე,
 როგორც უბრალო რამეო.
 ყვავილნი ხმას აღარ მცემენ,
 აღარც ვარსკვლავნი ღამეო.
 უფლისგან მომადლებული
 დიდი ცოდნა და ძალია
 დავკარგე შენის აყოლით,
 ნელზე რადლა მრტყავ ხმალია?
 და სხვა ამგვარი ათასი
 შამიგმის პირზე ცოფითა
 და ორჯერ-სამჯერ გადურჩი,
 კინაღამ მამკლა თოფითა.
 ალბათ ჯერ იმედი ჰქონდა,
 ხატებს ეხვენა, იშრომა...
 თან, ჩვენაც ვებრალებოდით
 და არ დაგვხოცა მიტომა.

ს ა ნ დ უ ა

თუ მართალია, რაცა სთქვი,
 შენგან ცოდვაში შავიდა,
 უნდა მოგეჭრას ეგ ენა,
 მალლა დაგკიდონ კავითა,
 ძირს ცეცხლი შემოგიკეთონ,
 დაიწვა იმის ალითა:
 ქვეყნის ცოდვაში ჩამდგარხარ,
 ჩვენ ხო ვართ იმის ძალითა!

მ ზ ი ა

ჰო, თუ ბრალი მაქვს რაიმე,
 ღირსიც ვიქნები დასჯისა;
 ის ცოდვა რად უნდა იყოს,
 ფიქრი რო მივეც გარჯისა?
 ცოლ-შვილს თუ უნდა ვაუკაცსა,
 შნოც უნდა ჰქონდეს ხარჯისა.
 ჩვენ საქმე ვიცით, დიაცთა
 რა გაგვეგება აბჯრისა...
 ეს თითონ უნდა ეფიქრა,
 კაცი იმისთვის კაცია:
 ერთს თუ სხვისათვის არ უვნავ
 და არა გაუტაცია,
 ბრალი რად უნდა დაედვას
 ალალს, არ მქმნელსა ცოდვისა?
 ცოდვა ერთისა სხვამა ზლოს, –
 მადლად სად თქმულა, როდისა?
 რაღაც ცუდს გრძნობდა მაინცა,
 იმითა სწუხდა ბეჩავი.
 ჩვენზედ იყრიდა ბოლოს ჯავრს,
 საქმის წინადვე მხედავი.
 წუხელაც ცუდ სიზმარ ვნახე,
 რა-რა იქნების ნეტავი?!

ს ა ნ დ უ ა

რა ჰნახე, მზიავ, მიაგბე,
 იქნება ახდეს კარგადა
 და არ გაგვხადოს უფალმა
 დასალევ-დასაკარგადა?

მ ზ ი ა

ცუდი რამ ვნახე, სანდუავ,
 საზარო, გულის მგმირავი,
 სულ-ხორცის ამაშფოთები,
 გონების ამაზრზინავი:

მოვარდნილიყო ღვარები,
როგორც დევები მქშინავი;
თან მაარღვევდენ მთა-ბარსა,
იდგა დგანდგარი, ღრიალი,
ცა-ხმელთა დაქცევას ჰგვანდა,
ისეთი ისმის გრიალი.

მთებსა სტყდებოდა წვერები,
დაბლა ხევებში წვებოდენ;
მთებთან ერთადა კლდეებიც
თოფებივითა ტყვრებოდენ.
ცა ისეთი ჩნდა, ვით კუპრი,
შავად ჰღელავდა, შხიოდა,
კუპრს აწვიმებდა მიწასა,
ცხელი წვეთები სცვიოდა,
ღვარები ისევ საზარლად,
შეუპოვარად დიოდა.

„გვიშველეთ, ვიღუპებითო“,
ათასგნით ხალხი ჰკიოდა.
მართლაც ვუყურებ, რომ მოაქვს
წყალს ხალხი, ფარი, ხმალია,
ათასგან ციხე ირღვევა,
ქავ-ციხეებთან სახლია;
ამოდენს საბრალლობას
მარტო მოზარე აკლია,
ჩვენ ვითომ არა გვიჭირდა,
ვითომ უვნებლად ვიყვენით.
ბოლოსა ვნახე სახლ-კარით
რომ ჩვენამც გავირიყენით.
მოასქდა ღვარი ზენაით,
ლიბო მაჰგლიჯა ციხესა
და შეურია ისიცა
დაბლა არაგვის რიყესა,
სახლიც ნაილო ჭერხოთურ,
გაგვიყოლია ჩვენაცა,
მინდა ვიძახო – მიშველეთ,

ველარ ვაგებდი ენასა.
 ბალღებს კი გულში ვიკრავდი,
 ხატ-ღმერთსა ვსთხოვდი შველასა,
 თან გამოსვლასა ვცდილობდი,
 ვეგანებოდი კიდესა;
 ბალღებს ვაფარებ პირებზე
 შავის მანდილის რიდესა,
 და რამდენჯერაც მივჯარდი
 ნაპირს, იმდენჯერ მქისია,
 კაცების სახე წინ დამხვდა
 შავები, როგორც ფისია.
 ხელი მკრეს, წყალშივ ჩამაგდეს,
 თან გადმომძახეს ისია:
 „სად მოხვალ? წადი, წყალს გაჰყევი
 ბრძანება არის ღვთისია!“
 და ამ დროს ვნახე ჩვენს წინა
 წყალს მოაქვს ჩვენი კაცია.
 შამომიბრუნდა და მითხრა,
 ტკბილი ხმა ჰქონდა, ნაზია, –
 „გთხოვ მაპატიო, მზიაო,
 რაც გლანძღე, გაგაბრაზია;
 რასაცა ჰხედავ ჩემს თავზე,
 ღირსი ვარ, სწორედ ახია,
 ბალღები არ დამიჩაგრო,
 გთხოვ, კარგად შამინახია!“
 მტერს, რომ მე წუხელ ვიტანჯე,
 მე რო სიზმარი ვნახია!...

ს ა ნ დ უ ა

მაშ, ვერ გამოხვედ, ნაგილოთ?

მ ზ ი ა

ვერა... ნაგვილო, სანდუავ,
 დედა-შვილები ყველანი.

ს ა ნ დ უ ა

ავი ნურაიმც მოგივათ,
 ღმერთმა გამყოფნესთ მთელანი.

ს ა ე რ თ ო ხ მ ა ქ ა ლ ე ბ ი ს ა

მოდინან, მოდის ლაშქარი,
 ღმერთო, დასწერე ჯვარია!..
 მზიავ, წამოდეგ, გაჰხედე,
 აგერა შენი ქმარია,
 დროშიონთ მასდევს მხარ-და-მხარ
 ამომავალი მთვარია.

ე რ თ ი დ ე დ ა კ ა ც ი

აგერა ჩვენებ ვაჟები,
 დედა ენაცვლოსთ მხრებშია...
 ვაჰმე, რა ლამაზებია,
 ვინ ჰნახავს იმათ მკვდრებშია!..
 ღმერთიმც ნუ მახილებინებს
 მაგ ამბავს თავის დღეშია.

მ ე ო რ ე დ ე დ ა კ ა ც ი

გაჰხედე, ჩემ უნცრუაი
 იმეებს მისდევს გვერდშია.
 რა მშვენივრები მიდინან,
 დედა ენაცვლოსთ მკერდშია!..

გ ა ს ა თ ხ ო ვ ა რ ი ქ ა ლ ი

დამც ენაცვლება თოთიას,
 ვერ-როგორ ვარჩევ ხალხშია.
 ვნახე... ძლივ სადამ ვიცანი
 მიხვრა-მოხვრაზედ, ტანშია.
 ლაგმის პირს უჭამს ულაყი,
 დაძაგრულია ტანშია.

მ ე ო რ ე ქ ა ლ ი
ჩვენ უშიშაიც მარჯვეს ჰყავ,
როგორ აგელებს ლურჯასა!..
საქმე რო ხმალზე მიდგება,
არც ეგ დაიწყებს კუნჭვასა.
მაშინამც მაყურებინა,
ფარს რო დაუნყებს ბლუჯვასა.

პ ი რ ვ ე ლ ი ქ ა ლ ი
მე ვერ ვნახავდი ჩემს ძმასა,
გამიძნელებდა სუნთქვასა:
პირს სხვაგნისაკე ვიზამდი,
თვალთ დაუნყებდი ხუჭვასა.

მ ე ო რ ე ქ ა ლ ი
მე არა. ძმისა სიკეთე,
კარგი ყოფნა და სახელი
ისრე კი მინდა, ზექუავ,
როგორც ბნელაში სანთელი,
დამაშვრალს, მომშიებულსა
მოსვენება და საჭმელი.
კარგია, ძმისა სიკეთე
რო არს ყველაის სათქმელი.

პ ი რ ვ ე ლ ი ქ ა ლ ი
ეგ ვის არ უნდა, შვენაო,
ვინ არი ისე ჭკვა-თხელი?
მაგრამ და თვალ-დამწვარია
ძმის გასაჭირში მნახველი.

მ ე ო რ ე ქ ა ლ ი
უმისოდ სახელს ვინ მისცემს
თუ კი არა ქნა საქნელი?..

ს ა ე რ თ ო ხ მ ა

ღმერთო, უშველე, ხატებო,
თქვენ უწინამძღვრეთ მხედართა,
ეგრევე უვნებლად გვაჩვენენ,
როგორაც ეხლა ვხედავთა.

ბევრისა გული ლელავდა

ათასნაირის შიშითა –

ნურც ვის კი გაუკვირდება,

კაცთ, ეს მოგვიდის ჯიშითა.

საშიშს დროს საყვარელს საგანს

რო ვიგონებდეთ შიშითა!...

მეთე თავის ცენტრშიც მინდიაა მოქცეული, მაგრამ ხედვის ნერტილი ისევე იცვლება და ახლა სრულიად სხვა პერსპექტივაში იშლება ჩვენ თვალწინ მინდიას ტრაგედია. ბუნებამ თითქოს ერთი მოოხება მოიოხა ეს ტრაგედია და ახლა, განაჩენის მოლოდინში, თითქოს დამშვიდდა კიდევ. ხომ არ არის ეს დამშვიდება ნიშანი იმისა, რომ ბუნებამ უკვე გაიგო, „რაც მომხდარიყო“ იქ, სადაც ეს განაჩენი უნდა გამოტანილიყო? ბუნების ეს დამშვიდება არანაკლებ შემზარავია მინდიას ტრაგედიის თვალსაწიერით, რადგან რალაცას ისეთს აღნიშნავს, რაც არაფერს კარგს არ უნდა უქადდეს მინდიას. ბუნებას თითქოს აღარ აინტერესებს თვით მინდია, იგი ელოდება მხოლოდ დასასრულს მთელი ამ „დავიდარაბისა“, რომ...

ყოველ შემთხვევაში ბუნება ახლა მიმართულია იმათკენ, ვინც საომრად გამზადებულია. ეს უკვე იმათი ბუნებაა, „ღღეს სიცოცხლითა რომ ხარობს, გაბადრულნია მწვანითა“. ქალები თვალს ადევნებენ ომში მიმავალ ლაშქარს, ქსოვენ და ბჭობენ (ჭორაობენ თავისებურად), ამგვარი სრულიად „ბანალური“ და ყოფითი სურათის შემოჭრა აქამდე აზვირთებულ ვნებათაღელვასა და ტრაგედიაში არა მარტო მოულოდნელია, არამედ შემაცბუნებელიც. ეს ამოდენა თავი თითქოს არღვევს ფორმის დამუხტულობასა და დაძაბულობას, ენერჯიას აცლის მას. გაოცება შეიძლება, რატომ დასჭირდა ვაჟას, ფორმის ამ ღიდოსტატს ასეთი რამის ჩართვა პოემაში, თით-

ქოს საეჭვო „შინაარსის“ გაშლის რალაც მარტივ კანონს დაემორჩილა და... რალა დროს მზიას და ქალების ამბავია (ორ სტროფში ჩასატყევი)?! – ვგონებ, ამის გამოცაა, „გველის-მჭამელს“ რომ ფორმანაკლულ ნანარმოებად მიიჩნევენ და სხვა ამგვარი... მაგრამ...

თვალთ აწყდება სტრიქონს: „მოვიდის, პურიც არ ჭამის, ვაპატიჟონი რამდონი“, – ეს ხომ იმის გამეორებაა, რასაც მინდია ქაჯების მიმართ აკეთებს: ისინიც ხომ „რამდონს“ ეპატიჟებოდნენ, „პური ჭამე ჩვენთანო“, ოლონდ, მინდიას მათი საჭმელი გველად (საზიზღრობად) ეჩვენებოდა... მაშ, აქაც იგივე მიმართებაა: მინდია აღარ ჭამს პურს თავის ცოლ-შვილთან, რადგან ისინი მტრად მიიჩნია, თანაც ვალად იდებს „ამ მინის ამონაცენს“ და „როგორღა ან პური სჭამოს, როგორ დალიოს წყალი?“...

მეორე შეხვედრა: „სულ ბანზე იჯდის ღამითა, აშტერდებოდა ცასაო... ყვავილნი არას მეტყვიან, აღარც ვარსკვლავნი ღამეო“, – მინდია ვარსკვლავებთანაც ყოფილა მოლაპარაკე, რაც მის ახალ თვისებას გვიმჟღავნებს, და მაინც, ღირდა ამ შტრიხებისთვის ამოდენა თავის ჩართვა?...

მზიას სიზმარი? ეს უკვე სერიოზულია და განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, მაგრამ მაინც, თითქოს არც ეს ამართლებს ამგვარ „მოშვებას“ ფორმისა... და ასე შემდეგ... შევამოწმოთ ეს „ესთეტიკური“ ეჭვები.

ჯერ განვიხილოთ ეს თავი თავისთავში, ე.ი. დამოუკიდებელ ამბად წარმოდგენილი.

თვალში საცემია სოფლის სამკვიდროს სრულიად ახლებური ხასიათის გამოვლინება და, სახელდობრ, სოფლის სამკვიდროს, როგორც განუსაზღვრელი „სხვან“-ის დაშლა განსაზღვრულ ინდივიდუალურ სახეებად. „ჩალხიას ეპიზოდში“ „ყველაობას“ ჩალხია „ლიდერობდა“ და წარმოდგენდა. დანარჩენები მის „ჩრდილში“ იყვნენ განურჩეველ მასად. აქ კი, სოფლის მკვიდრნი უკვე „ხალხად“ წარმოგვიდგება და „ერობის“ ნიშანს ატარებს. დავაკვირდეთ, როგორ იქმნება ეს „ერობის“ სახე: ჯარის, როგორც „ყველასაგან“ გაპიროვნებული ყოველის მონანილეობით, სამშობლოს დასაცავად შე-

მართულობით. აქ უკვე „ჩალხიების“ ადგილი უცებ ისპობა, და, მართლაც, მასის ლიდერს, ჩალხიას, ვერსად ვხედავთ, მას „ალაგი“ არა აქვს ერში. „ყველაში“ ყოველის წილობა, თავის გაპიროვნებული ყოფიერებით და ხასიათით მოცემული, ქმნის ჯარის, როგორც „ერის“ კაცური ხასიათის მოდალობას. „ქალები“ ასევე ნაწილდებიან „დედა-კაცებად“, როგორც ერის მდედრული-კაცურობის არსებობის სახედ, რაც ერში მათი წილადობის მოდალობადაა გახსნილი. ერში დედა-კაცობის ეს წილყოფიერება ყოველისადმი მზრუნველობითი (დედობრივი) განწყობილების გულთბილი მიმართებაა, რომელიც სამშობლოსადმი, როგორც ყოფიერების „ლამაზი ალაგისადმი“, მღელვარედ-მოშიში დამოკიდებულებით გვევლინება. „ალაგი“ რომ ლამაზია, ამას „დაფიქრებული“ კომპიდან ვხედავთ დილის თვალწარმტაც სურათში, რომლითაც იწყება ეს თავი. ბუნება ამ დაფიქრებულ კომპი შემოჭრილა ყვავილებად მოფენილ დედაკაცთა სახით, რაც სიფაქიზის და ე.ი. დასაცველობის განცდას ბადებს იმთავითვე. აქ, ამ სათუთად-მზრუნველ მიმართებაში, უკვე „სხვა“ ვილაც ჩემ გარეთ და უცხოდ მყოფი კი აღარ არის, არამედ ის აუცილებელი ნაწილი ჩემი არსებისა, ურომლისოდაც ჩემს ყოფიერებას საფრთხე ემუქრება. საფრთხის მზრუნავი განაწილება არის ერში წილდებულობის გამაპიროვნებელი პირობა, ხოლო სხვის მიმართ ეს გათანაზიარებული გულფხიზლობა კი არის *ყოფიერების გახსნილობისა და გზიანობის* ყოველთამაერთებელი განწყობა.

ქალთაგან ზოგნი (ზოგი-ერთი!) ბჭობენ, თან წინდას ქსოვენ და სამშობლოსათვის წმიდა ლოცვას ამბობენ. ბჭობასა და სამშობლოსათვის ლოცვას აქ თან წინდის ქსოვა აკავშირებს. ეს „თან“ მეტად მნიშვნელოვან დატვირთვას იღებს თავისი მიმართულობით მომავალზე; მომავლისაკენ საქმიანი მიმართვა „საშიში დროის“ საშიშროების იმედიანი გადალახვაა სხვაზე მიმართული მზრუნველობითი გულმოდგინებით, ომია, და ომის დროს შესაძლებლობა იმისა, რომ „ქვა-ქვაზე არ დარჩება“, უმომავლობის საფრთხედ ემუქრება ადამიანის არსებობას. ამ მუქარით დაშინებული ადამიანი შეიძლება ისე

დაქანდეს, რომ შიშით თვითვე მანამდე უიმედოდ გაანადგუროს საკუთარი მომავლის შესაძლებლობა, ვიდრე ეს მომავალი (რომელიც *შესაძლებელია და არანამდვილი*) შემოადგამდეს ფეხს სინამდვილეში. აი, სწორედ ეს საფრთხე არის აცილებული ამ „თან“-საქმით, შიშით დაქანებულობის შეჩერება ხდება ბჭობაში, რაც *რომ-ობათა, ეგებ-ობათა, ალბათ-ობათა, იქნებ-ობათა და ნეტაე-ობათა* შესაძლებლობის ველის ათვისება-გაცნობიერებაა საიმედო *მომავლის* გასანამდვილებელი ალაგის გონიერი მოსუფთავეებით, სამშობლოსათვის ლოცვა შეჩერებულობაში ყოფიერების პირველარსისადმი მიმართებაა მაღლისათვის მოიმედე გახსნილობაში, მაგრამ არც საკუთრივ და გამოცალკავეებით ბჭობა, და არც ამგვარივე ლოცვა არ არის სრულყოფილი შეჩერება, ანუ გზის მიხედვა, თან-საქმის გარეშე, რადგან ეს საქმე აჩვენებს ჭეშმარიტ გზაზედგომას და გახსნილობას. საკმარისია, გავიაზროთ, რამოდენა დატვირთვა მიიღო ქართულ ენაში (და საერთოდ, ენაში) ამ პატარა ნაწილაკმა „თან“, რომ დავინახოთ, თუ რაოდენ ღრმად ხედავს ვაჟა ყოფიერებისა და არსებობის არსებას. ეს თან-საქმე ავლენს მზრუნველობითი გულისყურიანობის¹ შესაძლებლობასაც, რაც საშუალებას აძლევს ვაჟას, ეს ურთიერთზრუნვა დააკონკრეტოს სანდუას (დედაკაცი) და მზიას გულმართალ გულგახსნილობაში. მყოფიერობას ამ მომენტში თავისი გულგრილი ყველაობის ნილაბი ახდილი აქვს და არსებობის პიროვნული განსაკუთრებულობაა (საკუთრივობა) წარმოჩენილი, რომელიც არსებობის პიროვნებადობის ყოველთვის შესაძლებლობაზე მიგვითითებს. მეათე თავში ეს თემა პოლიფონიურ მრავალხმიანობაშია გაშლილი იმ ძირითადი თემის ირგვლივ, რომელიც საერთოდ „გველის-მჭამელის“ ლერძს წარმოადგენს. „მხედველი თვალი“ – სანდუა (დედაკაცი) – მზია – ერთი დედაკაცი – მეორე დედაკაცი – გასათხოვარი ქალი – მეორე ქალი – საერთო ხმა – „მხედველი თვალი“.

თავისი მოყვასის მიმართ მყოფიერობით მიძინებულ-გულგრილი მზერა მზრუნველად გამოფხიზლებელი დედა-კაცისა (სანდუა) აღმოაჩენს მზიას „გულ-შემოყრას“. ამ აღმოჩენის

თავისებური ინტერპრეტაცია პოემის მთავარი თემის ახალი კუთხით გახსნის და წარმოჩინების და მკვდარი კაცობის სიღრმეთა ხილვის საშუალებას გვაძლევს. ხედვის კუთხე ინაცვლებს მინდიადან სოფლის მკვიდრებზე. ერთხელ კიდევ ვიხსენებთ, თუ რად ხედავს სოფლის სამკვიდრო მინდიას და როგორ ახასიათებს მის არსებას. მზიას გულ-შემოყრის ეს თავისებური ინტერპრეტაცია (ქმრის მოსაკვლელად „ვერ ქშერობა“) თავისიანების იგივე-ბედ-განანილებულობით გაზიარება და მინდიას უფობნელობით იმედიანდება: „და მინდიას მამკლავი ჯერ არ გაუზდავ დედასა“. ეს მინდიას „ღმერთად დასახულობის“ კვლავ აღიარებაა, რაც აქ, მთავარი თემის კონტექსტში, ამგვარად იკითხება: მინდიას „სხვა“ ვერ მოკლავს. სანდუა მეტად საინტერესოდ ახასიათებს თვით ჯარს: იგი მას „ამქარს“ უწოდებს („ჩემ კაცი, ძმანი სამნივე არ მაჰკლებიან ამქარსა“): ამქარი-ოსტატთა საკრებულოა, ოსტატობა კი გამორჩეულობის ხასიათს ანიჭებს ამქრის ყოველ წევრს, ხოლო წევრიანობა კი საზოგადოების ნიშანია და პიროვნებათა საკრებულოს ერთებაზე (ტოლარსებობაზე) მიუთითებს. ერიც ასე იყო განსაზღვრული (შდრ, „პიროვნება-ეროვნული პირი“). მინდიაც ერის თვალში ოსტატობის პირველსახეს განასახიერებს, სანდუა-დედაკაცის დამაიმედებელი შესიტყვება მზიასადმი თავდება თითქოს მოულოდნელი სიტყვებით: „ვისაც მაუკლავს, ის მაჰკლავს ხარსა ირემსა რქიანსა“. თითქოს უცნაური უნდა იყოს „მტრის“ გაიგივება „ხარ-ირემთან“ უკვე გულგახსნილი და გზიანი დედაკაცის მიერ, მაგრამ აქ ამ ხალხურ თქმას სრულიად კონკრეტული და პირდაპირი მიმართება აქვს სანდუას სიტყვების მთელ საიმედოობასთან: ხარ-ირმის მომკვლელი მონადირე ფხიზელია და რჩეული, რაც ყოველგვარ შემაშფოთებელ შემთხვევითობას გამორიცხავს, და რომ მზია სწორედ ამ შემაშფოთებელი შემთხვევითობის შიშითაა მოცული, მის მიერ სანდუას (დედაკაცების) წინაშე გადახსნილი გულის დარდიდანაც ჩანს: „ვაჰ მე, რო ველარ იბიჭოს...“ ახლა მინდიასადმი მიპყრობილი მზერა გამოგვიჩენს მზიას მიერ დანახულ ყოფას მინდიასი იმ შესაბამისი სპეციფიკურობით, რომელიც მზიას დაახასიათებს, როგორც მყო-

ფიერობის თვალთმხედველობას. მინდიას მდგომარეობა მზიას მიერ დანახულია, როგორც შედეგი „ისეთი სიზმრებისა“, რომლებიც მინდიას „თავის ხორცს კბილით აგლეჯინებდა მთელი წლის განმავლობაში“. სიზმარი ისაა, რაც ადამიანს თავისთავში ეხატება და ნიშნის ხასიათი აქვს. ამდენად, თვითონ ადამიანი შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც ბუნების მიერ დანახული სიზმარი, რომელიც ბუნებას თავისთავში ეზმანება, ხოლო, რადგანაც „-ში“ ყოფნა (ორთავეს ბუნებასა და ადამიანს) ერთნაირად ურთიერთ-ში ათავსებს, ამიტომ თვით ბუნებაც ადამიანის სიზმრის მოდალობად შეიძლება არსებობდეს. მხოლოდ ეს გახდის შესაძლებელს იმის გაგებას, თუ რატომ აქვს სიზმარს ესოდენი გავლენა ადამიანის გუნებაგანწყობილებაზე და სწეულყოფს მას. აქვე საშინელის სიცხადით დგება ჩვენ თვალწინ მინდიას (მზიას მიერ დანახული მინდიას) შემზარავი დახურულობა და სიბრმავე: მინდია ირგვლივ ვერაფერს ხედავს, იგი ვერ ხედავს მის წინ მის საკუთარ სიზმრად გადახსნილ ბუნებას და მის წარმდგენელ საფრთხეს. ეს კი ნიშნავს, რომ მინდია სიზმარს არ (ვერ) ხედავდა: ეს მზიას ჰგონია, რომ მინდიას გუნებისცვლის და დასწეულობის მიზეზი „ცუდი სიზმარია“. აქ ჯერ უთქმელად, მაგრამ მკვეთრად ვგრძნობთ, რომ მზია მინდიას „ვერ შაუდის გულადა“. იგი ბოლომდე მინდიას „გარეთ“ რჩება, როგორც „სხვა“, „უცხო“ და საბოლოო ჯამში „მტერი“, რომელთანაც მინდიას „პურის ჭამაც არ უნდა“. მზიას წუხილი, მისივე აღწერით, უფრო „უცხო“ დაინტერესებაა, ვიდრე თანაზიარი განცდა: „მარტოკაც ბევრჯელა ვნახე, ჩუმად, ბალღივით ტიროდის...“; „სულ ბანზე იჯდის ლამითა, ამტერდებოდა ცასაო, მოსულს და წასულს, არავის აღარა სცემდა ხმასაო; აღარც სტუმარი უნდოდის, ჩვენ ხომ არა და აღარა...“; „ბევრჯელ ქურდულად ბნელაში დაუყუროდი ჩუმადა, მაგრამ მის მარტოდ ყოფნასა მე ვერ შაუვედ გულადა...“ და ბოლოს, – „ცოლ-შვილთ კი, უფრო ბოლოს დროს, გვეკიდებოდა მტრულადა.“ მზიას ეს უცხოობა და ცოლ-შვილის ქმრის და მამის „გულთ-შეუვალობა“ სანდუასთვის სრულიად გაუგებარია და ამიტომაც დაუჯერებელი და გასაკვირველი, რომ „სხვებთანაც“ არ იუბნა

მინდია. მზიას „უცხო“ პირით ალაღად ნათქვამი ეს სათქმელი და მის მიერი განმარტება („რომ თქვენგან ცოდვაში შაველ...“; „უფლისგან მომადლებული დიდი ცოდნა და ძალია დავკარგე შენის აყოლით, ნელზე რადლა მრტყავ ხმალია?“; და რომ „აღბათ ჯერ იმედი ჰქონდა, ხატებს ეხვეწა, იშრომა... თან ჩვენაც ვებრალეზოდით და არ დავვხოცა მიტომა.“) სანდუას გულს უკლავს და წამიერ აღშფოთებაში სწორედ იმ განაჩენს გამოატანინებს, რომლის მოლოდინშიცაა ბუნება და რომელსაც „ემალეზა“ მინდია-„მკვდარი კაცი“.

„თუ მართალია, რაცა სთქვი,
შენგან ცოდვაში შავიდა,
უნდა მოგეჭრას ეგ ენა,
მალლა დაგკიდონ კავითა,
ძირს ცეცხლი შემოგიკეთონ
დაინვა იმის ალითა:
ქვეყნის ცოდვაში ჩამდგარხარ,
ჩვენ ხო ვართ იმის ძალითა!“

სანდუას ამ შეუბრალეზელ განაჩენში, რომელსაც სანყისი „თუ მართალია“ კი არ ანელეზს, არამედ მეტ გადამწყვეტობას ანიჭებს, მთელის ძალით ჟღერს სხვა, ყოფიერების არსების თვით შუაგულიდან მეტყველი სიტყვა: „ვაი, სოფლისა ამის საცთურთა მათგან, რამეთუ უნებლიაითცა მომავალ არიან საცთურნი, ხოლო ვაი მას კაცისა, რომლისაგან მოვიდეს საცთური“ (მათე 18.7). რასაც კიდევ უფრო აძლიერებს „ქვეყნის ცოდვაში ჩადგომის“ შემზარავი მასშტაბი. ამ მომენტში მზიას პასუხი წარმოგვიდგება, როგორც კედელთან მიყენებული სოფლის მკვიდრის მყოფიერობის თვითგამამართლებელი პოზიცია. ეს პასუხი რამდენიმე ასპექტითაა შესანიშნავი: აქ არის ცოდვის და ბრალის, აგრეთვე საცთურის მყოფიერებისეული ინტერპრეტაცია და მადლის, ანუ სამართლიანობის სპეციფიკურ-საყოველღეო გაგება.

ცოდვისა და ბრალის საკითხს პირველად მზიასა და მინდიას ჩხუბის ეპიზოდში შევხვდით, მაგრამ იქ მზია ამ საკითხზე „ხმას არ იღებდა“, ან, ყოველ შემთხვევაში, აგრესიული გამო-

პასუხებით – „მე რას მამბრალეებ თავის ბრალს, შინ როს მოგივედ ძალადა...“ – ისაზღვრება და ამიტომ, არსებითად, არც მისი, ანუ სოფლის მკვიდრის პოზიციის გარკვევა შეგვეძლო. ახლა, რადგანაც ეს საკითხი კვლავ წარმოიშვა და, თანაც, მისნაირივე ქალის, – სანდუას პირით გამოთქმულ მინდიასებრ განაჩენში, მზია მართლაც კედელთან ჩანს მიყენებული და იგი თავის პოზიციას ისეთის „ყველასთვის გასაგებობით“ და „განა-ასე-არ-არისობით“ გამოთქვამს, რომ სანდუას „ხმას აკმენდინებს“. სხვა არგუმენტი აღარც სანდუას გააჩნია, რადგან არსებითად მისი პოზიციაც მოსაზღვრულია იმ საყველაო სქემით, რომელიც სოფლის სამკვიდროს მყოფიერობის მიმნდობელ და გამაუპიროვნებელ არსებას ახასიათებს.

მზიას თვითგამართლება „სხვების“ ბუნებრივ საცხოვრებისო მოთხოვნილებათა აღიარებულ და საყველაოდ მიღებულ საფუძველს ეყრდნობა. მზიასათვის, როგორც მისი სიტყვებიდან ირკვევა, „ცოდვა“ მხოლოდ „სხვების“ მიმართ ჩადენილი მტრული მოქმედებაა: დანაშაული, რომელიც ამ „სხვებს“ უგდებს ხიფათს. ისევ ვხედავთ ამ განუშორებელ „სხვანს“, რომელთა ყოფნა ყოფაში მზიას სამართლიანობის უპირობო გარანტიებს აძლევს. და თუმც ვიცით, რომ ჩვენი ყოფა, წუთისოფელი სხვა არარაა, „თუ არა ოდენ სანყაული აღუვსებელი“, ამ აღუვსებელი სანყაულიდან რაიმეს გატაცება, სხვისის მითვისებაა მხოლოდ მიჩნეული მზიას მიერ ცოდვა-ბრალად. ამდენად, მისთვის სრულიად გაუგებარია ცოდვილიანობის ის სიღრმითი არსება, რომელიც საკუთარი არსების წინააღმდეგაა მიმართული:

„ერთს თუ სხვისათვის არ უვნავ
და არა გაუტაცია,
ბრალი რად უნდა დაედვას
ალალს, არ მქნელსა ცოდვისა?“

რაიმეს გატაცება ნივთთა სიმრავლეს გულისხმობს და იმ ზარალს, რომელსაც ნივთთა სამყაროს მოკლება აყენებს მყოფიერობას, რომელიც თავის არსებას სწორედ ამ ნივთთა სიმრავლეში ხედავს. მისი ჰორიზონტი მხოლოდ ამ გარე-სამყა-

როულ ნივთთა გათავისებულ სახეზემყოფობაზეა მიმართული და თავისი საკუთარი არსებიდან გასხვისების, თავისი არსებისადმი გაუცხოების ნიშანია. მზია შიგნით არასდროს არ იხედება, იგი ყოველთვის გარეთაა მიმართული და სხვებს შესცქერის, სხვების ყოფაში მყოფობითაა დაკავებული. მზიას გაგება „ბრალისა“ ასევე სხვაზეა ორიენტირებული. უბრალოება, რასაც ქართულში „ჩვეულებრიობის“ მნიშვნელობაც აქვს, მეტად ზუსტად გვიხსნის მთელს სიღრმეს ამგვარი ორიენტაციისას. ჩვეულებრიობაში მზია უ-ბრალოებას ხედავს და ეს მისი თვითგამართლების „ძლიერი“ არგუმენტია, რომელსაც არც სანდუა ენინააღმდეგება. ჩვეულებრიობიდან გამომდინარე „უ-ბრალოების“ მეორე არგუმენტიც ასევე „ძლიერია“:

„ის ცოდვა რად უნდა იყოს,
ფიქრი რო მივეც გარჯისა?
ცოლ-შვილნ თუ უნდან ვაჟკაცსა,
შნოც უნდა ჰქონდეს ხარჯისა“.

ამ ჩვეულებრიობის სიმკვეთრეში მზია საღი აზრით გამტკიცებულ მეტისმეტად ძლიერ არგუმენტაციას მიმართავს და თავის ბრალმდებელს (სანდუას) ამოსუნთქვის საშუალებას არ აძლევს. კიდევ უფრო „მტკიცება“ თავმდაბლობის ნიშნით აღბეჭდილი შემდგომი არგუმენტი:

„ჩვენ საქმე ვიცით, დიაცთა
რა გაგვეგება აბჯრისა...
ეს თითონ უნდა ეფიქრა,
კაცი იმისთვინ კაცია...“

აქ უკვე ამ „ჩვენ – დიაცთა“-თი მზიას მთელი საქალეთის სიბრალული უმტკიცებებს არგუმენტაციას, რაც „კაცის აბჯაროსანი კაცობის“ თავისთავად გასაგებობის მდუმარე აღიარებით დასტურიყოფა. ახლა უკვე ნიადაგი ყოველმხრივად მომზადებულია უკანასკნელი შემტევი არგუმენტისთვის:

„ცოდვა ერთისა სხვამა ზლოს, –
მადლად სად თქმულა, როდისა?“

ამ არგუმენტირებული „დარტყმის“ შემდეგ, რომელშიც საკუთარი თავი საბოლოოდ გამართლებულია და ცოდვის „ბრალი“ მინდიაზე გადატანილი, მალამოდ ეფინება მზიას შენუხებული და მინდიას შემბრალებელი მზრუნველობა, რომელშიც მაინც (ყოველ შემთხვევისათვის!) გამოჰკრავს იმ საფრთხეს, რომელიც მას და ბავშვებს ელოდა:

„რალაც ცუდს გრძნობდა მაინცა,
 იმითა სნუხდა ბეჩავი,
 ჩვენზედ იყრიდა ბოლოს ჯავრს,
 საქმის წინადვე მხედავი.
 ნუხელაც ცუდ სიზმარ ვნახე,
 რა-რა იქნების ნეტავი.“

მისი ჩვეულებრივი და უბრალო ბუნებისათვის ესოდენ ახლობელი და მისაღები ამ არგუმენტაციით სრულიად განიარაღებული სანდუა, სიბრალულის გრძნობით აღვსილი მზიასადმი, მკვეთრად დამაპირისპირებელი საბრალმდებო „შენ“-ობითობიდან გადმოდის გამაუვნებელ ერთბედექვეშ-მოქცეულ „ჩვენ“-ობითობაზე. აქ მყოფიერებამ თავისი სრული გამარჯვება იზეიმა იმითაც, რომ გაუპიროვნებული „სხვანის“ ყოფაში მყოფობა არსებობის გამათბობელი „ჩვენ“-ობის ნილბით დაფარა.

მზიას ეს „მტკიცე და ურყევი“ არგუმენტაცია უახლოესი გასინჯვისას აგებულია საკმაოდ განსხვავებულ ცნებათა გაჩვეულებრივებული სიტყვათხმარების ბუნდოვანებაზე. თავდაცვის ეს ტექნიკა ტიპიურია მყოფიერობისათვის და ყველგან, სადაც მყოფიერობას ჩვეულებრიობისა და ყოფაში ირგვლივმყოფთა „სალი აზრის“ თავის სასარგებლოდ მობილიზება სჭირდება. იგი ამ ტექნიკას იყენებს. სხვაგვარად ამას დემაგოგია ეწოდება.

დავაკვირდეთ მზიას არგუმენტაციის პირველსავე წყვილს და მათ დაახლოებას:

„ბრალი-დასჯა:
 ცოდვა-გარჯა“

აქ „ბრალი-დასჯა-ცოდვა“ ერთ განწყობაში გაიაზრება კონტრადიქტორული „გარჯის“ მიმართ, რომელსაც ემატება „შნო-და-ხარჯი“. „დასჯის“ მიმართ „ბრალი და ცოდვა“ ერთ წყვილში თავსდება და დემაგოგიის „მყარი საფუძველიც“ აქაა: სინამდვილეში, ბრალი და ცოდვა სხვადასხვა მოვლენის გამგები ცნებებია და ერთ წყვილში ვერ თავსდებიან. საბა განმარტავს:

- „ბრალი – მცირე რამე დანაშაული;
- უბრალო – ბრალთაგან უცხო;
- შებრალეა – ბრალისათვის შეწყალეა;
- სიბრალული – შებრალეების ქონება“.

როგორც აღინიშნა, ქართულ ენაში „უბრალო“ „ჩვეულებრივის“ მნიშვნელობითაც იხმარება: „შეშა ვჭერ, ნადირი ვხოცე, როგორც უბრალო რამეო“, რაც ჩვეულებრივის ვითომ-ბრალთაგან-უცხოობის გაგებას გვაძლევს. ჩვეულებრივის ეს „ვითომ“-ობა კარგად იმალება დემაგოგიურ სიტყვათხმარებაში. აქედან გამომდინარე, „ბრალიანი“ ჩვეულებრივის საპირისპირო შინაარსის შემცველია თვით ჩვეულებრივის ვითომ-ბრალთაგან-უცხოობისა და ჩვეულებრიობის თვალსაზრისით, რაც განაპირობებს ჩვეულებრიობის დამოკიდებულებას მისგან განსხვავებულის, როგორც „იმთავითვე-ბრალიანის“, მიმართ. ეს წინასწარ-განწყობა დამახასიათებელია მყოფიერობისათვის არსებითადაც და მის ცხოვრებისეულ ყოველდღიურობაშიც, აქცევს რა მყოფიერობას (და სოფლის მკვიდრთ, მიმნდოთ) დემაგოგიურობის შესაძლებელ ველად. დემაგოგია მასების მობილიზებისა და მასებით მანიპულირების უპირატესი და უძლიერესი იარაღი (ხელსაწყო) იმიტომაც არის, რომ მასები (მიმნდოთა სიმრავლე) უკვე მზად არიან მისთვის და მასის ყოველი ნაწილაკი-ადამიანი ბრალეულობის წინასწარ დაშვებულობით არის განწყობილი (მიმართული) სხვისკენ. ამ სხვის არჩევანი მასას (მყოფიერთა, მიმნდოთა სიმრავლეს) არა აქვს. იგი ისევე ანონიმურ-განურჩეველია, როგორც თავად მასა. ამიტომაც მასის ამ წინასწარგანწყობის მიმართულებას და მის ფოკუსირებას ინდივიდზე ან კერძო ობიექტზე თუ მოვლენაზე ახდენს მასის „ლიდერი“, „მეთაუ-

რი", „ბელადი“, რომელსაც, ამდენად, იმთავითვე აქვს ხელში მიცემული ორიენტირების იარაღი (ხელსაწყო) დემაგოგიის სახით. თავისთავად, ობიექტის ამორჩევა და მასის განწყობის მასზე მიმართვა მასას სუბიექტად ყოფნის ილუზიას უქმნის, რაც ასევე მოხერხებული იარაღია მასათა მანიპულირებისათვის. რევოლუციური და იდეოლოგიური დემაგოგიის *მხოლოდ* მასობრივი ცნობიერების საშუალებით არსებობის საფუძველიც ესაა. მასაც, თავის მხრით, *მხოლოდ* დემაგოგიას ემორჩილება, *მხოლოდ* დემაგოგიისათვის არის „გახსნილი“. იქ, სადაც ეს ცნობიერება არ „მუშაობს“, ვერც იდეოლოგია და ვერც დემაგოგია, როგორც „მასათა ორგანიზების იარაღი“, ვერ წარმოიქმნება და ვერ გაბატონდება. ეს მცირე პასაჟი, რომელიც შეიძლება „ეპოქის კრიტიკაშიც“ შესულიყო (იხ. ზევით), გამოგვადგება მომდევნო თავის განხილვისას. ახლა მივხედოთ *ცოდვის* საბასეულ განსაზღვრებას:

„ცოდვა – ავის ქნა, ბოროტი, გინა უშჯულოება; *ცოდვა მომაკვდინებელი* – ყოველი დიდი ცოდვა; *ცოდვა* შესანდობელი – მცირე და არა მომაკვდინებელი;

უცოდველი – ცოდვისგან შორი;

საცოდავი – ცოდვის მომატყვებელი;

შეცოდება – ცოდვის ქნა“.

თვალშისაცემია, რომ თუ ბრალს შებრალება და სიბრალული ახლავს, ცოდვას არავითარი მსგავსი მიმართება არ მიესადაგება. შებრალება ბრალის შეთანაზიარებით-შერბილებაა. შეცოდება კი – „ცოდვის ქნა“. ბრალი თავისი „მცირედანაშაულებრიობით“ ყოველდღიურობის და, ისევე ჩვეულებრიობის, საყველაობის ყოფნის წესშია დავანებული, როგორც ყველასთვის თავისთავადგასაგები და მისაღები შესაძლებლობა, მაშინ როდესაც *ცოდვა* ყოფიერების არსების არსებობის უარყოფი მიმართებაა მის ყველა ასპექტში (მიმართება არსებობის წესია და, ამდენად, *მოქმედებასაც* ისევე შეიცავს, როგორც *გაფიქრებას*). ის ფაქტი, რომ თანამედროვე მართლმსაჯულებაში აღარ გამოიყენება „ცოდვა“ („ცოდვილი“... და ა.შ.) და იგი მთლიანად ეყრდნობა „ბრალის“ კატეგორიას (ბრალმდებელი, ბრალდებული, საბრალდებო დასკვნა და

სხვა), ათეიზაციის გარდა, მიუთითებს ზემოაღნიშნული მასობრივი ცნობიერების სრულ გაბატონებაზე და ე.ი. თვით თანამედროვე „აბსტრაქტული“ მართლმსაჯულების დემაგოგიურ არსებაზე².

სრულებითაც არ ჩანს შემთხვევითი ქართულ ენაში ცოდვის და ცოდნის მიჯრა ურთიერთთან. საბა განმარტავს: „ცოდვილი – ცოდვის მოქმედი. ცოდვილი ენოდების ქრისტიანეთა შემცოდესა, ხოლო ურჯულო წარმართთა და ქრისტეს ურწმუნოთა, რომელთა არ იციან, ცოდვა თუ რაი არს“. ცოდნა, თავის მხრივ, ქართულში განისაზღვრება, როგორც ცნობა („ცნობა არა მაქვს თავშია“), გაგება („არა გვაქვს გაგებულება“), გრძნობა, მიხვედრა, გულისხმის-ყოფა და სხვა. მაგრამ ცოდნაში ქმნის მოქმედებითი ასპექტიცაა გამოვლენილი („არა ვიქმ, ცოდნა რას მაქნევს...“). ამ გაგებით, ადამიანის ყოფიერების არსება თვითვეა ყოფიერების „ხე ცნობადისა“, რომლის ნაყოფიც მის შესაქმედაა დამნიფებული. საბას განმარტებითაც „ცოდნა – ესე არს უწყება, გინა თქმისა და ქმნის სწავლების შეძლება“.

როგორც ამ განმარტებებიდან ირკვევა, ცოდვილი ბოროტის მოქმედია და ისიც, ვინც არ იცის, თუ რა არის ცოდვა („უშჯულო წარმართნი“). თავის მხრით, „შჯული“ არის მოქალაქობა და შესმენა იმისი, რაც ღმერთმა (თუგინდ, ბუნებამ) მოგვცა ცხოვრების განსაწყობად („ყველასა თურმე შჯული აქვს, არა ყოფილა უშჯულო“. ცოდნის ქმედითობა მის კეთილშესაქმეში ვლინდება, რაც ცოდვის ამ შესაქმისადმი ბოროტქმნის მიმართებას გვაგებინებს. ქრისტეს მთელი ძალისხმევა, თეოლოგიურ ლაბირინთებში რომ არ შევიჭრათ, მიმართული იყო სწორედ მოცემული შჯულის „მოქალაქობად“ და შესმენად, ანუ ქმედით ცოდნად დადგინებისკენ და საფუძვლად ამ მოქალაქობრივი შესმენისა და შესაქმისა სიყვარული არის დადგენილი. ქართული პოეზიის სიყვარულის ჰიმნი, რუსთველით ვიდრე გალაკტიონის:

„უსიყვარულოდ

მზე არ სუფევს ცის კამარაზე,

სიო არ დაჰქრის, ტყე არ კრთება

სასიხარულოდ...
 უსიყვარულოდ არ არსებობს
 არც სილამაზე,
 არც უკვდავება არ არსებობს
 უსიყვარულოდ...“

ულრმესი ქრისტიანული მსოფლგანცდის გამოხატულებაა და ამ სიყვარულის ჰიმნოგრაფიის გულისგულში არსდება ვაჟას პოეზია და მთლიანად ვაჟას შესაქმე. სიყვარული, როგორც ქრისტი გვმოდღვრავს, გულმონყალების საფუძველია. გულმონყალება კი იმის სრულიად სანინაალმდეგო გრძნობაა, ანუ გზა, რომელიც სიბრალულს აქვს, ან სიბრალული დგას. დავაკვირდეთ, მზია შეიბრალებს მინდიას, მაგრამ არც ერთხელ არ ამჟღავნებინებს ვაჟა მას გულმონყალებას. თავის სიბრალულშიც უწყალოა მზია და „შეუბრალებელი“. მზიას სიტყვათხმარებაში ბრალის გარდა (მაბრალე, ბრალს, სიბრალული, ბეჩავი, და სხვა) არც ერთი სხვა მიმართება არ იჩენს თავს. ამიტომაც მისი დემაგოგიური აბრუნდები, ერთის მხრით, მის მიერ ცოდვილიანობის არსების სრულ გაუგებრობაზე და უვიცობაზე მიუთითებს, ხოლო მეორეს კი – მის გაცნობიერების შიშზე. ბრალს სიბრალული და შებრალება მიემართება, რომელიც ვაჟასავე გაგებით განიმარტა, როგორც „ქედმაღალი“ გრძნობა: „ვფიქრობ, რომ სიბრალულს სიყვარული სჯობია ბევრით. სიბრალული, ცოტა არ იყოს ბატონყმური გრძნობაა. მე რა უფლება მაქვს მებრალეობდეს ვინმე. მე, რომელიც იქნება თვითონ ვიყო შესაბრალისი? ნუთუ ეს იმას არ ჰნიშნავს: მე ბატონი ვარ და შენ კი ბეჩავი, ჩემი ყმაო. ვის ებრალება სხვა? იმას, ვისაც თავისი თავი იმაზე ბედნიერად მიაჩნია, რომელსაც იბრალებს და იწყალებს. ღმერთმა ჰქნას, მომავალმა დრომ სიბრალულის ნაცვლად სიყვარული გაამეფოს, მომავალმა მოჩანგემ სიყვარულს უმღეროს, ხოლო დღევანდელს დღეს კი ისევ სიბრალული გვასულდგმულებს, რადგან შესაბრალეებსა და შესანყალებს ბევრსა ვხედავთ, – გვებრალება და რამდენადაც გვებრალება, იმდენად აღარ გვიყვარს.“³. ცოდვას გულმონყალება და მიტევება, შენ-

დობა უხდება. „მამაო, მიუტევე ამათ, რამეთუ არა იციან, რასა იქმან“, – გულმონყალედ შესთხოვს ზეციერ მამას იესო, ღმერთი სიყვარულისა, ხოლო რა უნდა იყოს იმაზე დიდი ცოდვა, ვიდრე ღმერთის ჯვარზედ გაკვრა? რადგან ღმერთი იმდენადვეა „შინ“ ადამიანში, როგორც მის „გარე“ სამყაროში. აქ ჩვენს ყურადღებას იპყრობს იესოს მიმართვა „არა იციან, რასა იქმან“, რაც სავსებით შეესატყვისება *ზემოყვანილ აზრს ცოდნისა და ცოდვის ურთიერთმიმართებაზე*: არმისატევებელი ანუ მომაკვდინებელი ცოდვა ისაა, რასაც მცოდნე სჩადის („ხოლო მონამან, რომელმან იცის ნებაი უფლისაი თვისისაი და არა განემზადოს ნებისაებრ მისისა, იტანჯოს იგი ფრიად“. ლუკა, 12. 47). ცოდვის მისატევებლობა ან შესანდობელობა არცოდნის ფართაა დაფარული („ხოლო რომელმან არა იცის და ქმნეს რაიმე ღირსი ტანჯვისაი, იგუემოს მცირედ...“ ლუკა, 12. 48). „არცოდნა – არცოდვაა“ – ასე დაფორმულდა ეს სოფლის მკვიდრთა ჩვეულებით ცნობიერებაში და აქედანვე წარმოიშვა მაცდური მისწრაფება ცოდვის „არცოდნის“ ნილაბქვეშ ამოფარებისა. ამგვარი ფარი ბრალს არა აქვს. არა მარტო მისი უმნიშვნელობისა (მცირეობისა) გამო, არამედ იმიტომაც, რომ ცოდვასა და ბრალს შორის არსებითი განსხვავებაა: ბრალს, როგორც არსებითად სხვაზე მიმართულ მოქმედებას, *შეშლის* სახე აქვს. ამიტომ „მობოდიშებით“ გამოსასყიდი „ღირებულება“ მხოლოდ, ჩვეულებრივი მიმართვა – „ბოდიშს ვიხდი, ჩემი ბრალია“, ან ტოლფასი – „შემეშალა, მაპატიე“, საკმარისი საზღაურია ჩადენილი დანაშაულისათვის, რადგან ბრალში სწრაფადგაცნობიერებადი სახეზემყოფობაა შეშლისა. ეს მიუთითებს ბრალის „უცოდველობაზე“. ბრალისაგან განსხვავებით, ცოდვა ადამიანის მიერ ყოფიერების არსების მიმართ ჩადენილი ავის ქნაა, ანუ, არსებითად, თვითმკვლელობა. „არა კაც ჰკლა“ – შჯულის უპირველესი მცნება, რომელიც „არა ჰკლად“ ზოგადდება, როგორც „ყველასა თურმე რჯული აქვს, არა ყოფილა ურჯულო“, საკუთარი ყოფიერების არსების კვალზე მიუთითებს და აფრთხილებს ადამიანს, მომაკვდინებელი „მკვდარი კაცობის“ მიუტევებელ ცოდვილიანობის ცნებას აძლევს მას.

მკვლელი თვითვეა მოკლული და სამართალი („მართალი სამართალი“, რომელიც „ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად“), ცოდვის გაგებაზე აგებული, შემწყალებელი ხდება თავის განაჩენში მკვლელისათვის სიკვდილის მისჯითაც კი: ამგვარი შემწყალებლობა მკვლელისმიერი თვითმკვლევლობის აღიარებაა და მკვლელის (და ყოფიერების) გათავისუფლება, სიკვდილისაგან დახსნა. აქ ჩვენ ისევ უნდა მივუბრუნდეთ დასაწყისს და ახალ სინათლეზე დავინახოთ პირველი ნაწილის დამამთავრებელი მოულოდნელი თემა: „მკვდარ კაცთა შანდობა ვუთხრათ, ძალნი ვახსენოთ ციერნი“.

ახლა გასაგებია: „მკვდარ კაცობას“ რომ მხოლოდ შენდობა მიემართება, ეს მკვდარი კაცობის მომაკვდინებელი ცოდვისათვის შემწყალებლური ლოცვაა (რომელიც ქართულმა კულტურამ ისე ძლიერად შეითვისა, რომ „შესანდობარის“ მანედლებელ სადღეგრძელოდ აქცია, გარდაცვლილის ნებით თუ უნებლიეთ ჩადენილ ცოდვათა სამსჯავროზე მარტომარტო წარდგომისას გულმონყალე სამართლით საცხოვრებლად), ხოლო ამ თემის დასაწყისში შეტანა პოემის სიმფონიურობის მეტყველი დასტურია.

შჯულისით დადგენილი ადამიანის უკვე-ცოდვილიანობა, რაც მის „ადამიანურობაშია“ გამოვლენილი, კაცობისაკენ მიმავალი გზის გახსნილობაა. ეს გახსნილობა ისევე არის გახსნილი ცდუნებისათვის, როგორც ნებისყოფისათვის, რომელმაც ცდუნება უნდა აიცილოს. იმიტომაც ეძლევა ადამიანს გულმონყალე სანიშნეები შჯულის მცნებათა სახით, რომ მან შეძლოს, თავისი ნება არჩიოს ცდუნებას და მით თავისუფლება მოიპოვოს. ცდუნებისა და ნების შერკინების ძნელ და მძიმე გზაზე თავისუფლების შესაძლებლობას თავნებობის რეალობა მაცდურ მეგზურად უდგას და საფრთხეს უქმნის. შჯულში ეს თავნებობის საფრთხე „ღვთის შიშის“ სახითაა მოცემული, არა იმიტომ, რომ ღმერთი „საშინელია“, არამედ, როგორც ფხიზელი თვალი თავის-ნების სწორად მისამართვად და მით თავისუფლების მოსაპოვებლად. ადამიაც ხომ თავისი თავნებობით დაივიწყა „შიში ღვთისა“ და სიფხიზლემოდუნებულმა იცდუნა თავი, რითაც სამოთხის საშესაქმო თავ-

ვისუფლება დაკარგა, იგი სიყვარულით იქნა „გაძევებული“ სამოთხიდან ქვეყანაზე სანურთნელად. გა-ძე-ვებაში ძე-ობა სრულადაა შენარჩუნებული (განსხვავებით მოკვეთისაგან), რითაც ცოდვილის შემობრუნების შესაძლებლობა და სიყვარულით მისი მამის (მშობლიურ) წიაღში სათნო მიღების ყოველთვის გახსნილობაა ცხადყოფილი. „უძღები შვილის“ არაკი და უზენაესი გაცხადება მამობრივი სიყვარულისა, ცდომილი ძის სახსნელად – ღმერთის ძედ-გაკაცებით, ადამიანის ყოფიერების და არსებობის გახსნილი და ნათელი ჰორიზონტისკენ სიყვარულით ნაგები გზაა. „მე ვარ გზაი და მე ვარ ჭეშმარიტებაი და ცხოვრებაი არავინ მოვიდეს მამისა, გარნა ჩემ მიერ“, ამიტომაც მოგვინოდებს ეს გზა მასზე შემოდგომისაკენ: აღიღეთ ჯუარი თქვენი და შემომიდექით მე!

„ხე ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“ ნების სანურთნელი სიფხიზლის ნიშანსვეტია. იმიტომ არის თავისუფლება შესაძლებლობა და არა მოცემულობა ადამიანის ყოფიერებისა, რომ თავისმა ნებამ უნდა აირჩიოს („ნება არს აღრჩევაი“ – საბა) ეს გზა და ფხიზლად (ანუ „ღვთის შიშით“) მიმართოს თავისი თავი კაცობისაკენ. მზიას ერთი ძლიერი არგუმენტიც, მინდიას ბრალეულობის აღმნიშვნელი, სწორედ ისაა, რომ მინდიას „თვითვე ენდა ეფიქრა“. მინდიაც ხომ ამგვარადვე წარმოაჩენს თავის მოდუნებას:

„და მეც დღეს ხვალეობითა,
ცოტ-ცოტად, ნელაობითა
დავინყე თავის რწმენასთან
მოქცევა მელაობითა...“

თავნებობის საფრთხე⁴ სანურთროსადმი მინდობის მტრულ გზაზე აყენებს ადამიანს („იგი მიენდოს სანურთროს, ვინაც თავისა მტერია“) და, ბოლოს, მკვდარ კაცად აქცევს. ამგვარი მინდობა შჯულის ღალატია ანუ მტრობის უკიდურესი სახე. თავნებობის საფრთხე ღალატის საფრთხედ გვევლინება, ხოლო ღალატისადმი შჯულის დამოკიდებულება (მართალი სამართალი) გაცხადებულია იუდა ისკარიოტელის შემადრწუნებელ „შიშთვილის შებმაში“ – თვითმკვლელობაში.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში კულტურა (რომელიც არსებით „რჯულიანობაა“) აძლევს ადამიანს იმ ფხიზელ თვალს, რომელიც ყოველმა უნდა გაითავისოს და მით მოუპოვოს თავის თავს უფლება კულტურის უღალატო ნევრობისა, ხოლო კულტურას კი – ასევე უღალატო თავისუფლება კაცობრიობის ნევრობისა. სწორედ კულტურით ხდება გადაბმა ურთიერთთან პიროვნებისა და ერისა და კაცობრიობისა, როგორც საშესაქმო ერთობისა, მიმართულის ურთიერთგების ფხიზელი და მოსიყვარულე საქმისაკენ, მაგრამ ფხიზელი და მოსიყვარულე საქმე კულტურის (შჯულის) გაცნობიერებას გულისხმობს, ანუ გულისა და გონების გახსნილობას და განათლებას ყოფიერების პორიზონტისა. გაცნობიერების გზა თავნებობის სამაცდურო მეგზურობის პირობებში სინანულთა უწყვეტ ჯაჭვადაა გადებული მყოფიერობის „უსალმო-უალერსო კლდეების“ (ნივთთა სიმრავლის) საცალფეხო ბილიკზე. სინანულთა ეს ჯაჭვი ცდუნებათა განუწყვეტელ დინებაში შეჩერების და თავისი ყოფის (საქციელის, მდგომარეობის, ნაქმნის...) გაცნობიერების, ე.ი. თავისი არსებისაკენ შებრუნების მომენტებია, რაც, საბოლოოდ, უკანასკნელი საზღვრის, სიკვდილის წინაშე კაცური მისვლის პირობაა და ამ უკანასკნელი საზღვრის წინაშე საკუთარი არსების გაშიშვლება ცოდვათა მონანიებით – გულმონყალე სამართლისათვის მზაობით. ქართულმა კულტურამ მოგვცა ამგვარი გზის და უკანასკნელი ღიაობის განსაცვიფრებელი მაგალითი „მეფეთა მეფის“ (ამ ცნების არა-ოდენ-სოციალურ-პოლიტიკური მნიშვნელობით), დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ სახით⁵. ცდუნება სინანულის შემაჩერებელი ძალით გამოფხიზლებული ნების გათავისუფლებაა თავნებობის ჯაჭვებიდან, რადგან სინანული იქაა, საცა ცდუნება – მყოფიერობაში („იქ სინანულსა რა უნდა, საცა არ არი ცდუნება“...). ამიტომ ეს გათავისუფლება მყოფიერობის გარემოებათაგან, მყოფიერობის ყოფათაგან, ნივთთა სიმრავლის ტერორისაგან გათავისუფლებაც არის. მყოფიერობის ჯაჭვებიდან ახსნაც არის, ანუ მარადისობის გაელვება დროულობის წამწამისსწრობაში. სინანულში გაცნობიერების შიში მოხსნილია და უშიშარი მზერა თამამად

სწვდება ცოდვილობის სიღრმეს. მინდიას გზაც აქეთკენ მიემართება, თუმც, მკვდარი კაცობის მოლაღატური ჯაჭვები უფრო და უფრო ბორკავენ და იმონებენ მას.

უბრალო კაცი უცოდველია იმ სასაზღვრო მომენტამდე, როდესაც ამ საზღვართან შემდგარი მიხედავს თავის ცხოვრებასა და თავის არსებობის საზრისიანობას. ამ შედგომიდან და მიხედვიდან იხსნება მის წინაშე ახალი ჰორიზონტი, როგორც ამგვარი ცხოვრებისათვის პასუხისმგებლობის გაღვიძებული გრძნობა და თავისი არსებისადმი მოლაღატური „უსვინდისობის“ შეგნება. თავისი ცხოვრებისადმი ამ მიხედვაში ხდება ცხოვრების შეფასებაც და გადაფასებაც, რაც არსებითად, სხვა არაფერია, თუ არ ცოდვილიანობისა და ბრალეულობის შეცნობა, ხოლო ეს შეცნობა, თავისთავად, იქცევა არსებით უბრალოებისა და უცოდველობის ილუზიისაგან გათავისუფლებად. ადამიანი იღვიძებს როგორც ხელმეორედ დაბადებული. ამ შედგომაში მიხედვა-მდე ადამიანი ცდუნებათა მორევშია ჩაძირული მყოფიერობით თავსმოხვეულ ნივთიერ, „მატერიალურ“, ღირებულებათა უსინანულო აღუვსებლობაში... გაცნობიერების შიშით მოცული და „არცოდნა-არცოდვას“ ფართით დაფარული.

თავნებობის მაცდუნებელი ჯაჭვებით სრული დამონების ბრწყინვალე მაგალითია დოსტოევსკის „დანაშაული და სასჯელი“. მინდიასა და რასკოლნიკოვის შედარება ახალი კუთხიდან გაგვიხსნის აღნიშნულ თემას, და მისი წვდომის სიღრმესა და თავისებურებას ორი განსხვავებული კულტურის ჰორიზონტში, რადგან, არსებითად, „გველის-მჭამელიც“ არის პოემა დანაშაულზე და სასჯელზე.

რასკოლნიკოვი უბრალო ადამიანია, რომელსაც გაუჯდა მაცდური აზრი თავისი გამორჩეულობისა. უპიროვნობის, ყველასნაირობის შემანუხებელი ყოველდღიურობიდან თავის გამოხსნის მისწრაფებაში იგი ცდილობს, მონახოს თავისი გამორჩეულობის დამფუძნებელი რაციონალური პრინციპი და პოულობს მას დემაგოგიურ თვითგამართლებაში: „რჩეულისათვის ყველაფერი დასაშვებია!“, თვით მომაკვდინებელი ცოდვაც – მკვლელობა, ანუ დარღვევა (გადაბიჯება) არსებო-

ბის შჯულმდებელი საზღვრისა⁶. მკვლელობა უბრალოდ „მოკვლა“ არ არის. მკვლელობა უდანაშაულოს შეგნებული (ცნობიერი) მოსპობაა, ამიტომაც მტრის მოკვლა მკვლელობა არ არის, არც შემთხვევითი „შემოკვდომაა“ მკვლელობა. არც ერთ ამ შემთხვევაში „ბოროტება“ არაა ნაკვები სიძულვილით, როგორც სხვისადმი მოძულე მიმართების ცნობიერი პრინციპით. ქრისტეს მიერ მონოდებულ „მტრის სიყვარულში“ ეს ასპექტიცაა; მტრის წინააღმდეგ შეიძლება იმიშვლო მახვილი, მაგრამ არა საძულველობის ბრმა დაუნდობლობითა და უმონყალობით, არამედ დასაცავის სიყვარულის გულმონყალებით მიმართული, არა მოსასპობად, არამედ მოსაგერიელებლად და დასამარცხებლად (რაინდული გულმონყალების წესისნორედ აქედან იღებს სათავეს, – კმარა „ვეფხვისტყაოსანი“ ამის შესაგნებად). *მკვლელობის, როგორც გადაბიჯების და ყველაფრის დაშვებულობის მაპიროვნებელი ნების, ვითარცა თავისუფლების ცნობიერ სამოქმედო პრინციპად დადგენა, რასკოლნიკოვის წინაშე ქმნის იმ სასაზღვრო ვითარებას, რომელშიც უნდა დადგინდეს რასკოლნიკოვის მოქმედების ჭეშმარიტი არსება. სხვაგვარად ეს პრობლემა ასეთ სახეს იღებს: არის თუ არა მკვლელობა (გადაბიჯება) გამორჩეულობის (პიროვნების) არსების ბუნებრივი ყოფიერება და არის თუ არა ინტელექტუალური პრინციპი გამამართლებელი ამ გადაბიჯებისა. ეს სასრული კითხვებია და ამ კითხვებზე პასუხი, არსებითად, ყველა კითხვაზე პასუხის შემცველია. რასკოლნიკოვი გულგრილია: მას არც სძულს თავისი ამორჩეული მსხვერპლი და არც უყვარს. რასკოლნიკოვი ერთგვარ მესამე მდგომარეობაში იმყოფება. ეს მესამე მდგომარეობა კიდევ უფრო საშინელია თავისი არაფრობით და იგი დახასიათებულია, როგორც გულისამრევი, „არცა ტფილობა და არცა გრილობა“ აღმოსაგდები პირითგან⁷. აი, ამ მესამე მდგომარეობაში მყოფი რასკოლნიკოვი, „უნივერსიტეტიდან გარიცხული მეშჩანი წარმოშობით და მცხოვრები უკიდურეს გაჭირვებაში, ქარაფშუტობით. „По шаткости“ в понятиях поддавшись некоторым странным „недоконченным“ идеям, которые носят в воздухе, решился разом выйти из скверного*

своего положения. Он решился убить одну старуху, титулярную советницу, дающую деньги на проценты. Старуха глупа, глуха, больна, жадна, берет жидовские проценты, зла и заедает чужой век, мучая у себя в работницах свою младшую сестру, “она никуда не годна”, “для чего она живёт?” “Полезна ли она хоть кому не будь?” и т.д. — Эти вопросы сбивают с толку молодого человека. Он решает убить её, обобрать, с тем чтоб сделать счастливою свою мать живущую в уезде, избавить сестру, живущую в компаньонках у одних помещиков, от сластолюбивых притязаний главы этого семейства — притязаний, грозящих ей гибелью, докончить курс, ехать за границу и потом всю жизнь быть честным, твёрдым, неуклонным в исполнении “гуманного долга к человечеству”, тем уже, конечно, “загладится преступление”⁸. ამგვარი სანყისი იდეით, პრინციპით ორიენტირებული რასკოლნიკოვი კლავს ამ „საზიზღარ“ მოხუცს, ამაგრებს რა თავის მოქმედებას ზემოაღნიშნული „რჩეულობის“ „ფილოსოფიით“.

რასკოლნიკოვის ბოროტმოქმედება მოულოდნელად ბუმერანგულ თვისებას ამჟღავნებს და მასვე მიუბრუნდება. ცოდვისმოქმედი, გაცნობიერების შიშით შეპყრობილი, ათასგვარი ხრიკების საშუალებით დიდხანს ცდილობს, დამალოს იგი არა მარტო სხვებისაგან (გამომძიებელი, ვთქვათ), არამედ თავისი თავისგანაც, მაგრამ „ხრიკები“, „იდეოლოგიური“ კონცეფცია, გამოთქმული მის ერთ-ერთ წერილში, კეთილი მიზნით თავის მართლება, მოხუცის „შესაზიზღრობის“ და უგერგილო-ყროლობის წამდაუნუმ წინამონწევა... და სხვა ვერ იფარავენ მას. ჩვენს ყურადღებას განსაკუთრებით სწორედ ეს *იდეოლოგია* იპყრობს, რომელიც საერთოდ „იდეოლოგიურობის“ არსებას ცხადყოფს:

“Я просто-запросто намекнул, что “необыкновенный” человек имеет право то есть не официальное право, а сам имеет право, разрешить своей совести перешагнуть через иные препятствия, и единственно в том случае, если исполнение его идеи, иногда спасительной, может быть, для всего человечества того требует
Далее, помнится мне, я развиваю в моей статье что все ну

например, хоть законодатели и установители человечества, начиная с древнейших, продолжая Ликургами, Солонами, Магометами, Наполеоном и так далее, все до единого были преступники уже тем одним, что давая новый закон, тем самым нарушали древний, свято чтимый обществом и от отцов перешедший, и уже, конечно, не останавливались и перед кровью, если только кровь (иногда совсем невинная и доблестно пролитая за древний закон) могла им помочь Преступления этих людей, разумеется, относительно и многообразный, большею частью они требуют, в весьма разнообразных заявлениях, разрушения настоящего во имя лучшего. Но если ему надо, для своей идеи, перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя, по совести, может, по моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь, – смотря, впрочем, по идее и по размерам, – это заметьте. В этом только смысле я и говорю в моей статье о их праве на преступление (Вы припомните, у нас ведь с юридического вопроса началось). Впрочем, тревожиться нечего много; масса никогда почти не признает за ними этого права. Казнит их и вешает (более или менее) и тем, совершенно справедливо, исполняет консервативное своё назначение, с тем, однакож, что в следующих поколениях эта же масса ставит казненных на пьедестал и им поклоняется (более или менее)”⁹.

ეს დემაგოგიური იდეოლოგია დიდით არაფრით განსხვავდება იმ თავისმართლებისაგან, რომელსაც მზია მიმართავს. რასკოლნიკოვის დემაგოგიური ცდა, დამალოს ამ იდეოლოგიაში ჩადებული გამართლება ბოროტმოქმედებისა მის ყველა გამოვლინებაში და საქმე ისე წარმოადგინოს, თითქოს „გადამბიჯებლები“ (преступники) მიუღებლები არიან მასისათვის, თუმცა შემდეგ იგივე მასა აღმერთებს მათ, ტიპური დემაგოგიური აბრუნდია, რომელმაც უნდა დაუმალოს მას საკუთარივე „მასობრიობა“, ანუ უპიროვნობა. ისტორია გვიდასტურებს, რომ სწორედ მასა ამართლებს გადაბიჯების ბოროტმოქმედებას და თვით გადაბიჯებელიც, რომ მასის ეს გამმართლებლობა არა, უბრალო სისხლის სამართლის დამნაშავედ იქცეოდა ისევე, როგორც იქცა თვით რასკოლნიკო-

ვი. აქ კიდევ ერთი „გამანვალელებელი“ აბრუნდია: რასკოლნიკოს სურს, რომ „გადაბიჯების“ უფლებრივი ცენტრი „რჩეულში“ გადაიტანოს და მით თვით ეს რჩეულობაც დაამტკიცოს. მაგრამ „რჩეულ ბოროტმოქმედს“ გადაბიჯების უფლებას მისი „სვინდისიერი რჩეულობა“ კი არ აძლევს, არამედ ასევე რჩეული (განსაკუთრებული) უსვინდისობა, რომელსაც მასა აძლევს „სვინდისიერობის“ იერს, ამართლებს რა ამ ნილაბს მასზე მიმართული იდეოლოგიის დემაგოგიური შთაბრუნებით. ეს აბრუნდი საბედისწერო გამოდგება თვით რასკოლნიკოვისთვისაც და, საბოლოოდ, მისი შემობრუნების და ცოდვის გაცნობიერების საფუძველი გახდება:

“Уж если я столько дней промучился, пошёл бы Наполеон или нет? Так ведь уж ясно чувствовал, что я не Наполеон... Всю, всю муку всей этой болтовни я выдержал, Соня, и всю её с плеч стряхнуть пожелал: я хотел, Соня, убить без казуистики, убить для себя, для себя одного! Я лгать не хотел в этом даже себе! Не для того чтобы матери помочь, я убил – вздор! Не для того я убил, чтобы, получив средства и власть, сделаться благодетелем человечества. Вздор! Я просто убил для себя, убил, для себя одного: а там стал бы я чьимнибудь благодетелем, или всю жизнь, как паук, ловил бы всех в паутину и из всех живые соки высасывал, мне, в ту минуту, все равно должно было быть! И не деньги, главное нужны были, как другое... Я все это теперь знаю... Пойми меня: может быть, той же дорогой идя, я уже никогда более не повторил бы убийства. Мне другое надо было узнать, другое толкало меня под руки: мне надо было узнать, вошь ли я, как все или человек? Смогу ли я переступить, или не смогу! Осмелюсь ли нагнуться и взять, или нет? Тварь я, дрожащая, или право имею”¹⁰.

ამ უკანასკნელი კითხვის გადასაწყვეტად მესამე მდგომარეობის ადამიანი, რომელსაც „განსაკუთრებულობის“ ჭიახრავს, იგონებს ისეთ ნილაბს, რომელსაც თვით იმ მიბრუნებაში და მიხედვაშიც კი, რომელშიდაც რასკოლნიკოვი იმყოფება (კატორლაზე), ვერ იცილებს. აღსანიშნავია, რომ ცოდვის გაცნობიერების შიში იმდენად ძლიერია, რომ ამ ნილაბს

ალაგ-ალაგ ადულებს მესამე მდგომარეობაში მყოფი ადამიანის არსებას და იგი უკვე ველარც კი ამჩნევს თვით თავისთავში მიხედვისასაც კი, როგორ თამაშობს „გახსნილობას“ და მით მალავს ბოლომდე გაუცნობიერებლობას, ან გაცნობიერების ჯერ კიდევ არსებულ შიშს. რასკოლნიკოვის იდეოლოგია სოციალური გამორჩეულობის იდეოლოგიაა და, ამდენად, მყოფიერობის საზღვრებით მოსალტული. ისინი, ვისაც რასკოლნიკოვი თავისი იდეოლოგიის ბურჯებად სახავს, შეიძლება მოვაქციოთ ერთ, „დიქტატორთა“, წრეში. მათი არჩევა და მათზე ორიენტირება ტიპიურია მესამე მდგომარეობაში მყოფი ადამიანისათვის, რომელსაც ანუხებებს თავისი უჩინარობა, თავისი „ჩაძირულობა“ მასაში. მას *თითქოს* ყველაფერი აქვს ჩვეულებრიობიდან თავის დასაღწევად, გარდა ერთისა: „გადაბიჯების ნებისა“, და ის ფაქტი, რომ რასკოლნიკოვი სწორედ ამ „გადაბიჯებას“ წარმოაჩენს როგორც „უფლებას“ სინდისით დაშვებულს, მიუთითებს იმაზე, თუ რამდენად არაა რასკოლნიკოვი პიროვნება და რამდენადაა დახშული მისი ყოფიერების ჰორიზონტი.

არც ერთი დიქტატორი ან მასათა ლიდერი, არსებითად, არ არის პიროვნება, უკვე იმ პოზიციისა გამო, რომელიც მას, როგორც ლიდერს, როგორც მასის სათავეში მყოფს უკავია. მასის პირისპირმყოფობა, როგორც „სხვების მზერისთვის გახსნილობა“ აიძულებს მას, დადგეს „პოზაში“, აიფაროს ნილაბი, რომ რამენაირად შეინარჩუნოს თავისი თავი იმ უმცირეს შინაგან მიხედვაში, რომელიც მას, როგორც ინდივიდს აქვს. ცხადია, აქ სრულებითაც არ არის ლაპარაკი რომელიმე „გადამაბიჯებლის“ ნიჭიერებაზე ან უნიჭობაზე. მათი შინაგანი თვისებები (ვთქვათ, ნიჭი პოლიტიკოსისა) სხვების მისდამი მისწრაფებულობის ანარეკლია უფრო, ვიდრე სინამდვილეში მოცემული შესაძლებლობა მოწყობისა (შესაქმისა). მხედართმთავრის ნიჭს სწორედ ის განასხვავებს დიქტატორის ან სოციალური თუ პოლიტიკური მოძრაობის (პარტიის) ლიდერის „ნიჭისაგან“, რომ მხედართმთავარს მოქმედება უხდება უშუალოდ მთელი ჯარისათვის (ერისათვის) არსებული საფრთხის წინაშე, ხოლო დიქტატორს ან აღნიშნულ „ლი-

დერს“ კი პირადად მისთვის მოგონილი საფრთხისა და მოგონილი „მტრის“ წინააღმდეგ. საფრთხის ეს „მოგონილობა“ არის სწორედ ჭეშმარიტი საფუძველი როგორც „ნილაბის“ აფარებისა და თავისი სიკვდილის შიშის ამ ნილაბქვეშ დამალვისა, ასევე საფრთხის მასებზე დემაგოგიური მიმართვისა, მასათა „დაშინებისა“. როგორც თანამედროვე ფსიქოლოგიურმა კვლევამ საფუძვლიანად დაამტკიცა, „ლიდერის“ (დიქტატორის) კომპლექსი არასრულფასოვნების კომპლექსის „ნილაბია“. ეს არის მიზეზი იმისა, რომ ვერც ერთი დიქტატორი („ლიდერი“) ვერ ამარცხებს პიროვნებას პირისპირდგომაში და ყოველთვის მოუხმობს მასშემოხერ მასებს ძალმოსაცემად. ანდერსენის ბავშვის შეძახილი, „მეფე ხომ ტიტველია!“ შესანიშნავი მაგალითია პიროვნების თუმც ჯერ-შესაძლებლობის ფხიზელი თვალის მხერისა ნილაბს მიღმა. სხვა მაგალითი პიროვნების პირისპირდგომისა დიქტატორთან აქვს მოცემული თავის სიტყვაში ვიქტორ ჰუგოს (Victor Hugo):

“Il n’y avait pas une tête, si haute ou si fière qu’elle fût, qui ne saluât ce front sur lequel la main de Dieu, Presque visible, avait posé deux couronnes, l’une qui est faite d’or et qu’on appelle, la royauté l’autre qui est faite de lumière et qu’on appelle le génie. Tout dans le continent s’inclinait devant Napoléon, tout, – excepté, six poètes, messieurs, – permettez-moi de le dire et d’en être fier dans cette enceinte, – excepté six penseurs restés seuls debout dans l’univers agenouillé; et ces noms glorieux, J’ai hâte de les prononcer devant vous, les voici: Ducis, Delille, Madame De Stael, Benjamin Constant, Chateaubriand, Lemer cier.

Que signifiait cette résistance? Au milieu de cette France qui avait la victoire, la force, la puissance, l’empire, la domination, la splendeur; au milieu de cette Europe émerveillée et vaincue qui, devenue Presque française, participait elle-même du rayonnement de la France, que représentaient ces six esprits révoltés contre un génie, ces six renommées indignées contre la gloire, ces six poètes irrités contre un héros? Messieurs, ils représentaient en Europe la seule chose qui manquât alors à l’Europe, l’indépendance; ils représentaient

ent en France le seul chose qui manquât alors à la France, la liberté...”¹¹.

აქ ისევ უნდა გავიხსენოთ ვაჟას სიტყვები „...რატომ მეც, როგორც სხვებმა არ უგორდი ლეკვივით დიდთა ამა სოფლისათა, არ ულოკე ფეხები, არ ველაქუცე, მაგრამ თავს იმით ვმართლულობ, არ შემეძლო მე ასე თავის დამდაბლება და არც ახლა შემეძლიან. თუნდა რომ პირში ბალახი ამომივიდეს...” ესაა პიროვნების არჩევანი და ნებისყოფა: ესაა გახსნილობა და გზა, როდესაც „პირში ბალახი ამოგდის“ და მაინც შენს გზაზედ რჩები, პირისპირ უყურებ თვალებში იმას, ვისაც მხოლოდ ფეხისგულეზე უთვალთვალეებს შეშინებულ-აღფრთოვანებული მასა. შეშინებული უპიროვნობის ეს მდგომარეობა უალრესად ზუსტადაა გამოხატული რასკოლნიკოვის ყოველ სიტყვასა და მოქმედებაში, მის იდეოლოგიურ დემაგოგიაში:

“Нет, те люди не так сделаны; настоящий властелин, кому все разрешается, громит Тулон, делает резню в Париже, забывает армию в Египте, Тратит полмиллиона людей в московском походе и отделяется каламбуром в Вильнеж и ему же, по смерти, ставят кумиры, – стало быть, и все разрешается. Нет, на таких людях видно не тело, а бронза!”¹². უკვე პორფირი პეტროვიჩთან საუბარში ფორმულდება რასკოლნიკოვის მიერ „უსვინდისობის უფლება“, როგორც ყველაფრის დაშვებულობის საფუძველი. რაზუმუხინის შენიშვნაზე: “... но что действительно принадлежит одному тебе, к моему ужасу, – это то, что всё таки кровь по совести разрешаешь, и, извини меня, с таким фанатизмом даже... В этом стало быть мысль твоей статьи заключается. Ведь это разрешение крови по совести, это... это, по моему, страшнее, чем бы официальное разрешение кровь проливать, законное” – რასკოლნიკოვი ცივად პასუხობს: “– У кого есть она, тот страдай, коль сознает свою ошибку. Это и наказание ему, – опричь каторги”¹³. და ვიდრე თვით რასკოლნიკოვი არ მოხვდება ამ „კატორგაზე“, ე.ი. კანონით არ იქნება დასჯილი, იგი არ შეჩერდება და არ მიაბრუნებს თავის მზერას თავისი ბნელი უპიროვნობისაკენ, იგი იბრძოლებს თავისი სიბნელის გასამართ-

ლებლად. იდეოლოგიის დემაგოგია ახლა უკვე თავისთავზე იქნება მიმართული, ყველა ფარი და ნილაბი ათამაშებული: “Старуха вздор! – думал он горячо порывисто, – старуха, пожалуй что и ошибка, не вней и дело! Старуха была только болезнь... я переступить хотел поскорее... я не человека убил, я принцип убил! Принцип то я и убил, а переступить то не переступил, на этой стороне остался... Только и сумел, что убить. Да и того не сумел, оказывается...”¹⁴. “Разве я старушенку убил? Я себя убил, а не старушенку! Тут так-таки разом и ухлопал себя, навеки!... А старушенку эту черт убил, а не я...”¹⁵.

არავითარ შინაგან ძვრას, სინდისის გაღვიძებას, მკვდარი კაცობის შეგნებას, მიუხედავად ამგვარი „აღიარებისა“, ადგილი არა აქვს ჯერ. ეს ყველაფერი ფარების ჟღარუნია იდეოლოგიის გადასარჩენად და სინდისის ხმის ამ ხმაურში ჩასახშობად. რასკოლნიკოვის ინტენცია კვლავინდებურად სხვაზეა მიმართული და კანონზე, როგორც ამ სხვების აბსტრაქტული უპიროვნობის გამოხატულებაზე. არც ერთი სხვა კანონი, არც ერთი სხვა ჰორიზონტი, არც ერთი სხვა გზა არ ეხსნება მას: “Ну чем поступок кажется им так безобразен? – говорил он себе. – Тем, что он – злодеяние? Что значит слово злодеяние? Совесть моя спокойна. Конечно, сделано преступление уголовное, конечно, нарушена буква закона и пролита кровь, ну и возьмите за букву закона мою голову... и довольно! Конечно, в таком случае даже многие благодетели человечества, не наследовавшие власти, а сами её захватившие, должны бы были быть казнены при самых первых своих шагах. Но те люди вынесли свои шаги, и потому они правы, а я не вынес, и, стало быть, я не имел права разрешить себе этот шаг.”¹⁶. “Вот в чем одном признавал он свое преступление: только в том что не вынес его и сделал явку с повинною.”¹⁷. თავისი ეს სისუსტე ტანჯავს თითქმის ბოლომდე რასკოლნიკოვს და ამიტომაც აწყდება იგი თავის დახშულ ჰორიზონტში ერთი ფარიდან მეორეს. მას არ სურს, გამოუტყდეს თავის თავს ჩადენილი დანაშაულის არსებით მომაკვდინებლობაში: მაგრამ „არგამოტყდომა“ მხოლოდ მის შეგნებულ სიბრმავეზე მიუთითებს და არა იმაზე, რომ „ვიღაცამ“ მასში არ იცის სიმართლე. ეს „ვი-

ლაც“ იწყებს თანდათან გაღვიძებას რასკოლნიკოვში იმისდა მიხედვით, რაც უფრო ემსხვრევა ბოროტმოქმედების გამამართლებელი იდეოლოგიური ფარები და იგი პირისპირ აღმოჩნდება თავის თავთან იმ არსებითი კითხვის წინაშე, რომელზედაც პასუხი არსებითია ადამიანის ყოფიერების ორიენტაციის თვალსაზრისით და რომელიც უკვე თავისი დასმით შეიცავს მასში არსებული „ვილაცის“ პასუხს: „Он страдал тоже от мысли: зачем он тогда себя не убил? Зачем он стоял тогда над рекой и предпочел явку с повинною? Неужели такая сила в этом желании жить и так трудно одолеть его? Одолел же Свидригайлов, боявшийся смерти?

Он с мучением задавал себе этот вопрос и не мог понять, что уж и тогда, когда стоял над рекой, может быть прочувствовал в себе и в убеждениях своих глубокую ложь. Он не понимал, что это предчувствие могло быть предвестником будущего перелома в жизни его, будущего воскресения его, будущего нового взгляда на жизнь.“¹⁸

მაგრამ ეს „ვილაც“ მასში, თუ წინაგრძნობა, თუ სვინდისი, მაინც ვერ აღწევს თავისთავად რასკოლნიკოვის გაღვიძებას და სონია რომ არა, ალბათ, რასკოლნიკოვი კიდევ დარჩებოდა „ვერგადაბიჯებულ“ მკვლელად, მხოლოდ იმიტომ, რომ მას „სათანადო მასშტაბი“ არ აღმოაჩნდა. ეს იქნებოდა, უკიდურეს შემთხვევაში, სისხლის სამართლის იდუმალი დამნაშავე, ვიდრე არ დაიჭერდნენ ან სიკვდილის წინ არ გააცხადებდა თავის საიდუმლოს. სონიას სიყვარული რასკოლნიკოვისადმი არა მარტო პირველი ბიძგი იყო, რომელმაც იგი თვითდასმენამდე მიიყვანა, არამედ შემდგომშიც შეიქნა საფუძველი რასკოლნიკოვის გარდაქმნისა და ახალ ცხოვრებად დაბადებისა. „Они продолжили ждать и терпеть. Им оставалось ещё семь лет, а до тех пор столько нестерпимой муки и столько бесконечного счастья! Но он воскрес, и он знал это, чувствовал вполне всем обновившимся существом своим, а она – она ведь и жила только одною его жизнью!“¹⁹

დანაშაულისა და სასჯელის დოსტოევსკისებური გაგება, რასკოლნიკოვის თავგადასავალში მოცემული, დოსტოევს-

კიმ დააფორმულა თავისი სიტყვებითაც: “В повести моей есть, кроме того, намёк на мысль, что налагаемое юридическое наказание за преступление гораздо меньше устрашает преступника, чем думают законодатели, отчасти потому, что он и сам его нравственно требует”²⁰. აქ გვაქვს გასაღები ადამიანის არსების დოსტოევსკისეული გაგებისა. ადამიანის არსება არსით ზნეობრივია და ამ ზნეობრივი არსების ხელყოფა ადამიანს არ ძალუძს. ადრე თუ გვიან იგი თავს იჩენს ადამიანში და აფხიზლებს მას, გარდასახავს (იყოს ეს თუნდაც სიკვდილის წინ) და მოანანიებინებს თავის დანაშაულს. რასკოლნიკოვის სულიერი დრამა სწორედ ამ ზნეობრივი გაღვიძების დრამაა იმ ყალბი სქემებით, „ნიღბებითა“ და „პრინციპებით გადბურდულ და ჩახერგილ გზაზე, რომელიც ჩვეულებრივი ადამიანის საცხოვრებისო გზა არის. გადამწყვეტი აქ ისაა, რომ დოსტოევსკი იღებს მესამე მდგომარეობაში მყოფ ადამიანს, ანუ ისეთ ადამიანს, რომელიც შეწუხებულია თავისი უპიროვნობითა და უჩინარობით, თავისი „ვერგადაბიჯებით“, მაგრამ რომელსაც არსება არ გაჰღვიძებია და მზერა არ შეჰბრუნებია. ამგვარ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი, – მასით-შენუხებული-მასის-ნაწილაკი, თვითნებურად ირჩევს „გადაბიჯებას“, როგორც თავისი რჩეულობის საცდელ ცდუნებას. ნამდვილი პრობლემაც ესაა: გაუძლებს თუ ვერა, მთელ ამ დრამას არავითარი დამოკიდებულება და პირდაპირი მიმართება ადამიანის ყოფიერების არსთან არა აქვს. აქ ფსიქოლოგია იდეოლოგიითაა შეცვლილი, სატკივრები – „რაციონალურ“ ანალიზად გარდაქმნილი; დემაგოგია ცვლის ლოგიკას; ზნეობას – ყველაფრისდაშვებულობა; ნებას – თავნებობა; სამყარო ამოყირავებულია და თითქოს იატაკქვეშეთიდან იმზირება. და აქ დოსტოევსკიმ მოგვცა უბრწყინვალესი სურათი თვისებებდაკარგული და თავისი არსებიდან გასხვისებული და გაუცხოებული ჩვეულებრივი ადამიანისათვის, უპიროვნო მასის ნაწილაკისათვის „თავისუფლების“ მოპოვების შესაძლებლობის ყალბი წინამძღვრების სრული არარაობისა. ამ ცრუთავისუფლების ეს ყალბი წინამძღვრებია: იდეოლოგია, რაციონალური „პრინციპი“, ათეიზმი, დემაგოგია და შიში (ცხადია, ეს რიგი

შეიძლება გაივრცოს). რასკოლნიკოვი „შენუხებული მტვერი“ იყო და მთელი ამოდენა დრამის შემდეგ იქცა „თვითშეცნობილ მტვერად“ და ეს, შესაძლოა, კიდევ ყოფილიყო საფუძველი მისი რადიკალური გადანაცვეტილებისა (თვითმკვლელობის), ანუ მესამე მდგომარეობიდან თავის დაღწევისა, მას რომ არ გახსნოდა სიყვარულის დვრიტა და ახალ ჰორიზონტში არ აღმოჩენილიყო. სიყვარულმა მეორედ დაბადა რასკოლნიკოვი და მას გაუხსნა გზა თავისი არსებისაკენ, თავისუფლებისაკენ ყოფიერების ნათელ ჰორიზონტში. ეს შეიძლება ასე დაფორმულდეს: მასის ნაწილაკ მტვერსაც კი აღამაღლებს სიყვარული, უხსნის გზას არსებობისაკენ და აძლევს შესაძლებლობას გათავისუფლებისა, პიროვნებად ქცევისა, „მაგრამ ეს უკვე ახალი მოთხრობაა“, წყვეტს აქ თხრობას დოსტოევსკი და ღიად რჩება საკითხი, რომელიც გადამწყვეტია ადამიანის ყოფიერების საზრისის გაგების თვალსაზრისით; რა არის ეს შესაძლებელი თავისუფლება? ვინ არის ეს პიროვნება? როგორია ეს ახალი ცხოვრება? საკითხი ღიად დარჩა. პირდაპირი პასუხის გარეშე, თუმცა რომანით დასმული კითხვა: არის თუ არა ცოდვა (დანაშაული) საფუძველი ადამიანის ამაღლებისა? კითხვა, რომელიც მთელ რუსულ ფილოსოფიას აწვალელებდა, მაინც, ერთგვარად, „მხატვრულად“ პასუხგაცემულია: – არა, პასუხობს რასკოლნიკოვი (დოსტოევსკი). ეს ცოდვა იმდენად ღრმა ჩავარდნაა, რომ ჩვეულებრივი ადამიანისათვის ამობრუნება შესაძლებელია მხოლოდ იმ, პირველსაწყის, „უბრალო“ ვითარებამდე, თუ... ეს ადამიანი არ ხდება ნაპოლეონი, კალიგულა, ჰიტლერი ან... მაგრამ ამ არსებითი კითხვის შუაგულში მყოფი კითხვის – „რა ემართება ადამიანს, რომელმაც გაუძლო გადაბიჯებას? რა მდგომარეობაშია მისი ყოფიერება? რა არის მისი საკუთრივი ყოფიერება და ამ ყოფიერების საზრისი? – პასუხი არ ჩანს. ამის პასუხი დოსტოევსკიმ და ვერც რუსულმა კულტურამ ვერ მოგვცა. დოსტოევსკი დარჩა იმ საზღვართან, რომლის წინაშეც გზა გადაეკეტა მზიას. არსებითად, „დანაშაული და სასჯელი“ მზიას მიერ დასმულ კითხვებზე თავისებური პასუხია. თუმცა, თა-

ვისთავად, ეს არსებით კითხვაზე უპასუხოვაც ერთგვარი პასუხია, მაგრამ ეს საკითხი ჩვენს თემას სცილდება²¹.

ახლა შევადართოთ, როგორ მიმართებაში იმყოფება რასკოლნიკოვი მინდიასთან. თუ ჩვენ შევინარჩუნეთ მეხსიერებაში ყოველივე ის, რაც ითქვა მზიას (როგორც სოფლის მკვიდრის) შესახებ, ვფიქრობ, არ იქნება ძნელი, დავინახოთ მზიასა და რასკოლნიკოვის ერთგვარი „სულიერი“ სიახლოვე: მათ ერთი და იგივე იდეოლოგია და ცხოვრების „ფილოსოფია“ აქვთ; მათი კრიტიერიუმები, თუმც სხვადასხვაგვარად გამოთქმული, ერთი და იგივეა, როგორც ორიენტაციით, ასევე ღირებულებით, თუმცა, რასკოლნიკოვის იდეოლოგია და დემაგოგია გაცილებით უფრო „დახვეწილია“ და „ცივილიზებული“. აქ ჩვენ გვაქვს ტიპოლოგიურად ერთი და იგივე მოვლენა, რომელიც ერთნაირად დაინახა განსხვავებული კულტურის ორმა გენიოსმა. მაგრამ ვაჟას გმირი მინდიაა და არა მზია. და ეს განსხვავება მიგვითითებს აღნიშნულ კულტურათა ტიპოლოგიურ განსხვავებაზე: ვაჟა (ქართული კულტურა) პასუხობს იმ ზემოდასმულ კითხვას, რომელსაც ვერ უპასუხა დოსტოევსკიმ (რუსულმა კულტურამ): კითხვას პიროვნების არსებისა და ვინ-ობის, პიროვნების თავისუფლების შესახებ. არსებითად, ვაჟა *იქ იწყებს*, სადაც დოსტოევსკი *ამთავრებს*, თუ რასკოლნიკოვის დრამა არ სცდება ინდივიდუალ-ფსიქოლოგიურ და, თუგინდ, სოციალურ საზღვრებს, არ იქცევა ყოფიერების დრამად, მინდიას ტრაგედია თვით ყოფიერების არსებას ეხება, კოსმიურ მასშტაბს იძენს, შესაბამისად ამისა, ხედვის ჰორიზონტიც სხვადასხვაა. რასკოლნიკოვის დანაშაული ცოდვად კი არ ცნობიერდება, არამედ სოციალური კანონის დამრღვევ ფაქტად, რომელიც ამ სოციალურ კანონში გამოვლენილი საზოგადოებრივი ცნობიერების „გაკიცხვას“ ექვემდებარება. დანაშაულის ეს გაკიცხვადობა ზუსტად შეესატყვისება მზიას მიერ დადგენილ დემაგოგიურ დებულებებს, რომელთა ამოსავალი პრინციპი „სხვის ვნება“ და „სხვისის მიტაცება“ არის. აქ არსებითად „ბრალის“ ზემომოყვანილი ანალიზის ჩარჩოებში ვრჩებით. ბრალს საზღვარი არა აქვს და, ამდენად, არც „გადაბიჯება“ შეიძლება. საზღვარი

ცოდვას აქვს მხოლოდ და ეს საზღვარი თავისთავში მყოფი სიკვდილის საზღვარს თანხვედბა (შოთას „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრავს“ ამ საზღვარზეც მიუთითებს). ამ საზღვრის გადაბიჯება (და შესატყვისად, ამის გაცნობიერება) სრულიად სხვა განზომილებას აძლევს ადამიანის ყოფიერებას, არსებას უფეთქებს, ამიტომაც ისახება ბრალიანობის გზა ქვევიდან ზევით მიმართულად, შესაძლებლობად, რომელსაც ინარჩუნებს ყოველი ჩვეულებრივი ადამიანი, რომელიც გაცნობიერების შიშს დასძლევს ან თვითონ, ან „გულად შემოსული“ ვილაცის, გათავისებული „სხვის“ მეშვეობით, და გაიგებს, „რაც მომხდარიყო“. რასკოლნიკოვსაც და მზიასაც ერთნაირად ესაჭიროება ეს „სხვა“ (სონია თუ სანდუა). არც რასკოლნიკოვი და არც მზია, ამდენად, არ ექვემდებარებიან განსაზღვრებას – „მკვდარი კაცი“ – ისინი ჩვეულებრიობის ჩვეულებრივ ღიაობაში იმყოფებიან, საიდანაც ნებისმიერი ორიენტაციაა შესაძლებელი თავის-თავის ან სხვების მიხედვით.

მინდია, რომელმაც იმთავითვე გადალახა საზღვარი და პიროვნებად გაკაცდა, ჩვეულებრიობის კრიტერიუმებით არავითარ დანაშაულს არ ჩადის, არც ერთ „კანონს“ არ არღვევს. მინდიას დანაშაული არის „ცოცხლად დამარხვა თავისა“ ანუ თავისთავის მოკვლა თავისი არსებისადმი ლალატით – მკვდარი კაცობა, ხოლო მინდიას, ვითარცა პიროვნების ამგვარი გამკვდარება მასში მყოფი ბუნებისა და ამრიგად, მის ირგვლივ მყოფი ბუნების, ე.ი. მთლიანად ყოფიერების სიკვდილის მომასწავებელია. მინდიას მცირე რამ დანაშაული კი არ აქვს ჩადენილი, არამედ – სათაო მომაკვდინებელი ცოდვა. ამ ცოდვის წინააღმდეგაა აღმდგარი „მთელი სამყარო“, ამ ცოდვის გაცნობიერება არის მინდიას ერთადერთი აუცილებლობა, რადგან ამას უნდა მოჰყვეს მისი *გადანყვეტილება*, გათავისუფლდეს ამ ცოდვისაგან და გაათავისუფლოს სამყაროც. მისცეს გზა ახალ ცხოვრებას, განსხვავებით რასკოლნიკოვის ქვედა წრის აღმავალი გზისა... მინდიას გზა ზედა წრეში დაღმავალად მოემართება. თუ მინდიამ ვერ შეძლო გათავისუფლების გადანყვეტილების მიღება, მაშინ სამყარო (ყოფიერება) თვითვე გაითავისუფლებს თავს იმგვარი შეძრწუნებულო-

ბით, რომელსაც „ნარღვნა“ ეწოდება. ეს ნიშანი მიეცა მზიას თავის ესქატოლოგიურ სიზმარში:

მ ზ ი ა

„ცუდი რამ ვნახე, სანდუავ,
 საზარო, გულის მგმირავი,
 სულ-ხორცის ამაშფოთები,
 გონების ამაზრზინავი:
 მოვარდნილიყო ღვარები,
 როგორც დევები მქშინავი
 თან მაარღვევდენ მთა-ბარსა,
 იდგა დგანდგარი, ღრიალი.
 ცა-ხმელთა დაქცევას ჰგვანდა,
 ისეთი ისმის გრიალი.
 მთებსა სტყდებოდა წვერები,
 დაბლა ხევებში წვებოდენ;
 მთებთან ერთადა კლდეებიც
 თოფებივითა ტყვრებოდენ.
 ცა ისეთი ჩნდა, ვით კუპრი,
 შავად ჰღელავდა, შხიოდა.
 კუპრს აწვიმებდა მინასა,
 ცხელი წვეთები სცვიოდა.
 ღვარები ისევ საზარლად,
 შეუპოვარად სდიოდა
 „გვიშველეთ, ვილუპებითო“,
 ათასგნით ხალხი ჰკიოდა.
 მართლაც ვუყურებ, რომ მოაქვს
 წყალს ხალხი, ფარი, ხმალია,
 ათასგან ციხე ირღვევა,
 ქავ-ციხეებთან სახლია:
 ამოდენს საბრალოობას
 მარტო მოზარე აკლია,
 ჩვენ ვითომ არა გვიჭირდა,
 ვითომ უვნებლად ვიყვენით.
 ბოლოსა ვნახე სახლკარით

რომ ჩვენამც გავირიყენით.
 მოასქდა ღვარი ზენაით,
 ლიბო მაჰგლიჯა ციხესა
 და შეურია ისიცა
 დაბლა არაგვის რიყესა,
 სახლიც წაიღო ჭერხოთურ,
 გაგვიყოლია ჩვენაცა,
 მინდა ვიძახო – მიშველეთ,
 ველარ ვაგებდი ენასა.
 ბაღებს კი გულში ვიკრავდი,
 ხატ-ღმერთსა ვსთხოვდი შველასა,
 თან გამოსვლასა ვცდილობდი,
 ვეგანებოდი კიდესა;
 ბაღებს ვაფარებ პირებზე
 შავის მანდილის რიდესა.
 და რამდენჯერაც მიეჯარდი
 ნაპირს, იმდენჯერ მქისია,
 კაცების სახე წინ დამხვდა
 შავები, როგორც ფისია.
 ხელი მკრეს, წყალშივ ჩამაგდეს,
 თან გადმომძახეს ისია:
 „სად მოხვალ? წადი, წყალს გაჰყევ
 ბრძანება არის ღვთისია!“
 და ამ დროს ვნახე, ჩვენს წინა
 წყალს მოაქვს ჩვენი კაცია.
 შამომიბრუნდა და მითხრა,
 ტკბილი ხმა ჰქონდა, ნაზია, –
 „გთხოვ მაპატიო, მზიაო,
 რაც გლანძღე, გაგაბრაზია;
 რასაცა ჰხედავ ჩემს თავზე,
 ღირსი ვარ, სწორედ ახია.
 ბაღლები არ დამიჩაგრო,
 გთხოვ, კარგად შამინახია!“
 მტერს, რომ მე წუხელ ვიტანჯე,
 მე რო სიზმარი ვნახია!“

ის ფაქტი, რომ ეს სიზმარი მზიას მიერაა ნანახი, რომ იგი სოფლის მკვიდრს ეზმნა, ბევრის მთქმელია. სამი მომენტია აქ აღსანიშნი: *ნარღენა* – მზიას *განირვა* ღვთის ბრძანებით – მინდიას მონანიება; *ფსიქოლოგიურ* პლანში მზიას სიზმარი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც სასაზღვრო მდგომარეობის წამიერი მოლანდება, ანუ მზიას ის გაუცნობიერებელი ცნობა თავისი დანაშაულისა, რომელსაც იგი ფხიზელ მდგონარეობაში უმაღლავს თავისთავს, – ერთგვარი ფარის, ნიღბის ახდა საკუთარი მზერის წინაშე. ეს წამიერი მოლანდება არაა საკმარისი მაინც მზიასათვის, შეინარჩუნოს სიფხიზლე, გააცნობიეროს ცნობა, რომელიც მიეცა და მიხედოს თავის არსებას, გაიხსნას არსებობისათვის. სატანჯველი განცდის ინტენსივობის მიუხედავად, სიზმარმა (მოლანდება) ვერ მოახერხა მზიას ფარების დამსხვრევა და მისთვის ნიღბის ახდა. სასაზღვრო მდგომარეობა შემაშინებელი აღმოჩნდა და მხოლოდ გარეგანმყოფი სურათი, თავისთავად შეუღწეველი მზიას მყოფიერად განწყობილი მზერისათვის. სიზმრის ენერგია ვერ აფეთქებს მზიას დაბნელებულ არსებას და არ აძრწუნებს მას ამ სიბნელით. მზიას გრძნობა-გონება დახშულია, მზიას სიზმარი მზიასათვის უცხოა იმთავითვე და ეს უცხოობა თავისთავში გაუცხოებულ მყოფიერობას ვერ აბიჯებინებს საზღვრის იქით. სიზმარში ვერ გარდაიქმნები. ძილში, რამდენიც არ უნდა იტანჯო, ვერ გადალახავ საზღვარს და ვერ გათავისუფლდები; ეს შესაძლებელია მხოლოდ გაღვიძებულ და ფხიზელ მდგომარეობაში, როდესაც ხდება გაცნობიერება იმისა, რაც გენიშნა სიზმარში, როგორც შენი შინაგანი ყოფიერების სიფხიზლეში. სიზმარში ის ჩნდება, რასაც ღვიძილში ვერ ხედავს ნიღბსამოფარებული მყოფიერობის ცქერა, და ერთი მხარე ამ იდუმალი გამოჩენისა არის ის, რომ სიზმარს ვესიზმრებით ჩვენ, რაც შეიძლება გაცნობიერდეს როგორც: ბუნების მიერი ხედვა მასში არსებული ადამიანის ყოფიერებისა, რომელსაც იგი აჩვენებს ადამიანს, როგორც ადამიანში მოთავსებული ბუნება. ეს ჩვენ ზევით მიუნიშნეთ მითიური სქემით: სიზმარს ბუნებისა – ადამიანს ესიზმრება სიზმარი ადამიანისა – ბუნება. ეს, თითქოსდა, „ჩაკეტილი“ წრე სინამ-

დვილეში გახსნილია ქმედითი თვითცნობიერებით, ყოფიერების თვითშემოქმედი შესაძლებლობით, ანუ შესაქმით. რელიგიაში გამოვლენილი და რჯულში მოცემული მნიშვნელობა სიზმრისა, როგორც სინამდვილის საშესაქმომ საფუძვლისა, ზემომოყვანილი თვალსაზრისის უეჭველი საბუთია²². ცხადია, ეს საფუძვლიანობა შესაქმისკენ მიმართობადობა, თვითცნობიერების გახსნილობას და გაცნობიერების აუცილებლობას გულისხმობს. სიზმარს არა მარტო დანახვა უნდა, არამედ ნაკითხვა და, ცხადია, გაგება. ხოლო რადგანაც ადამიანის „ბუნება“ კულტურაა, ამიტომ, შეიძლება ვთქვათ, რომ *კულტურა ხედავს და კულტურა იგებს*. კულტურაში ასათვისებელი ბუნება (სამყარო) და ათვისებული ბუნება (საკუთრივ კულტურა, რაც შეესატყვისება ენის (ლოგოსის) გამოთქმადობას და გამოთქმულობას) ერთადაა მოცემული, როგორც ყოფიერების განწყობის მოდალობაში. განწყობაში წყობის ვრცეულობაც არის და შესაქმის წესიც მოცემული. აქ კიდევ ერთხელ მივხედოთ რასკოლნიკოვს, რომელსაც ასევე ესიზმრა სიზმარი და შევაჯეროთ იგი მზიას სიზმარს:

„Он пролежал в больнице весь конец поста и святую. Уже выздоравливая, он припомнил свои сны, когда ещё лежал в бреду. Ему грезилось в болезни, будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной язве, идущей из глубины Азии на европу. Все должны были погибнуть, кроме некоторых, весьма немногих избранных. Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя становились тотчас же сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшестввовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и

судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга. В городах целый день били в набат; созывали всех но кто и для чего зовет, никто не знал того, а все были в тревоге. Оставили самые обыкновенные ремесла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не смогли согласиться; остановилось земледелие. Кое-где люди сбегались в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сей час же предполагали, обвинять друг-друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и все погибало, язва росла и подвигалась дальше и дальше. Спастись во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса.”²³. ამ სიზმარმა რასკოლნიკოვს მთელი არსება შეუქანა და შეუძრუნუნა. ეს შეძრუნება, თანდათან გამოძერწილი როგორც „ულმერთობა“, დიდი ხნის განმავლობაში გაჰყვება მას და იქცევა მისი შემობრუნებისა და „მეორედ დაბადების“ ერთ-ერთ, თუმც, ბოლომდე გაუცნობიერებელ სანინდრად. კიდევ უფრო საფუძვლიანი იქნება მეორე შეძვრა – სონიას სიყვარულით და სახარებით. ღმერთის დაბრუნება ან ღმერთში დაბრუნება რასკოლნიკოვის მთელი თავგადასავლის დაფარული გულისგულია. ღმერთთდაკარგულობა (ულმერთობა ანუ ათეიზმი) დოსტოევსკის (და მთლიანად რუსული კულტურის) ყველაზე დიდ პრობლემად იქცა. და ესაა „დანაშაულისა და სასჯელის“ საფუძვლიანი წყარო. ღმერთთდაკარგულობის ეს პროზაული გაშლა, თავისი მხრით, მიუთითებს კულტურის „ცივილიზაციად“ სიკვდილზეც. ცხადია, მაგრამ საკუთრივი პროზაულობა საზღვრავს მის ჰორიზონტს წარღვნის „ანთროპოლოგიური“ პრობლემატიკით²⁴.

ვაჟასათვის, როგორც „ღმერთთან მოლაპარაკესათვის“ წარღვნის პრობლემასთან ღმერთთდაკარგულობის პრობლემა კი არ არის დაკავშირებული, არამედ – ღალატის. არც მზია და არც მინდია არ არიან მოქცეულნი „ყველაფრისდაშვებულობის“ თავნება განწყობაში. მათ არც „იდეოლოგია“ გააჩნიათ ამდენად, აქ ვაჟას ჰორიზონტი საბოლოოდ იხსნება და ჩარგლელი მოგვი პირველკითხვებზე სცემს პასუხს: ბუნებამ რაღა დააშავა თუ ღვთისმოღალატე (ან ღვთისმკვლელი) ადამიანი იყო წარსაღვნელი? ვაჟამ ტოლობის ნიშანი დაუსვა აქ „ანთროპოლოგიურ“ და „ნატურფილოსოფიურ“ პრობლემატიკას ანუ არსებობასა და ყოფიერებას. არ არის არსებობა ყოფიერების გარეშე და ყოფიერება არსებობის გარეშე; არ არის ადამიანი ბუნების გარეშე და ბუნება ადამიანის გარეშე: ჩვენ ბუნებაში ვართ და იგი ჩვენშია. ანუ ჩვენ ღმერთში ვართ და იგი ჩვენშია. ამ ტოლობაში ჩანს სწორედ შესაძლებელი გაგება წარღვნის შემადრწუნებელი არსებისა და დანახვა ღალატის (როგორც ასეთის!) ყოვლისმომაკვდინებელი (მომსპობელი) ცოდვისა. ცოდვათა მონანიება არის სწორედ მოღალატის ერთადერთი შესაძლებლობა პასუხისმგებლობის თავისთავზე აღებისა და ბუნების გათავისუფლებისა. განსხვავებით „ცივილიზაციის“ განწვლილვით სნეული ცნობიერებიდან, რომელმაც ადამიანი დაუპირისპირა ღმერთს და ბუნებას (არსებობა – ყოფიერებას... „რაღაცა“ – „რაღაცას“ ან ვიღაცა – ვიღაცას და, საერთოდ, დაპირისპირებულობა დაადგინა...), ვაჟასთვის ადამიანი კი არ უპირისპირდება, არამედ ღალატობს ღმერთს და ბუნებას (ე.ი. თავისთავსაც!) და ეს არის მისი ცოდვილობის არსება. აქვს თუ არა ღალატს რაიმე შესაძლებლობა „გამოსყიდვისა“, ამაზე „გველის-მჭამელის“ დასასრულმა უნდა გასცეს პასუხი. მანამდე კი მზიას მიეცა ნიშანი წარღვნისა. რადგან ბუნება ყოველი ადამიანის ბუნებაა და იგი ყოველ ადამიანში არის, ამიტომ ნიშანი ნებისმიერ ადამიანს შეიძლება მიეცეს, მით უმეტეს, თუ ამ ადამიანს პირდაპირი კავშირი აქვს მოსალოდნელ საფრთხესთან. ნიშანი ეძლევა არა შესაშინებლად, არამედ გასაცნობიერებლად და რაც უფრო ფხიზელი და გახსნილია ადამიანი, მით უფრო

ნათელი და გამჭვირვალეა, ადვილგასაცნობიერებელია, ნასაკითხი), მისთვის ეს ნიშანი ნიშნის, როგორც ალსანიშნის დამფარავისა და გამომჩენის გამჭვირვალეობა თვით სიზმრის (ნიშნის) მხედველის არსების გამჭვირვალეობაზეა დამოკიდებული, ანუ მხედველის მიერ თავისი არსების ხედვის შესაძლებლობაზე. ხედვა სინათლეს გულისხმობს, ჰორიზონტის განათებულობას და გახსნილობას, და პირიქით, ნიშანთა ვერგაგება და გაუმჭვირვალეობა მაცქერალის არსების დახურულობად, ბრმაობად (ცნობის ძილად) ვლინდება. მზიაც ვერკითხულობს ბუნების მიერ მიცემულ ნიშანს, ვერ აცნობიერებს საფრთხეს და მით ხელს უწყობს „მოსახდენს“.

ნიშანი კი საკმაოზე მეტი მიეცა, ჯერ თვით წარღვნის საყოველთაოობით და მერე კი ცოდვილი მინდიას მონანიებით. ამ მონანიებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს და ჩვენც მასზე შევყოვნდეთ. მონანიება მოჰყვება მზიას მიერ საკუთარი თავის მიმართ ღვთის განაჩენის მოსმენას:

„და რამდენჯერაც მივჯარდი
 ნაპირს, იმდენჯერ მქისია,
 კაცების სახე წინ დამხვდა
 შავები, როგორც ფისია.
 ხელი მკრეს, წყალშივ ჩამაგდეს,
 თან გადმომძახეს ისია:
 „სად მოხვალ? ნადი, წყალს გაჰყევ,
 ბრძანება არის ღვთისია!“

აქ მზიას ბედი გადანყვეტილია და არავითარი ხსნა მოსალოდნელი არ არის. თვალში გვხვდება ორი მომენტი: „ნადი“ და „წყალს გაჰყევ“; სად უნდა წავიდეს წარღვნის შუაგულში მოქცეული უკვე „წყალნაღებული“ მზია თავისი ბავშვებით? როგორც ჩანს, ღვთის ბრძანება ისეთ რამეს შეიცავს, რაც მზიას დახურული ცნობიერებისათვის გაუგებარია და მას შიშად უბრუნდება. „ნადი“ ხომ გზაზე მითითებაა, მიმართულების მიცემა: ასეა ქართულში და ასეა ყველა სხვა ენაშიც. მაგრამ მზიას უკვე ენისა არა გაეგება რა, ისეა დამფრთხალი და შეშინებული „გადარჩენის“ პანიკით შეპყრობილი, კიდევ

უფრო ნათლად ეუბნებიან „მქისი და შავი სახენი“: „წყალს გაჰყევ“, რაც ალბათ „ითარგმნება“, როგორც – „შენი ნებით გაჰყევ“. აქ, ამ წაყოლაში არის ჩადებული მზიას გადარჩენის შესაძლებლობა: „წყალწაღებული“ თუ ნებისყოფით და ცნობიერად გაჰყვება წყალს, თუგინდ წარღვნას, იგი თავის გამოსავალს იპოვის და მიაღწევს გზას, რომელზედაც „წასვლა“ შეიძლება. აი, აქ მზიას სიზმარი თავის კულმინაციას აღწევს; მზია ხედავს „წყალწამოღებულ“ მინდიას, რომელიც კიდევ უფრო მკვეთრ ნიშანს აძლევს:

„და ამ დროს ვნახე, ჩვენს წინა
წყალს მოაქვს ჩვენი კაცია,
შამომიბრუნდა და მითხრა,
ტკბილი ხმა ჰქონდა, ნაზია, –
„გთხოვ მაპატიო, მზიაო,
რაც გლანძღე, გაგაბრაზია;
რასაცა ჰხედავ ჩემს თავზე,
ღირსი ვარ, სწორედ ახია,
ბაღლები არ დამიჩაგრო
გთხოვ, კარგად შამინახია!“

რა ხდება? ერთი წყალწაღებული, შუა წარღვნაში, ნაზი და ტკბილი ხმით პატიებას სთხოვს მეორე წყალწაღებულს და შუა წყალში სთხოვს „ბავშვები არ დამიჩაგრო, კარგად მოუარეო“. ამაზე მეტი უგონობა განა იქნება?! მე მგონი, არა, ეს რომ „სიზმარი“ არ იყოს და იყოს სინამდვილე, თანაც სიზმარი, რომელიც სწორედ მზიას ესიზმრა, და რადგან სიზმარი ბუნების ნიშანია (რეალობის სიმბოლური ენა), ამიტომ მას ასევე გაგება ესაჭიროება. სიზმარში ყოფიერების შესაძლებლობები ხსნიან შესაძლო მიმართებათა ჰორიზონტს. მზიას განწყობა იმდენად დახურულია, რომ ღვთის კაცებსაც, რომელნიც თეთრით ანუ სინათლით შემოსილებაა, „შავ და მქის“ სახეებად ხედავს. იგი არც ერთ მომენტში არ იხსნება; არ იხსნება არც მინდიას „ტკბილი და ნაზი“ მომნანიე და პატიების მომთხოვნი ხმის წინაშე – შემხვედრი იმპულსი მონანიებისა მასში არ არის. იგი აქაც „ერთის ცოდვის სხვის მიერ ზღვის

მადლად სადთქმულობის“ განწყობაშია. და რაც საინტერესოა, „გამოფხიზლებული“ მზია სწორედ ამ სიზმრისეულ განწყობას აფორმულებს თავის თავისგამამართლებელ დემაგოგიაში. ამავე თავისგამამართლებელი დემაგოგიურობითაა „გაგებული“ მინდიას ტანჯვაც – მზიასაგან პატიების გამოთხოვით და მასზე და ბავშვებზე „ზრუნვით“. სიზმრისეული ენა ბოლომდე გაუგებარი რჩება მზიასათვის და ეს კიდევ ერთხელ მიუთითებს იმაზე, რომ არსებას სხვა ვერ გაგიღვიძებს, რომ გაღვიძება და მყოფიერობის არსებობად გარდაქმნა შესაძლებელია მხოლოდ თვითშეცნობითა და შეძრწუნებამდე მისული შინაგანი განცდით გაღვიძებული ნებისყოფით, შენ მიერ შენშივე საზღვრის გადალახვით. რამდენიც არ უნდა „დაგიხატონ“ სასაზღვრო მდგომარეობა, რამდენიც არ უნდა გტანჯონ ზმანებებით, თუ საკუთრივ შენში არ შეიჭრა განცდა და არ შეაძრწუნა შენი არსება, არსებობის არსი არ გაგიშიშვლა და შინაგან არ გაგაღვიძა, ისე არავითარი ხსნა, არავითარი „მეორედ დაბადება“, „ახალი ხორცისა და ახალი სულის ჩადგმა“ არაა შესაძლებელი. თვით სიკვდილიც კი არ იქცევა გამრღვევ სასაზღვრო მდგომარეობად, თუ იგი არაა ფესვეული განცდა, ფესვეული ტკივილი (შეძრწუნება) ამგვარად ყოფნის შეუძლებლობისა; ე.ი. თუ იგი არ სვამს ფუნდამენტურ კითხვას: „ღირს თუ არა სიცოცხლე იმად, რომ ამგვარად ვიცხოვრო?“. ეს კითხვა არაა რაციონალური კითხვა, „სალი აზრის“ მიერ ცხოვრებისადმი დასმული. იგი პირველსაფუძვლის შეძრწუნებაა და მას არც ინტელექტუალური („ფილოსოფიური“) პასუხი გაეცემა. ამ კითხვაზე პასუხი „ანალიტიკური გაგებით“ კი არ გაიცემა, არამედ მოქმედებითი გადაწყვეტილებით. აქ ვაჟა ისევ მიგვახედებს დასაწყისისკენ და გაგვახსენებს მინდიას მიერ გადაწყვეტილებას „ამგვარად ყოფნიდან“ თავის გამოსახსნელი თვითმკვლელობის ანუ მოქმედების შესახებ, რითაც მყოფიერობის ზმანება (სიბრძნე მოჩვენებული გველად) არსებობის სინამდვილედ გარდაისახა. მინდიას რეალური სასაზღვრო მდგომარეობა მყოფიერობის ნაზმანები (მოჩვენებითი) სახის გამრღვევი აღმოჩნდა; მაშინ, როდესაც მზიას ნაზმანები (მოჩვენებითი) სა-

საზღვრო მდგომარეობა, ბუნებრივია, ვერ უძენს მას რეალური მდგომარეობის გამრღვევ ძალას. ფაქტობრივად, მზია არც ერთ მდგომარეობაში არ არსებობს, იგი „ნალებულია“ მდგომარეობებით. სინამდვილის ამ ორმაგ გამარჯვებაში ეპოვებთ ვაჟას მიერ მოცემულ პასუხს იმ საფუძვლიან კითხვებზე, რომლებსაც მყოფიერობა უსვამს არსებობას და არსებობა – მყოფიერობას მათი თანაცხოვრებისას. ეს შეიძლება ასე დავაფორმულოთ: ის, რაც არსებობისათვის ზმანებაა, მყოფიერობისათვის – რეალობაა, ხოლო ის, რაც მყოფიერობისთვის არის რეალობა, არსებობისათვის – „ზმანებაა“. ამ ორ ურთიერთზმანებრივ სინამდვილეს ურთიერთში ჩასახედი „ფანჯრები“ არა აქვთ, მაგრამ ურთიერთთან მისასვლელი კარები და ხიდი – კი. და ეს კარები და ხიდი, ვაჟას ხედვით, არის გული და სიყვარული. „ხამს მოყვარე მოყვრისათვის, თავი ჭირსა არ დამრიდად, გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად“ – ასე დააფორმულა ქართული კულტურის გენიამ ეს ხედვა არსებობისა და მყოფიერობის ცხოვრებისეული მთლიანობისა. აქ ცხოვრების „კეისრისთვის მისაცემობისა და ღმერთისთვის მისაცემობის“ ურთიერთსიყვარულით გამთბარი ერთიანობაა დადგენილი. თავისთავად, აღნიშნულ საცხოვრებისო ორიენტაციათა ურთიერთუცხოობა არ არის მტრობის საფუძველი. თავისთავად არც ერთი ამ ორიენტაციიდან არ არის „დამნაშავე“, ამგვარად იგი იქცევა მხოლოდ სამტრო მიმართებით მეორისადმი. რადგან ეს ორივე ორიენტაცია ადამიანის ყოფიერების შესაძლებლობების სახითაა მოცემული, ამიტომ საქმე ეხება თვით ადამიანის მიერ თავისი არსების გახლეჩას, თავისთავში გაუცხოებულ მტრობას თავისი არსების სხვა შესაძლებელი ყოფიერებისადმი. ეს იქცევა საფუძვლად ცოდვილობისა, რომლის მასშტაბი ერთნაირად ფარავს მთელ ყოფიერებას (ბუნებას ადამიანში და ადამიანს ბუნებაში!). მინდიას მონანიებას მზიას წინაშე ეს აზრიც აქვს: სამტროდ მიმართულობის მონანიებისა; არაჩვეულებრივის ჩვეულებრივის წინაშე, „ბრალიანისა“ – უბრალოს... პიროვნება, თუ ის პიროვნებაა, არ შეიძლება სამტროდ იყოს განწყობილი მყოფიერის მიმართ, მას არათუ შე-

საძლებლობა, ამის უფლებაც კი არა აქვს სწორედ იმდენად, რამდენადაც იგი თავის-უფალია. მზიას განწყობილებაში ჩენილი ერთგვარი კონფლიქტური სიტუაცია, – ღმერთის ბრძანებით მისი განირვა და, ამის საპირისპიროდ, მინდიას მიერ თავისი თავის დადანაშაულება, – სავსებით შეესატყვისება მზიას, როგორც თავისთავიდან გაუცხოებული და სხვებზე ორიენტირებული მყოფიერობის კონსტანტურ განწყობას. ღმერთიც „სხვას“, მზიას ადანაშაულებს, თუმცა ნათელია, რომ ღმერთმა უნდა იცოდეს, ვინ არის ნამდვილი დამნაშავე.

მზიას სიზმარში მინდიას ერთი არსებითი მდგომარეობაა ხაზგასმული და მინიშნებული: მინდიას მარტოობა და „წყალნალებულობა“, მარტოობის თემა „გველის-მჭამელის“ მთავარი თემაა, რომელიც მინდიასთან პირველსავე შეხვედრისას გვხვდება პოემის დასაწყისში. მინდია ყველგან და ყოველთვის მარტოა. ეს მარტოობა მინდიას „სულით ობლობაა“ და ამ მარტოობაში იშლება მინდიას ცხოვრებისეული თავგადასავალი, მისი გათავისუფლებაც და თვითმკვლელობაც.

მარტოობა არსებობისაკენ მიხედვის, მყოფიერობისადმი ურჩობის პირობაა, სხვების წინაშე სახიობის შეჩერება და თავისი არსების სიღრმისაკენ შებრუნება. ადამიანის ბრძოლა თავისთავში აღმოჩენილ არსებობისა და მყოფიერობის შესაძლებლობებთან, მარტოობის შეუვალლობაში ავლენს თავის ნებას და თავის-უფლდება. ამ თვალსაზრისით, მარტოობა ის სასაზღვრო მდგომარეობაა, რომელშიც ადამიანი ფხიზლდება და ხსნის თავის არსებას, შეიგნებს არსებობის საზრისს. მარტოობა არსებობის მოდალობაა და გახსნილობის პირობა, განსხვავებით მყოფიერობის სხვების წინაშე სახიობურ მყოფობასთან. მაგრამ მარტოობა, თავისთავად, არ ქმნის არსებობის საზრისს, არამედ აღმოაჩენს შესაძლებლობას საზრისის გაგებისა. საზრისი არსებობას აქვს, როგორც ყოფიერების გახსნილ ჰორიზონტში მიმავალ გზას. აქ გარკვევით და ხაზგასმით უნდა გავიცნობიეროთ ის შემთხვევა, როდესაც ადამიანი თავისი თავის წინაშეც სახიობობს ისევე, როგორც – სხვების. ამგვარ ვითარებას არაფერი აქვს საერთო ზემოაღნიშნულთან. თავისთავთან მოთამაშე ადამიანი ისეთივე

„დახურულია“ და მყოფიერი, როგორც „ჩვეულებრივი“ ადამიანი. მეტიც, თვით მისი სახიობა თავისთავის მიმართ, კეკლუცობა თავის არსებასთან, თავისთავში დასახული მომწონებელი და კვერისდამკვრელი „მაყურებელი“, რომლის წინაშეც სახიობობს და კეკლუცობს, სხვა არავინაა თუ არ მის გარეთ მყოფი უპიროვნო „სხვან“, მოთვალთვალე მასა, მისი პატივმოყვარე მისწრაფების „დარბაზი“, რომელთანაც მისასვლელი მას ამა თუ იმ მიზეზით არა აქვს. მარტოობის ტკივილი (ცხადია, არა „ტოლის დაკარგვით“ გამოწვეული, არამედ, როგორც ვერგახსნილობა) ნიშანია მასასთან ვერმისვლით, სოციალურ სცენაზე ვერასვლით, ცხოვრებისეული როლის ვერშეგუებით შეწუხებულობისა. მარტოობაზე გადატანა ამ შეწუხებულობის ტკივილისა უპირველესი ნიშანია უპიროვნობისა. მიხედვით არ აწუხებს თავისი მარტოობა, მეტიც, ეს მარტოობა უჩინარია სხვისთვის, შეუვალა მოთვალთვალე მაყურებლისათვის, მოთვალთვალე მაყურებელი „სხვან“ თვითონაა შეწუხებული ამ თვალთვალში აღმოჩენილის მარტოობით, რადგან მისთვის უცხოა ამგვარი მდგომარეობა. მასა იმიტომაცაა მისწრაფებული, გაითავისოს ყოველი მის გარეთ და უცხოდ მავალი, რომ მყოფიერობას თავისი საზრისი დაუდგინოს სახეზემყოფ სიმრავლით. მყოფიერობას მარტოობის შიშის მოუშორებელი საფრთხე ემუქრება. ეს შიში ნამდვილ საფრთხე ავლენს – გამარტოებულის მიერ თავისთავში აღმოჩენილი არსებობის საზრისით მყოფიერობის „მოკვლისა“, მყოფიერობა ამიტომ უშუალოდ უკავშირებს თავის საზრისს კოლექტიურ სახეზემყოფობას, როგორც სიკვდილის შიშის დაძლევის პირობას. პიროვნებისთვის და პიროვნების მიერ დადგენილი არსებობის ზნეობრივი გადანყვეტილება – „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა, სიკვდილი სახელოვანი“ – კოლექტივში შებრუნებულია, თუმცა, მყოფიერობის იდეოლოგიური დემაგოგიის მიერ ლოზუნგად გადმოკიდებული.

მარტოობაში გათავისებულ ადამიანს აღარ იფარავს მათა-ნაზიარებელი სხვა. იგი გაშიშვლებული დგას თავის სასაზღვრო მდგომარეობაში იმ შიშით, რომლის მიჩქმალვა უკვე შეუძლებელია „ყურადღების გადატანით“, „დროის მოკვლით“,

დროის გატარებით“, ჭორაობით (ანუ სხვების ცხოვრებით დაკავებულობით), ლაყბობით, ღრეობით და სხვა რამ მანქანებით. მარტოობა, ამდენად, გამოცდაც არის ადამიანის იმ შესაძლებლობებისა, რომლებმაც ადამიანი უნდა გაიყვანოს ან ყოფიერების ნათელ ჰორიზონტში არსებულ ფერთა უთვალაობის ერთობაში, ან მყოფიერობის ნივთთა სიმრავლით დახურულ ჰორიზონტში მყოფი კოლექტივის გასხვისებულ მასობრიობაში. მარტოობა ადამიანის ნების (არჩევანით და გადაწყვეტილებით მოქმედების) სანვრთნელი გვირაბია (ამგვარ გვირაბში ატარებდნენ ხელდასხმულებს, ამგვარსავე გვირაბში გადიოდნენ ცნობილი „ნინძები“ ხელდასხმისას). ამგვარი მარტოობის გვირაბში გაიარა თვით მინდიაშაყ. მარტოობის გვირაბში უშიშარი სვლა გზაზე დგომის, არსებობის გახსნილობის მოდალობაა და ვიდრე ადამიანი ამ გზაზე ვალს, იგი გახსნილობის ნათელ ჰორიზონტში არსობს და ახორციელებს თავის შესაქმეს. საკმარისია, მან მოადუნოს თავისი ნება, შეუშინდეს თავის მარტოობას, დაფრთხეს გვირაბის მოჩვენებითი სიბნელითა და საშინელებებით, უღალატოს, პირი იბრუნოს და გამოვიდეს კოლექტიური ცხოვრების პატივმოყვარულ სცენაზე, განზავდეს სხვების პატივმოყვარული ცხოვრების ინტერესებში, რომ მას ეკეტება გზა. იგი იწყებს სიბნელეში ბორიალს, აწყდება „გველად ქცეული“ გვირაბის მახრჩობელა კედლებს და, ბოლოს, კარგავს გამოსვლის ყოველგვარ შესაძლებლობასაც. მეტიც, იგი, როგორც მოღალატე, კარგავს გამოსვლის უფლებასაც, რადგან გამოსვლის უფლებას მხოლოდ თავის-უფლება აძლევს და არა უპიროვნო მყოფიერობის, კოლექტივის, მასის მიერ დადგენილი „უფლება“. მყოფიერობისმიერი „უფლება“ მხოლოდ გამამყოფიერებელი უფლებაა, კოლექტიური ცხოვრების წესში განზავების უფლება, ანუ გაუპიროვნების უფლება. მასამ (მყოფიერობამ) ჯერ უნდა განგაზავოს. და მერე უნდა გამოგყოს, ვითარცა თავისი უპიროვნო კოლექტიურობის ხატი, ანუ განპიროვნებული უპიროვნობა. ასე აიგება, თუ დავაკვირდებით, სოციალური პირამიდები (დიდი პირამიდა ხომ უსასრულო პატარა ურთიერთასახული პირამიდებიდან აიგება?!), როგორც კო-

ლექტიური უპიროვნობის პატივმოყვარული მისწრაფება განპიროვნებისაკენ, „ძლიერთა ამა ქვეყნისათა“ (რომელთაც შემდეგ ნარცისულად უგორავს ფეხქვეშ და ულოკავს შესატყვის ადგილს კოლექტივი, მასა...) სახით.

პიროვნების მიერ თავისი არსებისადმი (გზისადმი) ლალატი თავისი მარტოობის მიტოვებაში გამოიხატება, რაც თავის-უფლების გასხვისება, სხვების-უფლებად გაუცხოება არის. ამგვარი თავის-თავისუფლებიდან გაუცხოებული თავის-თავისუფლების მკვლელი *პიროვნებაყოფილი* ადამიანი არის მკვდარი კაცი, რომელიც საფრთხეს უქმნის თვით ყოფიერებასაც (ყოფიერთა ერთობლიობას) და მით კარგავს უფლებას არსებობისა (სიცოცხლისა).

მინდიას „წყალნაღებულობა“ შემამოფოთებელ ძახილის ნიშნადაა მოცემული. მინდია დაქანებულია, მას პირობები მიაქანებს და მისი „წყალნაღებულობა“ თვით წარღვნის ანუ სამყაროს ყოფიერების ჩამოღვრის მიზეზი ხდება. „წყალნაღებული“ მინდია, რომელიც ჩვეულებრიობას „ისევ და ის მინდია ჰგონავ, შესადარები მზესთანა“, ანუ „წყალნაღებული მზე“ შემადრწუნებელი ხატია, იგი არა მარტო საფრთხის ნიშანია, არამედ – უბედურებისაც, რომელიც მის მიერ ნიღბის ვერახდის დამაქცეველ საშიშროებას მიანიშნებს. ნიღბი „ვითომსახეა“, მინდიაც ამ „ვითომსახედ“ არსობს სოფლის მკვიდრთა ცნობიერებაში – ჯერ-კიდევ-მზედ, მაგრამ მზის ნაღება წყალს არ შეუძლია: წყლის წყლობას მზის მზეობა აბსოლუტურად გამორიცხავს. მაშ, რა მიაქვს წყალს? – „ვითომმზე“, რომლის ნაღებულობაც და ვითომობაც ერთნაირად უხსნის მზიას (და სანდუას, და მთელს ერს) მინდიას საშიშობას.

მზიას სიზმარმა არ დაიშურა ნიშნები იმისათვის, რომ ეს საშიშობა დანახული და გაგებული (გაცნობიერებული) ყოფილიყო და მით – თავიდან აცილებული. მზიას სიზმარშიც კი გადაურჩენლობა (ადამიანი თავის სიკვდილს სიზმარში ვერ ხედავს, რამდენადაც ვიცით) არის ის ნერტილი-ნიშანი, რომელიც სიზმრის წასაკითხ სიტყვას ასრულებს (ეს ქართული სიტყვა გაკეთებასაც ნიშნავს, დამთავრებასაც მთლიანობასაც, სრულყოფილებასაც და ა.შ.).

„ს ა ნ დ უ ა

მაშ ვერ გამოხვედ, ნაგილოთ?

მ ზ ი ა

ვერა... ნაგილო, სანდუავ,
დედა-შვილები ყველანი.“

სიზმარი რომ ნიშანია, ეს სანდუასთვისაც ცნობილია, მაგრამ გაგება ამ ნიშნებისა მასაც არა აქვს. მას „ეყურება და არ ესმის“, იგი „უცქერის და ვერ ხედავს“, ისევე, როგორც თავად მზია. თუმცა, როგორც ამწუთიერად ვითარებით გულგახსნილი და მიმხედავი, გულმონყალედ ლოცულობს, რათა ააშოროს მზიას მოსალოდნელი უბედურება. აქ ისაა ისევ აღსანიშნავი, რომ წარღვნის ამ ესხატოლოგიურ ნიშანში სანდუა სხვის უბედურებას ხედავს და არა თავისას, ან, საერთოდ, ყველასი და ყოველივესი... რაც მიგვანიშნებს მყოფიერობის *სხვაზე* ორიენტირებული კონსტანტური განწყობის შეურყევლობას და ძნელად დასათმობობას.

აქ ვაჟა ისევ ცვლის ხედვის არეს და გადაშლის მკითხველის თვალწინ აღმაფრთოვანებელ სურათს ჯარის საომრად სვლისა. სწორედ აქ იხატება ის, რაზედაც ამ თავის დასაწყისში გვექონდა ლაპარაკი: მყოფიერთა უპიროვნო ყველაობის მასა ერთად გაპიროვნდა და ყოველის გამორჩეული ოსტატობით (ინდივიდუალობით) აახალისა ყოფიერება. დედაკაცთა ხალისიანი დახასიათება სიკვდილთან შესაბამელად მიმავალი ერისა კიდევ ერთხელ მიგვახედებს პიროვნებისაკენ, როგორც შესაძლებლობისაკენ და არა მოცემულობისაკენ. ყოველი მხედარი გმირად ქცევის შესაძლებლობაა და ამ შესაძლებლობას არც ერთი არ უშვებს ხელიდან. მოყვრებისთვის სასიკვდილოდ „თამაშით და მღერით“ მიმავალი ერის (ამქრის, ლაშქრის, ჯარის) ქარული გადავლა ბუნების გამაცოცხლებელ-ამახალისებელ სუნთქვად განიცდება. საერთო ლოცვაც არა მარტო მხედრების, არამედ მთლიანად „ჩვენი ლამაზი ალაგის“ უვნებლობის გამოთხოვაა.

აქ ყურადღება უნდა შევაჩეროთ მეათე თავის დასასრულ სტროფზე. მთელს პოემაში ვაჟას მხოლოდ სამჯერ აქვს ნახსენები „შიში“ სრულიად განსხვავებულ კონტექსტში („ალარ ამინებს ტყვეობა, აღარც ხრიკები ქაჯური“; „ყანასა სეტყვა ამინებს. კაცთ უსაზრდოდ დარჩენა“; „დღენამდე მტრები შინაით ველარ ძვრებოდნენ კარშია შიშით...“) აქ კი უეცრად ერთ სტროფში ზედიზედ სამჯერ იმეორებს.

„ბევრისა გული ღელავდა
ათასნაირის შიშითა –
ნურც ვის კი გაუკვირდება,
კაცთ ეს მოგვიდის ჯიშითა,
საშიშ დროს საყვარელს საგანს
რო ვიხსენებდეთ შიშითა!..“

ზემოაღნიშნულ კონტექსტში ძნელი აღარ უნდა იყოს გაგება იმისა, თუ რატომ ამოვიდა ეს სამი შიში „მხედველის თვალის“ თქმაში. შინაგანდაეჭვებულობამ შიშით შეიპყრო „ბევრის“ გული. საშიში დრო დადგა. ეს გაუცნობიერებელი შიში კვლავ მიგვახედებს იმ მინდობასავე, რომელიც ერის უშიშროების და მტრის შიშითმოცულობის მიზეზი იყო. ახლა, მოულოდნელად შებრუნდა ვითარება, მტრის უშიშმა შემოტევამ შეაშფოთა გული, რომელიც ჯერ ვერგაცნობიერებული, მაგრამ უკვე შიშში არსებული პასუხის შემაშფოთებელი გარკვეულობითაა აღელვებული. დროის საშიშობა (თუ არა-საშიშობა) უშუალოდ არსებობის ყოფნა-არყოფნის წინაშე გვაყენებს. საშიში დრო არსებობის თვით პირობის საშიშობას აღნიშნავს, რადგან დრო ყოველ ცალკეულ თუ კოლექტიურ არსებობამდეა, როგორც ამ არსებობის შესაძლებლობის პირობა. საშიში დრო შექცეული დროა (დასაქცევი დრო). შექცეულ დროში კი აქ და ახლა ყოფნის ვერშესაძლებლობა სიკვდილის, ანუ ყოფნის არ-ყოფნის, საშიში საზღვრის გამოჩინებაა. დრო რომ იქცევა, იგი სწყდება ყოფიერებას და კვდება. „მკვდარი დრო“ ზუსტად ახასიათებს ამ მოვლენას. სიკვდილის საშიშობა დროისათვის სიკვდილის უდროობითობის ნიშანია, სიკვდილს დრო არა აქვს. დრო აქვს სიცოცხლეს და ყოველივეს, რაც სიცოცხ-

ლესთანაა დაკავშირებული, ვთქვათ, ცხოვრებას. სიკვდილის საშიშობა სწორედ მის მიერ სიცოცხლის ხელყოფაში მდგომარეობს, მის დაქცევაში, რაც ჩადენის, ჩაღვრის, მდინარების მოდუსითაა მოცემული. სიკვდილი დროულობის მდინარების მოდალობაა. საშიში დრო დამუქრებულობით სავსე დროა. გვე-შინია იმისი, რაც უდროო სიკვდილის ჯერ-არ-მოდგომით, მაგრამ უკვე ჩვენკენ გამოქანებით გვაგდებს საფრთხეში. მუქარა დაბნელების შესაძლებლობით არყოფნაში ყოფნის გაუჩინარებაა. არყოფნა სიკვდილის მოდუსით არსებობს: სიკვდილი არყოფნის ყოფნის წესია. მუქარა ზიანის შესაძლებელი მიყენებით გვაფრთხობს. ქართულში ზიანი და ნაკლი ტოლმნიშვნელობის სიტყვებია („ვერაფერი დამაკლო“ და „ვერ დამიზიანა“ სინონიმებია). ნაკლი ისაა, რაც არის, მაგრამ სავსებობა არა აქვს (ან სიმრავლეში, ან მოცულობაში, ან ხარისხში...).

როგორც ვიცით, ვაჟამ ასე დააფორმულა ეს:

„შენი ჭირიმე, სიკვდილო,
 სიცოცხლე შევნობს შენითა,
 და შენც სიკვდილო ფასი გდევ
 სიცოცხლის ნაკლებობითა.“

ამგვარ ნაკლად არის სიკვდილი სიცოცხლეში, როგორც სიცოცხლის ნაკლებობის უდროო შესაძლებლობა. სიკვდილი, არსებითად, სიცოცხლის ნაკლებობის დასრულებაა, რომელიც თავისი შესაძლო უდროობით გვაფრთხობს, რადგან რაც სრულდება, კიდევ მთავრდება, როგორც ქართული ენა გვამცნობს. სწორედ ამ დამთავრების, დასრულების შიშია სიკვდილის შიში, ადამიანის დაუსრულებლობა სიცოცხლის ყოფნის წესია. დაუსრულებელი ისაა, რაც დასრულებისაკენ მიისწრაფვის, მაგრამ ჯერ არ დასრულებულა, ანუ დასრულებულობა შესაძლებლობის სახით აქვს თან-და-ში. მაგრამ დაუსრულებელს საზრისს თვით დაუსრულებლობა ვერ მისცემს სწორედ ამ მიმართულობისა გამო (დასრულებისაკენ), საზრისი დასრულებაშია, დასრულება კი სიკვდილი: სიცოცხლის საზრისს სიკვდილი ქმნის (ვაჟას „ფასი გძე“, ეს „ფასი“ სიკვდილს იმდენად ადევს, რამდენადაც იგი ღირებულ სიცოცხლეს აკ-

ლებს. ღირებული პიროვნების „უდროო“ სიკვდილი ან, საერთოდ, სიკვდილი თვით სიკვდილს ადებს ამ სიცოცხლის ფასს). სიცოცხლეს ფასს სიკვდილი ადებს, იმდენად, რამდენადაც მას თვითონ ადევს იგი, როგორც სიცოცხლის დამასრულებელს და დამაკლებელს დასრულებისაკენ მისწრაფებისა. როგორც აღვნიშნე, სიცოცხლე დროის მოდუსით არსებობს, სიკვდილი კი – უდროობის. ანუ სიცოცხლე ნამდვილობად და სიკვდილი შესაძლებლობად არსებობს ყოფიერებაში (სამყო-სამყაროში) და ის, რომ სიცოცხლეს სიკვდილი თან-და-ში ახლავს, როგორც მისი დასრულებადობა, სიცოცხლეს მდინარების, დენადობის, ანუ დროულობის მოდუსით აყოფიერებს. დრო რომ მიდის, ან სიცოცხლე რომ იწურება, ეს სწორედ სიკვდილის არსებობის გამო ხდება. ამდენად, სიკვდილი ადამიანის ბედი კი არ არის, არამედ ადამიანის, როგორც სამყო-სამყაროში სიცოცხლედ ყოფნის, ექსისტენცია, რომელიც „ამშვენებს“ სიცოცხლეს. იგია „მადლი“ დაუსრულებელის დასრულებადობისა. „სიცოცხლესთან სიკვდილიც ერთი მადლია...“ – წერს ვაჟა. ამ მადლის გაცნობიერება არის ადამიანის პიროვნებად ამალღების პირობა, როგორც მზადყოფნა დაუსრულებლობის დასრულებისათვის, და ეს გაცნობიერებული მზადყოფნა არის კიდევ გათავისუფლება შიშისაგან (დალრეჯილობისაგან). ასე გავვიხსნა ეს საიდუმლო ქართულმა გენიამ:

„სიკვდილი მახლავს, დამეხსენ...“

„სიკვდილამდე ვის მოუკლავს, თავი კაცსა მეცნიერსა“.

„შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა, ცუდია დალრეჯილობა“.

„ვერ დაიჭირავ სიკვდილსა, გზა ვინრო, ვერცა კლდოვანი, მისგან გასწორდეს ყოველი, სუსტი და ძალგულოვანი, ბოლოს შეჰყარა მიწამან, ერთგან მოყმე და მხცოვანი, სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა, სიკვდილი სახელოვანი“.

ეს უკანასკნელი ქართულ კულტურაში დადგენილი სიკვდილ-სიცოცხლის „ფილოსოფიის“ ლიბოა. ჩვენთვის მეტად მნიშვნელოვანი მიმართებით აქ გვეხსნება სიკვდილის საზრისიანობის საიდუმლო: სიკვდილს თავისთავად კი არ აქვს საზრისი, არამედ – მის „როგორობაში“. თავისთავად „მოკვდა“ ნე-

იტრალურია საზრისიანობის მიმართ, რადგან აღნიშნავს „დრომ უნიას“; ქართულ კულტურაში (ენაში) „მოკვდას“ ადამიანთან მიმართებაში ენაცვლება „გარდაიცვალა“ და აქ მეტად დახვეწილად არის შემოტანილი სიკვდილის როგორობა ანუ სიკვდილის საზრისიანი ფასი. რადგან გარდაცვალებაში გზის გაგრძელებაა და თუმცა აქ უკვე დასრულებულობა, მაგრამ იქ ამ გზის გაგრძელება და ე.ი. ჯერ არდასრულებლობა, აქედან იხსნება ახალი გაგება: სიკვდილი სიცოცხლეს მთლიანად კი არ ასრულებს, არამედ ნაწილობრივ. იგი ასრულებს (ამთავრებს) რაღაც ნაწილის სიცოცხლეს, ხოლო რაღაც სხვა ნაწილი გარ-და-იცვლება. სიკვდილის როგორობა ამიტომაც ამშვენებს ადამიანს, რადგან აძლევს უკანასკნელ შესაძლებლობას (გარდაცვალების წინ, ხოლო „სიკვდილსა, ვინ არ მოელის ნამისად“?), გონიერად დაასრულოს ვერდასრულებული. ზნეობრივ ასპექტში ამას განწმენდას ვუნოდებთ. ამასვე ემსახურება ცოდვათა მონანიება ანუ განმზადება გარ-და-ცვალებაში გზის გაგრძელებისაკენ, ამიტომ სახელოვანი სიკვდილი თავისთავში ჯერ გარდაცვალების შეგნებული გზაა, ანუ სიცოცხლის ნაძრახობიდან გათავისუფლება ჯერ-სიცოცხლეშივე. სიკვდილისათვის შეგნებულად მარად მზადყოფნაში ფხიზელი ყოფნა პიროვნების არსებობის მოდალობაა.

შიშის შესახებ ჩვენ ბავშვობიდანვე გვსმენია: შიში ყოველ ჩვენგანს განუცდია. რუსთველიდან ბავშვობიდანვე შეთვისებული „შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა, ცუდია დაღრეჯილობა“, ქართული კულტურის საშესაქმო სჯულდების ღირებულების მცნებაა და ქართული კულტურა სიკვდილის (რადგან განუწყვეტელი მოსპობის საფრთხის) წინაშე უშიშარი და დაუღრეჯელი არსებობაა, ქართული ისტორიითვე დადასტურებული, მაგრამ ინდივიდუალურ ყოფიერებას როგორ განსაზღვრავს ეს შიში? და რას ნიშნავს ათასნაირი შიშის „შიშობა“? ან რა კავშირი აქვს შიშს სიყვარულთან? ბავშვობიდანვე გონების შემამოფოთებელი „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ და „ღვთის შიში“ კიდევ უფრო აბნელებს ამ საკითხს და, თითქოს, უკრძალავს ადამიანს მის ბოლომდე შეცნობას, ტოვებს რა განცდის „ბრმა“ და უსაზრისო გაგებაში.

ზემოთ ჩატარებული ცდა საკითხის წარმოჩინებისა ახალ შესაძლებლობას გვაძლევს, დავინახოთ შეშინებულობა (რაიმესგან და რაიმესთვის), როგორც სიბნელით მოცულობა. შიში, თუ დავეყრდნობით გაგებას „უშიში, ვითარცა უხორცო“ (ვახტანგ გორგასალზეა ნათქვამი), „ხორცს“ ანუ ადამიანის „მყარ“ და „დენად“ (ცვალებად ანუ გარდასაცვლელ) სიცოცხლეს აქვს, მაგრამ თავისთავად მყარსა და დენადს განცდა არა აქვს. განცდა აქვს სულს, როგორც ხსოვნას. სული აქ გაგებულ უნდა იქნას არა მარტო როგორც საკუთრივ ადამიანის პირველი (თუგინდ მეორე) ბუნება, არამედ როგორც ყოფიერთა არსებითი მახასიათებელი, როგორც დამახსოვრების უნარი. „anima est ipsa memoria“ არა მარტო სულისა და მეხსიერების მეტაფიზიკურ ბუნებაზე მიგვითითებს, არამედ მეხსიერებაზე, როგორც სულის არსებობის წესზე მიგვახედებს. კიდევ უფრო მთლიან გაგებად გვესახება რუსთველური „გული, გრძნობა და გონება ერთმანეთზედა ჰკიდიან“ – ეს „ერთმანეთზეკიდება“ სულის ერთობის აღმნიშვნელია: სული არის *გულ-გრძნობა-გონება* (გავიხსენოთ „გრძნობა-გონება“ ვაჟასი) და მათი ურთიერთნახდენა ვაჟასთანაც კარგად იყო აღნიშნული („მაგრამ ნაგრძნობსა გულითა, გონებით ჰმველენ ვერასა“, რაც უსულგულობის ანუ უკვე ნახდენის ნიშნად აღიქმება). სული განიცდის შიშს ხორცისათვის, როგორც დასასრულებელისათვის (განსანმენდისათვის, რაც „ხორცთა დანვა“ არის). სიბნელით მოცული სული ხდება შეშინებული დამშუქრებელი საფრთხით, რომელიც მას დაუსრულებლად დასრულების ანუ არ-ყოფნაში დაუსრულებლად გარდაცვალების შესაძლებლობით აფრთხობს, და რაც უფრო ღრმად ეს სიბნელე (დამშუქრებულობის განცდა ანუ საფრთხის მოახლოების სიჩქარე), მით უფრო არის შეშინებული ადამიანი. სიბნელე ხედვის ჰორიზონტის დახურვაა და მისი არიდან საგანთა გაქრობა. შიში ამ საგანთა გაქრობისა საგანთადმი მიმაგრებულობის ხარისხის შესატყვისია; რაც უფრო გვიყვარს საგანი, მით უფრო გვეშინია მისი გაქრობისა. რითი შეიძლება ამ შიშის შესუსტება, ანუ სიბნელის გაფანტვა? ან საგნის კვლავ ხილვით, ან კიდევ ხსენებით მაინც. აქ ხსენება *ხედვის*

გაგებაში გვეძლევა. ყოველ საშიშ დროს საყვარელ საგანთა ხსენება ხელს უშლის სიბნელეს ანუ არყოფნას, მოიცვას ისინი, დაეუფლოს მათ. ხსენება განამდვილებას ნიშნავს, როგორც ადრე გავარკვეით. ხსენება გახსნილობის მოდუსში სიტყვის გამოთქმად სიცხადეში სიბნელის გაფანტვაა. „საყვარელი საგანი“ იგივე მოყვარეა, რადგან მოყვარე ის არის, ვისაც არა მარტო ვუყვარვართ, არამედ რომელიც გვიყვარს „ვითარცა თავი ჩვენი“. ხსენებაში იმავდროს გაცნობიერებაცაა, ვითარცა გამოთქმულის ნათელყოფილი გამოხსნა სიბნელიდან. სიკვდილის გაცნობიერების ეს გამანათებელი გაგება არის წარმოდგენილი ზემომოყვანილ მაგალითებში.

„ათასნაირი შიში“ – ათასნაირი საგნებით შემავსებლობაა. ამ ათასნაირ საგნებში გამორჩეულია საყვარელი საგანი, რომელიც წამიერად გახსნილი ყოფიერების სასაზღვრო მდგომარეობაში უახლოესი თანამყოფის, როგორც საკუთარის ნაწილის (ძმის, ქმრის, შვილის, მამის, დედის, ხალხის, ერის, სამშობლოს... უახლოესადნაწილობის მთელს განწყობილობაში) სახეს იძენს. ამ წილის უდროო მოშორება არის შემაშინებელი დამუქრება ზიანის მომცემი საფრთხისა. ამ საფრთხის (რომელიც არის, როგორც შესაძლებლობა დაკლებისა, ზიანისა... უდროო სიკვდილისა; იგი შეიძლება აგვცდეს, მაგრამ შეიძლება მოვიდეს კიდევ) თავიდან აცილების საშუალება არის ხსენება (ამ „ხსენებას“ მრავალასპექტოვანი მიმართებები აქვს ქართულ კულტურაში: შესანდობარიც ხსენებაა, და ცნობილი წყევლაც „განყდა მათი სახსენებელი“ მთელ სივრცეს გვიშლიან ხსენების ამ ასპექტებისა).

მეათე თავის ამგვარად დასრულებით ვაჟამ არსებითად მიწიას და მთელი ერის დასრულებაც გვაუწყა. სიკვდილი მეფდება, აქედან მოყოლებული, სიკვდილს უკვე ველარაფერი ველარ დაიჭერს. ტრაგიკული განცდის მასშტაბი აქ ყოფიერების არსების ფარულ სიღრმეს სწვდება და გლოვის ზარებს აგუგუნებს.

რჩება ერთადერთი საკითხი გადასაჭრელი: როგორ მოხდება დასრულება? (აკი ვაჟაც წერდა: „გველის-მჭამელის“ დასასრულმაც ორ თვემდე ყოყმანში ჩამაგდოო“) ამაზე პასუხს მომდევნო თავები გაგვცემენ.

თვითმკვლელობა

XI

შამწკრივდა მთაზე ლაშქარი,
 დიდს ვაკეზედა გროვდება.
 თოფ-იარაღის ბრჭყვიალი
 მზის სინათლესთან სწორდება.
 ცხენთ ტერფით ჩამონაგლეჯი
 თავკვე ლოდები გორდება,
 აქვე შაექნათ თათბირი
 მტრის დასახვედრელს წესზედა:
 ვაკეს ადვილზე ჩავიდენ,
 თუ შიეგებნენ სერზედა.
 ყველანი ფეხზედა დგანან,
 ხელები უდევთ ხმლებზედა.
 თვალები ყველამ მინდიას
 მიაპყრო, პასუხს ელოდდენ:
 ის რომ არაფერს ეტყოდა,
 ხევსურნი ერთხმად ეტყოდენ.

ლ ა შ ქ ა რ ი

მუდამ შენს რჩევას ვრჩეობდით,
 არც რა ზარალი მოგვევლია.
 როგორ მოვიქცეთ, გვირჩიე,
 შენი პასუხი მოკლია?!

მ ი ნ დ ი ა

მე ვერას გირჩევთ, ხევსურნო,
 აღარ ვვარგივარ მრჩევლადა:
 ის სხვა დრო იყო, სხვა ჭკუა,
 ეხლა კი ჩემი ნარჩევი
 გამოგადგებათ ძნელადა.
 ანონ-დანონეთ, ჯარი ხართ,
 ფიქრი შეკარით მთელადა.

მე მარტო უნდა ვიომო,
 მიტომ გამოვედ ველადა;
 ან როდის საუკუნოდა
 მე ხალხმა გამაბელადა?!

ლ ა შ ქ ა რ ი

ღმერთი გაუნყრესთ და ხატი,
 ვინც რომ შენს რჩევას იქითა,
 ფეხი გადადგას საომრად,
 თუნდ თავში სცემონ მჯილითა:
 მოკვდეს და პირი აევსოს
 ცივის სამარის თიხითა.

მ ი ნ დ ი ა

კარგია... რა ვქნა, არ მნადდა
 გავრეულიყავ რჩევაში.
 გეტყვით, რადგანაც ჩამქსოვეთ
 ამდენს ფიცში და წყევაში.
 სხვას ვერას გირჩევთ: დაუხვდეთ
 ქისტებს მონამლულს ხევაში.
 უსიამოვნო ჩურჩული
 მორთეს ერთ-ერთში მხედრებმა;
 დარდი დაჰბადა ადგილმა
 ქისტების დასახვედრელმა.
 მაინც რას იზმენ?... ვერაფერს,
 რაკი სთქვეს, დაიფიცესა,
 უარს ვერ იტყვის ლაშქარი,
 უნდა იქითკე ვლიდესა,
 საცა მინდიამ უჩვენა
 ადგილი საომარია.
 თუნდ ერთმაც აღარ იცოცხლოს,
 ყველაც იქ დარჩეს მკვდარია.
 აღარა ეთქმისთ, ნავიდნენ,
 დროშა აღმართეს წინათა,
 მსუბუქად მოაბიჯებენ,

შავარდნებს ჰგვანან მფრინავთა,
თან გაიყოლეს მზის სხივი
შუბისა წვერთა მბრჭყინავთა.“

ბუნება, თუ ბედი (რომელიც „ცდაა“ – რუსთაველით) უკანასკნელ შესაძლებლობას იყენებს, რომ შეამონმოს მინდიას მკვდარი კაცობის მთელი სიღრმე და, ამავე დროს, მისცეს მას უკანასკნელი შესაძლებლობა გაღვიძებისა, თავისი დაქანებულიობის, წყალწაღებულობის შეჩერებისა. ესაა უკანასკნელი შემონმება იმისა, თუ რამდენად შეეზარდა მინდია თავის ნილაბს, შეუძლია თუ არა, აიგლიჯოს იგი და წარდგეს ლაშქრის (ერის) წინაშე ისეთად, როგორიც არის აქ და ახლა. აქ, უცებ, ისევ ხმიანდება დასაწყისის თემა:

„კარგთაგან იმედი გვაქვის
ჩვენის რგების და შველისა
და არა ჩვენის დალუპვის,
ჩვენის ცხოვრების ვნებისა“.

მას შემდეგ, რაც უკვე ყველაფერი ნათელია, რაც აგუგუნდნენ სულის შემამფოთებელი გლოვის ზარები. ეს უკანასკნელი დაპირისპირება მინდიასი თავის მკვდარ კაცობასთან უკანასკნელი ცდა არის გულმონწყალე ბუნების კეთილი ზრუნვისა იმაზე, რომ მინდიამ „სული არ წაიწყმიდოს“ იქნებ. მინდია ხომ იგია, „ვისაც ბევრი მიეცა“ და ამიტომ „ბევრიც მოეთხოვება“, მაშ, რა აყოვნებს ვაჟას ამ თითქოს ნათელი და უკვე დადგენილი განაჩენის ასრულებაში? რა აყოყმანებს? რატომ აძლევს მინდიას კიდევ ერთ „შანსს“, ერთ შესაძლებლობას? პასუხი ერთი მიჩანს: მამას ბოლომდე და უღალატოდ უყვარს თავისი შვილი. ბუნებას არ შეუძლია, აფექტური იყოს თავის კარდინალურ გადაწყვეტილებაში; იგი ბოლომდე იტანს ყოველივეს, რაც მის მკერდზე ხდება, კარგსაც და ცუდსაც ერთნაირად ახარებს, ანუ აძლევს გზას და შესაძლებლობას ამოსვლისა, ვაჟამ ეს ასე გამოთქვა:

„ბუნება მბრძანებელია,
იგივ მონაა თავისა,

საცა პირიმზეს ახარებს,
იქავ მქნელია ავისა,
მაინც კი ლამაზი არის,
მაინც სიტურფით ჰყვავისა“.

თავისთავის მონობის თავისთავზე მბრძანებლობა ახალი კუთხით გაგვიხსნის არსებით აზრს „ადამიანის ბუნებაში და ბუნების ადამიანში ყოფნისა“ – ბუნების, რომელიც „რასაც აკეთებს, კარგად აკეთებს, მოსაზრებით – აწყობს და ჰშლის“. თავისთავზე მბრძანებლობა ადამიანის არსებობის გაშლილ და ნათელ ჰორიზონტში შესაქმითაა გამოვლენილი, ხოლო თავისთავისადმი მონობა კი ბუნებისადმი ადამიანის ცნობიერი მიყოლა არის. ამაშია ბუნების მშვიდი და სწორ-კეთილი სილამაზე. საკმარისია, შევაბრუნოთ ეს მიმართება, რომ დავინახავთ იმ შავ ხვრელს, რომელიც ყოველივეს შთანთქავს და არაფერს გამოსცემს, ანუ ყოველივეს აარაფრებს, აუჩინარებს. თავისთავის მონა ადამიანი (ბუნება) ბუნების მბრძანებელი რომ ხდება, იგი ამ ბუნების „თავისდა სასიამოვნოდ“ გამოყენებას იწყებს; ბუნების სიმწყობრის ხელმისაწვდომ ჰორიზონტში გარდაქმნას, ანუ ბუნების განწყობილების ცვლას. ბუნებაც მანამდე იტანს ამას, ვიდრე ეს გარდაქმნა და ცვლა მყოფიერობის ვიწროდ მოხაზული ჰორიზონტით განისაზღვრება, მაგრამ შავი ნახვრეტი იმის შავი ნახვრეტია, რომ მას თვითგავრცობა შეუძლია: იგი მოქმედია. ეს გამაარაფრებადი მოქმედება, მიმართული ბუნების მიმართ ხდება მიზეზი ბუნების შემობრუნებისა თავგასული მბრძანებლის წინააღმდეგ. რაც უფრო მეტია ეს გამაარაფრებადი საფრთხე ბუნების მბრძანებელი ადამიანის თავგასული თავნებობისა, მით უფრო მძლავრია ბუნების გამომაფხიზლებელი შემობრუნება. ეს შემობრუნება ვიხილეთ ჩვენ წინარე ნაწილებში.

მაგრამ გამოფხიზლება ყველას ერთიანად უნდა შეეხოს. სწორედ ამიტომაც საჭირო კიდევ ერთხელ შემოწმება, – ვინ რამდენად არის გამოფხიზლებული და ე.ი. შემძლე ბუნების მწყობრი ნესრიგის აღდგენისა. ერად გამოსული მყოფიერობა გარკვეულად პიროვნებათა ურთიერთდგომას გულისხმობს

იმთავითვე. მინდიას წინაშე ამ პიროვნებათა „გაპიროვნებულობის“ სიღრმის შემომწმება იმავდროს მინდიას გაუპიროვნებულობის (მკვდარი კაცობის) სიღრმის შემომწმებაცაა. აქ უკვე სინათლის ინტენსივობაც მონმდება და დაბნელების ხარისხიც. მთავარი საკითხია, რამდენად შეუძლია, სიკვდილის საფრთხესთან პირისპირდგომაში ერად გაღვიძებულ მყოფიერობას მინდიას მკვდარი კაცობიდან თავის დაღწევის პირობა შექმნას. არსებობს კი ამგვარი პირობა? ამის გასარკვევად ვაჟამ ერთმანეთის წინაშე დააყენა ნილაბს შემყურე საღი აზრი და ნილაბაფარებული მკვდარი კაცობა და ამის შესატყვისად თვით ენობრივი ქსოვილიც შეცვალა: ენა უხევდება თითქოს მინდიასაც და ჯარსაც: ხის მორების უაზრო გადაგორებას ემსგავსება მათი საუბარი, დასაწყისის გოლიათური მასშტაბი თანდათან იცვლება და მცირდება: მთაზე შამნკრივებული ლაშქარის დიდ ვაკეზე შეგროვება და მათი თოფ-იარაღის ბრწყინვალეების მზის სინათლესთან გასწორების ან მათი ცხენების ტერფით ამონაგლეჯი ლოდების თავქვე დაგორების გრანდიოზული სურათი მოულოდნელად სრულიად პროზაული „თათბირის“ ჩვეულებრივ ტონალობაში იკარგება. ამ მომენტში მინდიას გაჩუმება იმედისმომცემი დაფიქრებაა მკვდარი კაცისა და მისი გან-დგომაც გვაიმედებს, რომ მკვდარმა კაცმა, იქნებ, თავის ქვეყნისადმი ურგებობის ბოლომდე გაცნობიერებით ზიანი მაინც არ მიაყენოს ერს, რადგან ვიცით, რომ მას სათათბირო და სარჩევი არაფერი აქვს უკვე, მინდია კიდევ გაიბრძოლებს თავის ნილაბთან, რომელიც მას ერის თვალში იმავე პიროვნებად, ბრძენ ბელადად სახავს, მაგრამ მის ამ გაბრძოლებაშივე არის რალაც ისეთი, რაც მიუთითებს სიბნელით მოცულობაზე. მთლიანად მინდიას პასუხი ჯარისადმი ერთგვარი დემაგოგიურობითაა გაჟღენთილი და არც-თუ „მოკლეა“. პირდაპირი პასუხის ნაცვლად მინდია უეცრად იწყებს თავის თავზე ლაპარაკს, ასე გგონია, მინდია კი არ ლაპარაკობს, არამედ „ნილაბი“: რომ ის აღარ ვარგია მრჩეველად, რომ ვერას ურჩევს, რომ ის სხვა დრო იყო და სხვა ჭკუა, რომ ახლა არ გამოადგებათ მისი ნარჩევი, რომ ჯარია და თვითონ უნდა ანონ-დანონოს და მთელ ამ მიკიბულ-მოკიბულობას ამ-

თავრებს დემაგოგიური დარტყმით; მან მარტო უნდა იომოს და, საერთოდ, საუკუნოდ ხომ არ არის ხალხის მიერ გაბელადებული?! დემაგოგიურობა ამ დარტყმისა იმაში მდგომარეობს, რომ მინდია ხალხს (ერს) მიტოვებულობის განცდა შეუქმნა. აი, აქ ირკვევა სწორედ, რომ ერს შინაგანი განათებულობის, გაპიროვნებულობის ძალა ჯერ საკმაოდ სუსტი აქვს. მინდიას მიერ წარმოქმნილმა მიტოვებულობის განცდამ სრულიად ბუნებრივი შიში წარმოშვა და რეაქციაც ამ შიშზეა აგებული: აქ ერი (ჯარი) თავისი მყოფიერობითი კონსტანტური განწყობის შესატყვისად იქცევა. იგი მიმართულია სხვაზე, მის მიერ „გაბელადებულზე“ და არ სურს, დათმოს თავისი ფეტიში. დემაგოგიაც სწორედ კოლექტივის ამ თვისებაზეა გაანგარიშებული¹ და შედეგიც არ დააყოვნებს: ერი ისევ უპიროვნო მასად იქცევა. ნილაბმა თავისი დემაგოგიით მუხლი მოადრეკინა მასას. ახლა უკვე შეიძლება, მკვდარი კაცობის სრული ზეიმი დაიწყოს და „მკვდარობის“ ნამდვილი სიღრმე გამოაჩინოს. მასის მიერ თავისთავზე ქოქოლასავით დაყრილი წყევლა-ფიცის შემდეგ, რომელშიც სიკვდილის საკმაოდ შემზარავი და ე.ი. მიტოვებულთათვის შემაშინებელი („მოკვდეს და პირი ავესოს ცივის სამარის თიხითა“) სურათია წარმოდგენილი, მინდია-მკვდარი კაცი „მოლბება“ და მოუბრუნდება მასას: „კარგია...“ – აქ ვაჟა უაღრესად ზუსტად ამოქმედებს და ამეტყველებს ნილაბს, რომელმაც გაიმარჯვა სინამდვილეზე და ხმარობს ხერხს, რომელიც, ალბათ, ქართული ენის სპეციფიკურობიდან გამომდინარეობს: „რა ვქნა, არ მნადდა გავრეულიყავ რჩევაში“ – აქ მოქმედი მე, სუბიექტი, მინდიაა. იმ სუსტი იმედისათვის, რომელიც მინდიას განზე დგომამ და სიჩუმემ წარმოშვა, ადგილი აღარ რჩება, რადგან ეს „არ მნადდა“ სწორედ თავის საწინააღმდეგო „თავს ძლივს ვიკავებდის“ მნიშვნელობას იღებს. „არ მნადდა“ იმ განწყობისათვის, რომელშიც მინდია არის აღმოჩენილი, მეტიმეტად დელიკატური და „მოკეკლუცე“ აღნიშვნაა. ამის შემდეგ ვხედავთ გარდამავალ „გეტყვით“ (მე თქვენ) და სუბიექტ-ობიექტის ინვერსიულ მომართულობას: „რადგანაც ჩამქსოვეთ (თქვენ მე) ამდენს ფიცსა და წყევაში“. ეს მოძრაობა, სუბიექტიდან ობიექტისა-

კენ დადებითი მიმართებით და ობიექტის გასუბიექტება, უარყოფით შედეგში გამართლების წინასწარი „მოხვეჭა“ დემაგოგი ნიღბის მიერი. აქ ვაჟას ინტუიციამ ბოლომდე გამოააშკარავა მკვდარი კაცობის სიბნელეც და მას მიჩერებული მასის შინაგანი გაუნათლებლობაც. მეათე თავში და მეთერთმეტე თავის დასაწყისში აცისკროვნებული გოლიათური პიროვნულობა უეცრად ჩაკვდა და ჩაიფუშა. ერის მასად ქცევის, ანუ პიროვნულობის დაკარგვის ნიშანი ისიცაა, რომ მხედრები (ლაშქარი), თუმც უსიამოვნოდ აჩურჩულდებიან და დარდი შეიპყრობთ, მორჩილად მიმყოლი ხდებიან ამ თავისმომკვლელი გადაწყვეტილებისა. აქ დასმული კითხვაც ტიპიურია „მიმყოლთათვის“, - „მანც რას იზმენ?“ – ამაზე ერთი შესაძლო პასუხია მოთხოვნილი – „ვერაფერს“, ხოლო მიზეზთა რიგი კი უსასრულოდ შეიძლება გაივრცოს, ეს „ვერაფერს“ რომ გამართლონ და მით თავისი უპიროვნობა დაფარონ. ეს კეთილშობილური გამართლებაც ამგვარი „დამფარავია“: „რაკი სთქვეს, დაიფიცესა“. აქ გაუპიროვნებასა და ნიღაბს შორის ტოლობის ნიშანია დასმული. ყველა შესაძლო სიტყვასა და ფორმას შორის, რომლებიც შეიძლება გამოყენებული ყოფილიყო თავის მიერ მიტოვებული მასისადმი მისი საკუთარი „წადილის“ საწინააღმდეგოდ მინდიას მიბრუნების („გადასარჩენი მიბრუნების!“) აღსანიშნავად, ვაჟა ირჩევს „ჩამქსოვით“-ს. აქ ვაჟა კიდევ ერთხელ გვევლინება სიტყვის პირველ და ყველა შესაძლო სახის მფლობელად. ჩავარდნილის ამოყვანა შეიძლება, შეგდებულის – გამოყვანა და ა.შ., მაგრამ „ჩაქსოვილის“ გამოხსნა (გამოქსოვა) შეუძლებელია თვით ნაქსოვის დარღვევის გარეშე. ამგვარად, მინდიას მიერ დროზე ვერ ახდილი და ვერ დაძლეული ნიღაბი შეზრდილი აღმოჩნდა მინდიას არსებასთან. მინდია თავად არ იფიცებს და არ იწყევლება (ღალატს არ გმობს), იგი სხვისი (მასის) ნებით ხდება ჩაქსოვილი თვით მასისავე ფიცსა და წყევასში. ამგვარი ფორმები გვიხსნიან ქართულის მითიურ არსებას და იმ შესაძლებლობებს, რომლებიც ქართულ ენას გააჩნია ყოფიერების პირველ არსების საწვდომ-გამოსახატავად, რაც, თავისთავად, გაგება არის.

მინდიას „მისწრაფებას“, მარტო იომოს, სხვა მხრიდან შეიძლება შევხედოთ: ნილაბმა თავისთავში ყოველთვის იცის, რომ იგი არაა ის, რადაც ხედავენ (სახავენ). ასევე მინდიამაც იცის, რომ მკვდარი კაცია, მაგრამ მარტოობა პიროვნების არსებობის წესია და არა – მკვდარი კაცის. მინდია მთელი თავისი ცხოვრება (პიროვნებად განვლილი გზა) მარტო იყო, როგორც ვნახეთ და ამ მის მარტოობაში პოვებდა ყოფიერების სასიკეთო შესაქმნის გამათავისუფლებელ და მხსნელ ძალას. პირველ თემებში კონფლიქტურ ვითარებას სწორედ ის ქმნიდა, რომ იქ მასა (მყოფიერობა, სოფლის სამკვიდრო...) ვერ ეგუებოდა ამ მარტოობას, მისწრაფებული იყო, რომ გამოეყვანა იგი თავისი მარტოობის ციხესიმაგრიდან და „ჩაექსოვა“ თავისაში, განეზავებინა თავის უპიროვნო ცხოვრების წესში, ხოლო მინდია არ ხსნიდა ამ კარებს, არ გამოდიოდა და „მარტო ომობდა“. განსახილველ მდგომარეობაში კი მინდია უკვე გამოსულია თავისი კოშკიდან, უკვე განზავებული და მეტიც, უკვე მკვდარი კაცი, რომელმაც, ცხადია, იცის, რომ მას არ შეუძლია, „მარტომ“ იბრძოლოს, რომ მარტო ომის ყოველგვარი შესაძლებლობა მომსპარი აქვს, რომ ერთადერთი, რაც ხელეწიფება, ესაა სხვების გვერდით და სხვებსავით ბრძოლა. ამის აღიარება კი თავისთავის წინაშეც კი, ნილაბს, მკვდარ კაცს, არ შეუძლია. თვითხედვა აღარ არის. სიბნელემ მოიცვა მინდიას არსება და ახლა, ამ სიბნელით ძალამოცემულმა ნილაბმა მთელი სამყარო უნდა დააბნელოს. ნილაბმა გაიმარჯვა და გამოავლინა თუ სიკვდილის რავგარი სუნთქვა, რა სიბრმავე და სიყრუევე, რა უგრძნობელობა ახლავს მკვდარ კაცობას, როდესაც იგი ნილაბს იფარებს და ისისხლხორცებს. ტრაგედია აქ თავის კულმინაციას აღწევს, მთელს ლაშქარში მარტო მინდია ველარ ხედავს, მარტო მინდიას არ ესმის თავისი რჩევის ტოტალური დამღუპველობა. აქ ბოლომდე გაიხსნა მკვდარი კაცობის ბუნება, მისი საყოველთაო მომაკვდინებლობა. სიკვდილის პირისპირ შეყრის გამაოგნებელი წამის იდუმალეებით შეპყრობილი ლაშქრის შევარდენის-გაფრენისებრი მსუბუქი გაბიჯებაც და შუბის მბრჭყვინავ წვერთა მიერ მზის სხივის გაყოლიებაც სიკვდილისაკენ გაბიჯების იდუმალი სევდით

სუნთქავს. ამ ფონზე კითხვამ, რომელიც გათავისუფლებისა და პიროვნებად ამალლების საწინდარი იყო: „ღირს თუ არა ამგვარად ცხოვრება იმად, რომ ვიცოცხლო?“, რომელსაც მინდიათ თვითმკვლევლობით უპასუხა, მიიღო კატეგორიული სახე: „აქვს თუ არა უფლება მკვდარ კაცს, რომ იცოცხლოს?“

XII

ორი დღე არის მთას იქით
 ომია, დიდი ვაება:
 მეტად სასტიკი ბრძოლაა,
 ვეფხვები ლომებს შაება
 და სისხლის თოკი მთიდან
 დაბლა ქალამდე გაება.
 ორსვე ერთგვარად არ ჰნახავს,
 ერთს გაუმარჯვებს ღვთაება.
 ხუთსა თუ ექვსსა ხევსურსა,
 შამურვილებსა სახითა,
 კაცი მოჰქონდათ ხელდახელ
 შაკრული კაბალახითა.
 პირ-აქათ გადმოიყვანეს,
 დაბლა დააგდეს ვაკეზე
 და სამღურავით მიჰმართეს
 ჯავრ-მოსულებმა ბაგეზე.

ხ ე ვ ს უ რ ნ ი ე რ თ ა დ
 კაცო, რად იკლავ ძალად თავს, –
 ძალად სიკვდილი გნადიან?
 შიგნით რო ინევ მტრის ჯარში,
 ხომ ხედავ, რასაც სჩადიან?!
 დღემდე ჩვენ ვთელეთ ეგენი,
 ახლა ეგენი დადიან
 ჩვენზე, და იქნებ, მინდიავ,
 ჩვენც მოვაგვაროთ სხვა რამე,
 ვეცდებით, ბინდმაც ხო გვისწრო,
 რო გავისარჯნეთ ამ ღამე.

ეს სთქვეს და იმ წამს გაბრუნდენ,
 გაიქცენ როგორც ქურდები,
 ამოღებული ხმლები აქვთ,
 ხელში უპყრიათ შუბები,
 ძნელია, თუკი ვიფიქრებთ,
 სიკვდილ-სიცოცხლის წუთები;
 რა ქნან! რო შარცხვენ, ძნელია,
 ტანზე ჩაეცმისთ ჯუბები,
 თავს დაეხურვისთ მანდილი
 და მოეხდებათ ქუდები,
 თუკი არ გაირჯებიან,
 როგორც ლაჩრები, ცუდები.
 ტყვე კბილებს აღრჭენს და ცდილობს,
 უნდა გაიხსნას ხელები,
 დიდხანსა წვალობს, გორაობს,
 ვარმისგან განაცხელები.
 ძმებთან სწადიან სიკვდილი,
 აღარ რჩებიან მთელები,
 უჭირსთ და აღარსადა ჰყავ
 ლაშქარი მისაშველები.
 ღამეც გახშირდა კარგადა,
 ტყვემ აისრულა წადილი,
 ორივე ხელი გაიხსნა,
 ფეხზე წამოდგა დაღლილი
 და ამ დროს ნახა სოფლებში
 ცეცხლები, – ცუდი ნიშანი.
 გაიგო, რაც მომხდარიყო
 აღარ უნდოდა მისანი.
 გაშრა, გაფითრდა, ცრემლი კი
 არ მოსდგომოდა თვალებში;
 სულ გულში ჩაგუბებულა
 და გაბნეულა მკლავებში...
 ქუდს იხდის... სიტყვა ველარ სთქვა,
 ხმლის ტარს შაეხო ცერითა,
 ამოინვადა ქარქაშით,

და მიიბჯინა წვერითა,
 მკერდიდან სისხლი, ვით წყარო,
 გადმოუვიდა ჩქერითა.
 მთვარემაც გამოაშუქა
 საჯიხვეების სერიითა
 და დააშტერდა თავის-მკვლელს
 მოზარე ქალის ფერითა...
 ნიავიც მიდ-მოდოდა
 უდარდოდ, ნელის მღერითა...
 ფრთა გაჰკრის წვერსა ხმლისასა
 ამოღერებულს ენითა,
 შაღებილს ჭიაფერადა
 კაცის გულ-მკერდის წვენიითა
 და გათამაშდის მწვანეზე
 ლალად მოლხენით, სტვენიითა.“

აქ ჩვენს ყურადღებას მივაქცევთ მინდიას „ტყვეობაზე“, რომელიც მთელი დასასრულის კვანძს ქმნის. მასშტაბი ისევ იცვლება და გრანდიოზულ ბრძოლად წარმოგვიდგება ორდღიანი შებმა „ვეფხვებისა ლომებთან“. აქ თავიდანვე შემოდის „შებორკვის“ თემა „სისხლის თოკის“ გაბმით მთიდან – ჭალამდე. არც „ღვარი“, არც „ნაკადი“... – „სისხლის თოკი“, ეს სისხლის თოკი უძნელებს სუნთქვას თბილ და ახლობელ „ჭალას“. ტყვეობის აჩრდილი თავიდანვე თავსაა წამომდგარი, გამოსავალი თავიდანვე აღკვეთილი. ბუნება და ღმერთი თავიდანვე მიბრუნებული ერთისაკენ, მის მხარეს მდგარი, რათა „ერთს მხოლოდ გაუმარჯვოს“. უკვე დასაწყისშივე მოცემული ეს განწყობილება „ძალთა“ გაძლიერებულია შემდეგ ტაეპში. აქ ხევსურებს (მინდიას ლაშქარს თუ მის მხედრებს) რიცხვითაც ველარ ადგენს მხილველი თვალი: „ხუთსა თუ ექვსსა“, გვამცნობს ვაჟა. ეს მოულოდნელად სრული გამოსვლა ავტორისა ნაწარმოების სივრციდან ნიშანია იმისა, რომ ავტორმა, ვითარცა შემოქმედმა ბუნებამ, რომელშიც იქმნება ნაწარმოები და რომლითაც განსახიერდება საზრისი, იპოვა პასუხი დასმულ კითხვაზე. იგი „ობიექტურია“ თავის ხედვაში, და ამ ობი-

ექტურობაში აღმოაჩინეს „ვილაც“ დატყვევებულს, რომელიც რამდენიმე კაცს მოაქვს. ჩვეულებრივ, „მოაქვთ“ მხოლოდ მკვდარი, (ადამიანი) ან ნივთი, ცოცხალი (ადამიანი, სიტყვა, ჭირნახული...) მოჰყავთ. ავტორის (ბუნების) ეს განყენებულობა იქამდე მიდის, რომ იგი ველარ ცნობს იმას, რაც მოაქვთ „ხელდახელ შაკრული კაბალახით“. მეტიც, იგი არათუ ველარ ცნობს მას, არამედ ყურადღება იმ უსახელოებზე გადააქვს, იმათი ყოფით უფრო ინტერესდება, რომელნიც „აგდებენ“ ამ რალაცა „უტყვეს“ და ჯავრმოსულები სამდურავით მიმართავენ. ობიექტური თვალის ამგვარი გულგრილობა შემადრწუნებელია და დამაფიქრებელი დასმულ კითხვასთან მიმართებაში. ხევსურთა მიმართებაში ვიგებთ მხოლოდ, რომ ეს მინდიაა. მინდია, რომელსაც თვით ლაშქარმაც კი არ მისცა ნება მტრისადმი ბრძოლაში შეკვდომისა. უფლება ამგვარი შეკვდომისა მკვდარ კაცს აღარა აქვს – ესაა უთქმელი პასუხი კითხვაზე, ძმებთან სიკვდილი მისთვის შეუძლებელია. ნამით ბრძოლიდან გამოთიშულ ხევსურთა განწყობის გულმონყალე და სევდიანი სიტბოთი ყურება მათი ცოდვით გვავესებს, მაგრამ „რა ქნან?“ ეს „რა ქნან?“ თავის სიღრმეში ატარებს სხვა კითხვას – „რას ვიზამთ?“, სხვა არავითარი საშველი არ არის ამ „ძნელი სიკვდილ-სიცოცხლის წუთებიდან“ თავის გამოსახსნელად. აქ ვაჟა მიმართავს ერთ ხერხს, რომელიც იშვიათად (თუკი ვინმესთან) შეგვხვედრია: მთელი სტროფი „ალოგიურად“ ეწყობა:

„რა ქნან? რო შარცხვენ, ძნელია,
ტანზე ჩაეცმისთ ჯუბები,
თავს დაეხურვისთ მანდილი
და მოეხდებათ ქუდები...“

(აქ ხშირადება „კაცი ჯაბანი რითა სჯობს დიაცსა ქსლისა მბეჭველსა, სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“) რასაც მოსდევს სტროფი სრულიად „გაუგებარი“ და „ალოგიური“ (ლოგიკა – ლოგოსის განწყობის წესია):

„თუკი არ გაირჯებიან,
როგორც ლაჩრები ცუდები“.

თითქოს მოწოდებაა – „ლაჩრებად და ცუდებად გარჯისა“. ამ „ალოგიურობის“, სიმწყობრის დარღვევის. სწორი წინადადების წარმოთქმის შეუძლებლობა აღნიშნავს „ობიექტური თვალის“ (ავტორის, ბუნების) შინაგანი სიმწყობრის ნაფორხილებას, მისი დაშლის საფრთხეს, „რალაც“ უნდა სასწრაფოდ მოხდეს, რომ სიტყვამ (ლოგოსმა) თავისი სიმწყობრე ნახოს, რომ ბუნებამ თავისი წესრიგი აღადგინოს. სიკვდილ-სიციოცხლის წამი კოსმიური ყოფნა-არყოფნის ძნელ წამად ისახება.

აქ ტყვე ცოცხლდება, წვალობს, იტანჯება, „ხურდება“, თითქოს „მშობიარობას“ და შობას ვესწრებით, რომლის დროსაც ხდება შებორკილობის გახსნაც, დაღლაც, ფეხზე წამოდგომაც და თვალის ახელაც. ახლალა ვხვდებით, რომ „ტყვის“ მტრისადმი ბრმად შეკვდომა ვერ გაათავისუფლებდა ვერც თვით ტყვეს და, მით უმეტეს, ვერც ბუნებას, რადგან არ იქნებოდა დანახული და გაცნობიერებული შედეგი თავისი ღალატისა და თავისით პასუხგაცემული არსებითი კითხვა: „აქვს თუ არა უფლება სიციოცხლისა მკვდარ კაცს?“. ეს ხელახლად „დაბადებული“, ისევ თვალახელილი მკვდარი კაცი სრულ სიბნელეში ხედავს თავის ბოროტმოქმედების მთელ შემადრწუნებელ სინამდვილეს და იგებს, რაც მოხდა. ამ გაგებასთან და შედრწუნებასთან პირისპირ დარჩენილი, სუნთქვაშეკრული, „ნაფორხილებული“ და ყოფნა-არყოფნის ძნელ საზღვართან გაშეშებული, ბუნების ცივ მზერაში გასცემს პასუხს თავის თავს მინდია. მშრალად, ცივად „წყლად წასული“ და თავისივე ხელით „ქუდის მომხდელი“ და სიტყვის ვერწარმომთქმელი:

„ხმლის ტარს შაეხო ცერითა,
ამოიწვადა ქარქაშით,
და მიიბჯინა წვერითა...“

ეს არის სრული განწმენდის წამი. გული თითქოს შეტოკდა გუბედ შემდგარი ცრემლი დანდა. წყაროს თვალი გამოჩნდა და ამ წყაროს თვალიდან სისხლი (სული სხეულისა) გადმოვიდა ჩქერით. ყოფნა-არყოფნის საზღვარზე გაშეშებულმა სამყარომ ამოისუნთქა. ნათელი, თუმცა ჯერ მხოლოდ მშვიდი

„მთვარისა“, მოეფინა ბუნებას, რომლის მოზარეობა თავის-მკვლელისადმი გამათავისუფლებელი და გამამარჯვებელი სიყვარულის იმედიანი მზერაა. სივრცე გაიხსნა. ლოგოსი ბუნებისა ამეტყველდა და ახალისდა და ფერიც იჩინა:

„მკერდიდან სისხლი, ვით წყარო,
გადმოუვიდა ჩქერიტა,
მთვარემაც გამოაშუქა
საჯიხვეების სერიტა
და დააცქერდა თავის-მკვლელს
მოზარე ქალის ფერიტა...
ნიავიც მიდ-მოდოდა
უდარდოდ, ნელის მღერიტა...
ფრთა გაჰკრის წვერსა ხმლისასა
ამოღერებულს ენიტა,
შალებილს ჭიაფერადა
კაცის გულ-მკერდის წვენიტა,
და გათამაშდის მწვანეზე
ლალად, მოლხენით, სტვენითა.“

ტრაგედიის ამგვარი მშვიდად ახალისებული და თავშეკავებულად გახარებული დასასრული პასუხთა პასუხის მნიშვნელობას იძენს. ამის შემდეგ არავითარი კითხვა აღარ დაისმის. ყველა კითხვა მოხსნილია, ყველა პასუხი გაცემული. ამ გრანდიოზული სიმფონიის უკანასკნელ აკორდებში გამთლიანებული ხილვადი და სმენადი სიმწყობრე ყოფიერების თვით არსებას სწვდება და უღრმეს სიმებს ურხევს. ამ რეზონანსულ ჟღერადობაში მოქცეული მკითხველი თვითონაც იწმინდება, მჟღერი ხდება და ეხსნება ის იმედისმომცემი ყოფიერების ნათელი ჰორიზონტი, რომელსაც კაცად არსებობა ჰქვია.

და ესაა სწორედ კატარსისი ანუ აქიმობა ჭირთა.

ბანსასვლელი

„გველის-მჭამელის“ ნაკითხვამ ვაჟას შემოქმედების ფონზე დაგვანახა, რომ ვაჟას არსებობა განსაკუთრებული შეპყრობილობა იყო. ამ შეპყრობილობას შეიძლება ვუნოდოთ მითოექსისტენციური შეპყრობილობა. აქ იღებს სათავეს შეუცდომელი და არსებობის პირველსახის გამხსნელი ხატოვანება ვაჟასეული ქართული ენისა და მისი სიმწყობრისა. ვაჟამ ქართულ ენაში დაინახა ყოფიერების მარადიული არსება და ქართული ენით დაგვიხატა ყოფიერების არსების არსებობის ტრაგედია სანუთროში. ენის მითოსურ წიაღში ყოფიერების არქეტიპის ხილვით ამღერებული სული ვაჟასი სანუთროში დავანების სევდით გამსჭვალული ეძებდა იმ მამთლიანებელ საზრისს, რომელსაც უნდა გაეთავისუფლებინა არსებობა ყოფიერების გახსნილ და ნათელ ჰორიზონტში დაარსებისათვის. ვაჟამ თავისი თავისუფლება და თავისი ყოფიერების ნათელი ჰორიზონტი ქართულ ენაში და ქართულ კულტურაში დააარსა. ისევე, როგორც რუსთაველის შემდეგ, ვაჟას შემდეგაც, ქართული ენა და ქართული კულტურა ვაჟას განუმეორებული ყოფიერების მარადიული ალაგია. ქართული სიტყვის წარმოთქმა ვაჟას გაცოცხლებათ. ყოველწამიერ შეხმიანებაში ვიგებთ ჩვენ მისი სევდით შეპყრობილობისა და ექსისტენციური სატკივარების ჭეშმარიტ სიღრმესა და აზრს. მისი ცხოვრების იმ თემატიური გაშლის საზრისს ვწვდებით, რომელიც ყოფიერების ისტორიად არის გასახიერებული. ვაჟას მითოექსისტენციური თემატიკა არის თავისუფლება, მართობა, პატრიოტიზმი, სიყვარული, სიკვდილი, პიროვნება, ღმერთი, სამყარო, ბუნება, კულტურა და ამათი კავშირი, რაც ენის მითური ყოფიერების თემატიკაა. სევდა, რომლითაც გაჟღერებულია ვაჟას შემოქმედება, ასევე მითოექსისტენციური სევდაა, გამონვეული, ერთის მხრით, ქართული (ეროვნული) კულტურის, როგორც პიროვნების არსებობის ველის, რღვევის, ხოლო მეორეს კი – თანამედროვეობის გაუღმერთობის და გაუკულმართების („გადევების“ – ვაჟა) განცდით. სიკვდილის წინაშე დგომა ვაჟასათვის არა იმდენად ინდივი-

დუალური მოვლენაა, რამდენადაც, სწორედ ეროვნული. მითოლოგიური ანალიზი გვიჩვენებს, თუ რაოდენ ექსისტენციური და, იმავდროს, ტრანსცენდენტურია ეს განცდა და თვით ეს ველიც პიროვნების არსებობისათვის. ადამიანის კაცად ამაღლების ტრაგიკული მარტოობის გზა, ყოფიერებისა და არსებობის სოფლის სამკვიდროს მარწუხებით მოსაზღვრის განცდა და ამ მარწუხების გარღვევის გზა ვაჟამ „გველისმჭამელში“ და ერთობ თავის შემოქმედებაში ენის ხილვადი და სმენადი ყოფიერების დაფარულ პირველსახედ გააცხადა, ანუ მითიურ ქმნა.

ენა გამოთქმულის და გამოთქმადის, შესაძლებელისა და ნამდვილის, დროისა და დროულობის თანაარსებობაა, რაც ენას მითის არსებას ანიჭებს და მითის მოდალობად წარმოაჩენს. ვაჟას სევდიანი განწყობა გამოწვეულია ამ თანაარსებობის ჰარმონიული სიმწყობრის დაშლის, განწვლილვის წუხილით, რაც შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც ენის გამოთქმადობის სივრცის ჩამოღამება, გამოთქმადობის შეფერხება (ეს შეფერხება არაპირდაპირ გამოვლინდა ენაწყლიანი და ენამზიანი აკაკის ვაჟასადმი მიმართულ „ენას გინუნებ, ფშაველო“-ში, რამაც ვაჟას კიდევ უფრო გაუცხოველა ექსისტენციური წუხილი: ამან იჩინა კიდევ თავი საპასუხო ლექსში), ექსისტენციური ტკივილი არსებობისა და ყოფიერების მთლიანობის, ანუ „ჩვენი ბუნებაში ყოფნის და ბუნების ჩვენში ყოფნის“ დაშლილობისა და დაპირისპირებულობის ტრაგიკული განცდაა. ეს განწვლილვა ერთნაირად ეხება ადამიანის ინდივიდუალურ არსებობასაც, მის სოციალურ ყოფასაც და ერის მთლიანობის დაკარგვასაც. მოძალებული უღმერთობა (ანუ „ათეიზმი“, რაც „მეცნიერულობის“ ნიღბის ქვეშ შემოიჭრა და განმტკიცდა) ამ განწვლილვის პირველ წყაროდ განიცდებოდა ვაჟას მიერ მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეთა „პროგრესისტულ“ ტექნიციტურ ტენდენციებთან შეპირისპირებისას. ვაჟას შემოქმედება გვესახება, როგორც კულტურის სულის ყივილი (ყვირილი, რომელიც ასე მძაფრად განიცადა ექსპრესიონისტმა მუნხმა თავის ცნობილ „ყვირილში“), კულტურისა, რომელსაც მოძალებული ურბანიზმი მიწას აცლიდა ფეხქვეშ.

ამ თვალსაზრისით ვაჟა კულტურის „უკანასკნელი მოჰიკანი“ იყო, მართლაც. ამავე დროს, ვაჟა არის უახლესი დროის პირველი პოეტიც, რომელმაც არქექტიპული პირველსახე წარმოაჩინა და ახალი ფორმათქმნა ანუ მითურქმნის ახალი გზა გაგვიხსნა. „ძველი“ დროისაკენ მიმართება განწვლილული ახლანდელობის ტკივილი იყო და არა „უკეთეს დროთა“ ძიება წარსულში, რადგან თავისთავად არც წარსული და არც მომავალი არავითარ სხვა საზრისს არ შეიცავს, გარდა ანმყოსი. როგორც აღინიშნა, ყოფიერება ვაჟას მიერ განიცდება და დაინახება, როგორც ერთიანობა, რომელიც ურთიერთში გადამსვლელი მუდმივქმნადობაა: თავისუფლება და მონობა („ბუნება მბრძანებელია, იგივე მონაა თავისა“)... სისავსე და სიცარიელე; სიცოცხლე და სიკვდილი და სხვა. ამ მხრივ ვაჟას ხედვა თავისუფლად შეიძლება შეეუპირისპიროთ აღმოსავლური მისტიკის ხედვას და გზას. ეს მომენტი განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია, რადგან გვიჩვენებს იმ უნივერსალურ გზას, რომელზედაც კაცობრიობის უმაღლესი პიროვნებები და კულტურები ვიდოდნენ. საქართველოს აზია-ევროპის საზღვარზე არსებობა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ამ თვალსაზრისით და ვაჟა-ფშაველა (რუსთაველთან ერთად) გვაძლევს იმ გასაღებს, რომლითაც ნაპოვნი უნდა იქნას სინთეზური (ან ინტეგრალური) ხედვის ის გზა, რომელიც „ორისავ შემცველია“. ვაჟადან რუსთაველიც სრულიად ახლებურად და ასევე „ინტეგრალურად“ დაინახება. გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად უნდა კატეგორიულად განვაცხადო, რომ ვაჟას, რუსთაველის და ერთობ ქართული კულტურის მსოფლხედვა – ქრისტიანულია და არა „ინდუისტური“, ან „ბუდისტური“, ან „ტაოისტური“ და სხვა, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც „ძენი“ წარმოადგენს არა „ფილოსოფიას“, „მოძღვრებას“, „რელიგიას“ და სხვა, არამედ გარკვეულ გზას, ხედვის წესს, არსებობის სუნთქვას, იმდენადვე არის იგი, როგორც ეს ნათლად ჩანს, უახლოესი განხილვისას, დამახასიათებელი ქრისტიანობისათვის, ბუდიზმის, მითოლოგიის, ფილოსოფიის (როგორც გზის, ხედვის და ფიქრის) და ერთობ რელიგიისათვის (წარმართულისაც). ქრისტეს იგავთმეტყვე-

ლება ტიპიურად ძენურია და ეს სრულიადაც არ არის დაკავშირებული „ქრისტიანობასთან“ და „რელიგიასთან“, ანუ რწმენასთან, რომ ქრისტე თავად არის ღმერთი ანუ ძე-ღვთისა გაკაცებული და სხვა; თუ ჩავუკვირდებით, უკვე აქ გვაძლევს თვით ძე-ღვთისა იმ ერთობის დასტურს, რომლის განათლებულობით მიღწევა არის „ძენის“ მიზანიც. სხვაგვარად რომ ვთქვა, ქრისტიანობის სისრულეში ყველა სხვა სისრულე და კერძობაცაა მოცემული მთლიანად. ამიტომაც არ უნდა იყოს საჩოთირო ურთიერთით განმარტება ზოგი საკითხისა! აღმოსავლურ მისტიკაზე ორიენტირება ქართული მსოფლხედვისა მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტია. სრულიადაც არ არის შემთხვევითი, რომ რუსთაველმა აღმოსავლურ სამყაროში მოათავსა თავისი ქართულ-ქრისტიანული არსება და „ტკბილ-ქართული სიმღერა“ მოასმენინა მთელ მსოფლიოს, – რომ თვით „ვეფხვისტყაოსანი“ განსხვავებულად „ადამიანურში“ ერთიანი „კაცური“ ბუნების აღმოჩენა და ხედვაა, რომ „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია“, რომ სოფელი „სიზმარია და ჩმახია“ და, რომ „რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს“ და ა.შ. ეს ყოველივე და თვით ესთეტიკურ-მხატვრული კოსმოსი (ფორმა) „ვეფხვისტყაოსანისა“ ტიპიურად „ძენურია“. „ვეფხვისტყაოსანში“, ისევე, როგორც „გველისმჭამელში“, „ამბავი“ ან „კონცეფცია“ (ანუ „მსოფლ-მხედველობა“, რომელმაც თავგზა აუბნია „მეცნიერულად“ მიახლოების მსურველებს და ყველა შესაძლო თვალსაზრისი აღმოაჩენინა: ქრისტიანულიც, მანიქეურიც, წარმართულიც, მუსულმანურიც და სხვა ათასი-ურიც“) კი არ არის მთავარი, არამედ სწორედ ეს სუნთქვა არსებობისა, თანამყოფობა და თანატოლობა ყოველივესი, ერთიანობა ყოფიერებისა, მთლიანობა კაცურისა და ადამიანურის, ღვთაებრივისა და მიწიერის, სიმეტრიულობის პრინციპი (რაც უახლესი თვალსაზრისის შესატყვისია) – „ბუნების ჩვენში და ჩვენი ბუნებაში ყოფნის“ გზა, რომელმაც ეს სოფელი სიზმარივით უნდა გაგვარონიოს და შეგვრთოს მწყობრთა სიმწყობრეს. ქართული მსოფლხედვის და ქართული გზის ამ ინტეგრალური ბუნების გამოკვლევა შესაძლებელია მხოლოდ გათავისუფ-

ლებით ყოველგვარი „კლიშეებისა“ და „იდეოლოგიებისა-გან“, თავისუფალი ხედვით და განათლებით.

„გველისმჭამელში“ და ერთობ ვაჟას შემოქმედებაში გამოვლენილი „ინტეგრალური ხედვა“ თავის ერთ მნიშვნელოვან ასპექტში სწვდება ადამიანის მითებრივ არსებასაც. ეს გვაიძულებს, ყურადღება მივაპყროთ ამ მეტად მნიშვნელოვან მხარესაც.

„გველის-მჭამელი“ ყოფიერებისა და არსებობის, დროისა და დროულობის, მარადიულობისა და წარმავლობის, ყოფნისა და არყოფნის, სიცოცხლისა და სიკვდილის, სიყვარულისა და სიძულვილის, სიხარულისა და ტანჯვის, ნამდვილისა და მოჩვენებითის *სიმეტრიულ სახეზემყოფობას* გვიხატავს. მოვლენათა ამ თანამყოფ სიმეტრიულ რიგებს თავ-თავიანთი ნიშანი აქვთ და ოპოზიციურ მოდიალოგე რეალობებს წარმოადგენენ. ამ სიმეტრიათა ველში აღმოჩენილმა ინდივიდმა იმისათვის, რომ შეძლოს არსებობა, უნდა აირჩიოს თავისი გზა. და რადგან სიმეტრიის ველში ადამიანი ყოველთვის იმყოფება, ამიტომ მან ეს არჩევანი განუწყვეტლივ უნდა განახორციელოს. თავისთავად სიმეტრიული ოპოზიციები, რომლებიც ყოფნა-არყოფნის (სიცოცხლე-სიკვდილის), სიკეთე-ბოროტების (ზნეობა-უზნეობა) განზოგადოებულ სფეროებად წარმოდგება, ერთი და იგივე არსების გამოხატულებას წარმოადგენს და მხოლოდ ამრჩევლის თავისუფლებით არის ნიშანდებული: ერთი გზის არჩევანი მისადმი სიმეტრიულს უარყოფით ნიშანს აძლევს. ეს გასაგებს ხდის იმას, თუ რატომ არის ვაჟა ნაციონალისტი და რატომ ანიჭებს იგი ასეთ მნიშვნელობას კულტურას: კულტურა არის შესაძლებლობათა ის ველი, რომელშიც მოცემულია გარკვეული ღირებულებითი „კოორდინატთა სისტემა“ და ის კრიტერიუმები, რომლებიც აადვილებენ ადამიანის კაცად გახდომას და გზაზე აყენებენ მას. ისევე, როგორც ყოფიერება და სიცოცხლე უკვე არის *მოცემული* ადამიანისათვის, ისევე, როგორც ჯერ მშობლები არსებობენ და მერე შვილები, და ისევე, როგორც შვილებიც მშობლობის შესაძლებლობად არსებობენ, ასევე კულტურაც უკვე მოცემულია, როგორც სამყაროში ორიენტირებული ვე-

ლი არსებობისა, რომელშიც ხდება ადამიანის შესაძლებლობათა სრულყოფილი გახსნა და კულტურშესაქმე. აქედან გამომდინარეობს კულტურათა თანაბარღირებულებაც და, ამავე დროს, ის საინტერესო მოვლენაც, რომელსაც ვხვდებით ერთი კულტურის ღირებულებების სხვა კულტურაში გადასვლისა თუ გადატანისას: ნიშნის შეცვლა. ამის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს ინდოევროპული „დეუს“ – ღმერთი, რომელიც ქართული „დევის“ სახით გვევლინება და, ყველა დამეთანხმება, სრულიად სხვა მნიშვნელობა აქვს ქართულ კოსმოსში, ვიდრე ინდოევროპულში. რაც უფრო ფართოა და განვითარებული კულტურის ველი, მით უფრო ნათელი და გამწვანებულია მისი ჰორიზონტი, მით უფრო მიმღებ-შემთვისებელია იგი სხვა კულტურათა ღირებულებებისა და მიმნიჭებელი მათთვის ალაგისა საკუთარ ველში, თავისი მთლიანობის და ურღვევლად. იგივე „დეუს-დევის“ მაგალითი გვიდასტურებს, რომ ნიშნის შეცვლა არც ისეთი მკვეთრია და ქართულ სინამდვილეში (კოსმოსში) დევად შემოსული უცხო ღმერთი აბსოლუტურად სანინაალმდგომო თვისებებით არ წარმოგვიდგება: დევი ქართულმა კულტურამ თავისი ჰიუმორით დაიფარა სიძულვილისაგან, რითაც მისი დაძლევის სანინდარი შეიქმნა და მასაც არსებობა გაუადვილა „მტრულ“ და „უცხო“ გარემოცვაში. აქ ვლინდება სწორედ მითიური კეთილშესაქმე კულტურისა (დევები ხომ არ იხოცებიან და ცოცხლდებიან; და არ კვდებიან; ისინი შესაქმის მოდუსებად ფუნქციობენ კულტურაში: არ არიან, როდესაც იძლევიან და არიან, როდესაც დუნდება შესაქმე).

„გველის-მჭამელის“ მითოპოეტურ სისტემას მე მითურქმნა ვუნოდე. ისევე, როგორც ბუნება, რომელიც ჩვენშია, ქმნის ბუნებას, რომელშიც ჩვენ ვართ, ასევე მითიც ქმნის თავისთავს ჩვენით, როგორც თავისთავის შემოქმედი არსებობით. ადამიანის ყოფიერების უღრმესი ფესვების პირველკავშირთა ინდივიდუალიზება და გაპიროვნებულობა მითურშესაქმეს ექსისტენციალურ სუბიექტურობას ანიჭებს. ამიტომ მითურქმნაში უნივერსალური კონკრეტულ-სუბიექტურის სახით გვეძლევა არა როგორც „სიმბოლო“, არამედ როგორც გვერ-

დზე, ჩემში და ირგვლივ მყოფი სინამდვილე. კაფკას „ხოჭო-ჭიად“ ქცეული კაცი „სიმბოლო“ კი არ არის, არამედ სრულიად კონკრეტული და ხელშესახები მატერიალური საგანი, რომელსაც ნილაბს შიგნით ხედავს შემოქმედის იდუმალხედვა. მითურქმნა ღმერთებისა და კოსმოსის შესაქმის პირველსახეებს კი არ გვიხსნის, არამედ საკუთრივ ჩვენი და ჩვენი არსებობის ამწუთიერ ვითარებას გადმოგვცემს. მითურქმნა თავისი სპეციფიკურად თანამედროვე ხასიათით წარმოადგენს კონკრეტული მდგომარეობის, განწყობისა და ვითარების გამობატულებას და იგი, განსხვავებით „მითისაგან“, არ უნივერსალიზდება. მითურქმნა ყოფიერების შესაქმის მოდალობა კი არ არის, რომელშიც ერთია დამკვირვებელი და დასაკვირვებელი, ობიექტი და სუბიექტი, სიკვდილი და სიცოცხლე, ზევით და ქვევით, მარადიულობა და დროულობა, რომელშიც სივრცე დროში გადადის და დრო სივრცეში, ბოროტი კეთილდება და კეთილი ბოროტდება და სხვა და სხვა (რაც არის *მითი*), არამედ შემოქმედის (სუბიექტის) გამოცალკევებული და „სოლიპსიზირებული“ ცნობიერებისა და განცდის, მისი *განწყობის* გასახიერება არის. მითურქმნაში აღნიშნული გადასვლა და ქმედითი ურთიერთშეცვლა არსებულის ფორმებისა და არსებობისა, რომელიც მითში უმტკივნეულოდ და თავისუფლად ხორციელდება, ტრაგიკულია. ამ გადასვლას (გადაქცევას) მითურქმნა (ინდივიდუალიზებული ცნობიერება) ტრაგიკული მიტოვებულობისა და განწირულების ტკივილად განიცდის. მითურქმნა გამოიხატება არა მითოსიდან აღებული თემების დამუშავებაში, არამედ სწორედ ამ, სახეზე მყოფი დამალულობის გამოვლენაში. მითურქმნაში „მითიური“ შინაგანი სტრუქტურაა მოვლენათა კავშირისა და ფუნქციონისა. სივრცე-დროის სტრუქტურა, ანუ ფორმათწყობა და არა თემატიკა. მითურქმნის ასევე არსებით მახასიათებელს წარმოადგენს ის, რომ მითურქმნაში ტრანსცენდენტური და ტრანსცენდენტალური ყოფიერება დესაკრალიზებულია, დამინებულია და ადამიანის ყოველდღიურობაში ტრანსფორმირებულ-გაშლილი. „კოლექტიური“ ცნობიერება (მითის პირველ-ცნობიერება, რომელიც არა-ცნობიერშია „დაძირული“, რესტ-

რუქტურირებული) აღარ ემთხვევა ინდივიდუალურ ცნობიერებას და ეს მდგომარეობა შემადრწუნებელი ხდება ადამიანისათვის. მითოპოეტური ხედვა აცნობიერებს და აშიშვლებს ადამიანის (თავისი თავის – უპირველესად) ამ შემადრწუნებელ მდგომარეობას და აძლევს მას კონკრეტულ სახეს. მითურქმნა, ამდენად, არის სუბიექტური ცნობიერების ფორმა, რომელშიდაც არსებულ მდგომარეობაზე რეფლექსია გვაქვს მოცემული, ანუ ამ მდგომარეობის გაცნობიერება. თანამედროვე მითოლოგია (ჩემთვის ხელმისაწვდომობაში), რომელიც მითს პრინციპულად „ცნობიერების ფორმად“ (კოლექტიურ თუ სხვა) განიხილავს, ჩემის აზრით, არსებითად ზემოგანსაზღვრულ მითურქმნას შეისწავლის. მომდევნო წიგნში მე დანვრილებით განვიხილავ ამ საკითხს. ახლა კი ისევ „გველის-მჭამელს“ მინდა დავუბრუნდე და რამდენიმე მომენტი აღვნიშნო დასასრულს.

„გველის-მჭამელს“ მკვეთრად გამოხატული რიცხვთა სიმბოლიკა უდევს ფორმათწყობის პრინციპად (ცხადია, თუ მკითხველი იზიარებს ჩემეულ დაყოფას ნაწილებად): პირველი ნაწილი სამი თავისაგან შედგება; მეორე – ოთხისაგან; მესამე კი – ხუთისაგან. სულ ნაწარმოებში თორმეტი თავია: $3+4+5=12$. ყოველი რიცხვი და მათი ჯამები საკრალურ რიცხვებს წარმოადგენენ: $3+4=7$; $3+5=8$; $4+5=9$. თორმეტის რიცხვთა ჯამი უდრის სამს: $1+2=3$, ხოლო ეს კი ქმნის ერთ მთლიან ნაწარმოებს. ჩვენ ვერასოდეს გავიგებთ („მეცნიერულად“), შეგნებულად არის ეს თუ „გამოვიდა“ ასე. მითოპოეტური ხედვა და შემოქმედება არც ითხოვს ამგვარ გარკვევას, რადგან იმთავითვე გახსნილია იდუმალხედვისათვის. აქ ჩანს, თუ როგორ მუშაობს მითი თავისთავის შესაქმნელად.

ამის დადასტურებად მიჩანს აგრეთვე ის ფაქტიც, რომ ყოველი ნაწილი ლოცვის საკრალურ წრეში თავსდება სამჯერად ხატობაში და სამჯერად „თავისმოკვლაში“.

პირველი ნაწილი იწყება ხატობით და მთავრდება „მკვდარი კაცობის“ ხსენებით (ხსენება – განამდვილებას ნიშნავს, როგორც ითქვა);

მეორე ნაწილი იწყება ხატობით და მთავრდება მინდიას მკედარი კაცობით;

მესამე ნაწილი იწყება ხატობით და მთავრდება თვითმკვლევლობით.

ხატობა ცოცხალ ყოფიერებასთან (ღმერთთან) შერთვის იდუმალყოფაა (მისტერია, საიდუმლო) და, მაშასადამე, ყოველი ნაწილი იწყება გაცოცხლებით და მთავრდება სიკვდილით. სიკვდილ-სიცოცხლის ეს წრებრუნვა საბოლოოდ სულის ახსნით და ბუნების გათავისუფლებით მთავრდება, ხოლო ამ სამჯერად ცდაში გაცოცხლების სიძნელე ან ვერმიუღწეულობა, გადალახვის ვერშეძლება იხატება. აქ დაღმავალი წრენირია: სიკვდილის (მკედარობის) ხსენება – შინაგანი გამკედარება (მკედარი კაცობა) და, ბოლოს, თვითმკვლევლობა. ბუნება, რომელიც პირველ ნაწილში მინდიაში გაცოცხლდა, თანდათან „გარეთ გამოდის“, ტოვებს მინდიას და უცხოვდება, „ობიექტივირდება“. პირველი თვითმკვლევლობისას მარტოდ დარჩენილი და სიკვდილის საზღვრის გადამბიჯებელი მინდია „ბუნებაში არის და ბუნება მასშია“ – მინდია სიცოცხლის სავსებობაშია, ამიტომ მისი გადანყვეტილება გაცოცხლებისა და გათავისუფლების მაღლით იმოსება. ბოლოს, მინდია გამდგარია ბუნებიდან და მასში მყოფი ბუნებაც მისგან გამოსულია – მინდია დაცარიელებულია. მინდიამ *მასში მყოფი ბუნება* მოკლა, მაგრამ *აღამიანში მყოფი ბუნება* კულტურაა (ამ ცნების სრული მოცულობით), ისევე, როგორც ბუნებაში მყოფობა *აღამიანისა* არის კულტურა. მასში მყოფი ბუნების მოკვლით მინდიამ მოკლა კულტურა: მინდია კულტურის მკვლელია. კულტურა ერის არსებობის ფორმაა: მინდია ერის მკვლელია. ესაა „გველის-მჭამელის“ ავტორის მიერ გაცნობიერებული ტრაგიკული სატიკივარი, რომელიც საკრალურ ლოცვად (ლოცვა ცოდვის გაცნობიერებაა) არის აღვლენილი მის მიერ. და თუ „გველის-მჭამელს“ შევხედავთ როგორც ქართველი ერის მითურქმნილ თავგადასავალს, მაშინ ეს სატიკივარიც და ეს ლოცვაც სულისშემძვრელ ყვირილად გაისმის: ქართველი ერი მკვლელია თავისი თავისა თავისი თავნებობით. გზა, რომელსაც მინდია გადის, ესაა გზა ქართველი ერი-

საც, გზა თავნებობით ცდუნებისა, ცოდვისა, მონანიებისა და საკრალური თვითმკვლევლობისა. ცდუნება „დღემოკლეა“, ისევე, როგორც „გადაბიჯება“ და თავნებობა. ცოდვილი თავისთავს კლავს, და, მაშასადამე, კლავს მასში მყოფ ბუნებასაც და თავის ბუნებაში მყოფობასაც. ამიტომაც ბუნება, შემდგომ, აუცილებლობით ითხოვს მის სიკვდილს. აქ ვწვდებით უღრმეს საიდუმლოს ადამიანის (და ბუნების) არსებისა: „მკვდარი კაცი“ (ერი) არ გარდაიცვლება. იგი კვდება; კვდება, როგორც „ხმელი“ ფიჩხი, როგორც „ლელვის ხე“. იცხოვროს თუგინდ ათასი წელი! იმისათვის, რომ გარდაიცვალოს (სიკვდილს გადააბიჯოს), მან უნდა შეიგნოს, გააცნობიეროს და მოინანიოს თავისი ცოდვა, თავისი „მკვდარობა“ და დაწვას თავისი თავი ბუნებისათვის ადგილის გასათავისუფლებლად. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას არა აქვს სიცოცხლის გაგრძელების (გარდაცვალების) უფლება! იგი კვდება!

მინდიათ თვითმკვლევლობით გასცა პასუხი მის წინაშე (და მით მკითხველის და ქართველი ერის წინაშე) დასმულ უძირითადეს კითხვას: აქვს თუ არა უფლება სიცოცხლისა ადამიანს, რომელმაც თავის არსებას, თავისი არსებობის პრინციპს, თავის შესაქმნელ უღალატა და მით შეიქნა ყოველი ბუნების მკვლელი (იმის, რაშიც ბუნებაა და იმისიც, რაც ბუნებაში არის)?! ამიტომაც არის „გველის-მჭამელი“ მითოექსისტენციალური ნაქმნი ანუ მითურქმნა.

მითურქმნის საკრალური (ესთეტიკური და ეთიკური) ღირებულება იმაშია, რომ (განსხვავებით მითისაგან, რომელიც „სწორად მოეფინების“ „ვარდასაც და ნეხვასაც“, რითაც საშესაქმო ენერგია ეძლევა არსებულს), მითურქმნაში ხდება არსებული სატკივარის შესაძლებელი შემადრწუნებელი შედეგის გამაცნობიერებელი გასახიერება, რომელსაც შემოქმედი (მითურ-მთხვეელი) ხედავს იდუმალხედვით. ეს შემადრწუნებლობა ხდება საწინდარი გამოფხიზლებისა და გაცოცხლებისა როგორც თვით შემოქმედისათვის, ისევე იმისათვის, ვინც იხილა ეს „ზმანება“ და ვისაც შეუძრწუნდა არსება.

ამგვარად იხსნება გზა „ჭირთა აქიმობისა“, გზა თავნებობის, მაცდურობის დაძლევისა და გამოფხიზლებისა, გზა „მე-

ორედ შობისა“. მითურქმნის ესთეტიკურ და ეთიკურ მისტი-
რიაში ჩაძირვით ადამიანი იხილავს თავის ქეშმარიტ მდგომარეობას და ამიერიდან მის ხელთაა ყოველივე: მისმა არჩევან-
მა („ნება არს აღრჩევაი“) უნდა განსაზღვროს მისი გზა და
პიროვნული შესაქმე, როგორც კულტურის მაცხოვარისა; თუ
არა და...

„ნიავიც მიდ-მოდიოდა
უდარდოდ, ნელის მღერითა...
ფრთა გაჰკრის წვერსა ხმლისასა
ამოღერებულს ენითა,
შაღებილს ჭიაფერადა
კაცის გულ-მკერდის წვენითა
და გათამაშდის მწვანეზე
ლალად, მოლხენით სტვენითა.“

შენიშვნები

მირქმა

1. მარტო 1937 წლიდან – 1966 წლამდე, ახლახან გამოცემულ „ვაჟა-ფშაველასადმი მიძღვნილ კრებულში“, რომელიც თბილისის უნივერსიტეტის ვაჟა-ფშაველას კაბინეტმა გამოსცა, 1713 ამა თუ იმ სახის ნაშრომია დასახელებული, რაც, ცხადია, არ ამონურავს ვაჟასეულ „სიღრმე-სიმაღლეთა“ მაძიებლებს.

კარიბჭე

1. „კრიტიკა ბ. იპ. ვართაგავასი“ – ვაჟა ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად. თბილისი 1964. ტომი 9. გვ. 364. შემდგომში მითითებული იქნება, როგორც „ვაჟა-ფშაველა“, ტომისა და გვერდის აღნიშვნით.
2. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 4 გვ. 347.
3. „გველის-მჭამელის“ მითოლოგიური ანალიზი მოცემული არის მეორე წიგნში – „გველის-მჭამელი“ და ქართული მითოსი“ (ინტეგრალური მითოლოგია).
4. ჩემი მითოლოგიური კონცეფცია ზედმინევით არის განხილული და გაშლილი მეორე წიგნის შესავალში – „ინტეგრალური მითოლოგია“. აქ მხოლოდ მიუნიშნებ მკითხველს, რომ მითის აქამდე არსებული გაგება, ჩემის შეხედულებით, „რაციონალიზმის“ ნაკლითაა დალდასმული. მითი არათუ „წინააღმდეგობათა მოხსნის ინსტრუმენტია“ ან რაიმეგვარი „გაგებითობის ხელსაწყო და სხვა მაგვარი, ანუ მითი ადამიანის სამყაროსადმი მიმართებაში კი არ იქმნება, არამედ თვით ადამიანი არის მითის მოდალობა ანუ არსებობის წესი. ამას აღნიშნავს ფორმულა: „მითი ყოფისშესაქმეა“, რაც მიუთითებს, რომ მითი არის ყოფიერების არსებობის ფორმა. ადამიანს იმდენად შეუძლია მითით „ახსნას“, „გაიგოს“ და „დასძლიოს წინააღმდეგობა“ (და სხვა და სხვა...), რამდენადაც იგი თვითვეა ამ მითის ყოფნის წესში და წესით მოყოფიერე არსებობა. მითი ქმნის ადამიანს და არა ადამიანი მითს. ეს გვიხსნის „მითის“, როგორც შესაქმის, ტრანსცენდენტალური ლოგოსის „მომანესრიგებელ“ არსებას. თანამედროვე ნაწილაკ-ველთა და ვაკუუმის ფიზიკაც აშკარად მიუთითებს ადამიანის „მითიურ“ არსებაზე (იქნებ ქართულ გაგებას „ველ-ური“-სა გაცილებით ღრმა მნიშვნელობა ჰქონდეს, მითიურად, ვიდრე ერთი შეხედვით ჩანს!), დანვრილებით „ინტეგრალურ მითოლოგიაში“, მითისა და მითურქმნის შესახებ მოკლედ ბოლოთქმაში არის განმარტებული დამატებით.

5. განსაკუთრებული ანუ „საკუთრივობას მოშორებული“; -გან ნანილაკი აღნიშნავს რაიმედან მოშორებას, „განზე“ ყოფნას, ხოლო „გა“ კი იმად ყოფნას, რასაც ერთვის. „განსაკუთრებულობა“ გახსნილობის ნიშანია, რადგან საკუთრივობის ხელმისაწვდომობის თვალნათელ პორიზონტში ვლინდება. იგი შიგნიდან გარეთ არის მიმართული. „განასაკუთრა“ ნიშნავს „გასცა“. ამის საპირისპიროდ: „გაასაკუთრა“ ნიშნავს „საკუთარი გახადა“. გან-თავისუფლება ნიშნავს თავისუფლებისგან მოშორებას; ამას ორი ასპექტი აქვს: მპყრობელს შეუძლია განთავისუფლება პყრობილის, ანუ მასზე თავისი უფლების მოსპობა (რაც სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ პყრობილი თავისუფალი გახდა!) და პყრობილს შეუძლია გათავისუფლება (რაც სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ მპყრობელი ხსნის თავის უფლებას). მოქმედების სუბიექტი სხვადასხვაა, როგორც ვხედავთ, და ე.ი. – მოქმედების მიმართებადობაც. რუსთველური „ათავისუფლე მონები“ ამ ორივე ასპექტის შემხვედრ მიმართებადობას აღნიშნავს: ათავისუფლე შენ ისინი და ითავისუფლონ მათ. „მე განვათავისუფლე ჩემი თავი“ ნიშნავს, რომ მე ვიყავი ჩემი თავისვე მპყრობელი. ხოლო „მე გავათავისუფლე ჩემი თავი“ ნიშნავს, რომ მე თავისუფლება არ მქონდა და მოვიპოვე, დავუფულე ჩემს თავს, რომელიც მე არ მეკუთვნოდა. ამიტომ არის მნიშვნელოვანი შეგნება იმისა, რომ არაა საკმარისი გან-თავისუფლება სხვის მიერ. საჭიროა გა-თავისუფლება: ილიასეული „ჩვენი თავის ჩვენადვე ყუდნების“ და ვაჟასეული „ყველამ თავის თავს უშველოს“ ინტეგრალური შინაარსი ამას გვიცხადებს. ამჟამად, ნიშანდობლივად, ამგვარი ზუსტი სიტყვათახმარება აღარ გვაქვს ენაში, მაგრამ წიგნში ეს არსებითად ასეა დაცული.
6. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 10. გვ. 210. „პეტრე უმიკაშვილისადმი“ – ხაზგასმა ყველგან, თუ საგანგებოდ არ აღინიშნა, ჩემია – ჯ.კ.
7. „მარიამ დემურისადმი“. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 10 გვ. 215.
8. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9. გვ. 137.
9. ვაჟა ფშაველა, ტ. 9. გვ. 296-97. „ჩემი წუთისოფელი“. შდრ. ფროიდს: „ფსიქოლოგიის ცოდნაში პოეტებმა დიდად ჩამოგვიტოვეს ჩვენ, პროზის ადამიანები, იმიტომ რომ, ქმნიან რა, ისინი ისეთს წყაროებს ენაფებიან, რომლებიც ჩვენ ჯერ არ გვიპოვნია მეცნიერებისათვის“. ასევე: „ფანტაზიის არსის გაგებიდან ჩვენ აქ შემდეგი მდგომარეობა უნდა წარმოვიდგინოთ: ძლიერი ამწუთიერი განცდა აღვიძებს მწერალში ძველ მოგონებას, უმეტესწილად დაკავშირებულს ბავშვობის განცდასთან. სწრაფვის ამოსავალ წერტილთან, რომელიც ნაწარმოებში პოულობს განხორციელებას. თვით ნაწარმოებში შეიძლება დავინახოთ როგორც ახალი წყობის ელემენტები,

ასევე ძველი მოგონება“. კარლ იუნგი წერს: „ის, ვინც არქეტიპებით ლაპარაკობს, თითქოსდა ათასი ხმით ლაღადებს, ის გვიპყრობს და გვიტაცებს; ამასთანავე, ამას ამოჰყავს მის მიერ გამოხატული ერთჯერადი და წარმავალი სოფლიდან მარადარსებულის სფეროში; ამასთანავე, თავის პირად ბედსაც ამაღლებს იგი საკაცობრიო ბედამდე და ამით ეს ჩვენშიც ათავისუფლებს კეთილქმედით ძალებს, რომლებიც ყველა დროში აძლევდნენ კაცობრიობას საშუალებას, გადაეტანათ ყველაზე გრძელი ღამეც კი. ამაშია ხელოვნების ზემოქმედების საიდუმლო“. იუნგისეული არქეტიპები – კოლექტიური არაცნობიერის პრაფორმებია. ერთგვარი სტრუქტურული მოდელები ან სქემები, რომლებიც „გულგრილნი“ (ნეიტრალური) არიან შეფასებისადმი, უფრო სწორად, „შეფასებამდელი სახეა“. „ინტეგრალურ მითოლოგიაში მე საგანგებოდ და სხვა მიმართებით ვიხილავ ამ საკითხებს, აქ კი ამით შემოვიფარგლები, ვაჟასეული ხედვისა და წვდომის სიმაღლის საჩვენებლად.

10. „სა-უცხოობა“, რომელსაც ქართულ კულტურაში და ენაში ესოდენ მნიშვნელოვანი და სპეციფიკურად „ღირებულებითი“ მნიშვნელობა აქვს, ჩვეულებრივად, მცდარადაა გაგებული. „უცხო“ (უ-ცხ-ო) ნიშნავს „უსიცოცხლოს“, „დამზრალს“, „უცეცხლოს“, „ღარიბს“, რაც „საუცხოობას“ გამაცოცხლებელის, გამათბობელის, გამამდიდრებელის და სხვა მნიშვნელობას აძლევს. რაც შეეხება „უცხოვს“, როგორც „სხვა ქვეყნისა“-ს (საბა) გაგებას, აქაც იგივე აზრია სიღრმეში, რამდენადაც თავის ქვეყანას მოშორებული და სხვა ქვეყანაში მოსული კაცია იმ თავის ცეცხლს და სითბოს მოკლებული, რომელიც მას სიცოცხლით ავსებს. ამჟამად, ზედაპირულად, „თავმოსაწონობად“-ლა გადმოითარგმნება ეს უღრმესი გაგება ქართულისა.

მინდია – პიროვნება

1. „გველის-მჭამელის“ მუსიკალური და, საკუთრივ სიმფონიური ფორმა, ცხადია, განსაკუთრებულ მუსიკოსოფიურ კვლევას მოითხოვს, რაც ამჟამად არ შეადგენს ჩემს მიზანს. მუსიკოლოგებს ალბათ მეტი ექნებათ სათქმელი ამ მიმართებით. მე კი ამას ალენინაევ იმდენად, რამდენადაც ეს თვალშისაცემია და, ამავე დროს, დაკავშირებული მითურქმანასთან; მუსიკა მითის ერთ-ერთი მოდალობაა. ეს საკითხი განხილულია მეორე ნიგნში.
2. ცნებათა განმარტებისათვის:

არსებობა ადამიანის არსის შესაქმეა. ადამიანი ღმერთმა შექმნა არა არსად, არამედ არსებობად, ანუ იმად, რაც უნდა გამხდარიყო

ადამიანი (კაცი) თავისუფალი. ადამიანი ყოველნამიერად დასასრულებელ-გასაარსებელია. ამას აღნიშნავს ადამიანში ორი წილის, სულიერის და ნივთიერის არსებობაც და ისიც, რომ ადამიანი შემოქმედიც არის და მკეთებელიც. მასში სიცოცხლაც არის და სიკვდილიც... საერთოდ, ადამიანის, როგორც შესაძლებლობის გახსნილ მიმართებადობას, გზაზეყოფნას ცხადყოფს. არსებობა არის ყოფიერების შესაქმის ფინალური მოდალობა. ყოფიერების ყოფნის წესში, როგორც „ყო“ ფუძე მიგვანიშნებს, მოქმედებითობაა გამოვლინებადი: შესაქმე, დაბადება, შემოქმედება... – ყოფიერის არსის მოდალობებია. თვით არსი მხოლოდ ამ მოქმედებით ფორმებშია გამოვლინებადი და განსახიერებელი (სახიერებიდან გამოსული ანუ ემანიერებული) მყოფთა სიმრავლედ (სულიერ-უსულოთა სამყაროდ) და არსებობად ადამიანის კაცად შესაქმედ). შესაქმეში თავის თავიდან თავის თავად გასვლაა (გარდაქმნა) თავისთავში ყოველნამიერი მისვლით.

მყოფიერობა – არსებობის შეზღუდვა დგენილი „მე“-ს გამკვიდრებით ანუ შესაქმიდან მყოფთა სიმრავლეში მიქცევა. აქ „მანი“ მეობითი ყოფის გაკერძობის ნიშანია, რაც ზღუდავს ყოფიერებას დგენილობის მკვიდრობის საზღვრით. მყოფიერობა არსებობის გახსნილ შესაძლებლობას „მანით“ (მე-ობით) საზღვრავს და შესაქმეს „ყოფაში ყოფნად“, „დებად“, „მკვიდრობად“ აქცევს. აქ რუსთველური ცნობილი აფორიზმის ინვერსია გვაქვს („სმა-ჭამა დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია, რასაცა გასცემ შენია, რაც არა – დაკარგულია“ მყოფიერობაში გამოთქმულია, როგორც „რასაცა მოჰხვეჭ – შენია, რაც არა – დაკარგულია!“) „მანის“ ეს მნიშვნელობა „მყოფიერობაში“, როგორც „მე-ყოფის“ უძრავი ჰორიზონტის შენივთების განსაზღვრულობაში, არის საფუძველი „სხვაზე“ ორიენტირებისა, სხვაზე მიქცევადობისა. „მე-ყოფის“ ან მანყოფიერობის (მ-ყოფიერობის) გაკერძობებული და დახშული ჰორიზონტის სიმკვირვე (შენივთებულობა) და ბუნდოვანება აიძულებს მას, „გაანათოს“ იგი სხვან-ის (სხვა „მე-ყო-ფის“) გაათანაზიარებული ერთნაირობით (ერთყოფაში მკვიდრობით). მყოფიერობის ჰორიზონტის დახშულობა (სიბნელე) შიშის, როგორც ულონობისა და ფუსფუსის წყაროა და, ამდენად, სხვის ყოფაში გათქეფვა გან-თავისუფლების პირობაა. ამ გან-თავისუფლების შიშით სხვების ყოფის წესში გათქეფილი მყოფიერობა გათავისუფლების ნიღბით ფარავს. გაუპიროვნების ნუხილი, რომელიც ყოფიერების ჰორიზონტის დახურვითაა გამონვეული, ყოფითი ფუსფუსით იფარება (ინიღბება). ნივთთა სიმრავლეში („ამოუნყაობაში“) საშესაქმო ნება სხვების წინაშე გამოჩენის პატივმოყვარულ სწრაფვად გარდაიქმნება, რაც არსებობის გზის (შესაქმის) დაკარგვის მაუნყებელია. ეს მომენტი ზუს-

ტად არის მითითებული ქრისტეს მიერ მოციქულთა მიმართ გაფრთხილებაში: „ეკრძალებით ქველის საქმესა თქვენსა, რაითა არა ჰყოთ წინაშე კაცთა სახილველად მათა;... ხოლო რაჟამს იქმოდე ქველის საქმესა, ნუ ჰქადაგებ წინაშე შენსა, ვითარცა-იგი ორგულთა (თვალთმაქცთა) ჰყვიან შესაკრებელთა მათთა და უბანთა ზედა, რაითა იდიდნენ კაცთაგან;... ნუ იუნჯებთ თქუენ საუნჯეთა ქუეყანასა ზედა, სადა მლილმან და მწამელმან განრყუნის, და სადა მპარავთა დათხრიან და განიპარიან... რამეთუ სადაცა არს საუნჯე თქუენი, მუნცა იყოს გული თქუენი“ (მათე 6; 1. 2.19. 21). მყოფიერობის განთვისება და გაუცხოება არსებობისა და ყოფიერებისაგან მყოფიერთა თვითგაუცხოებითაა გაპირობებული. ჩვეულებრივი გაგებისათვის ეს პარადოქსულ ვითარებად ჩანს: მე-თი შემოსაზღვრა (ეგოიზმი) თვითგაუცხოების უპირველესი ნიშანია, რადგან მყოფიერობა მყოფიერთა ყოფის მასობრივ ერთგვარობაშია წარმოჩენილი, ამიტომ მყოფიერობა მხოლოდ ეგოისტურ ნილაბს ხედავს, თვითგაუცხოებას რომ აქვს აფარებული შიშით გამხელისა. მყოფიერობის დიალოგი ყოფიერებასთან, ანუ მყოფიერობის მიმართება ყოფიერებისაკენ (და მისი მოდალობებისაკენ) იმდენად არის შესაძლებელი, რამდენადაც მყოფიერობას შენარჩუნებული აქვს არსებობის არსი, ანუ კაცური ყოფის სახე, იმ ნილბის ქვეშ (ე.ი. რეალურად), რომელიც მე-ყოფას აქვს აფარებული სხვებში გათქვეფის გასაადვილებლად, ე.ი. რამდენადაც შესაქმის რამენაირ შესაძლებლობას ინარჩუნებს. ამ შესაძლებლობის ჰორიზონტი გამოვლენილი ხდება იმ სასაზღვრო მდგომარეობებში, როდესაც მე-ყოფის ნილაბი ცხოვრების სატიკივარს ველარ მალავს ვერც სხვების ყოფის წესით და ვერც ნივთთა სიმრავლით, როგორც მაგ.: ახლობლის სიკვდილი, ავადმყოფობა, საყვარლის დაკარგვა და სხვა... ანუ, როდესაც ფუსფუსი წყდება და ჩნდება ნამდვილი საზრუნავი. ზრუნვა, როგორც არსებობის მოდალობა, გულისყურის გახსნილობაა და გზიანი მიმართება იმ მნიშვნელობაზე, რომელიც გაუსხვისებელია. ესეც ნათლადაა მოცემული სახარებაში, სადაც უზრუნველობის მოწოდებაა (ამ კონტექსტში მე ფუსფუსს უფრო შესატყვისად მივიჩნევ. ანუ ამაზე „ზრუნვას“, რაიც არაა საზრუნავი). მათეს იმავე მეექვსე თავში წერილია „25. ამისთვის გეტყვი თქუენ: ნუ ჰზრუნავთ სულისა თქვენისათვის, რაი სჭამოთ და რაი ჰსუათ, ნუცა ხორცთა თქვენთათვის, რაი შეიმოსოთ. ანუ არა სული უფროის არს საზრდელისა და გუამი სამოსლისა?.. 27. ანუ ვინმე თქუენგანი ზრუნვიდეს და შესძლოს შეძინებად ჰასაკსა თვისსა წყრთა ერთ?.. 34. ნუ ჰზრუნავთ ხვალისათვის, რამეთუ ხვალემან იზრუნოს თავისა თვისისა. კმა არს დღისაი მის სიბოროტე თვისი“. ეს უკანასკნელი „ზრუნვის“ ანუ ფუსფუსის მთელს უაზრობას ხსნის,

რადგან „ხვალე“ არარსებულია დღეს და ამიტომაც მასზე ზრუნვა ფუსფუსისა და შიშის („ზრუნვა“ შიშია ამავე დროს, როგორც საბა განმარტავს) ბორკილს ადებს არსებობას.

მყოფიერობა, როგორც მან-ყოფის სახეზე ყოველთვის მოცემულობა, იოლია მისალნევედ, რადგან ადამიანი ჯერ მასში იბადება. მან-ყოფა (მყოფიერობა) დასაძლევია ამიტომ, ხოლო არსებობა (კაცობა) – მისალნევი. ისევე, როგორც ბედი დადგენილია (ნერილი), ხოლო სული საზრდელი, რომელმაც ბედის ნერილი არ იცის, რის გამოც სულისათვის ბედი ცდაა („ბედი ცდაა“ – რუსთაველი). მყოფიერება კი უცდელობაა, და როგორც ასეთი, იოლმყოფობა; რადგან „ვრცელ არს ბჭე და ფართო არს გზაი, რომელსა მიჰყავს წარსანყმედელად. და მრავალნი ვლენან მას ზედა“ (მათე 7. 13), სწორედ მრავალთა ეს ვლა უადვილებს მე-ყოფას ყველასნაირ მყოფიერობაში ჩართვას, სიმრავლეში შერევას და ამ მრავალთა ყოფის ნესში განზავებას. პატივმოყვარეობის, როგორც „იოლი ნების“ ანუ თავნებობის (მე-ნებობის) ასპარეზიც აქაა. ეს აბნელებს არსებობას, აფერხებს ყოფიერებისაკენ მიხედვას და ყოფიერების ჰორიზონტის გახსნას. ეს სიბნელე და სიძნელე ნების აღმოჩინებისა და მიმართვისა არც სახარებაშია დამალული; პირიქით, ესაა სწორედ ხაზგასმული, როგორც გამორჩეულობის (პიროვნების) ჭეშმარიტი არსება: „ვითარ-იგი იწრო არს ბჭე და საჭირველ გზაი, რომელი მიიყვანებს ცხოვრებასა, და მცირედნი არიან რომელნი ჰპოვებენ მას“ (მათე 7. 14). მყოფიერობის გამოცნობა „არსებობის“ ნილაბქვეშ მე-ყოფის მოფუსფუსე უპიროვნობის საქმითა და ნაყოფითა შესაძლებელი, რადგან ამ ნაყოფს ველარ ფარავს პიროვნულობის ნილაბი, რომელიც მე-ყოფას აქვს აფარებული. „ნაყოფთა მათთაგან იცნნეთ იგინი“ (მათე 7. 16). ეს ნაყოფი და ეს საქმეა ის მართლისმთქმელი დაუფარაობა, რომლითაც არსებობა და მყოფიერობა შედიან დიალოგში (ურთიერთობაში), როგორც ურთიერთმოპასუხე და შემკითხველი მიმართებები და რომლითაც ხდება მათ შორის რეალური საზღვრის დადგენა, ანუ მათი განსაზღვრება. არსებობისა და მყოფიერების განსაზღვრებით, რომლებსაც ერთგვარი, ჩვეულებრივი სიტყვათახმარებიდან განსხვავებული მნიშვნელობით ვხმარობ, არსებითად ყველა სხვა წარმოდგენილი ცნებაც განისაზღვრა. მათი მნიშვნელობები ცნობილია ქართული საცხოვრებისო თუ ნერილი სიტყვათახმარებიდან და მათი კონტექსტების გამოცნობა ძნელი არ უნდა იყოს. განსაკუთრებული ასპექტები ძირითად ნაწილშია მოცემული სათანადო ადგილებში.

3. ქართულ მითოსში დადასტურებულ კოსმოლოგიას ანუ სამყაროს სიმწყობრეს „ქართულ მითოლოგიაში“ ვიხილავ. აქ კი რუსთაველის ეს ტაეპიც იქნება საკმარისი:

„რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
 ზეგარდმო არსნი სულითა ჰყვნა ზეცით მონაბერითა.
 ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა,
 მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე, სახითა მის მიერითა“.

ან კიდევ ილიას:

„ჩემი ხატია სამშობლო, სახატე მთელი ქვეყანა“, რომელშიც იგივე
 „უთვალავობაა“ დადგენილი, ანუ ხატთა თანაბარღირებული სიმ-
 რავლე.

4. იხ. „შესაქმე“, თავი I და თავი II.

ჩვენს ყურადღებას იპყრობს მკვეთრად გატარებული განსხვავება
 შექმნასა და გაკეთებას შორის ან გამოთქმადობასა და გამოთქმუ-
 ლობას შორის. კეთება გამოთქმულის უკვე მოცემულობაში „ქმნა“
 არის, მაშინ როდესაც „შექმნა“ ან „შემოქმედება“ გამოთქმადობის
 შესაძლებლობის მიმართებაა გამოსათქმელად, ანუ ჯერ რაც გაკე-
 თებული არ არის, მაგრამ უკვე შინაგან გამოთქმულია და, ამდენად,
 არსებობს უკვე, წინა-დადებული არ არის ჯერ.

აი, რამდენიმე მაგალითი:

„დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცა და ქუეყანა, ხოლო ქუეყანა იყო
 უხილავ და განუმზადებელ...“

„და“ თქუა ღმერთმან: იქმენინ ნათელი, და იქმნა ნათელი; და იხილა
 ღმერთმა ნათელი რამეთუ კეთილ, და განწვალა ღმერთმან შორის
 ნათლისა და შორის ბნელისა და უწოდა ღმერთმან...“

„და რქუა ღმერთმან: იქმნეს სამყარო...“

„და თქუა ღმერთმან ვქმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა... და
 შექმნა ღმერთმან კაცი...“

მეორე თავში კიდევ უფრო ზუსტადაა განსაზღვრული:

„და აკურთხნა ღმერთმა დღე მეშვიდე: წმინდა ჰყო იგი, რამეთუ მას
 შინა დასცხრა ყოველთაგან საქმეთა მისთა, რომელთა იწყო ღმერ-
 თმა ქმნად. ესე წიგნი შესაქმისა ცისა და ქუეყანისა, ოდეს შეიქმნა:
 რომელსა დღესა შექმნნა უფალმან ღმერთმა ცაი და ქუეყანა და
 ყოველი მწუანილი ველისა; პირველ ყოფამდე ქუეყანასა ზედა და
 ყოველი თივაი ველისა პირველ ვიდრე აღმოცენებად: რამეთუ აღა-
 რა ეწვიმა უფალსა ღმერთსა ქუეყანასა ზედა და კაცი არა იყო მოქ-
 მედად ქუეყანისა. წყარო აღმოვიდოდა ქუეყანისაგან და რწყვიდა
 ყოველსა პირსა ქუეყანისასა და შექმნა ღმერთმან კაცი მტურისა-
 გან მიმღებელმან ქუეყანისაგან და შთაჰბერა ოირსა მისსა სული
 სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად ცხოველად“...

(დაბადება (ბიბლია) – წიგნი პირველი. ტფილისი: ექვთიმე ხელაძის
 სტამბა; 1884წ.

რუსულ ენაზეც ამგვარივე განსხვავებაა მოცემული: *Сотворил – создал*. ინგლისურში: *created* და *made* (*formed*: “And the Lord God formed man of the dust of the ground...”); ფრანგულში *Crea da faire* (*modella*: “Alors Yahvé Dieu modela l’ homme avec la glaise de sol...”)

შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთი სიტყვით (ლოგოსით) ქმნის პირველსახეს („კაცს“) და შემდეგ აკეთებს მას „ადამიანად“ „მტვერისაგან ქუეყანისა“ (მინიდან: „ადამი“ ხომ „მინას“ ნიშნავს ებრაულად: „ადამაჰ“) და აცოცხლებს მას თავისი სულის შთაჰბერვით. აქ საინტერესო კიდევ ის არის, რომ ღმერთი ყოველივე შექმნილს აფასებს, როგორც კეთილს: ე.ი. პირველშექმნილი სახე ყოვლისა არის კეთილი! (ბიბლიაში მოცემულია არა საკუთრივ ებრაული პირველცოდნა, არამედ მთელი პირველცოდნის ის ინტეგრალური გამოხატულება, რომელიც მოსემდე არსებობდა კავკასია – ეგვიპტე – შუამდინარეთის სამკუთხედში. ამ სივრცეში მოთავსებულ პირამიდას „კარი“ კავკასიაში აქვს; ესაა „კავკასიის კარი“ ან „ღვთის კარი“, რომელსაც პრომოთე მიაჯაჭვეს; ამირანი კარქვეშ (კარის ნიაღში: მას „მთა დაახურეს“ და ბნელში მოათავსეს) არის მიბმული ჯაჭვით პალოზე... ეს ამ ორ ტიტანს არსებითად განასხვავებს ურთიერთისაგან. უცნაურია მათი დაუფიქრებელი გაიგივების ტრადიცია და ტენდენცია გამეფებული მეცნიერებაში). დაწვრილებით ამ საკითხებს „გველის-მჭამელის მითოლოგიაში“ განვიხილავთ). კაცი „ორჯერქმნილია“: ერთხელ „კაცად“ ანუ პირველსახედ – „და თქუა ღმერთმან ვქმნათ კაცი... და შექმნა ღმერთმა „კაცი“ და მეორედ „ადამიანად“ ანუ „ხორციელად“ – „და შექმნა ღმერთმა კაცი მტვერისაგან მიმღებელმან ქუეყანისაგან“. ადამიანის არსებობა შებრუნებული (სიმეტრიული) რიგითაა: ხორციელია და სულიერი; ადამიანის პირველადი მისწრაფებაც ჯერ ხორციელია და მერე სულიერი (რაც გასაგებს ხდის იმასაც, თუ რატომ ავენებს „სიცრუე და ორპირობა“ ჯერ ხორცს და მერე სულს). ერთხელშობა (ხორციელად და მფუჭინავად) არ აძლევს ადამიანს თავის არსებას. იგი უნდა მეორედ იშვას – სულიერად ანუ გონიერად. ესაა ადამიანის კაცად დასასრულებლობა, რომელშიც მყარდება კავშირი უნარსა და სისხლს შორის. კულტურის თვალთ რომ შევხედოთ, ეს შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც გარკვეული ჯიშის, გარკვეული რასის, გარკვეული ერის დასრულებადობის გზა. როგორც გრიგოლ რობაქიძე აღნიშნავს, კულტურის „რასის“ ამგვარი გაგება ძველთაძველ დროშიაც არსებობდა. და რაც თავი და თავია: ბევრად უფრო ღრმად და ნამდვილად გამეფებული, ვიდრე დღეს. მოკლედ მისი კონცეპტი: ზორვასას მსხვერპლის შეწირვის დროს ენიჭება ადამიანს ქმედითი უნარი ქაოტიურში ჩარევისა და მისი მოგვარებისა. ამ გზით ხდება იგი რჩეული: „არია“; კეთილშობილი: „თავადი“ – ჩვენი შესანიშნავი

სიტყვით, თუ მას მოვაცილებთ სოციალური ფუნქციის ელფერს. ეს მოპოვებული უნარი თესლზედაც ახდენს გავლენას და სისხლზეც: იქცევა მემკვიდრეობითად. ოღონდ ვერც თესლი და ვერც სისხლი ვერ ხდის მემკვიდრეს თავისთავად „არიად“, „თავადად“ რომ გახდეს, მან უნდა განელოს „მეორე დაბადება“ გონის მხრით (გონი – „ესპერი“ – „გაისც“). მემკვიდრეობა უადვილებს მხოლოდ „დაბადებას“ მას. ინდოეთში „არიას“ მემკვიდრე სანამ მეორე დაბადებას არ გაიარდა, ჯერ კიდევ არ იყო უმდაბლეს კასტაზე, „შუდრაზე“ მალა მდგომი. ასე ჰგონებდნენ ძველთაძველ ხანაში ურთიერთ-კავშირს უნარისა და სისხლის: იკლებდა უნარი, – სისხლს ძალა ეცლებოდა...

საქართველოში ეს შეგნება ჯიშისა ღრმაა და ნამდვილად ძვალსა და რბილში ჰქონდათ გამჯდარი, რის მონობასაც გვაძლევს ქართული ჩვენი უგენიალესი ენა. ვაგინებთ ვინმეს, – ვიტყვით: „შე უჯიშო“; ვკრულავთ ვინმეს, მივახლით – „შენი ჯიში ამოვარდა“...

„ჯიში ამრიგად რჩეულობაა, რჩეულობა კი ყოველგან და ყოველთვის თავისებურია, ნაირნაირია, ხოლო თანაბარღირსეული; ფასეული. ვინც საკითხს ასე აყენებს: რომელია რასსაში უმჯობესი – მას რასსისა არა გაეგება რა“ (გრ. რობაქიძე. „ქართული სული როკვით განფენილი“). სხვა სიტყვებით, „მეორე დაბადება“ იგივე „აღზრდა“ და „ინიციაცია“ ანუ ხელდასხმაა. იგივე ახალი სულის, გულის და თვალები ხედვისა და სმენის გახსნა.

ჩვენს ყურადღებას აქ ისიც იქცევს, რომ ღმერთი სიტყვით ქმნის „და თქუა ღმერთმან... და იქმნა“ და თუმცა ენა ანუ რჯული ყოველ შექმნილს აქვს, „მეტყველი შესაქმე“ მხოლოდ ღმერთია და, სულის შთაბერვის ანუ მეორედ დაბადების შემდგომ, – კაცი (ადამიანი). აქედან წარმოდგება სიტყვის ჯადოსნური ძალაც. მისი მითებრივი არსება, შესაქმეული ენერგია. თქმის და ქმნის ეს იგივეობა ისევე მიგვახედებს რუსთაველის აღნიშნული სტროფისაკენ და გვიხსნის „მართალსიტყვაობის“ მაცოცხლებელ ძალას და იმასაც თუ რატომ არის მავნებელი „სიცრუე და ორპირობა“. სიტყვას შეუძლია შექმნაც და ამ შექმნილის გარდაქმნაც (ახლად შექმნაც); ეს კი პირდაპირ უკავშირდება მითოსს და როგორც მის ერთ-ერთ მოდალობას, თანამედროვე მითურქმნას. ამას კი დანერჩილებით მომდევნო ნიგნში დავინახავთ.

5. ის, რომ ადამიანი „მიტოვებულია“ სიკვდილის საზღვრის გადალახვის წუთში, შესანიშნავად ჩანს იესო ქრისტეს აღმოხდომაში „ილი! ილი! ლამა სავახფანი? ანუ „მამა! მამა! რატომ დამავღე მარტო?“
6. შიშის, როგორც არსებობის ექსისტენციალის გამოვლენა, თანამედროვე ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის მნიშვნელოვანი დამსა-

ხურებაა. მაგრამ, როგორც ყოველთვის, ძველ ბრძენთათვის იმთავითვე ნათელი იყო ყოველივე ეს. კულტურაც, როგორც ცხოვრების წესი, სხვა არაფერია, თუ არ შიშისაგან მათავისუფლებელი არსებობის ველი. ქართულ სამეზობლო და სამოყვრო ურთიერთობებში ასე საფუძვლიანად გამჟღადარი „ნუგეშისმცემლობა“ ანუ „ნუგეშინის-მცემლობა“ ხომ ამ სიბრძნის ერის მიერ გათავისების დასტურია. მთელი ქრისტიანული რელიგია, და საერთოდ რელიგია, სწორედ ამ „ნუგეშინისმცემლობად“ შეიძლება წარმოვსახოთ.

7. კაცობრიულმა სიბრძნემ, როგორც აღმოსავლურ, ასევე დასავლურ და ყველა სხვა იდუმალხედვაში, ერთნაირად წარმოაჩინა გზა არსებობის არსად. გზიანობა არის ტაო (რაც გზას ნიშნავს). გზა არის „ძენი“. გზა არის ქრისტეს არსებობა: გასაოცარია უძველესი იდუმალხედვის გზით აღმოჩენილი ყოფიერებისა და არსებობის ჭეშმარიტებისა და თანამედროვე მეცნიერების, განსაკუთრებით ფუნდამენტური ფიზიკის მიერ მიღწეული გაგების თანხვედრა. ეს თანხვედრა გვაფიქრებინებს, რომ ყველა გზა ბოლოს ერთ წერტილში იყრის თავს და, საბოლოოდ, სხვადასხვა ენაზე გამოთქმულ ჭეშმარიტებას წარმოადგენს. „საუბარი“ ანუ „თქმა“, ისევე, როგორც „ქმნის საყოველთაო ენა“, არსებითი მახასიათებელია ყველა იდუმალხედვისათვის, როგორც ყოფიერების გამოთქმადობის მოდალობისათვის.

8. საბა განმარტავს: ღმერთი – წვა და ხედვა. ამ განმარტებას არა მხოლოდ „მეტაფორული“ ღირებულება აქვს, არამედ სრულიად კონკრეტულიც. თუ მას თანამედროვე ფუნდამენტური ფიზიკის და კოსმოლოგიის კონტექსტში განვიხილავთ, უკვე უძველესმა მითოსმა იცის ცეცხლის (სინათლის) პირველარსული ბუნება. ძველმა იდუმალხედვამ კი ბუდას, ზოროასტრის, ლაო ცზის, კონფუციუსის, ჰერაკლიტეს და სხვათა სახით (რომელნიც „სასწაულებრივად“ ერთი ეპოქის შვილნი იყვნენ, თითქოს ვიღაცამ ერთდროულად გამოუშვა სახნავ-სათესად სხვადასხვა ყანაში) თითქმის დღევანდელ ენაზე დააფორმულეს ეს ხედვა. ქრისტი ხომ საერთოდ ცეცხლი და სინათლეა მის არსებაში. ხოლო ის, რომ „დაფარულსა ღვთისასა ვერვინ იხილავს“, თუ არა ერთარსება ძე, გვიდებს საზღვარს ხედვისაც და ცნობისაც. თანამედროვე ფიზიკა სულ უფრო და უფრო ახლოს მიდის ამ იდუმალხედვის ჭეშმარიტებებთან და თანდათან იძულებული ხდება, აღიაროს მისი სრულყოფილება. წვა და ხედვა შეიძლება „ვთარგმნოთ“ როგორც კოსმიური მატერიის პირველქმნადობა „ვაკუუმში“, რომელიც ასევე საზღვრადაა აღმართული. „ინფორმაცია“ ვაკუუმიდან არ გამოდის, ე.ი. შავი ნახვრეტია, რომელიც არაა არის. მის შესახებ მხოლოდ უკვე ანთებულის ან უკვე დასანახის

მიხედვით შეიძლება ვიმსჯელოთ. ამან გამოიწვია ძველი იდუმალ-ხედვისაკენ მიბრუნება „მეცნიერული“ ბუნებისმეტყველებისა. საზღვარმა, რომლის წინაშეც ადამიანის გონება აღმოჩნდა, მანეს-რიგებელი აბსოლუტური ყოფიერების, როგორც აობათა და რაობათა აბსოლუტური შესაძლებლობების თვითქმედითი ნების (რომელიც „არს აღრჩევაი“ – საბა) არსებობის წინაშე დაგვაყენა, ანუ მითოსისაკენ მიგვახედა. დღეს ცოდნისა და ხედვის უმნიშვნელოვანეს პრობლემად წარმოჩენილია ისეთი მაინტეგრირებელი კონცეფციის გამომუშავება, რომელიც ერთნაირად გაუწევს ანგარიშს მეცნიერულ და იდუმალხედვით ჭეშმარიტებებს. ეს თავისთავად მეტად საინტერესო საკითხია და მას, შეძლებისდაგვარად, თავის ადგილას გავაშუქებ, აქ კი ამით შემოვისაზღვრები.

9. ერის არსებობა, როგორც „არაცნობიერი“ ან კოლექტიური მეხსიერების ველი. ამ ერის ყოველ წევრში უნდა გაპიროვნდეს და გათავისდეს. ტრადიცია, ეროვნული სიმბოლოები და ცხოვრების წესი სწორედ ამ კოლექტიური იდენტობის ანუ თვითობის ნიშნებია. ყოველ ახალ თაობას ამ ნიშანთა განმარტება ისევე სჭირდება, როგორც ინიციაცია, ანუ ხელდასხმა, მეორედ დაბადებისათვის. ეს „განმარტება“ სწორედ ხელდასხმის სახეა და აღზრდის ფორმა, ანუ ერის წევრად გახდომისათვის შემზადება. იქ, სადაც ეს არ ხდება, ერის „კოლექტიური არაცნობიერი“ „ითხანება“, ცნობიერებას სიღრმე აკლდება და დგება ამნეზია, ადამიანი (ერი) კარგავს თავის პიროვნებას და განქარდება. ახლა უფრო ღრმად შეგვიძლია გავიგოთ ვაჟასეული „აღზრდა და სიყმანვილის შთაბეჭდილებანი“ და „ფესვები“ – ეს პიროვნების, „კაცად დადგომის“ პირობასთან, კულტურასთან და ენასთან (როგორც „ყოფიერების სახლთან“), არქეტიპებთან და ბუნებასთან ზიარებას ნიშნავს.

10. აგრეთვე:

„ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს, ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააკვლადებს“.

ან კიდევ:

„ბოროტიმცა რად შეექმნა, კეთილისა შემოქმედსა?“

კიდევ ერთხელ მსურს ხაზი გავუსვა იმას, რომ რუსთაველი ის პირველწყაროა, რომელიც ქართულ კულტურას მთელს თავის სისრულეში გვიხსნის. ვაჟასა და რუსთაველის ურთიერთმიმართება მეტად საინტერესოა ჩვენთვის, რადგან ქართული კულტურის ეს ორი გენია სხვადასხვა ვითარებას წარმოგვიდგენს ჩვენი არსებობისა. რუსთაველი რომ ეროვნული გენიაა, იმას ნიშნავს, რომ იგი ქართული კულტურის გამოთქმადობის წყაროა. ერის გენია წარმოიშვის

ეთნოეროვნული ერთობის „ერად“ სრულყოფის ჟამს, „სისხლის ზეიმის სიხარულში“, ვითარცა ერის ყოვლადმძლეველი შესაქმის პირველსახე. „გენი“ ხომ არსებობის მოდალობათა განწყობილების პირველწყაროა. რუსთაველი ერის სრულყოფის, უნარისა და სისხლის ზეიმის, „გათავადების“ ნამში წარმოქმნილი „გენია“, იღუმალმხედი და ყოვლისმცოდნე; როდესაც ერი ეროვნულობას კარგავს, ანუ ჭირი უჩნდება და გამოთქმადობის სივრცე ეზღუდება, ერის გენია კვლავ სახიერდება, რათა განკურნოს იგი და გაუხსნას ყოფიერების სივრცე. ვაჟა – დასნეულებული, უნარ და სისხლდასუსტებული, განსაკურნებელი ერის არსების უკანასკნელი ძალისხმევით წარმოქმნილი მაცოცხლებელი „გენი“. ამგვარ გენიად გასახიერდა ვაჟაც ქართულ ყოფიერებაში, როგორც რუსთაველის „გარდმოსახვა“. ვაჟასა და რუსთაველის ურთიერთმიმართება ესაა მამის გაცოცხლება შვილში, ამას თვით ვაჟაც გრძნობდა.

ამიტომ, ბუნებრივია რუსთაველისკენ ჩვენი ყოველწამიერი მიხედვა, ვაჟაზე საუბრისას.

მინდია და მკვიდრნი სოფლისანი

1. ხაზგასმა, თუ საგანგებოდ არ აღინიშნა, ჩემია.
2. სოფლის ვითარცა „სანუთროს“, წარმავალის, გზის, სიზმრისა და ჩმახის... და სხვა გაგება რუსთაველური გზისმაჩვენებლობაა და რუსთაველს უდიდეს იღუმალმხედთა გვერდით აყენებს: აი, ამ ხედვის რამდენიმე შუქნიშანი:

„ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა! ყოვლი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ სტირსა; სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი, სადით ძირსა! მაგრამ ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა!“ (951)

„გასრულდა მათი ამბავი“ ვითა სიზმარი ღამისა; გარდახდეს, განვლეს სოფელი, ნახეთ სიმუხთლე ჟამისა; ვის გრძლად ჰგონია, მისთვისცა არის ერთისა წამისად“. (1665)

(„ვინმე მესხი მელექის“ ეს რუსთაველური ლექსი ინტერპოლაცია თუ არის, კიდევ უფრო ადასტურებს ქართულისა და რუსთაველურის იგივეობას).

„ესე ასეთი სოფელი, არვისგან მისანდობელი; წამია კაცთა თვალისა და წამწამისა მსწრობელი! რასა ვინ ეძებთ, რას აქნევთ, ბედია მაყივნებელი; ვის არ შუეცვლის, კარგია, ორისავ იყოს მხლებელი“. (1668)

და ამასთანავე:

„მე იგი ვარ, ვინ სიცოცხლეს არ ამოვკრეფ კიტრად ბერად, ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მოჩანს მღერად“. (786)

(სტროფები 700, 705, 715, 716 და სხვა... ასევე მთლიანად „ვეფხვის-ტყაოსანი“, თავისი დინამიური ფორმით მეტად მნიშვნელოვან ხედვას გვიხსნის ყოფიერებისა და არსებობის პირველსახეებისა და ადამიანის არსებობის საცხოვრისში გაშლისა. ამ კუთხით მეტად ახლოს დგას იგი აღმოსავლელ ბრძენებთან და მისტიკოსებთან).

ბარათაშვილიც ხომ აქვეა:

„მაინც რა არის ჩვენი ყოფა-ნუთისოფელი,

თუ არა ოდენ საწყაული აღუვსებელი?

ვინ არის იგი, ვის თვის გული ერთხელ აღუვსოს,

და რეც მიელოს ერთხელ ნატვრით, ისი ეკმაროს...”

„მაგრამ რადგანაც კაცი გვექვიან – შეილნი სოფლისა,

უნდა კიდევაც მივდიოთ მას, გვესმას მშობლისა.

არც კაცი ვარგა, რომ ცოცხალი მკვდარსა ემსგავსოს,

იყოს სოფელში და სოფლისთვის არა იზრუნოს”.

(„ფიქრნი მტკვრის პირად“)

3. „ფიქრები ვეფხვისტყაოსნის შესახებ“, ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9 გვ. 303-304. წინა შენიშვნაში აღნიშნული რუსთველური იდუმალხედვა ყოფიერების არსებისა, რუსთველის და ქართული კულტურის პოსტულირებული იგივეობა აღძრავს საკითხს ქართული კულტურის რაობის შესახებ. ქართული კულტუროლოგიის არარსებობა დიდად ზღუდავს ქართული კულტურის არსების გაგების შესაძლებლობებს. ეს მომავლის საქმეა, მაგრამ მაინც მსურს, მოკლედ მოვხაზო ერთგვარი კონცეპტუალური სქემა, რომელიც, თანახმად ინტეგრალური თვალსაზრისისა და მეთოდისა, ერთნაირად და თანაბარირებულად განიხილავს იდუმალხედვით მონაცემებსა და მეცნიერულ ფაქტებს. რადგან იდუმალხედვით მოპოვებული ცოდნა, როგორც უახლესმა გამოკვლევებმა (მეცნიერულმა; განსაკუთრებით თანამედროვე ფიზიკამ და ასტროფიზიკამ, კოსმოლოგიამ) დაადასტურეს, წარმოადგენს სიმბოლურ-იგავურ ჩანაწერს სავსებით „მეცნიერული“, ანუ ექსპერიმენტული, გამოცდილებითა და ცდით მიღებული, ინფორმაციისა. ამ ინტეგრალური თვალსაზრისით, ქართული კულტურა წარმოადგენს არსებით რელიგიურ კულტურას, რომელშიც რელიგიურობა დადგენილია არა „საეკლესიო“ მომენტად „საერო“ არსებობისა, არამედ ცხოვრების სტრუქტურად. არქეოლოგიური მონაცემებით დგინდება, რომ საქართველოს მთელი სივრცე (ქართველური ეთნოსის განსახლების არე) რელიგიურ ცენტრებსა და სალოცავებს ეპყრა და დასახლება ამ სალოცავების ირგვლივ იყო. თვით ის უეჭველი ფაქტი, რომ არქეოლოგია განცალკევებულ „საერო“ ცენტრებს თითქმის ვერ გვანვდის (მათი რაოდენობა უმნიშვნელოა, ყოველ შემთხვევაში), ადასტურებს ამ მოსაზრებას: ქართველები დასაბამითვე „კავკასიის კარის“ მცველები

და „მონები“ იყვნენ. „კავკასიის კარი“ კი წარმოადგენდა მთელი ცენტრალური პირამიდის თავს, თუ ამ პირამიდას ავაგებთ შუამდინარეთ-ეგვიპტე-კავკასიის ლერძზე. ქართულ ენაში (ერთობ ქართველურში!) დადასტურებული შრეები შუმერულ, ეგვიპტურ, მცირეაზიულ, ინდოევროპულ და სხვა ენათა (ენა კი „ყოფიერების სახელია“, როგორც მითოსი ყოფიერების შესაქმის მოდალობა) იმის დასტურიც არის, რომ ქართველთა განსახლების არეში და, სახელდობრ, საქართველოში (ამიერკავკასიაში), არსებობდა მთელი ძველი სამყაროს რელიგიური „მისტიური“ ცენტრები, თავისი სალოცავებით, მისტაგოგებით, მოგვებით და მთელი „ცხოვრებით“. აქედან მომდინარეობს ის უეჭველი და არსებითი რელიგიური „სირბილე“ და ტოლერანტობა, რომლითაც ამ დაცემისა და უღმერთობის ეპოქაშიც კი გამოირჩევა ბუნება ქართველი ადამიანისა. ქართველის განსაკუთრებული, ვიტყვოდი, მისტიური დამოკიდებულება სიტყვისადმი, კიდევ ერთი დასტურია მისი რელიგიური არსებისა. ქართული კულტურა სწორედ ამ რელიგიურ მრავალსახეობაზედ არის აშენებული მისი ინტეგრირების გზით, რაც „ქართლის ცხოვრებაში“ დასტურდება არსებულ „ყოველ ნათესავთა“ და ენათა ქართლში აღრევის, თავისუფლად მოსვლისა და დაშენების შესახებ ცნობილი ჩანაწერით, რომლის ნაკითხვა დღევანდელი ისტორიული სახელდებით უაზრობა იქნებოდა. ქართული მითოლოგიაც, ენაც და ისტორიულ-არქეოლოგიური მასალაც ერთთავად ქართულ ბუნებასთან ერთად, დადასტურებს ამას. რუსთველური „მოდელი“ საზოგადოებისა და ერთობ მთელი კოსმოსისა, ასევე გვიდასტურებს ამა მოსაზრებას; ხოლო რუსთველის ასე იოლი გახალხურება იმ ნიადაგის სიღრმეზე და ფესვის სიცხოველეზე მიუთითებს, რომელიც კვებავს ქართულ კულტურას „დასაბამიდან“. ქართული კოსმოსი, მის ისტორიულ და ამსოფლიურ არსებობაში, თავისი ბუნებით არის რელიგიური და სწორედ ამ რელიგიურობასთან მიმართებაში შეგვიძლია ჩვენ ვიქონიოთ წარმოდგენა იმ ღირებულებებზე და ზეალსვლა-დაცემის მონაცვლეობასა და ძალაზე, რომლითაც იშლება ჩვენ თვალწინ ქართული ყოფიერება. დღევანდელი აგრესიული და „მებრძოლი“ ათეიზმი შეზავებული თავისთავთან გაუცხოებულ ხალხსა და ბუნებით შეუთავსებელ ცხოვრების წესთან, სწორედ ამ არსებითი მახასიათებლების მიმართ ავლენენ დაცემის ძალასა და სიღრმეს. რუსთაველმა ქართული ენა მსოფლიური კოსმოსის ალაგად აქცია, „ვეფხვისტყაოსნის“ მითოსში, რომელშიც სიმეტრიის პრინციპი და ყოვლის საფუძვლით ერთიანობის და ურთიერთშიგადასვლის დინამიური პრინციპი ისე თანამედროვედ უღერს, როგორც უდიდეს აღმოსავლელ მისტიკოსთა ნააზრევი. ის, რომ „ყმა ტკბილი და ტკბილ-ქართული, სიკეთისა ხე-

ლის მხდელი" ავთანდილის „ტკბილ ქართულ სიმღერას“ მთელი მსოფლიო ისმენს „სმენად მოსულ მხეცებთან“ ერთად, გაცილებით უფრო ღრმა აზრის შემცველია, ვიდრე პოეტური მეტაფორის „მეცნიერულ“ გაგებას შეუძლია მოგვცეს. ცხადია, რომ როდესაც ქართულ ბუნებასა და ქართული კულტურის არსებას ვიკვლევთ, სრულიად უნდა გამოვირიცხოთ „ისტორიციზმი“ და ე.ი. იდეოლოგიური თვალსაზრისი და კულტურის უცვლელ არსებას მივუახლოვდეთ. ქართველი და ქართული იმდენად არის ქართველი და ქართული, რამდენადაც კულტურის ამ პირველარსებასთან, ანუ ბუნებასთან არის შეზიარებული. ამ გეზით უნდა წარმოებდეს, ინტეგრალური თვალსაზრისით, ქართული და ყველა სხვა კულტურის კვლევა და ურთიერთშედარება. დანვრილებით ეს საკითხები მომდევნო ნიგნებში იქნება გაშლილი.

4. აქ ორი რამ უნდა აღინიშნოს: ერთი ამ აზრის დაფორმულება რუსთაველთან:

„მიმნდონი სანუთროსანი მისთა ნივთთაგან რჩებიან,
უშვებენ, მაგრა უმუხთლოდ ბოლოდ ვერ მოურჩებიან.
ვაქებ ჭკუასა ბრძენთასა, რომელნი ეურჩებიან...“ (347)

და, აგრეთვე, ილიას მიერ დახასიათება ქართული სინამდვილის ბრწყინვალე წერილში „ზოგიერთი რამ“ (იხ. აქვე „პიროვნება – ეროვნული პირი“) და „შესავალი კაცია ადამიანისა“.

5. შდრ. ალბერ კამიუს მიერ „სიზიფეს მითში“ დასმულ კითხვას: „გადაწყვეტა იმისა, ღირს თუ არა სიცოცხლე ზრუნვით აღსავსე ცხოვრებაში, არის პასუხი ფილოსოფიის ფუნდამენტურ კითხვაზე“ – კითხვა მის ზოგადობაში, ადამიანის როგორც ასეთის (პიროვნებისა თუ ჩვეულებრივის), საერთოდ ადამიანის მიმართაა დასმული, რაც, ჩემის აზრით, გაუგებრობას იწვევს: ადამიანი თავისი არსებით „მზრუნველია“, რადგან „ზრუნვა“ მისი არსებობის ბუნებრივი მოდალობაა, მისი ყოფნის წესი; ზრუნავს პიროვნებაც და სოფლის მკვიდრიც, და ხშირად ერთი მიმართებით: ვთქვათ, შვილის, დედის, საყვარლის, იგივე ქვეყნის მტრის დასამარცხებლად და სხვა. ცხადია, ადამიანის წინაშე ცხოვრება „ფილოსოფიურად“ პასუხგასაცემ კითხვებს კი არა სვამს, არამედ – ყოფნა-არყოფნისა ანუ, არსებითად, „როგორ ცხოვრების“ კითხვას. „ღირს თუ არა სიცოცხლე“ უფლებამოსილი კითხვაა, მაგრამ საცხოვრებისო ორიენტაციის მიმართებაში აღმოჩენილი, რასაც, ჩემის აზრით, უფრო ექსისტენციური მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე „ფილოსოფიური“. თუ კამიუ „ფუს-ფუსს“ გულისხმობს, მაშინ ამ კითხვის ფილოსოფიურობას ნიადაგი ეცლება და იგი გზის გასაყარზე გარკვეული ორიენტაციის შეკითხვადაობაში უნდა წარმოჩნდეს. „ფუსფუსი“ იმგვარ ორიენტაციას

აღნიშნავს, რომელსაც „მიმდონი სანუთროსანი“ განასახიერებენ. „ზრუნვა“, რომელსაც ამ შემთხვევაში ხმარობს ა. კამიუ და, რომელიც ექსისტენციალურად აღიარებული თანამედროვე ექსისტენციალურ ფილოსოფიაში, კი არ არის ცხოვრების დამამძიმებელი, არამედ „ფუსფუსი“, რომელსაც გულითადობის ნიშანი არ გააჩნია. ამგვარი დასმა საკითხისა, ცხადია, ახალი არ არის. იგი უკვე ბუდას ცხოვრებაშიც გვხვდება და ქრისტიანობაშიც.

6. ვაჟა-ფშაველა, „ფიქრები“. ტ. 9 გვ. 209.
7. სოლომონ ყუბანეიშვილი, „ვაჟა-ფშაველა“, დოკუმენტები და მასალები. სახელგამი 1937 გვ. 172
8. ვაჟა-ფშაველა, „სად არის პოეზია“, ტ. 9 გვ. 395.
9. ვაჟა-ფშაველა, „ფიქრები“, ტ. 9 გვ. 137–139.

სიბრალული რომ ასევე პიროვნებისმიერი გრძნობაა ვაჟას გაგებით, ეს კარგად დასტურდება ვაჟას გმირების ქცევით. ალუდა, ჯოყოლა, ალაზა და სხვანი ერთთავად სიბრალულის გრძნობით არიან გამსჭვალულნი იმდენად, რომ არღვევენ „ჩვეულებას“, რითაც გაკიცხვას იმსახურებენ სოფლისა... მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ ზეზვასა და ლუხუმის საუბარი „ბახტრიონიდან“:

„ზეზვა

თავი გაგორდა მინაზე,
ტუჩებმ დაიწყო კაპუნი;
იტყოდი, სარეკელასა
ნისქვილზე გააქვ რაკუნი.
შენ შაგებრალა ურჯულო,
მოგიწყლიანდა თვალები;
უთუოდ, საით ენახე,
მოგაფურთხებდენ ქალები.
მე არ მებრალვის, ლუხუმო,
მოუნათლავი აროდის...“

ეს თემა შემდგომ თავში იქნება გავრცობილი.

10. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 189-190.
11. „ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტური მემკვიდრეობიდან“. იხ. „ცისარტყელა“, №4, გვ. 304; 5 გვ. 162.
12. „ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტური მემკვიდრეობიდან“. იხ. „ცისარტყელა“, 4, გვ. 300-301.
13. იქვე. გვ. 300.

პიროვნება და მკვდარი კაცი

1. იხ. „ცისარტყელა“, №5, გვ. 182.
2. იხ. ვაჟა-ფშაველა „ბახტრიონი“, ტ. 3, გვ. 168.
ამავე თემას მეტად საინტერესოდ გვიშლის ვაჟას ერთი ლექსი:

„მუდარა“
 მზეო, მისდინარ-მოსდინარ,
 ცით მინის მანათობელი.
 რით არ მოგწყინდა სინათლე,
 სიბნელის დამამხობელი?
 ერთხელ მკვდართადაც ამოდი
 ცივთა სამარეთ ცაზედა;
 მადლია, ადამის ძეთა
 ნათლად დაადგე თავზედა.
 მკვდარს მინდა შენი სინათლე,
 ცოცხალს სიცოცხლეც მემარია.
 ტრფობით ავსილის გულისთვის
 ცა ღრუბლიანიც დარია.
 თავისი მზე მყავს ცოცხალსა,
 თუ არ გჯობს, არცა დარია.
 მაშინ მინათე, ტიალო,
 როცა ვიქნები მკვდარია:
 გულს გრძნობა აღარ შეეძლოს
 თან ტკბილი, თანაც მწარია,
 უაზროდ, უსიყვარულოდ
 ჰლპებოდეს, როგორც ჩვარია.
 მაშინ გამათბე, ტიალო,
 და მაგრძნობინე, თუნდ ერთ წამს
 სიყვარულისა ძალია.
 თუ მზე ხარ, მაშინ მიმზევე,
 მიშველე, შემობრალა!"

(იხ. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 1. გვ. 69) უსასრულოდ შეიძლებოდა მაგალითების მოტანა, მაგრამ ეს ვიკმარათ.

3. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9. გვ. 134; „ფიქრები“. ტ. 10. გვ. 116 – „ფიქრები, მოგონება, ოცნება“.
4. ვაჟა-ფშაველა. ტ. 10. გვ. 114.

პიროვნება – ეროვნული პირი

1. იხ. ილია ჭავჭავაძე თხზულებანი 10 ტომად, ინგოროყვას რედაქტორობით. თბ. 1953. გვ. 72.

ვაჟასა და ილიას ნაციონალისტობა უდავო დადასტურებას პოეზებს ილიასადმი მიძღვნილ წერილებში: „ვერ მოჰკლეს“; „სიტყვა ილია ჭავჭავაძის ცხედარზე“, „ყვავ-ყორნები ილიას აჩრდილის გარშემო“. განსაკუთრებით აღსანიშნავია „მცირე შენიშვნა“, რომელიც ქართული ინტეგრალური ნაციონალიზმის ფილოსოფიურ პრინციპად შეიძლება მივიჩნიოთ: „გაზ. „საქმეში“, 34, დაბეჭდილია წერილი (ბ. ლალასი), რომელიც შეეხება ქუთაისში გამართულ ილიას საღამოს და იქ ჩემ და სხვ. მიერ წარმოთქმულ ლექსებს. აზრი ამ წერილისა გამოიხატება იმაში, რომ ჩვენ, ნაციონალისტებმა, ილიას ხსოვნა, სახელი, გავხადეთ ექსპლოატაციის საგნად, დავედგით მის მოზარედ და ამით ხალხს ვაბრეყვებთ; დიად, ხალხს და არ ვიცით ჩვენ „უტიფართა“, რომ ერთ დროს ეს ხალხი ჩვენ გამოგვეკავეს „ტაძრიდან“, ქვა და გუნდას მოგვაყრის. ნეტავი „საქმეს“ და მის შესვეურთ მაშინ!.. ყოველი კაცი იმედით ცოცხლობს და ჩვენც, როგორც მომაკვდავთ, ის იმედი გვასულდგმულებს, რომ „ხალხი“ „ნაციონალისტებისაკენ“ გადმოვა და იმათ კი, ვინც გზა-კვალს ურევს, საბოლოოდ და დღეს დღეურად, გამოსადეგს არაფერს ასწავებს, ზურგს შეაქცევს. ამის ნიშნებს, ჩვენდა სასიხარულოდ, ვხედავთ დღეს; ისტორიული წარსული, ბუნება ქართველობისა გვაიმედებს, რომ ეს „ნაციონალიზმი“ მუდამ იქნება ჯანსაღი და არასდროს იგი შოვინიზმად, ფანატიზმად არ გადაიქცევა. ჩვენდა სამწუხაროდ, „საქმეს“ ბანაკში სრულიად წინააღმდეგს ვხედავთ. ვხედავთ კოსმოპოლიტიზმს, მაგრამ მახინჯს, უჯიშოს, ფანატიზმით გამსჭვალულს, თავის თავის, თავის ერის უარმყოფელს. ხოლო სხვა ერების ვითომდა მფარველს და მოსიყვარულეს. ვაი ამისთანა სიყვარულს! სიყვარული ერთგვარი უნარია ცხოველთა ბუნებისა და მით უმეტეს, ადამიანისა, დიდი მაღლი ბუნებისაგან მინიჭებული ადამიანისათვის, ხოლო ვისაც თავისი მშობელი დედა არ უყვარს, იგი სხვას როგორ შეიყვარებს, სხვას როგორ მოეპყრობა, როგორც ნამდვილ დედას?.. არა მჯერა, არა მნამს და რა ვქნა? ამისთანა კოსმოპოლიტიზმი უფრო თავმომწონეობა, ყოყლოჩინობაა, მიმბაძველობით გამონვეული, ერთხელ და ერთხელ დაჩემებული სჭუის ლიტინისა, ვიდრე ნამდვილი მიმართულება გულ-ღვიძლიდან ამომდინარე და მასში ფესვებგადგმული. – ეს მიმართულება ქარისაგან მონაბერია და უნდა ისევ ქარმა გაფანტოს, განაბნოს. ან კი რას ვამბობ? განა ამაზე წერა და საუბარი შეიძლება ჭკუათმყოფელთა წინაშე?..

... თუ ჩვენ, ნაციონალისტებს, არა გვაქვს უფლება ვიტყვიოთ და ვიგლოვოთ ილია ჭავჭავაძე, მამ ვისა აქვს უფლება?..

ილია ჩვენ საკუთარ მიცვალებულად, დანაკლისად მიგვაჩნია და ვტირით კიდეც, როგორც გვეხერხება, როგორც ვგრძნობთ, და თუ გშურთ ჩვენთვის მოზარეობის მონოპოლია, ხვალ და ხვალეზევით ამ მონოპოლიას თქვენ დაგიტოვებთ, გაგვიხარდება, ხელ-ფეხს დაგიკოცნით...

... თქვენ ის უფრო ის გიკლავთ გულს, ჩვენ ტრადიციად რად გადავაქციეთ ამ ადამიანის ხსენება. ეს გიკლავთ გულს, ამას ვერ ინელვებთ. რად? რისთვის? არ ვიცი, თქვენც ქართველები ხართ, ჩვენც. ჩვენი დანაკლისი თქვენ დაგაკლდებათ და თქვენი – ჩვენ. მაგრამ არა, რასაც ჩვენ დანაკლისადა ვგრძნობთ, თქვენ ის შემატებად მიგაჩნიათ, და, აი, ეს არის მიზეზი გალგასი და კომპ. გამოლაშქრებისა ჩვენს წინააღმდეგ. დაფნის გვირგვინი მილტიადისა არ გაძლევთ თქვენ მოსვენებასა... ეს, რასაც მოგახსენებთ, ცილის წამებაა? არა!

... თქვენ არც ილიას აზრების გამარჯვება გენატრებათ და არც მისი სახელის განდიდება. თქვენ გინდათ, როგორც ხორციელად ავაზაკივით მოკვდა იგი შარაგზაზედ, იდეურადაც მომკვდარიყო, არ მოხდა ასე. რა გნებათ? რა ღობე-ყორეს ედებით, როგორ გინდათ მოსპოთ ის, რასაც თვით ცხოვრება, ბუნება არა სპობს: საცაა თოვლი მოვა, ზამთარი დადგება, იმას გაზაფხული მოჰყვება; დღეს ღამე მოსდევს, ღამეს – დღე, თავის წესზე. თქვენს ნებაზე ვერც დააღამებთ, ვერც გაათენებთ... რად გეჯავრებათ ჩვენი ერის განთიადი?..“ (1910 წ.). ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 291-293.

2. იხ. „ივერია“ 1. 1882. ა. ჯორჯაძე, „პუბლიცისტი ი. ჭავჭავაძე“.
3. იხ. „ცისარტყელა“, №5, გვ. 164
4. იხ. „ცისარტყელა“ №4, გვ. 310. აქ ნათლად ჩანს, თუ როგორ ილაშქრებს ვაჟა ბრმად მიბადვის წინააღმდეგ და მისი ცდა, საზოგადოების შეგნებამდე დაიყვანოს სწორი დამოკიდებულება ევროპული ცივილიზაციისადმი, რომელიც, ცხადია, რუსეთის აშკარა ალტერნატივად აქვს გამოყენებული.
5. იხ. „ცისარტყელა“, №5, გვ. 175 – 177.
6. იხ. „ცისარტყელა“, №5, გვ. 178 – 179.
7. იხ. „ცისარტყელა“, №5, გვ. 180 – 181.
8. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 146, „ფიქრები (ხოლერის გამო)“.
9. იხ. „ცისარტყელა“, №5, გვ. 181 – 182. ჩემის აზრით, ამ ნაწყვეტში ზედმინევენიტაა დაფორმულებული ზემოაღნიშნული ქართული ინტეგრალური ნაციონალიზმისა და ქართული კულტურის საარსებო პრინციპები.
10. იხ. „ცისარტყელა“ №5, გვ. 165 – 170.

11. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 291 – იხ. ზევით, შენიშვნა 2.
12. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 252 – 254 – „კოსმოპოლიტიზმი და პატრიოტიზმი“, ეს ორგვერდიანი წერილი ფუნდამენტური შრომის ღირებულებისაა, ჩემის აზრით.
13. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 347 – „ქალთა შესახებ“...
14. იხ. „ცისარტყელა“, №5, გვ. 173.
15. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 208 – 211; „ფიქრები“.
16. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 385 – 386; „საგაზაფხულო ფიქრები“.
17. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 409 – 412; „რა არის თავისუფლება?“.
18. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 414 – 418. – „რას ჰქვიან თავისუფლება“. ეს ორი წერილი ფუნდამენტური შრომის ღირებულებისაა, ჩემის აზრით, და ცალკე გაანალიზებას მოითხოვს ვაჟას მთელის შემოქმედების კონტექსტში, მაგრამ ამ აღნიშვნით შემოვიფარგლები.
19. 1982 წელს პარიზში ვნახე „კავკასიონი“ 9, რომელშიც გიორგი კორძახიას, შესანიშნავი ქართველი ინტელიგენტის (იგი ექიმი იყო) პატარა, მაგრამ საოცრად ღრმა წერილი იყო გამოქვეყნებული. ვალდებულად ვთვლი თავს ამ წერილის მნიშვნელოვანი ადგილები ამოვწერო:

„ჩვენ დარწმუნებული ვართ, რომ იუნგი ვაჟა-ფშაველას არ იცნობდა და არ გვევლება პოეტი მსოფლიო ლიტერატურაში, რომელიც იუნგისათვის ისეთი ალფრთოვანების საგანი შეიძლება ყოფილიყო, როგორც ვაჟა“...

„ბოლოს ისიც უნდა ითქვას, რომ არქაულ მითოსურ მგოსანს გარკვეულ ფილოსოფიურ სისტემასა და სკოლას ვერ მოვთხოვთ. აქ საქმე გვაქვს განუსაზღვრელ პოეტურ ხედვასთან და მისი რომელიმე ფილოსოფიური სკოლით კრიტიკა პოეტის არგაგებას ნიშნავს. პოეტი ატარებს თავის თვალსაზრისს ინსპირაციით, სიმბოლოებით, ალეგორიებით, წინააღმდეგობებით, ხარვეზებით; იგი ხედავს ან აღიქვამს სამყაროს პოეტური კატეგორიებით; მას არ გააჩნია ფილოსოფიური სკოლის შექმნის პრეტენზია.

თუ მაინც რამდენი აზრისა და შემოქმედების წყაროა ვაჟა-ფშაველა, ეს ჩანს თუნდაც იმ მთელ პრობლემატიკასთან, რომელსაც აქ მხოლოდ გაკვრით შევეხეთ და რომლის გარჩევის უნარი მათ შესწევთ, რომელთაც ვაჟას თავისუფლება, მინდიაური შემეცნება რამდენადმე მაინც შერჩენიათ სულის სიღრმეში!

მინდა აღვნიშნო კიდევ ერთი მეტად საინტერესო მომენტი „გველის-მჭამელიდან“... ეს შესავალი არის გენიალური თავისი მუსიკალურ-თემატიური აღნაგობით, ვინაიდან პოემაში მრავალფეროვან და საინტერესო გაღრმავებას განიცდის.

ეს ცხადი ხდება, თუ თომას მანის „ცაუბერბერგ“-ს ნაიკითხავთ, სადაც ავტორი მუსიკალურ კომპოზიტორის პრეტენზიებს ამჟღავნებს...

ეს მეტად საინტერესო მიდგომა თომას მანისა რომ გადავიტანოთ ქართულ პოეზიაში, ალბათ ბევრ მეტად საინტერესო ფენომენს ნაწვადებით. განსაკუთრებით საგულისხმოა ამ მხრივ „გველის-მჭამელის“ შესავალი“ (იქვე) – გიორგი კორძაბიას ამ ნერილში გამოვლენილი ხედვა ვაჟასი და, საკუთრივ „გველის-მჭამელისა“ გარკვეულწილად უახლოვდება ჩემულ თვალსაზრისს. სამწუხაროა, რომ ეს დიდი ინტელიგენტი შეუმჩნეველი დარჩა საქართველოში. – შენიშვნა 1989 წლისა.

20. საკმარისია, გავიხსენოთ პავლე მოციქულის „გალვიძება“ ღმერთის მიერ:

„ხოლო სავლე ფრიად მავნებელ იყო ეკლესიათა მიმართ. სახლებსა შევიდოდა და ითრევდა მამებსა და დედებსა და მისცემდა საპყრობილედ...“ (საქმენი, 8.3);

„ხოლო სავლე უფროის განრისხნებოდა და სავლე იყო გულის წყრომითა და კვლითა მოწაფეთა მათ ზედა უფლისათა, მოუხდა მღვდელთ მოძღვარსა მას“.

„და ითხოვა მისგან ნიგნები დამასკოთ სხუათა მიმართ კრებულთა, რაითა მოვიდეს და, თუ ვინმე პოვნეს ამის მოძღვრებისა გზასა, მამები ანუ დედები, კრულნი მოიყვანნეს იერუსალიმდ.“

„და მი-იდენ რაი-ვიდოდა იგი და მიეახლა დამასკოსა, მეყსეულად იყო გარემოის მისსა ბრწყინვალეზი ნათლისაი ზეცით გარდმო.“

და იგი დაეცა ქუეყანასა ზედა და ესმა ხმაი, რომელმან ჰრქუა მას: საულ, საულ, რაისა მდევნი მე?

და მან მიუგო და ჰრქუა: შენ ვინ ხარ უფალო? ჰრქუა მას: მე ვარ იესო, რომელსა შენ მდევნი. ფიცხელ არს შენდა ნიხანაი დეზისაი.

„ძრნოდა და განცვიფრდებოდა და ჰრქუა: რაი გნებავს ჩემდა ყოფად? და ჰრქუა მას უფალმან: აღდეგ და შევედ ქალაქად. და მუნ გეთხრას შენ, რაი-იგი ღირდეს შენდა საქმედ“. (საქმენი, 9. 1-6)

21. იხ. გრიგოლ რობაქიძე, „ქართული გენია როკვით განფენილი“.

22. ვაჟას გავლენის ქვეშ მოქცეულობა იმდენად ღრმაა, რომ არაცნობიერ სიღრმეს სწვდება. ეს აშკარად ჩანს იმ ხელოვნურ აღშფოთებაში, რომელიც გრიგოლ რობაქიძემ გამოავლინა თავის ნერილში ირაკლი აბაშიძისადმი, რომელშიც ყველანაირად ცდილობს, „ლამარა“ თავის უპირობო შემოქმედებით კუთვნილებად გამოაცხადოს. ფსიქოლოგიური ანალიზი ადვილად ააშკარავებს აქ „დამალვის“ ან თავისთავისადმი გამოუტყებლობის არაცნობიერ სწრაფვას. თუმცა სრულიად აშკარაა, რომ ვაჟამ დიდი გავლენა მოახდინა „ლამარა“

ზეც“ (თუნდაც ვაჟასეულობის დაძლევის ხაზით) და, ერთობ, გრიგოლ რობაქიძეზედაც, რომლის მიერ ვაჟას „აღმოჩენა“ ამავე დროს ვაჟას „ჩასახლება“ შეიძლება დავინახოთ. ეს გავლენა იმდენად ძლიერია, რომ გაცნობიერებას უძალიანდება. საკმარისია, გავიხსენოთ „ცისფერყანწლების“ აღტაცება ვაჟათი, ან დიდი რუსი პოეტის მანდელშტამის გაოგნება. ქართული კულტურის პირველსახის ვაჟასეული ნვდომა იმდენად ღრმა იყო, რომ ყოველ „სახეს“ უკვე ვაჟასეული დალი აზის. არქეტიპების მხედველ-გამომხსნელი გენიოსები თვითვე იქცევიან არქეტიპებად. ამ საკითხის გაანალიზება, ცხადია, მეტად საინტერესო გეზს გვაძლევს მითოპოეტიკის, როგორც ხედვის სისტემის გარკვევისათვის. მაგრამ ამჟამად ეს არ არის ჩვენი მიზანი, და ამ საკითხზე მითოლოგიური ანალიზის მომდევნო ნიგნში ვისაუბრებ.

ეპოქის კრიტიკა

1. ვაჟას შემოქმედებაში შეიძლება „ამირანის“ ციკლი გამოვყოთ და მთელი მისი შემოქმედება ამ ლერძის ირგვლივ დავალაგოთ. „ამირანი“, „სიზმარი ამირანისა“, „დევების ქორწილი“, „ბედის მომლოდინე უბედო დავრჩი“ და მრავალი სხვა მეტად საინტერესო საგანწყობო ლერძს ქმნიან ვაჟას არსებობისა. ამირანის თემა საერთოდ ქართული პირველსახის თემაა და მისი გაშლა ქართულ მითოსში, პოეზიაში თუ პროზაში მეტად საფუძვლიან სურათს გვაძლევს ამ პირველსახის დაუფლებიას დროთა პარადიგმაში. ვაჟასეული „ამირანიანის“ მეტად საინტერესო და უაღრესად მნიშვნელოვან მახასიათებლად ის უნდა მივიჩნიოთ, რომ ვაჟა არსად არ ურევს ერთმანეთში ამირანსა და პრომოთეს, რაც ესოდენ ჩვეულებრივი მოვლენაა როგორც მეცნიერთა, ასევე ლიტერატორთა შორის. ეს კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს იმას, რომ ამირანი ტიპოლოგიურად ქართულ პირველსახედაა გაცნობიერებული ვაჟას მიერ და ეს განსაკუთრებულ ღირებულებას ანიჭებს ვაჟას „ამირანიანს“ საერთოდ ამირან – პრომოთეს ურთიერთ-მიმართების კვლევაში. შედარებით მაგალითად მომყავს ნაწყვეტი ლექსიდან „სიზმარი ამირანისა“ (1894) და „დევების ქორწილი“ (1886);

დევების ქორწილი

„ღამით ცა ქუხდა გრგვინავდა,
მთებს მოედრიკათ თავიო.
ტყეს გასდიოდა ფოთოლი,

ზღვა ბობოქარობს შავიო.
 დევებსა აქვის ქორნილი,
 დიდი დარბაზი ზრიალებს.
 მეც დამპატიჟეს, შევედი, –
 რა მქისე სუნი ტრიალებს!?
 სამპირად ცეცხლი დაენტოთ,
 ზედ სამი ქვაბი შხიოდა,
 სტუმრების წინა ხონცებზე
 კაცის თავ-ფეხი დიოდა.
 უკვენას ყურეშითა
 კვენესის ხმა გამოდიოდა:
 „ხმის ხორცი როგორა ვსჭამო?“
 ყმა ვინმე გამოჰკიოდა.
 უსმელ-უჭმელად გავეძეხი,
 ყელშიაც ამომდიოდა“.

სი ზმარი ამირანისა

„მოგროვდნენ დევნი პირ-შავნი,
 მყრალნი ტან-ბალნიანები
 თავაზიანად მომეპყრნენ,
 მოვიდენ სალმიანები.
 მომართვეს სუფრა საჭმლითა,
 ჩამოსხდნენ ქალმიანები,
 მომაპყრეს გაშმაგებული
 თვალები შხამიანები.
 ვიცოდი მათი ამბავი,
 მომკლავდნენ, მწვადად შემწვავენენ, –
 ამას არც თვითონ ჰმალავდნენ.
 კბილებს მიღრჭენდნენ ნიშ-გებით
 ჩუმად კუჭებსა ჰკალავდნენ“...

ამავე ციკლს მიეკუთვნება „მთათა ერთობა“. ვაჟას ეს „ამირანული“ განწყობა შეიძლება განისაზღვროს, როგორც თავისუფლების წყურვილი და ტყვეობაში მყოფი სულის მიერ სიკვდილის მწვავე შეგრძნება და სევდიანი განცდები და, ამავე დროს, მითურქმნა, დაფუძნებული მის მიერ არქეტიპის გაცოცხლებაზე. ეს, თავისი არსებით, არის ტყვეობიდან და სიკვდილის შიშის ჯაჭვებისაგან გათავისუფლება სიტყვის მაგიური ძალით. ვაჟას მითურპოეტიკის არსებისშემძვრელი და კატარსისული, სიცოცხლისმახალისებელი ძალა სწორედ ამ განწყობის კონსტანტურობაშია გამოვლენილი.

2. მე არაერთხელ აღვნიშნავ, რომ ვაჟა „მოგვია“. ამ განსაზღვრებას სრულიად კონკრეტული მნიშვნელობა აქვს და არა „მეტაფორული“. „ინტელექტუალური მისტიციზმის“ თანამედროვე აღზევების ტალღა, რომელიც გვიან მოსწვდა პროვინციალ ქართულ ცნობიერებას („თეოსოფიის“, „ანტროფოსოფიის“ და სხვა „მისტიკური მოძღვრებების“ სახით) და არსებითად წარმოადგენს მეცხრამეტე საუკუნის ევროპულ ნაციონალიზმსა და პოზიტივიზმზე რეაქციას, თავად წარმოადგენდა ამ რაციონალიზმისა და პოზიტივიზმის პროდუქტს. ამ მოვლენის ფსიქოლოგიურ და სოციალურ საფუძვლად შეიძლება მივიჩნიოთ ევროპელი ადამიანის და მისი ცნობიერების გადაღლა ერთის მხრივ საქმოსნურ-პოზიტივისტური, საღაზრისმიერობით თანამედროვე სოციალური წყობისა და ურთიერთობისა და, მეორეს მხრივ, რაციონალიზმის უსასრულო პრეტენზია ყოველივეს განათებისა თავისი უძლეველი სინათლით, რამაც ათეიზმის გავრცობას შეუწყო დიდად ხელი. ეს ფენომენი თავისი არსებით არის ანტიქართული და ანტირელიგიური მოვლენა, არა მხოლოდ როგორც ჩვენი კულტურის სანინაალმდეგო და ქართული ცხოვრების წესისათვის მიუღებელ-შეუთავსებელი, არამედ, როგორც სანინაალმდეგო იმ მისტიკური და, ერთობ, რელიგიური ცდისა და ცოდნისა, რომელიც, როგორც აღინიშნა, საფუძვლად ედო ქართულ ცხოვრების წესს და ქართულ კულტურას. ინიციაცია ან ხელდასხმა სანინაალმდეგოდ „რაციონალისტური მისტიციზმისა“ და მისი პროვინციელი ადეპტებისა არა მხოლოდ რეალურ მისტიკურებში და, ასე ვთქვათ, მატერიალურ-ფიზიკურ ხელდასხმაში ხდებოდა, არამედ იმ არჩევანსა და იდუმალხედვის გახსნაში, რომელიც ზეგარდმო ეძლეოდა არჩეულ (და ე. ი. ამისათვის სავსებით „არამისტიკურად“ მზა!) პიროვნებას. ეს „ცით დანიშვნა“ (ილია) ანუ „გულის ხედვის და თვალების ახსნა“ (ვაჟა) იყო ხელდასხმის უეჭველი ნიშანი. დიდი აღმოსავლელი და დასავლელი მისტიკოსები ერთ-თავად გვიდასტურებენ, რომ იდუმალცოდნა არის არა დასწავლის შედეგი (ანუ რაციონალური), არამედ მისტიკური ცდისა ანუ იდუმალხედვისა და იდუმალგრძნობისა. იგივე გზაზე გვაყენებს ქრისტეც. ის, ვისაც ამგვარი ცდა არა აქვს და ამ ცდის „შეცვლას“ ცდილობს მისტიკოსთა წიგნების კითხვით (რაც, თავისთავად, მეტად მისასაღებელია), ის ტყუილად ცდილობს დაიჩემოს „მისტიკოსობა“ და მისი ეს „ცდა“ მხოლოდ სოციალური ნიღბის თავისებური ფორმა არის. ვაჟას „მოგვობა“ ამდენად მის რჩეულობას აღნიშნავს, რეალურსა და ნამდვილ რჩეულობას („ბევრნი არიან წვეულ, ხოლო ცოტანი რჩეულ“), რომელიც ვაჟას მისტიკურად გამოარჩევდა გარეშე-მოებში და არა ცხოვრებისეული როლითა და „მისტიკოსის“ პოზით, რადგან რჩეულობის არსებითი ნიშანი სწორედ ჩვეუ-

ლებრივად ვერგამოსარჩევობაა(!). იგივე ითქმის ილია ჭავჭავაძეზე, დავით გურამიშვილზე, გალაკტიონზე, ბარათაშვილზე... და, ცხადია, ქართული კულტურის და ქართული ქრისტიანობის უპირველეს ცხებულზე – შოთა რუსთაველზე. ქართულმა ქრისტიანობამ ისევე გაასრულა ქართული რელიგიური ყოფიერება, როგორც ქრისტეს ჯვარცმამ გაასრულა ყველა მანამდე არსებული რელიგია. ქრისტიანობის შემდეგ შეუძლებელია რაიმე სხვა რელიგიის არსებობა, რადგან ყოველი „სხვა“ და „შემდეგი“ ქრისტიანობამდელი ანუ „ძველი“ იქნება. ქრისტიანობის მომდევნო „მსოფლიური რელიგია“, ისლამი, თავისი არსებით არის „ძველი“ (და არა მარტო იმიტომ, რომ „ძველ ალთქმას“ ეყრდნობა მრავალწლიად, არამედ იმიტაც, რომ ძლიერი იდეოლოგიური და პოლიტიკური მისწრაფება გააჩნია), რის გამოც ქრისტიანის გამუსულმანება (ან რომელიმე სხვა რელიგიაში „გადასვლა“, რაც თავისთავად მიუთითებს, რომ რელიგია იდეოლოგიურად არის გაგებული ნეოფიტის მიერ, ე. ი. არსებით არარელიგიურად და ათეისტურად!) დაბნელება (დახურვა) არის, ხოლო მუსულმანის (ან რომელიმე სხვის) გაქრისტიანება კი განათლება (გახსნა). ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ან მუსულმანობა, ან რომელიმე სხვა რელიგია თავისთავად არ შეიცავს ღვთისაკენ მიმავალ გზას, მაგრამ ეს გზა თავისთავად გაკერძობულია, გაუსრულებელი, ანუ სპეციფიკური. ეს კარგად ჩანს ქრისტიანობასთან იმ მიახლებაში, რომელიც გვიჩვენებს დიდმა მუსულმანმა მისტიკოსებმა (ვთქვათ, სუფიზმში), მაგრამ რომლებმაც ვერ დასძლიეს მუსულმანობის იდეოლოგიური სიმძიმე და პოლიტიკურობა. ცხადია, თანამედროვე სეკულარული და ათეისტური ცივილიზაცია თავისი რაციონალისტური ტენდენციით და არსებითი იდეოლოგიურობით ცდილობს ქრისტიანობის ამ რაციონალისტურ და იდეოლოგიურ ჩარჩოში მოქცევას, რითაც მის არსებას ცვლის. მაგრამ ეს „ისტორიული თვალსაზრისის“ გამოვლინებაა და არა ქრისტიანობის არსების ხედვა; შავი სათვალთ დახატული რუკაა და არა ნამდვილი ბუნება!

ეს საკითხი განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია სწორედ ქართული კულტურის, ქართული ცხოვრების წესის და ქართული ქრისტიანობის არსების შესაცნობად, რადგან ქართველობა და საქართველო მუსულმანურ ზღვაში არსებული ვენახია და კარი ღვთისა. საქართველოს ამ ზღვაში ჩაუბრჩობობის და ამოუძირკვაობის, „კარმეულენელობის“ საიდუმლოს არავითარი ისტორიული და რაციონალური ლოგიკა არ გააჩნია, მაგრამ სავესებით ამოსაცნობია სწორედ რელიგიური ცდის „ლოგიკით“ ანუ იდუმალხედვის გზით. სწორედ ამ იდუმალხედვას გვიხსნიან ქართული კულტურის გენიები, დიდი მოგვები კავკასიის კარის მისტერიებისა, რომელთა

შორის ვაჟა-ფშაველა ამ „კარის გასაღების მფლობელია და დიდი მეგზური“.

3. სოლომონ ყუბანიევილი, „ვაჟა ფშაველა“. დასახ. წიგნი, გვ. 96; იქვე ერთი მეტად საინტერესო ცნობაც გვხვდება, რომელიც ვაჟას „ზეგარდმო გახსნას“ ეხება; „იმჟამად მე (ალ. სალარიძე) ვკითხულობდი ბარატინსკის ლექსს „გოეთეს სიკვდილზე“:

С природой одной он жизнью дышал,

Ручья разумел лепетанье,

И говор древесных листов понимал,

И чувствовал трав прозябанье,

И была ему звездная книга ясна,

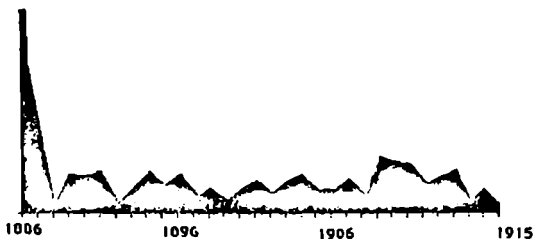
И с ним говорила морская волна.

მთელი მთა სიხარულისა ამოსკდა ლუკას გულიდან. ციბრუტიცით ტრიალებდა ჩემს ოთახში და გაიძახოდა: „აი, ჩემი სარკე, მე ვიპოვნე ჩემი თავი“ (იქვე, გვ. 97) – რასაკვირველია, ეს ჩანანერი უკვე „გენიალური მგოსნის, „ბუნების დიდი მესაიდუმლის“ მიმართა დაწერილი. მაგრამ ადვილი წარმოსადგენია ახალგაზრდა ალ. სალარიძის გაოცება და ვერმიხვედრა ვაჟას რეაქციის მთელი სიღრმისა და მნიშვნელობის.

4. მეტად საინტერესო სურათს გვიხატავს „ამირანში“ მოცემული და, საერთოდაც, ვაჟას პირველგანწყობის გაშლა ვაჟას შემოქმედებით გზაზე. მე შევეცდები, მხოლოდ რამდენიმე მაგალითი მოვიყვანო ყოველი მონაკვეთის დასახასიათებლად და ვაჟას გზის გასანათებლად. დანარჩენი დაინტერესებულ მკითხველს თავად შეუძლია იხილოს.

(1884 წლიდან მოყოლებული 1915 წლამდე, ვაჟას შემოქმედება პირობითად ათწლეულებად არის დაყოფილი. ამ პირობითმა დაყოფამ ერთი საინტერესო „სტატისტიკური“ მომენტი გამოავლინა; შემოქმედებითი აქტივობა ამ პერიოდში ემთხვევა ვაჟას კონსტანტურ განწყობას, მის შესუსტებას თუ გაძლიერებას. რაც უფრო უძლიერდება ვაჟას არსებობის, სამყაროს, ადამიანის, სამშობლოს, ცხოვრების ბედისა თუ უბედობის ტკივილი, მით უფრო ხშირად მიმართავს იგი თავის „ჩონგურს“ – ლეთაებრივ საყვირს. მით უფრო ქმედითა იგი („ხელდასხმულობის“ მკაფიო ნიშანი!). სწორედ ეს შემოქმედებითი ენერგია ხდება მისთვის ნამდვილ მხსნელ და გამრღვევ, მკურნალ ძალად. თავისი სევდისა და განცდის ეს „იდეალური“ (ესთეტიკური) სახედქმნა ქმნის ერთგვარ წინამძღვარს დარღვეული კავშირების აღდგენისა, არსებობისა და ყოფის მონესრიგებისა და მისი გასაზრისიანებისა. თვალნათლივ დასანახავად ამ ურთიერთობისა, დავხედოთ ამ პერიოდების „შემოქმედებითი ველის“

ენერჯის ცვალებადობას. ეს „გრაფიკი“, ცხადია, მიახლოებითია, თუმცა მისი დაზუსტება დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენს):



როგორც ამ სქემიდან ჩანს, პირველი მძლავრი აფეთქება მოხდა 1886 წელს. ამ დროისათვის ვაჟას უკვე სრულად გარკვეული შემოქმედებითი ორიენტაცია ჰქონდა აღებული „ამირანისა“ და „დევების ქორწილის“ განწყობის მიმართებით. ეს განწყობა ვაჟას მსოფლხედვის (გრძნობა-გონების, იღუმალხედვის) ძირითად განწყობად იქცა. აქ ისიცაა საინტერესო, რომ ყრმობისდროინდელი ლექსებიც ამ ძირითადი განწყობისა და ხედვის, მსოფლგანცდის გამოვლინებას წარმოადგენს, რაც საფუძველს გვაძლევს აღვნიშნოთ ვაჟას „დასაბამობით ნატვიფრობა“ მისით, ანუ პიროვნების რჩეული სახიერება. აი, ამ „ნატვიფრობის“ პირველი მაგალითი:

ვის ჰქვიან კაცი?

კაცი მას ჰქვიან, ვინაც სიცოცხლე
 თვისა დალია მედგარ ბრძოლაში,
 როგორც არნიემა ფრთით სცნო სიმალლე,
 არ გაერია ყვავთა გროვაში.
 კაცი მას ჰქვიან, ვინც ვით კლდე ზღვაში,
 სდგა ცხოვრებაში შეუპოვარად.
 მოზღვავებულსა ცხოვრების ზვირთებს
 მკერდზე შემუსრავს, გაფანტავს ნაცრად.
 კაცს მას ვეძახი, ვისაც ბრძოლაში
 შუა გაუტყდა ერთგული ხმალი,
 მაგრამ მიიწევს მკერდ-სისხლიანი,
 (რომ) მაინც მტერთგანს მოსთხაროს თვალი.
 (კაცი) ის არის, ვისაც სამშობლო
 (აჩნია) წყლულად, ქვეყნიურ ღმერთად,
 ვინც უფრთხილდება თავის თავს მისთვის,
 რომ თავი იმას შესწიროს მსხვერპლად.

კაცი მას ჰქვიან, ვისიცა გული
 ჩამოსხმულია წმინდის გრძნობისგან,
 ვის სიყვარული და სიძულვილი,
 მონათლულია წრფელის შრომისგან.
 კაცი მას ჰქვიან, ვინაც ძონძები
 ტანზედ ჩაიცვა და მით ამაყობს,
 არ ანიოკა გლეხის ობლები,
 დაუშრეტელად სიყვარულს გალობს.
 კაცი ის არის, ვინაც გაცვალა
 ცხერისა ბოზბაში ჭინჭრის (მხალზედა)
 იმ ლტოლვილებით გატაცებული,
 რომ შედგეს მალალს გრძნობის მთაზედა.
 კაცი ის არის ვინც სატირელსა
 ტირის და ანჩქლევს ცრემლის მდინარეს,
 ვინც გულს უგმირავს თავისა მტერსა
 და ყელს ეხვევა, იცავს მოყვარეს.
 მე ამ ქცევითა ვაფასებ კაცსა,
 მე ესე მიჩანს ჩვენი ცხოვრება,
 და თუ რომ კაცი ვერ იზამს ავსა,
 ვერც კარგს გვაჩვენებს, ისე მოკვდება.
 (1983 წ.)

ცხადია, ამ ყრმობისდროინდელ ლექსს ატყვია ქართული რომანტიული პოეზიის კვალი და აღფრთოვანებაც ყმანვილური სერიოზულობისა, მაგრამ ეს არც გასაკვირია, რადგან ამ რომანტიულ მიმართებაში პოულობდა ვაჟაში გამოღვიძებული პირველსახიერება (არქექიპი) თავის ბუნებრივი ალაგისაკენ გზას, რომელმაც მიიყვანა კიდევ მასთან სიმნიფეში.

იგივე მნიშვნელობისაა ვაჟას მიერ სათარგმნელად არჩეული და თარგმნილი ნაწარმოებები: ედგარ პოს „ყორანი“, ჰაინედამ, „საქართველოს ოცნება“ (ანატ. კრემლიოვისა), „ქაჯი“ ლერმონტოვისა, „ქალის მთა“ ობოლენსკისა, შილერის „ორლენელი ქალწული“ და სხვა.

ჩემს მიზანს აქ არ წარმოადგენს ვაჟას ლექსების მხატვრული ღირსების მეტ-ნაკლებობის დადგენა, არამედ მხოლოდ ზევით აღნიშნული განწყობის კონსტანტობის ენერგიისა და შემოქმედებით აქტივობის კავშირის ჩვენება. ამიტომ მივუთითოთ ის ლექსები, რომლებიც პირველ პერიოდს ახასიათებს:

1884-1894; „ამირანი“, „დევების ქორწილი“, „ხევზედ მოდიან ნის-ლები“, „ერთხელაც იქნება მოკვდები“, „სიმღერა“ (პასუხად), „მთათ ძილი“, „ჩემო არწივო“ (სიმღერა), „ბნელეთი“ (ძველი ამბა-

ვი), „მუდარა“, „სიზმარი სასონარკვეთილისა“, „მოგონება“, „ღამე მთაში“, „რისხვა ჯვარისა“ (ნათლისღების უბედურების გამო), „ელეგია“, „ქებათა ქება“ (დარბაისლურად ვნერდით, ვგალობდით), „ქებათა ქება“ (მოქუჩდნენ ამრეზილები)... (და სხვა). აღნიშნული ლექსებიდან მოვიყვან სამს, რომელიც განსაკუთრებით დატვირთულია აღნიშნული მითოქსისტენციური განწყობით და „გველის-მჭამელს“ სავსებით შეესატყვისება: „დევების ქორნილი“ – 1886 (იხ. ზევით შენიშვნა 2.);

სიზმარი სასონარკვეთილისა

სიზმარი ვნახე: ნამილო
 ადევებულმა მდინარემ,
 ტალღების გადატყორცნილი
 მიმილო მხარემ მძინარემ.
 გულს მიკლავს უდაბნოშია
 ერთი – გრიალი ქარისა,
 მეორე – განუნყვეტელი
 ყიყინი ბაყაყთ ჯარისა,
 მესამე – მკედართა ძახილი...
 პურს მიღებ გველად მექცევა.
 ჯამი ჭიებით ამევსო.
 ნვერ-მონამლული ისარი
 გულის ფიცარზე დამევსო.
 ხელი და ფეხი შემეკრა,
 სისხლი ჩამომდის ჩქერითა,
 კალთაც ამევსო, მიწას სწვდა,
 თავქვეც ნავიდა მღერითა.
 ვნახე: მოკივის თმა-გაშლით
 ქალი ლამაზი ცხენზედა,
 მომვარდა, გადამეხვია,
 ხელი მომხვია ყელზედა,
 გულით ამადრო ისარი,
 გადაისროლა გვერდზედა.
 ნამისო სალბუნებელი
 თლილის თითებით მკერდზედა.
 ქალი მიჩნს ანგელოზადა,
 ვლოცულობ იმის ფერზედა
 ვცოცხლდები, ჯანი მომეცა,
 ლამის წამოვდგე ფეხზედა...
 მომშორდა თვალის მხიბლავი,

ფიცხლავ მოახტა ცხენზედა.
 ცოტახანს შემდეგ ისარი
 გულზედვე მომხვდა ძგერიითა.
 კაციც რამ მომიახლოვდა
 ჯაგარის მსგავსის წვერიითა.
 გულზედ დამადვა ყადაღა,
 ცემა დაუნყო კვერიითა.
 თან ტკბილს მეტყოდა სიტყვასა
 გაქნილის, ტკბილის ენითა.
 ასე შენ იყავ მოლხენით,
 როგორც მე გყვეარ ლხენითა!
 ეკედებოდი, სისხლიც გამიშრა,
 სულიც ამომდის ქშენითა.
 გარშემო ვიხედებოდი
 მეშველს ვეძებდი თვალითა.
 ენატრობდი ჩემის მხსნელის თავს,
 მომდგარს შიშველის ხმალითა.
 შორს, შორს სამ ისმის კიყინა,
 თქრიალ-დგრიალი ჯარისა.
 ჯარს ხმას აძლევდა მრისხანედ
 ზრიალი კლდეთა კარისა.
 ხმალთა ნკაპანი, ფართ ჩხერა,
 ზედაც ნკრიალი რვალისა.
 ჩამეეყუდა ჯურღმულში
 სხივი მტირალის მთვარისა.
 კლდეთ შუა შემოდოდე
 მხედარნი ჩოხიანები,
 არ უშლის იმათ სიარულს
 ხეები ტოტიანები.
 ბუკს დაჰკრეს, დაფი აძრახეს,
 სიმღერა გაახშირესა?
 გამოვლეს, გამისასწორდენ,
 მოსჯარდენ კლდისა დირესა.
 ბევრსა ვსცნობულობ ჯარშია
 წარსულის დროის გმირებსა.
 ვენაცვლე იმათ მოსვლასა,
 დაჭრილი მომარჩინესა!
 გულის წყლულები გაქარვდა,
 ხელთა მბოჭველი ჯაჭვიცა,
 გაქრა წყეული იმ წამსვე
 კვერის მცემელი კაციცა.

ჩემთა მოძმეთა მოსვლამა
 ყველანი დააფაციცა.
 მივრბოდი, ჯარსა მივძახდი:
 „ძმანო მეც წამიყვანენითა,
 მეც თქვენი ძმა ვარ, მიშველეთ,
 ჯურღმულით გამიყვანეთა.
 მაჩვენეთ, თქვენი ჭირიმე,
 ქართველთა მინა-წყალია.
 ჩამომწყაზრულსა მთა-ბარსა
 რომ ვერ შორდება თვალია,
 იქ ყველა მეტურფავება:
 სხვაგვარი მზე და მთვარია.
 ცა მრისხანებსა თუ ჰჷინჷლავს,
 თუ დანყნარდება – დარია.
 მისვლის უმაღვე მომერგოს
 თუნდა სიკვდილი მნარია.
 იქა ჰხატია ცაზედა
 ვახტანგის მძლავრი მკლავია,
 თამარ-დედოფლის გვირგვინი
 და ნინოს ვაზის ჯვარია.
 პურად ქვა მამიტანოდით,
 ტანზე ჩამაცვით მჩვარია.
 ოლომც მაჩვენეთ თვალითა
 მშობელი მინა-მყარია.
 ოლომც დამეცეს მხარზედა
 ჩვენის ცის ერთი ცვარია.
 მეც თქვენთან მწყურან სიკვდილი.
 ჩემთ მოწმეთ მნახონ მკვდარია“.
 ყური არ მიდგეს, ჩადიან,
 ჩადიან, ჩაიმღერიან.
 ჯარს ეშურება საომრად,
 საცდელად არა სცალიან,
 გული დამილბა, დავდექი,
 ძალ-დამდნარს ღონე მეღევის.
 გავები კლდიანს ადგილას,
 პირი არაჩანს ველების.
 ლობედ ჩამიდგა გზაშია
 ათასი გუნდი გველების.
 პირებს აღებენ, მიქშენენ,
 ჟინი აჰშლიათ ხველების.
 საძრავი არსაითა მაქეს

არც ფეხთა, არცა ხელების.
 მომხსლიტეს ჩემთა მოძმეთა,
 შხამს მომესერიან ხშირადა,
 მიშეელე, დამბადებლო,
 გველებს ნუ მიმცემ პირადა!
 (1889 წ.)

რისხეა ჯვარისა

(ნათლისლების უბედურების გამო)
 გული გაშავდა ქვეყნისა
 შხამით შედედდა ზნეობა.
 უცოდველ სისხლით შელებეს
 დიდი საუფლო დღეობა.
 წყეულთ ამიღეს ხელშია,
 თანაც შამეკვრენ ფიცითა,
 რომ უნინამძღვრონ ქვეყანას
 სწავლა-მოძღვრებით მტკიცითა.
 მაგრამ უყურეთ ჩემს ბედსა,
 როგორი მადგა ვაება;
 ჩემთა მოსავთა კრებული
 „ანგარიშებში“ გაება...
 მე ვავეუშვივართ, მირბიან,
 „არშინს“ ატანენ ხელებსა;
 ატირეს ტფილისელები,
 მშობლებს უწვავენ გველებსა.
 ვაიმე, ჩემო ანდერძო,
 ვაიმე, ჩემო მცნებაო!
 ჩემთა მსახურთა წყალობით
 ზღვები სისხლისა დგებაო;
 დალუპულ ოჯახებისა
 ცრემლი ზეცასა სწვდებაო...
 შხამად შეერგოს სიცოცხლე,
 ვინც-კი ძმის სისხლით ძღებაო.
 ვის საპირადი საქმითა
 ოცი და ასი კვდებაო!
 არც-კი წითლდება წყეული
 რომ ბოროტებას შვრებაო.
 ხიდი გადევით კაცთ გულში,
 ხიდს თქვენ რადა სდებთ წყალზედა?!
 რად სდგებხართ, ჩემნო მსახურნო,
 ძარცვა და გლეჯის გზაზედა?

როგორ არ გახსოვთ გოლგოთას
ნაზარეველი ჯვარზედა!..
(7 იანვარი 1892)

არა მარტო განწყობა, რომელსაც მე მითოექსისტენციალური ვუნოდე, რადგან მასში ექსისტენციური ტკივილები მითიურ ხილებთანაა შერწყმული და მომსკდარი ლოდების ენერგიით ფეთქავს, არამედ თემატიკაც ამ პირველი პერიოდისა თავის კონსტანტურ გაშლას პოვებს, როგორც მკითხველი თავად დარწმუნდება, მომდევნო პერიოდებში. ეს უფლებას გვაძლევს, ვილაპარაკოთ ამ მითოექსისტენციალური განწყობითა და თემატიკით შეპყრობილობაზე. ეს შეპყრობილობა, რომელიც აგრერიგად არის დამახასიათებელი პიროვნებისათვის და რომელიც ახასიათებდა ყველა დიდ შემოქმედსა თუ იდუმალმხედს (ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა დიდ აღმოსავლელ ბრძენთა დახასიათება), არის საფუძველი იმისა, რომ იდუმალმხედი მზერა სწვდება ისეთ სიღრმეებს და ისეთ შრეებს არსებობისა თუ ყოფიერების, რომელთა წვდომა ათავისუფლებს მას დროულობის მდინარებისაგან და მარადიულობის ანუ მარადი ანწყოს არსებობას ანიჭებს. ეს არის სანუთროს, სიკვდილის საზღვრის გარღვევა და პირველართან შერწყმა. ამგვარი „თვალი“ ყოველივეს ხედავს და ყოველივეს კურნავს.

მეორე პერიოდი: 1894 – 1904; მითოექსისტენციალური განწყობის ლექსებიდან გამოვყოფ: „სიზმარი ამირანისა“, „ნუგეში მგოსნისა“, „გამამერია ჭალარა“ (სიმღერა), „ცაზე იარე, მთვარეო“, „სიმღერა“ (ვუძღვნი ახალგაზრდა მგოსნებს), „ ხორცო, დაჰნელდი“ (სიმღერა), „ბედის მომლოდინე უბედო დავრჩი“ (სიმღერა), „მძულხარმიყვარხარ“, „მრავალმა ხმალი აგელა“ (სიმღერა), „გულისთქმავ, საფლავს გაგიტხრი, „ზმანება“, „ხატმა გვიბრძანა“ (ქუჯექას ნაამბობი), „ბავშვობაშიაც დედა მიყვარდა“ (სიმღერა), „ვიცანი ღმერთო სამყარო“ (სიმღერა), „მოფრინდა უცხო ფრინველი“ (სიმღერა)... (და სხვა).

სამაგალითოდ მოვიტან ამ პერიოდის დასასრულის ერთ ლექსს, რომელიც საერთოდ „ზმანებათა“ ან „სიზმართა“ ციკლსაც შეესატყვისება. ეს ციკლი ერთი უმნიშვნელოვანესია იდუმალმხედველის განწყობისათვის და მისი გამოთქმადობისათვის (ამ ციკლს დანვრილებით სათანადო ადგილას განვიხილავ მითოლოგიურ კვლევისას).

ზმანება

მოვიდნენ, მოდგნენ აჩრდილნი,
წინაპართ გამირთა სახენი,

ჯაჭვ-მუზარადით მორთულნი,
 წარსულთა დროთა ქართველნი.
 სდუმან, ხმას ერთიც არ იღებს,
 მხოლოდ ცრემლს ჰღვრიან გმირები...
 რა ტურფა სანახავინია
 ამ დროს მამულიშვილები!
 ნაჭრევიანი სახე აქვთ,
 ნაჭრევიანი თავები...
 ნეტავი გამაგებინა,
 ტანთ რად აცვიათ შავეები?
 მე როდი ვტირი, გულს ვიჭდევ
 ვაჟკაცთა ღვთიურ სახესა.
 გამელო სამოთხის კარი:
 მეც იმათ დამინახესა.
 გადავენვადე ჩანგურსა,
 დავკარ, დავიწყე ღრეობა:
 „არ დაელუპვის, – ვიძახი. –
 თქვენს აღმზრდელს ერსა ზნეობა!“ ..
 ერთის წამისა მომეცა
 მეც სანუგეშო ღლეობა.
 „ნუ იტყვით, ნურაფერს იტყვით,
 ნუ დაიჩივლებთ, ძმობასა.
 კარგა გავიგე, რისთვისაც
 ხართ უნუგეშო ყოფასა:
 თქვენი დარდი და ტირილი
 ჯერ ვერ მოგიყვანს ცნობასა.
 ჯერ დრო არ არი, ვერ მოგშლით
 ერთურთის შურს და მტრობასა.
 თქვენ დაგაბრალებთ ავს საქმეს,
 თქვენვე დაგინწყებთ გმობასა.
 თქვენს მყუდრო ბინას რად სწირავთ,
 რისთვის აშლილხართ ვაჟები?
 წადით, აკლდამებს მიჰმართეთ,
 თქვენ არარ გაძევთ ბაჟები.
 მიებარენით თვის სადგურს
 და დაიძინეთ ტკბილადა.
 თავის საცდელი ხომ სცადეთ,
 იღვანეთ თავის წილადა.
 და მოდგმას ჩაგვენერენით
 გულში მამულიშვილადა;
 ნამაშვრალ-დატანჯულები

სჯობს რომ მიიქცეთ ძილადა!“
 გაბრაზებულნი გაბრუნდნენ.
 რალაც სამდურავს მეტყვიან,
 დამშალეს ტან-იოგითა,
 გული მომიკლეს ძალიან.
 თვალთაგან ცრემლი ჩამომდის,
 ქალაღზე დადის მელანი;
 გულს გაუნირეს სახსოვრად
 შავი ფიქრები ვერანი.
 ჩემს წინ წევს დაქანცულობით
 ბარათაშვილის მერანი.
 თავს დამყეფს შავი ყორანი,
 მოყაშყაშებენ სვაეები.
 ეხლა გავიგე კარგადა,
 რისთვისც მიდიან მწყრალები.
 გადავისროლე ჩონგური,
 ცრემლით მევესება თვალები.
 ნეტავ რისათვის მახარებს
 იმ მამა-პაპათ ძვალები?! –
 ან იმათ მოგონებაზე
 რად ვხდები შესაწყალები?!
 გული მემღვრევა, ვშტერდები,
 სისხლის ფიქრებში გავები.
 კბილთ ვალრჭენ, ვიკვნეტ ულვაშსა,
 ნემსები მჩხვლეტენ მწვაეები...
 ნეტავ ზმანების სურათნი
 არ ყოფილიყვნენ ავები!
 (1901 წ.)

თავისთავად, ეს პერიოდი იმითაცაა საინტერესო, რომ ამ პერიოდშია შექმნილი „გველის-მჭამელი“. ვაჟას საუკეთესო პოემა-ბიცი ამ პირველ ოცნლედშია შექმნილი. როგორც „გველის-მჭამელი“, ჩემის აზრით, ფოკუსი ვაჟას მთელი შემოქმედებისა, მისი მითოექსისტენციალური ინტეგრალი, ასევე ყოველი პოემა უყრის თავისში მათ ირგვლივ შემოკრებილი ლექსების თემატიკას და ერთგვარად აგვირგვინებს და ამთლიანებს განწყობით ველს, რომელშიც შემოქმედებითი ენერგია იკრებდა ძალას. ერთი რამეც უნდა აღინიშნოს: მითოექსისტენციალური თვალსაზრისით, ვაჟას ლექსები (მიუხედავად მათი საკუთრივ ესთეტიკურ-მხატვრული ღირებულებისა) წარმოადგენენ აშკარა ჩანაწერებს იმ ნამდვილი ცდისა, რომელიც ვაჟას ჰქონდა ხედვის, განცდის, სიტუაციაში ყოფნის სა-

ხით. ეს განსაკუთრებულ მნიშვნელობასა და ღირებულებას ანიჭებს ვაჟას ყოველ ლექსს, მის ყოველ ბნკარს. ვფიქრობ, ფსიქოკრიტიკული კვლევა ბევრ საინტერესო მოვლენას გამოავლენს შემოქმედების ბუნებისა და სტრუქტურის გასაგებად და, განსაკუთრებით, მითურქმნის პრინციპების გასახსნელად.

მესამე პერიოდი: 1905 – 1915.

ეს უკანასკნელი პერიოდი განწყობის მაქსიმალური დაძაბულობით ხასიათდება, რაც გამოიხატა ისეთი ლექსებით, რომლებიც ვაჟას მითოქსისტენციალური შემოქმედების გვირგვინია. აღნიშნავ: „ჩონგურს სიმები დამინყდა“ (სიმღერა), „მხედართა ძველი სიმღერა“, „კიდევაც ვნახავ გაზაფხულს“ (სიმღერა), „დამუნჯებულსა ენითა“ (სიმღერა), „სიყმე სიბერედ ვაქციე“ (სიმღერა), „ამგლიჯა გული შავმა ყორანმა“ (სიმღერა), „სიზმარი“, „ჩვენება“, „მწარეს ჩავვარდი საგონებელსა“ (სიმღერა), „მარტოობა“, „ფშაველი ჯარისკაცის წერილი“, „დიდი თამარი“... (და სხვა). მკითხველი, ალბათ, თვითონვე ნახავს აღნიშნულ (და სხვა) ლექსებს, მე კი მინდა ერთი ლექსი მოვიყვანო, რომელიც ქართული არსების ქალურ იპოსტასს განაახიერებს. აღსანიშნავია ისიც, რომ ეს არის ვაჟას ერთ-ერთი უკანასკნელი ლექსი და, ამდენად, მთელი მისი მითოქსისტენციალური ენერჯის ამოსუნთქვად უნდა მივიჩნიოთ.

დიდი თამარი

ქალო, ქართველთა სულის დგმავ,
 ქალო, ქართველთა დედაო!
 ტყუილად ვამბობთ შენს სიკვდილს,
 თამარს ცოცხალსა ვხედაო.
 რუსთველის ქებას ჩვეულო,
 მეც ქებას გაგიბედაო.
 როს ვგრძნობ, იმისებრ ვერ ვმღერი,
 რად არ ვჩუმდები ნეტაო?!
 არ მოგენონოს, იქნება,
 სთქვა: „რისთვის ითავხედაო.
 მონად აღზრდილმა მოლექსემ
 სალამი გამიბედაო?!“
 შენ თვალთ სხივებმა ამაგზნო,
 დამათრო, ამაყბედაო,
 საუნჯევ სათნოებისა,
 ჩემიც მიილე ქებაო.
 ვინმე სანყალის ფშავლისა!
 ცრემლი აღარა მშრებაო.
 თამარის სალოცავშია

მოსჩანს ფშავლების კრებაო.
 შენთვის მსხვერპლისა შენირვით
 ქალ-ვაჟი ვერა ძლებაო,
 შენთვის დაკლულის ცხვარ-ძროხის
 დიდი ჩახტები დგებაო.
 გულში გვინთიხარ ლამპრადა,
 ნათობს და არა ქრებაო.
 შენს და შოთაის მარჯვენას
 ვემთხვიე ზედი-ზედაო.
 შენა ხარ ერის სიცოცხლე,
 თავი ნუ მომიკვდებაო!
 მონყალედ გვექმენ ქართველთა,
 ჩვენო ლამაზო დედაო!
 (1915 წ.)

ვაჟას ლექსები თავისი ხატოვანი ხილვადობითა და რიტმული ხმოვანებით არქაული ჰიმნებია, რომელთა წყაროს იგივე ხედვა წარმოადგენდა. ვაჟაც აღნიშნავდა, რომ შემოქმედებითი აღმაფრენისას მას თვალწინ ედგა ის, რასაც აღწერდა. ეს გასაოცარი ჰიმნოგრაფია, ამავე დროს, ლოცვებს წარმოადგენს თავისი ემოციური აღვლენილობით და ეს ხდის ნათელს იმას, თუ რატომ პოვებდა გამანადგურებელი განწყობის სატიკივარებით შეპყრობილი ვაჟა ხსნასა და გათავისუფლებას მტანჯველი განცდებიდან და ხილვებიდან, რომელსაც მე მითოექსისტენციალური ვუნოდე. ამ განწყობით შექმნილი ლექსების უმრავლესობას „სიმღერა“ ეწოდება, თუმცა, კაცმა რომ თქვას, არაფერი „სასიმღერო“ არაა სამშობლოს მონობის, ზნედაცემულობის, ადამიანის დაცემის, ბოროტების მოძალეების, გაპარტახების და სხვა გულისშემზარავ განცდებსა და ხილვებში. სიმღერა აქ ის უპირველესი ენაა, რომელზედაც მეტყველებს არქეტიპი, ანუ მითის გამოთქმადობის პირველენა. მითების შემოქმედებითი (საშესაქმო) არსება საკრალური რიტუალების (იდუმალქმედების) ენერგიულ ცეკვებსა და სიმღერებში იყო განსახიერებული: ჰიმნებიცა და ლოცვებიც ხომ სიმღერით ითქმებოდა, რისი უეჭველი დასტური თვით ქართულ კულტურაში მოგვეპოვება სწორუპოვარი გურული, მეგრული, კახური თუ სვანური და სხვა სიმღერა-ლოცვებისა და ცეკვების სახით.

5. „ცისარტყელა“, №5, გვ. 183.
6. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 142 „საგაზაფხულოდ“.
7. მეოცე საუკუნის ევროპული ფილოსოფიური პრობლემატიკის და კრიზისული თვალთახედვის მეტად შეკუმშული, მაგრამ მკვეთრი

სურათი აქვს მოცემული დასავლეთგერმანელ ფილოსოფოსს „არტურ ჰიუბშერს (Arthur Hübscher) თავისი ნიგნის – „ჩვენი დროის მოაზროვნენი“ (62 პორტრეტი) შესავალ ნაწილში. – იხ. А. Хюбшера „Мыслители Нашего Времени“ – издат. Иностран. Лит. М. 1962 г. /только для служебного пользования (ეს ნიგნი ბ. პროფ. კოტე ბაქრაძემ მათხოვა, რისთვისაც უღრმეს მადლობას მოვახსენებ). აქ დასახელებულია ჩვენი დროის ყველა დიდი მოაზროვნე და ყველა მნიშვნელოვანი მიმართულება ფილოსოფიაში. ლიტერატურასა თუ ხელოვნებაში კიდევ უფრო ადრე და მძაფრად იქნა განცდილი და გამოხატული ის სულიერი განწყობა, რომელსაც ფილოსოფიამ ანალიზის გზით მიაღწია, თუმცა, ამ ანალიზსაც ყოფიერების დახურვისა და არსებობის ჰორიზონტის გაბუნდოვანების არაცნობიერი მძაფრი განცდა უძღოდა. ინდივიდუალურ ცხოვრებაში, რასაც ვერ გამოვითქვამთ ვერც ერთი ფილოსოფოსის მსოფლგანცდიდან, მისი „სამყაროს სურათიდან“, ყოველ მათგანის მსოფლგანცდას სწორედ ეს მძაფრი, ვიტყოდი, „ესთეტიკური“ განცდა განსაზღვრავდა და აყალიბებდა. უზნაძის განწყობის თეორიის ფილოსოფიური სიღრმე და საფუძვლიანობა შესანიშნავ დადასტურებას პოულობს სწორედ აქ. შემთხვევით არ არის, რომ თვითმკვლევლობა და აბსურდული რეალობა მეოცე საუკუნის უპირატესი „თემებია“ ხელოვნებაშიც და უშუალოდ ცხოვრებაშიც. თანამედროვე ლიტერატურა და ხელოვნება ერთთავად ადასტურებს და გამოხატავს დასავლური ცივილიზაციის სულიერსა და კულტურულ კრიზისს და ეს მძაფრი განცდა გაძლიერებული ორი მსოფლიო ომის საშინელებებითა და ბოროტმოქმედებებით მეოცე საუკუნის ინტელექტუალური და შემოქმედებითი ელიტის გამაერთიანებელ განწყობად იქცა. ფელინის „ტკბილი ცხოვრება“ და იაკოპეტის „ძაღლების სამყარო“ მეტად მჭევრმეტყველი მონმობაა ადამიანის ცხოვრების ტრაგიკული და თან დაუნდობლად ცინიკურიგაშიშვლებისა. ეს განწყობა ასევე მკვეთრად შეიმჩნევა საუკუნის დასაწყისშიც და ამ პირველგანმცდელებში ვაჟა უპირველეს ევროპელ შემოქმედთა, ევროპული ელიტის ტახტზე ზის.

8. ოსვალდ შპენგლერმა თავის „დასავლეთის მზის ჩასვენებაში“ „Der Untergang des Abendlandes“ შექმნა გარკვეული ტრადიცია ცივილიზაციისა და კულტურის უეჭველ სიკვდილად. კულტურის კვდომის ან ცივილიზაციად ჩაქრობის მიზეზი უნდა ვეძიოთ არა თავისთავად „ქალაქურ“ (ცივილურ) ფორმაში საზოგადოებრივი ცხოვრებისა, არამედ მასათა თავმოყრაში შეზღუდულ სივრცეში ანუ გეო-და-სოციო-ეკოლოგიური წონასწორობის დარღვევაში. ეს ამკარად შეინიშნება იმაშიც, რომ პატარა ქალაქებს გაცილებით ნაკლები პრობლემები აქვთ, ვიდრე დიდს: შუა საუკუნეებში მთელს ევროპა-

ში დაახლოებით 10 მილიონი ადამიანი ცხოვრობდა. ე. ი. იმდენი, რამდენიც მარტო ლონდონში ცხოვრობს ამჟამად. თავისთავად ცხადია, რომ ეს მომენტი არსებითია კულტურისა და ცივილიზაციის ანალიზისას. ამიტომ ცივილიზაციის ცნება ორგვარად აღინიშნება ჩემ მიერ: „ცივილიზაცია“ და ცივილიზაცია; პირველი – შპენგლერისეული აზრით, ხოლო მეორე კი, როგორც კულტურის გასრულების ფორმა ქალაქურ, მოქალაქეობრივ წყობაში. „ცივილიზაციის“ არსებით მახასიათებელთა შორის გამოვყოფ მწარმოებლურ-ურთიერთობრივ კალკულირებად (გამოთვლით) „რაციონალიზმს“ ანუ „სალაზრისმიერობას“, საპირისპიროდ კულტურის (და მისი გამასრულებელი ცივილიზაციის) გულითადობისა და გულმოდგინებისა.

რაციონალური ანუ „სალაზრის“-მიერი განწყობა ცხოვრებისა მოსაზღვრულია ცნობიერების იმ ცივი ჰორიზონტით, რომელშიც მხოლოდ ის ჩანს და მარტო მას აქვს „ნამდვილობა“, რასაც „რაციონოს“ შუქი ანათებს და რაც მის „სალ ლოგიკას“ ემორჩილება. რაციონალურად განწყობილი ცხოვრება თავისი არსებით არაემოციურია – რაციოს ემოცია არ გააჩნია; არაესთეტიური – რაციოს გრძნობა არა აქვს; კალკულირებული – რაციო სტატისტიკურია, გამომთვლელია, რის გამოც მოდელირებადია („კიბერნეტიკური“) და სხვა. ეს, ცხადია, არ ნიშნავს იმას, რომ რაციონალური ტიპი რაიმენაირადაა შეფასებული ცუდ ან კარგ ტიპად. ის, რაც რაციონალურ განწყობას გამოარჩევს, არის მისი ბუნებრივი სიმშრალე, მაგრამ თვით ის ამას სრულიადაც არ „გრძნობს“. იგი, უბრალოდ, ღირებულებას ანიჭებს მხოლოდ იმას, რაც რაციონალურია და ამ ღერძზე აგებს თავის ცხოვრებას და საცხოვრებისო მიმართებებს. სწორედ ეს ტიპი და მისი განწყობა განსაზღვრავს „ცივილიზაციის“ ურთიერთობებსა და სტრუქტურას; ქმნის სისტემას საზოგადოების ნაცვლად. „ცივილიზაციის“ მამოძრავებელ მასათა ცნობიერებაც ამ ტიპად ყალიბდება, რაც ქმნის იდეოლოგიზაციისა და მასათა ორგანიზების ნანამძღვრებს.

გულმოდგინეობა ცხოვრების განწყობის ისეთი ფორმაა, რომელშიც გადამწყვეტი როლი გულითადობის მიმართებას ენიჭება და არა სალი აზრისმიერ გამოთვლადობას. გულის ჰორიზონტი თბილია თავისი არსებით და გულის სინათლეს (ხედვა) ბუხრის ნათებასა ჰგავს. ამგვარად განწყობილი ცხოვრება ნაკლებად მკვეთრია, მაგრამ ღრმა, მგრძნობიერი და რბილი კონტურებით. მოგულითადე-გულმოდგინეობა ნების მიმართებადობის უცვლელია. გულმოდგინეობას ერთგვარად აფრთხობს რაციონალურობის სიმკვეთრე და გამოთვლადობა, ხოლო რაციონალურობას კი გულმოდგინეობის ბუნდოვანება და მისი გაშლილობა. გულმოდგინე-

გულითადობა საქმეშია შესაძლებელი და არა აზროვნებაში (ცხადია, თუ ვინმე თვით აზროვნებას არ თვლის „საქმედ“). „გულმოდგინე აზროვნება“ ან „გულითადი აზროვნება“ ცარიელი ცნებაა, არაფრისმთქმელი და ინტუიტიურად მიუღებელი.

ორივე აღნიშნული მიმართება ცხოვრების განწყობისა შეიძლება გამოვლენილ იქნას სხვადასხვა ფსიქოლოგიური ტიპის ადამიანში და სხვადასხვა ხარისხში, მაგრამ როგორც დომინანტური ტიპი, ერთი მიეკუთვნება „ცივილიზაციას“, მეორე კი – კულტურას. როდესაც რომელიმე ამ ტიპთაგანი ხვდება სანინალმდეგო განწყობით ველში, იგი „კრიზისს“ განიცდის, შენუხებულია და შეშფოთებული, წონასწორობადარღვეული. ცხოვრებაში ბევრია ამის დამადასტურებელი მაგალითი, ხოლო მთელი მეოცე საუკუნის „კრიზისული“ სული, ჩემის აზრით, იმის დასტურია, რომ უმრავლესობა ამ განწყობის მქონე პიროვნებებისა (ძირითადად შემოქმედნი) თავისი არსებით, „გენეტიკით“, კულტურის შვილები არიან, ჩამწყვდეულნი „ცივილიზაციის“ მასების მიერ შევსებულ დახშულ სივრცეში და რაციონალურად ორგანიზებული ცხოვრებით წარმართულნი. მათი შინაგანი თავისუფლებისა და ცხოვრებისეული გაპირობებულობის კონფლიქტი არის ტრაგიკული და კრიზისული განწყობის ერთი ძირითადი ნყარო. კრიზისული დრამატიზმის უეჭველ დასტურს ვხედავთ თანამედროვე „სიმახინჯის ესთეტიკაში“, რომელიც თანდათან მოეძალა ხელოვნებას პირველ და, განსაკუთრებით, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ; ისევე, როგორც იდეოლოგიური სილამაზის კანონით შექმნილ „იდეორეალიზმში“ ჩანს „ცივილიზაციის“ ესთეტიური „უგრძნებლობა“ (ქართული მიახლოება სიტყვებისა ბრწყინვალედ მოჩანს: „ცივილიზაცია“ – „წივილიზაცია“!). იმდენად, რამდენადაც გამოთვლად და საღაზროვან სინამდვილესა და სისტემას „სული“ არ გააჩნია, მას არც „მეხსიერება“ არა აქვს და ე. ი. იგი განსაზღვრებით ათეისტურია: „ცივილიზაცია“ ათეისტური სისტემაა და ათეისტური განწყობის ველი. „ცივილიზაციის“ დინამიურობა და აჩქარება (დაუმშვიდებლობა), მისი „რევოლუციურობა“ და „ნახტომისებურობა“ (რაც „განვითარების“ სანინალმდეგო ცნებაა) სწორედ ამ მეხსიერებისა და სულის დაბნელების, ადამიანის არსების – შინაგანი მშფოთვარების, მისი დასნეულების გამოხატულებაა.

9. იხ. Сэмюел Н. Крамер, „История начинается в Шумере“, М. 1965; მე ამ საკითხს საგანგებოდ განვიხილავ მომდევნო ნიგნში.
10. ვივეკანანდას ეს აზრი, გამოთქმული ინდოელი სტუდენტების წინაშე, სავსებით შეესატყვისება ვაჟასეულ თვალსაზრისს. პიროვნება და ერი ვაჟასთან იგივეობრივ ურთიერთგამსჭვალავ და ურთი-

ერთგანმსაზღვრავ რაობებს წარმოადგენენ, ერთმანეთში და ერთმანეთით არსებობენ. თვით საქართველოს მდგომარეობაც მეტად წააგავდა მაშინდელი ინდოეთის მდგომარეობას, ოლონდ, უფრო მძიმე და სასონარკვეთილი იყო. ამას ადასტურებს გარდა საკუთრივ ქართული მასალებისა, უდიდესი პათოსით დაწერილი საქართველოს ისტორია ნიკო მარისა, რომელშიც ზედმინეწით ზუსტადაა გადმოცემული ველიკორუსული და თვითმპყრობელური პოლიტიკა მიმართული ქართველების, როგორც ეროვნულ-კულტურული მოვლენის, ენობრივი ფენომენის გადაგვარებისა და მოსპობის, გადარუსებისაკენ. – იხ. Проф. Н. Мапп. История Грузии. культурно-исторический набросок. По Поводу слова проф. И. Восторгова о грузинском народе. Слб. 1906 г.

უნდა ითქვას, რომ ამ პოლიტიკური სიტუაციის გაუთვალისწინებლობამ გარკვეული როლი ითამაშა ვაჟას არასწორი შეფასების საქმეში და დიდი ზიანიც მიაყენა მონინავე ქართველი ინტელიგენტებისა და პოლიტიკური მოაზროვნეების საქმიანობისა და ღვანლის დაფასების საქმეს, თვით დღევანდელ დღემდეც კი. ქართული ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობა და პროგრამა, საფუძველდებული დიდი ილიას მიერ, მიმართული იყო არა რუსული კულტურის წინააღმდეგ, არამედ რუსეთის, როგორც ანტიკულტურული, ანტიეროვნული, იმპერიალისტური და კოლონიზატორული სახელმწიფოს შოვინისტური აგრესიულობის წინააღმდეგ. იმ სიყალბეთა, ფლიდობათა, უსამართლობათა წინააღმდეგ, რომელთა მეოხებით რუსეთის თვითმპყრობელობამ შეძლო, „უსისხლოდ“, „ნებაყოფლობით“ დაეპყრო საქართველო და ექცია იგი მთელი კავკასიის დაპყრობის პლაცდარმად. მას შემდეგ, რაც ყოველივე ეს გამოაშკარავდა, ცხადია, სრულიად ბუნებრივი იყო ის მიბრუნება თავისი არსებისაკენ, რომელიც შეიქმნა ქართული ეროვნულ-გამათავისუფლებელი პოლიტიკის საფუძვლად ქართული ნაციონალიზმის სახით. აქვე უნდა აღინიშნოს ეპისკოპოს გაბრიელის, ქართული ნაციონალიზმის ამ ბრწყინვალე წარმომადგენლის, მოღვაწეობა და ბრძოლა საქართველოსათვის. თავის წერილში „პასუხი ეპისკოპოს გაბრიელისა გიორგი მუხრან ბატონისადმი, მცირე ერთა ენების შესახებ“ იგი წერს: „იმ შენი თეორიის თავსაკიდური აზრი – ეს არის: „სახელმწიფო არის, ანდა უნდა იყოს ერთი ორგანიზმი (одно органическое целое); ერთ ორგანიზმს ერთი სული უნდა ჰქონდეს. ენა სულია ორგანიზმისა, მაშასადამე, ერთი ენა უნდა იყოს სახელმწიფოში, წინააღმდეგ შემთხვევაში სახელმწიფო არ იქნება მაგარი და მკვიდრი“. ეს აზრი თეორიკულია... შენ ჩემზედ უკეთ იცი, რომ თეორია გამოცდილებაზე უნდა იყოს დამყარებული, ფაქტებისაგან უნდა იყოს გამოყვანილი და არა უკუღმა, ე. ი. ფაქტები თეორიიდან

არ გამოიყვანება... თეორია, რაც გინდა ღრმა და საფუძვლიანი იყოს, ვერასოდეს ვერ ახსნის მრავალფეროვანს, მრავალკერძოს, დაუცხრომლად მოძრავსა, მუდამ ცვალებადს კაცობრივსა ისტორიულსა ცხოვრებასა... დედამინის ზურგზედ დასაბამიდგან ვიდრე აქობამდე და ახლაც ჩვენს დროებაში, არ ყოფილა და არ არის ისეთი დიდი სახელმწიფო, რომელსა შინა ყოველნი მცხოვრებნი ლაპარაკობდენ ერთი ენით; ყოველ დიდ სახელმწიფოში ყოველთვინ და ყოველგან, გარდა ერთი უმთავრესი სამმართველო ენისა, ყოფილან სხვა წვრილწვრილი ენები; გარნა ეს გარემოება არაფერს არ უშლიდა და არც ახლა უშლის. ე. ი. მარტო ამ გარემოებას სახელმწიფო არ დაურღვევია, არც დაუსუსტებია... შვეიცარია დიად მკვიდრი და მაგარი სახელმწიფო არის. ანუ ფედერაციის რესპუბლიკას შენ სახელმწიფოდ არ თელი?! ნუთუ მარტო მონარხია არის მკვიდრი და მაგარი სახელმწიფო და რესპუბლიკა კი არა? ვგონებ, შვეიცარიისთანა განათლებული, მაგარი ერთობით, თანხმობით სავსე სახელმწიფო არც კი არის მთელ ევროპაში... ავსტრიაში სამი თესლია ანუ ენაა: ნემეცური, მადიარული, სლავიანური; ერთმანეთში უთანხმობით და სიძულვილით სცხოვრობენ, მაგრამ აქ ენების განსხვავება არაფერ შუაში არის. არამედ სხვანი ისტორიულნი მიზეზნი და გარემოებანი, ზემოხსენებული სამი თესლნი მახლობელ დროებაში შეადგენდნენ სამთა მძღავრთა სახელმწიფოთა. მერმე ხელოვნებით და არა ბუნებითის წესით იქმნენ შეერთებულნი ერთ სახელმწიფოს ქვეშ. საუბედუროთ, მათ მმართველობა სწორის სამართლით (правноправно) არ ეპყრობა ყველა თესლებს. ნემცები და მადიარები ავიწროებენ ჩეხებს და სლავიანებთ. ბოლოს ერთმანეთში დაც აქვთ შური და ცდილობენ მოიპოვონ უპირატესობა (გეგემონია). ამ მიზეზით და არა ენის განსხვავებით არის ავსტრიაში არეულობა და შფოთი... ისტორია, მართალია, ახსენებს მრავალთა თესლთა და ენათა, რომელნიც თითქმის განქარდენ ისტორიული ასპარეზიდგან, მაგრამ რა იყო ამის მიზეზი? ძალადობა, მტრისაგან შევიწროება, იძულება, ამონყვეტა! თუ ამ სახით ენის მოსპობას უწოდებთ თქვენ ისტორიულ კანონად და წესად, მაშინ წინააღმდეგს ვერავინ დაგიმტკიცებს... კურთხეულ არს დიდი და მონყალე ღმერთი, რომელმა არ დაანება ჩვენი ტომი შთანთქმად თათრებთ და ყიზილფაშებთა, წყეულთა და შეჩვენებულთა (იმათ ეგოდენი სტანჯეს, აწვალეს და გარყვნეს ჩვენი უბედური მამები, რომ შემენდობა მათი დაწყევლა) შეერთება (слияние) სხვა არის და შთანთქმა სხვა. ყოველიფრით შეიძლება შეერთდეს მცირე ხალხი დიდთან – სულით, გულით, აზრით, ინტერესებით; მაგრამ მისი ენის მოსპობა არ შეიძლება და არც არაფერს დაუშავებს, ანუ დაუშლის ენა ამ ერთობას. შენ ამბობ, რომ მცირე ხალხი თავისი ღარიბი ენის საშუალებ-

ბით ვერ მიიღებს ცივილიზაციასო. განა არ შეიძლება, რომ დიდი ხალხის ენით მიიღოს კაცმა სწავლა და განათლება და მისი ენაც არ დაივიწყოს? რა დაგიშალა შენ ქართული ენის ცოდნამ?.. ამ სახით იქცევიან ყოველნი პირნი, დიდი განათლების მადიებელნი. ხალხის ხალხთან ერთობა (слияние) მარტო ენით არ მოხდება და არც დაბრკოლება; ამას გვიმტკიცებს ისტორია ცხადათ... ქართველის და სომხების ენანი, თუმცა მცირე ხალხის ენანი არიან, მაგრამ არა ლარიბნი; იმ ენებს აქვს მნივნივობა, ლიტერატურა, საღმრთო წერილი და მრავალნი წმიდა მამათა ნაწერები და ნათარგმნი; ამ ორ ენაზე ყოველი მეცნიერება და აზრი გამოითქმის, მათ აქვსთ ორი ათასი წლის მეტი ისტორია, ისინი იყვნენ ოდისმე თვით მდგომარენი სახელმწიფონი, ერთი სიტყვით აქვსთ მათ ყოველნი ელემენტნი არსებობისა და სიცოცხლისა. ამისთვის მათი განქარვება ძნელად საფიქრებელია, შეუძლებელი და წარმოუდგენელია... უფრო შესაძლებელია. უფრო ხშირად ამის წინააღმდეგი მომხდარა. ე. ი. ერთი ძირის დედაენისა მრავალ შტოებათ განყოფილა, გარნა ორი სრულიად სხვადასხვა გვარის ენა რომ შეერთდეს. თან მცირე ან მცირე ხალხი რომ თავისთავად, გარეშე ყოვლისა იძულებისა განქარდეს, და მის მაგიერად სრულიად სხვა გვარის ენა რომ მიიღოს. რაც გინდა მცირე იყოს ხალხი, – ეს შეუძლებელია. მომეტებული დეცენტრალიზაცია არ არის კარგი, მაგრამ ისეც ისა სჯობია პირველს, ე. ი. ცენტრალიზაციას... მესამე განსაზღვრება ის უნდა მიგეცა შენი თხზულებისათვის, რომ მცირე ხალხში ყოველნი დანიწაურებულნი პირნი, თავადაზნაურნი, სამღვდელონი, ხშირად ივიწყებენ თავის ენას და დიდი ხალხის ენას მიიღებენ და არა მთელი ხალხის მასსით (массой), ან რა სახით შეიძლება ეს? ავიღოთ ერთი სოფელი, მაგალითებრ დილოში, ანუ კულაში იმერეთში: აქ გლეხი კაცი და ქალი დაიბადება, ატარებს სიცოცხლეს თავის ოჯახში თავის ენით, ასში ერთხელ ვერ გაიგონებს სხვა ენას; რა სახით დაივიწყებს ის მის ენას? სკოლები მოაშლევინებენ მას ენას? სკოლა სოფლისა ვერასოდეს ვერ იმოქმედებს ისე, რომ თავისი ენა დაავიწყოს ადამიანს. სხვა არის, როდესაც ღიმნაზიაში, აკადემიაში უნივერსიტეტში ისწავლის კაცი. მაშინ ხშირად დაივიწყებს თავის ენას; მაგრამ ამისთანა მადლიანი სასწავლებელნი არაოდეს ყოფილან მთელი ხალხისათვის გახსნილნი, არამედ ათასში ერთისათვის. მე მგონია, რადგანაც შენ იურისტი ხარ და გონება ყოველთვის გართული გაქვს დიდ სამოქალაქო საქმეებში, ამისათვის ნამეტანი ფიცხელი იდეალი (идеал) შეგიყენებია სახელმწიფოს მკვიდრობაზე და სიმაგრეზე. ამ შემთხვევაში შენზედაც ითქმის ის ანდაზა, რომელსაც ამბობენ შენებრ ფიცხელ იურისტებზე: "Fiat justitia, et pereat mundus", – ქვეყანა დაიქცეს, ოღონდ სამართალი კი შესრულდესო. ქვეყანა თუ

დაიქცა, სამართალი ვილასთვის იქნება საჭირო?.. ხალხის ინდივიდუალობის უმთავრესი ელემენტი არის ენა. მაშასადამე, ისიც საჭირო არის ხალხის ბედნიერებისათვის. თუ ეს ასე არის, მაშინ ენის გამოცვლა არც მცირე ხალხებს არგებს, არც დიდი ხალხისათვის – რომლის ენას მცირე ხალხი მიიღებს, – არის სასურველი... მცირე ხალხი მოკლებული თავის ენისა – იქნება მოკლებული ყოველი ინდივიდუალური ხასიათის თვისებათა და უსარგებლო იქნება თავისთვისაც და სხვისთვისაც, როგორც კერძო პირი, არა მქონი პირადი თვითმდგომარეობისა (личной самостоятельности) ვერაფერ კეთილ და სასარგებლო საქმეს ვერ იქმს..."

როგორც აღვნიშნე, ეს სიტუაცია ემსგავსება იმ მდგომარეობას, რომელშიც აღმოჩნდა ინდოეთის მრავალსაუკუნოვანი ეროვნული კულტურა ინგლისის კოლონიალური რეჟიმის პირობებში; ინგლისი კი რუსეთი არ იყო... ვივეკანანდას ამ უღრმეს განმარტებაში ლალატის არსების სხვა უკუფენაცაა მოცემული. ლალატია ისიც, რომ ადამიანი თავის თავს ყველაზე მალა აყენებს და თავისი დემაგოგიით (რამეთუ ნიღბით მოქმედია) ჩირქს სცხებს (დაუსახელებლად და, ხშირად, სიტყვიერი ქება-დიდებათაც კი) იმათ, ვინც თავისი ცხოვრებითა და არსებობით უღალატო მსახური იყო ერისა და ღმერთისა. ამგვარ მოვლენასთან გვაქვს საქმე ყოველთვის. როდესაც „შოვინისტური“ გრძნობები ღვივდებიან „ლიდერების“ მიერ (შოვინიზმი სრულიადაც არ არის „სპონტანური გრძნობა“, რომელიც მასას ანუ „ხალხს“ უეცრად მოიცავს ხოლმე – შოვინიზმი „კულტივირებული“ გრძნობაა და იდეოლოგთა, ლიდერთა (პროპაგანდისტთა) მიერ გაღვივებული „ბრმა ნაციონალიზმის“ ექსტრემალურ აგრესივობად იქცევა. დავაკვირდეთ ისტორიას და მის დიდშემოქმედთა არსებას თუნდ საქართველოს მაგალითზე: ფარნავაზი – ნებროთიანი იყო; მირიანი – სპარსი; ნანა – ბერძენი; დავითი – ესაიან-დავითიანი (თუ „სისხლით“ არა, ქრისტიანულ-მეფობრივი რჩეულობით, ანუ დანიშნულობით, ასე თვლიდა); ქრისტიანობის ფორპოსტი, იგი მუსულმანებთან ერთად არკვევდა უდიდეს კითხვებს და მფარველობდა მათ; ეპისკოპოსი გაბრიელი რუსეთის იმპერატორს „უბრწყინვალესს“ და სხვა მისთანას უწოდებს და დასტირის უგუნურთა სიბნელეს, რომელთაც მოკლეს იგი; ილია ჭავჭავაძე, ეს ლიბო ახალი საქართველოსი – რუსეთის იმპერატორისადმი „ხმამალა ლოიალურად იყო განწყობილი, საქმით კი ყოველივეს აკეთებდა საქართველოს გასათავისუფლებლად და ასამალლებლად. ხოლო უმთავრესი საზრუნავი მისი კი ზნეობის ამალლება იყო, რადგან ხედავდა, რომ ნებისმიერი უზნეობა ხელს უწყობდა ანტიქართულ ძალებს და ანგრევდა ქართული შენობის საძირკველს. უზნეობა ეროვნულის ლალატი იყო და არის. ამიტომ-

მაც ცდილობს, მტერი უპირველეს იარაღად უზნეობა გამოიყენოს, გარყენას ზნეობრივად დაპყრობილი ერი და მით განამტკიცოს და „სამართლიანი“ გახადოს თავისი მპყრობელობა, როგორც შინაგანი უზნეობიდან და ზნედაცემულობიდან დაცვის ერთადერთი საშუალება! – ასე რომ ქართველების მიმართ უმოწყალოდ გამოყენებული განსაზღვრება „შოვინისტები“, რომელიც ასეთის მეთოდურობით იქნა ნახმარი ვოსტორგოვის, პობედონოსცევის და, შემდგომ, სტალინის მიერ, სრულიად გარკვეულ მიზანს ისახავდა – ქართველების დისკრედიტაციას და მით საქართველოზე და ქართველებზე ბატონობის უფლების განმტკიცებას მათ მიერ „დაჩაგრულ ხალხთა“ (?) დაცვის აუცილებლობით; თუმცა ამკარაა, რომ ქართულმა კულტურამ და ქართველმა ადამიანმა შოვინიზმისა არა იცის-რა. ეს მისი ბუნების სანინაალმდეგოა, მისი მომაკვდინებელი. გზას სწორედ ისინი გვიჩვენებენ – იმ ჭეშმარიტ გზას, რომელსაც აღმშენებლობისაკენ ანუ თავისუფლებისაკენ მივყავართ, რადგან ქართული გაგებით აღმშენებლობა და თავისუფლება არის სამეზობლოს შენებაც და სიყვარულით მტრის შეწყნარებაც, მის ღირებულებათა მიღებაც, გათავისებაც („სპარსული ენის სიტკბომან, მანდომა მუსიკობანი“) – ეს არის ის იდეა, ის გულის-გული ბგერა, რომელიც ქართულ კულტურას მოაქვს ისტორიის გზასავალზე და რომელსაც თუ უღალატა ქართველმა ერმა (და ე. ი. ყოველმა ქართველმა) და ქართულმა ყოფამ – სიკვდილის მომასწავებელი იქნება... არა სიძულვილით მტრისა, არამედ სიყვარულით მოყვასისა იყო შთაგონებული ქართველი ერის თავდაცვითი საუკუნოვანი ბრძოლა თავისუფლებისათვის და ეს აძლევდა მას აღმშენებლობის დაუშრეტელ ძალასა და ენერგიას. ეს შეგნება სასიყვარულო ველის დაცვისა ასულდგმულებდა ქართველობას. შეგნება ანუ შეგონება (გონებაში მოთავსება) გაგებასაც ნიშნავს, გაგება კი აუცილებლობით მოითხოვს კრიტიკულ დამოკიდებულებას, როგორც ფხიზელი თვალისა, რომელიც ეჭვს აქარწყლებს, ასევე მნიფე ხელისა, რომელიც ნაკლს ასწორებს. აქედან მომდინარეობს უმძაფრესი კრიტიკა ქართული ყოფის ხარვეზებისა დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის, დავით გურამიშვილის, ილია ჭავჭავაძის, ვაჟას, აკაკის, ალექსანდრე ყაზბეგის და სხვა ქართველ მთიებთა მიერი. ვაჟას სევდიანი ტკივილით აღსავსე კედომა „მიულწველობის“ ალით, არის ყოვლადქართული „კაი კაცობის“ მიულწველობის ცეცხლზე მისი გრძნობა-გონების წვა და ტანჯვა, რამეთუ ხედვა მისი, ერის კედომის ნიშანი („მკვდარი კაცობის“) ისიცაა, რომ ისპობა ეს მტკივნეული განცდა და ეხსნება გზა უზნეობასა და ბნელ შოვინიზმს. გერმანია თუ ამგვარი დაცემის კლასიკური მაგალითია, რუსეთი მარადიულ გაფრთხილებად უნდა იქნას მიჩნეული.

11. „რაციოთი განათებული ცივილიზაციის“ სიმკვეთრით გაშიშვლებული, იდუმალებადაკარგული ადამიანის სული ხელოვნურ გაბუნდოვანებასა და გაუგებრობაში ეძიებდა შველას. მეოცე საუკუნის ხელოვნება და ერთთაყად შემოქმედება შეიძლება მივიჩნიოთ „იდუმლების ამბობად“. მეცხრამეტე საუკუნის პოზიტივისტური რწმენა ცივილიზაციის პროგრესში და მეთვრამეტე საუკუნიდან შემორჩენილი რაციონალისტური „განმანათლებლური“ ათეიზმი კვებავდა მეოცე საუკუნის დასაწყისის მისტიციზმსა და იმ ზღვა „იზმებს“, რომლებიც სოკოებივით მრავლდებოდნენ რესპექტაბელური ბურჟუებისა და ბნელი, ყოველდღიურობაში ჩაფლული თავაუღებელი მასების „გულის გასახეთქად“. ალბათ არათუ რომელიმე მონაკვეთს, არამედ მთლიანად მსოფლიოს ისტორიას არ ჰქონია ესოდენი „სექტანტური“ სული, როგორც ამ ამბობმა მოიტანა. ის ფაქტი, რომ საქართველოში არც მწვალებლობას და არც სექტანტობას ადგილი არა აქვს, მრავლისმეტყველი ფაქტია და ქართული კულტურის ჯერ კიდევ ცოცხალ ფეთქვაზე მიუთითებს. როდემდე გაუძლებს იგი „ცივილიზაციის“ შემოტევას და მასების თავმოყრის ტენდენციას? ეს საკითხი საგანგებო კვლევას იმსახურებს.
12. კულტურა, როგორც ადამიანის ყოფიერების კავშირებითი ველი თავისი არსებით არის ყველა იმ შიშისაგან გამათავისუფლებელი, რომლებიც ადამიანის ბუნებრივ მახასიათებლებად ან ექსისტენციალებად წარმოგვიდგებიან. ასეთია სიკვდილის შიშიც, რომელიც „ბიოლოგიურ“ შიშს წარმოადგენს და ადამიანის ხორციელი ბუნების თანმზღებია. კულტურაში სიკვდილის სიცოცხლეში ჩართულობის გაცნობიერებითა და ადამიანის კავშირებითი ველის სწრაფმავლობის „მარად ანმყოში“ მოქცევით, ტრადიციათა მრავალგვარობითა და მნიშვნელობითობით კულტურის ველი ადამიანის გათავისუფლების ველი ხდება. კულტურის სამეზობლო (ჰორიზონტალურ-სივრცული) და სანათესაო (ვერტიკალურ-დროითი) კავშირებითი ველი სიკვდილის მომენტალურ ფინალობას გარდაცვალების დაუსრულებლობად ხედავს, რადგან კულტურა თავისი არსებით სივრცე-დროის მოდალობად არსებობს ამა თუ იმ ერის (ანუ სოფლის) ცხოვრების განწყობაში. ამიტომ კულტურა თავისი ბუნებით არის მითი, რაც აძლევს კულტურას თავის გამათავისუფლებელსა და საშესაქმო ძალას და მნიშვნელობას. უკულტურო ადამიანი შიშებითმოცული ადამიანია და „ყოველთა ბოროტებათა და მაცდურობათა სათავე“.
13. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 186 – „ენა“ (მცირე შენიშვნა).
14. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 294-295. – „ნიჭიერი მწერალი“ (არ ახალია – ძველია).“

15. ქართული კულტურის განსაკუთრებული დამოკიდებულება ქალი-სადმი ანუ ქართული არქეტიპული პირველქალური არსება მეტად საინტერესო გაშლას პოულობს ქართულ ხალხურ პოეზიასა და მითოლოგიაში. თვით ქართული პირველალნიშვნები: დედა, დედა-მინა, დედა-ბოძი, დედა-კაცი, დედა-ქალაქი და სხვა გაცილებით უფრო ღრმა და მითებრივი სიღრმის ნიშანია და არა, როგორც ახლა გვარნმუნებენ, გარკვეული სოციალ-ეკონომიკური ფორმაციის (მატრიარქატის) ცნობიერების რუდიმენტული გამოვლინება. ქართული მკვეთრად მამა-კაცური კულტურა და ბუნება შევსებულია და შერბილებული დედა-კაცურობის ქალური სინაზითა და სინატიფით. ამის საფუძველსაც ქართული კულტურის არსებით რელიგიურობა წარმოადგენს. ჩემის აზრით, „ვეფხვისტყაოსანი“ რომ არ ვახსენოთ, ქალისადმი ქართული დამოკიდებულების ბრწყინვალე მაგალითი მრავლად მოგვეპოვება ხალხურ პოეზიაშიც, ზრდილობაშიც და რიტუალებშიც. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ამ მხრივ ქართული ცეკვები, რომლებშიც პირველარსული უშუალოდითაა გაცხადებული ქართული კულტურის ქალური პირველარსისადმი კაცის კდემამოსილი მიმართება. განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენაა ქართულ სიმღერათა კაცურობა და მათში ქალთა სასიმღერო წილის უმნიშვნელობა (ეს შეიძლება მივიჩნიოთ სიმღერა – რიტუალების – დიდ დედაზე მიმართებადობის გამოხატულებად, მაგრამ ეს განსაკუთრებულ კვლევას საჭიროებს). ვაჟას პოეზია ხომ ერთთავად ამ პირველქალური არსების ხოტბას წარმოადგენს, რის დასტურად აღნიშნული სახეებიც კმარა.
16. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 261 – „დიდ-მარხვა“.
17. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 4, გვ. 179 – „მთათა ერთობა“; „მთათა ერთობის“ მრავალი მოტივი სხვადასხვა ასპექტშია გაშლილი ვაჟას შემოქმედებაში, ხოლო ამირანი კი მეტად საინტერესო პარადიგმად წარმოგვიდგება საერთოდ ვაჟასეული „ამირანიანისა“.
18. ქართული (და კავკასიური) მითოლოგიის ეს უმნიშვნელოვანესი სახე, ამირანი, რომელშიც გამოვლენილია ქართული მსოფლხედვისა და შესაქმის ტიპოლოგია, სრულიად არასწორადაა გაიგივებული ინდოევროპული მითოლოგიის პერსონაჟთან – პრომეთესთან. ვფიქრობ, თვით პრომეთეს გაგებაც არაა დამაკმაყოფილებელი და იგი უფრო „ლიტერატურული“ ანალიზის კვალს ატარებს, ვიდრე ნამდვილი მითოლოგიისა. საერთოდ, ის ფაქტი, რომ ქართულმა კულტურამ ბოლომდე შეინარჩუნა ამირანი, როგორც ცოცხალი არსება ქართული კულტურისა, მრავლისმეტყველია და საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს. ამ საკითხის მნიშვნელობა იმდენად დი-

დია, რომ მომდევნო წიგნში („ინტეგრალურ მითოლოგიაში“) მას საგანგებო თავი ეძღვნება.

19. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 4, გვ. 225; იხ. აგრეთვე „სინდისის სიმღერა“ (ტ. 1, გვ. 27); „საასპარეზოდ მოგვცა უფალმა“, კარგი საქმენი წინაპართანი...“ (ტ. 2 გვ. 190-191) და სხვა...

20. ზემოაღნიშნულს ამ საკითხზე (იხ. აქვე შენიშვნა 7) დავუმატებ, რომ ის უამრავი წერილ-წერილი მიმდინარეობა, სექტანტურობა, არაჩვეულებრივი დიფერენცირება ცოდნის სფეროსი (როდესაც „სულ უფრო და უფრო მეტი ვიცით სულ უფრო და უფრო ნერტილოვანი მოვლენის შესახებ“ და არაფერი მთლიანობის შესახებ). მისი ურთიერთგაუცხოება და გაკერძობა, მანიშნებელი იყო არამარტო „გარემოს“ რღვევისა, არამედ თვით იმ საფუძვლისა, რომელიც ამ გარემოს მთლიანობის მისი კავშირების დამდგენელი და გამაპირობებელი იყო – პიროვნების რღვევის. ეს ფსიქოლოგიაშიც აისახა ფროიდის ფსიქონალიტიკურ თვალსაზრისში. არაცნობიერიდან ამოფრქვეული მაგმა იქცეოდა ადამიანის ბედისწერად, შეუცნობელ და უმართავ ნაკადად, რომელსაც თითქოს დაჰკარგოდა გამფორმებელი პრინციპი, ლოგოსი, გრამატიკა, პიროვნულობა, სახიერება. ეს გამოიხატა, როგორც კონფლიქტი „ცხოვრების ნებასა“ და „კულტურის ნებას“ შორის, ანუ „ცივილიზაციასა“ და კულტურას შორის. ნიკოლოზ ბერდიაევმა, რუსმა ფილოსოფოსმა, მეტად საინტერესოდ გაიაზრა ეს პრობლემა წერილში „Воля к культуре и Воля к Жизни“. იგი წერს: „В нашу эпоху нет более острой темы для познания и для жизни, чем тема о Культуре и цивилизации, о их различии и о их взаимоотношении, это – тема об ожидающей нас судьбе. А ничто не волнует так человека, как судьба его. Исключительный успех книги Шпенглера о закате Европы объясняется тем, что он так остро поставил перед сознанием культурного человечества вопрос об его судьбе. На исторических перевалах, в эпохи кризисов и катастроф приходится серьезно задуматься над движением исторической судьбы народов и культур. Стрелка часов мировой истории показывает час роковой, час наступающих сумерек, когда пора зажигать огни и готовиться к ночи. Шпенглер признал цивилизацию роком всякой культуры. Цивилизация кончается смертью... Тоска Ницше по трагической – дионисийской культуре – есть тоска, возникающая в эпоху торжествующей цивилизации. Лучшие люди запада ощущали эту смертельную тоску от торжества мамонизма в старой Европе, от смерти духовной культуры – священной и символической, в бездушной, технической цивилизации. Все романтики запада были людьми ранеными почти смертельно

торжествующей цивилизацией, столь чуждой их духу... Цивилизация обезличивает. Освобождение всякой личности, которое как-будто-бы цивилизация должна нести с собой, смертельно для личной оригинальности. Личное начало раскрывалось лишь в культуре. Воля к мощи „жизни“ уничтожает личность. Таков парадокс истории... В цивилизации побеждает начало специализации, в ней нет духовной цельности культуры. Все делается специалистами, от всех требуется специальность... Цивилизация есть подмена целей жизни средствами жизни, орудиями жизни... Цивилизация „буржуазна“ по своей природе в глубочайшем, духовном смысле слова. „Буржуазность“ есть цивилизованное царство мира сего, цивилизаторская воля к организованному могуществу и наслаждению жизнью. Дух цивилизации – мещанский дух, он прилепляется и приклепляется к тленным и преходящим вещам, он не любит вечности. „Буржуазность“ и есть рабствование тленному, ненависть к вечному... В цивилизации иссякает духовная энергия, угашается дух, – источник культуры. Тогда начинается господство над человеческими душами не природных сил, варварских, в благородном смысле слова, а магического царства машинности, механичности, подменяющей подлинное бытие. Цивилизация родилась из воли человека к реальному могуществу, к реальному счастью в противоположность символическому и созерцательному характеру культуры. Таков один из путей, ведущих от культуры к „жизни“, к приобретению жизни, путь технического приобретения жизни. Человек должен был пойти этим путем и раскрыть до конца все технические силы. На пути этом не достигается подлинное бытие, на пути этом погибает образ человека...” – იბ. „Шиповник“ 1, მოსკოვი. 1922 გვ. 69-80. აქ უნდა აღინიშნოს ერთი არსებითი განსხვავება მოყვანილი თვალსაზრისისა ვაჟასეული შეხედულებისაგან, რადგან ცივილიზაციის, როგორც კულტურის ბედისწერის და სიკვდილის, როგორც ცივილიზაციის ბედისწერის აღიარებით აღიარებულია ერის უცილობელი სიკვდილიც, რაც სრულიად მიუღებელია ვაჟასათვის. „ერის სიბერეს და სიკვდილს ისინი დაიჯერებენ მარტო, ვინც ცხოვრების პირობების გარეშე რაღაც უხილავს ძალას ჰხედავენ. რომელიც არც ცაში და არც დედამინაზედ არ არსებობს და ჟამთა ბრუნვის სივრცეშია ვითომ გაბნეული, ან კიდევ სადმე წიგნში სწერია, რატომ ღრმად არ უნდა ვიყვნეთ დარწმუნებულნი, რომ ერი მუდამ ცოცხალია და არც მოკვდება, ვიდრე მისი ყოფა-ცხოვრების პირობები მაცხოვრებლის თვისებისანი არიან? რომელ ერსაც კარგად ესმის ეს და სასიცოცხლო პირობებს იცავს, ინახავს, იგი მუდამ ცოცხალი, ბედნიერი ჯან-ლონით სავსეა, იმას არც სიბერე მოეკიდება, არც სიკვდილი. რომის იმ-

პერიოდ, გაიძახიან, დაბერდა და დაეცაო. დაბერდა ოღონდაც, მაგრამ სხვამ ხომ არ დააბერა იგი, არამედ თავისი თავი თვითონ დააბერა და დააუძღურა. ყველა ერსაც ასევე დაემართება, უკეთუ იგი სიცოცხლის წყაროს არ ენაფება, თავისი ცხოვრებისათვის გამოსადეგს ვითარებას არ შექმნის და, თუ აქვს, არ ინახავს, მაგრამ არ უჭიდია ხელი. ეს დღესავით, მზესავით ნათელია, აშკარაა". (ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 194-195 „ფიქრები“); „ან უსამშობლო კაცმა ბოგანომ, რა იცის, რაა სამშობლოს ტრფობა?“ – აფორმულებს ვაჟა ყველა იმ სათქმელს, რომელიც მისი გააზრების ამ ლიბოს ეყრდნობა. „უსამშობლობა“ კი „ცივილიზაციის“ არსებითი მახასიათებელია, როგორც აღვნიშნეთ.

21. ამ „შტამპების“ ან ყალიბების პრიმიტიული ერთგვარობა კარგად ჩანს იმ იდეოლოგიურ „მაორგანიზებელ“ ლოზუნგებში, რომლებითაც ხდებოდა რევოლუციური მასების ორგანიზება სოციალისტების მიერ მთელი მეოცე საუკუნის განმავლობაში. საინტერესო ისიცაა, რომ იტალიური ფაშიზმიც და გერმანული ნაციონალ-სოციალიზმიც სწორედ სოციალიზმის საფუძველზე განვითარდა. ცხადია, მასათა ორგანიზებას განსაკუთრებული ზომები ესაჭიროებოდა (დამაშინებელ-„განმმენდავი“) უკვე იმ უბრალო მიზეზისა გამო, რომ მასობრივი ცნობიერება უთვისებო ცნობიერებაა და მას შეგნება არა აქვს. მასას რაიმეს გაცნობიერება და შეგნება კი არ შეუძლია, არამედ – რაიმესადმი მორჩილება, ანუ ყალიბში მოქცევა. მასათა მაორგანიზებელი ამ ყალიბების სიმარტივე სწორედ ამ უნივერსალური უთვისებობითაა გაპირობებული. როგორც დაამტკიცა მეოცე საუკუნის „ნეკროკრატიების“ სისხლიანმა მეთოდებმა, მასათა ორგანიზება შიშის გარეშე შეუძლებელია, ხოლო პიროვნების შეშინება კი შეუძლებელია – რამდენადაც შინდება ადამიანი, იმდენადვე უთვისებო და მოსობრივი ხდება იგი, ე. ი. უპიროვნდება.
22. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესო ჩანს ესპანელი ფილოსოფოსის ორტეგა ი გასეტის მიერი კრიტიკა მასობრივი ცნობიერებისა და ცივილიზაციისა. აღსანიშნავია, რომ განსაკუთრებით დიდი პერსპექტივები ისახება სოციალური ფსიქოლოგიის კვლევისა ჯერ კიდევ ბოლომდე გამოუვლენელ და გაუაზრებელ უზნადისეულ „განწყობის ფსიქოლოგიაში“, რომელსაც აშკარად ინტეგრალური ფსიქოლოგიის ნიშნები აქვს. ლიტერატურასა და ხელოვნებაში გაუპიროვნების შთამბეჭდავ წარმოსახვად ფრანც კაფკას ნანარმოებები შეიძლება დავასახელოთ.
23. ეს მიკუთვნება კულტურის მარად სულთან და „სიკვდილის მძევლობა“ ასე ფორმულდება:
- „ომი ქორწილი მეგონა,

სისხლის რუ – წყარო მდინარი..." (ვაჟა-ფშაველა, ტ. 1 გვ. 9) ან:

„განა სიცოცხლე რად მინდა?

იგი არ მიღირს ჩირადა.

ამ მოხუცს ძვლებს ვინახავ

ტყვიისგან გასაგმირადა.

თუ მტერს ვერა ვძლევე, სიცოცხლე

ჩემი ხომ ჩემი ნებაა,

მტერს მოვკლავ, ან შევაკვდები, –

უპირველესი მცნებაა,

ძველთაგან გადმოცემული,

სისხლ-ცრემლით დანაბეჭდია“ (ტ. 2, გვ. 8)

ბოლოს: „მხედართა ძველი სიმღერა“

– სიკვდილზე გამარჯვების ჰიმნი:

„მიტომ გაგვზარდა დედამა,

მისთვის გვეტყოდა ნანასა –

ტანზე აბჯარი ავისხათ,

მუდამ ვლესავდეთ დანასა,

რომ შიშს ეუგდებდეთ გულშია

მეზობელს მეტიჩარასა.

არ ვაქელინოთ სამშობლო

მეტოქეს ათას-გვარასა.

გამოვეთხოვეთ ნათესავთ,

ცოლ-შვილს და თავის ყანასა;

სიკვდილს სიცოცხლე აღვუთქვით

და პირი – სისხლით ბანასა.

ცოცხალის თავით ვერ მივცემთ

მტერს თავის მიწის ლალასა.

გაჰზდის-ლა კიდევ მშობელი

ვაჟაკებს ჩვენისთანასა?!
სამშობლოსათვის სიცოცხლეს

ისე ვწვავთ, როგორც ჩალასა,

ვწყდებით გულ-დამშვიდებულნი

და თანაც ვმღერით ამასა:

„მშობელი მოკვდეს, რა უშავ,

შვილები ჰრჩება მამასა,

კიდევ ექნება ფრთეები

ამ წუთისოფლის ჯარასა.

კარგის მამის შვილს, წესია,

მტერიც უფრთხება კვალადა:

ხვალ და ზევ ვერვინ გაჰბედავს

შინ შემოგვეჭრას ძალადა.

ყველას ისა სძლევს სიცოცხლეს
 ვინაც არ აგდებს ცალადა.
 ცოცხლები არვის დაუთმობთ
 მშობელი მინის ლალასა.
 სიკვდილს აღუთქვით სიცოცხლე
 და პირი – სისხლის ბანასა.
 აბა თუ გაჰზრდის მშობელი
 ვაჟუკაცებს ჩვენისთანასა!"
 სამშობლოს არვის ნავართმევთ
 ჩვენც ნურვინ შეგვეცილება,
 თორემ ისეთ დღეს დავაყრით,
 მკვდარსაც კი გაეცინება.
 არ მივცემთ სხვასა სამშობლოს
 ჩვენის ცოცხალის თავითა;
 უკან ვერ დაგვახევიანებთ
 მისთვის ნაძღვენის შხამითა.
 მტრისაკე მივიზიდებით,
 რომ გავწყდეთ, როგორც ლომები.
 ჩვენს ზურგს ვერ ჰნახავს მეტოქე
 რომ გვნახო, მოგენონები!
 შვილებს საზღაპროდ ექნება
 ჩვენი ბრძოლა და ომები!
 არ მივცემთ მტერსა სამშობლოს,
 არ მივცემთ უცხო ტომისას
 თავის მამულის ლალასა.
 ისევ ასწავლონ დედებმა,
 შვილთ როს ეტყვიან ნანასა!
 გაჰზრდის-ღა კიდევ მშობელი
 ვაჟუკაცებს ჩვენისთანასა?"
 (ტ. 2 გვ. 18).

24. რუსთაველის და ქართულის იგივეობა ზევით იყო აღნიშნული. აქ დამატებით ვიტყვი, რომ რუსთაველის კვლევა მეთოდოლოგიურადაა შეფერხებული და ამ კვლევის „სოცრეალისტური“ და მარქსისტული არტახებიდან და ყალიბებიდან გამოთავისუფლება უპირველეს ამოცანად უნდა მივიჩნიოთ.
25. „მეორედ შობა“ კულტურის განსაკუთრებული მახასიათებელია. იგი გულისხმობს ადამიანის კაცად შობას ანუ მის მიერ თავისუფალი არსებობის დაწყებას.

მინდია – მკვდარი კაცი

1. მკვდარი კაცობის შესახებ ვრცლად იხ. ზევით, გვ. 51-111.

თვითმკვლელობა
გამოსავლის ძიებაში

1. ვაჟას დამოკიდებულება ბუნებასთან თანამედროვე „ვაჟალოგის“ დიდ პრობლემად წარმოგვიდგება, დიდ, მაგრამ, არსებითად ფუჭ და ფსევდოპრობლემად, რადგანაც ყოველივე ის „იზმი“ და „ისტობა“, რომელიც ვაჟას მიაწერეს მკვლევრებმა ვაჟას შემოქმედებისა და მსოფლხედვის იდეოლოგიზაციას წარმოადგენს. ამ შემთხვევაში დავინყებულება ის უცილობელი ფაქტი, რომ ვაჟა-ფშაველა არის თანამედროვე პოეტი და თანამედროვე ადამიანი. არც ერთ ჭკუათმყოფელს არ მოუვა ამჟამად აზრად, ბოდლერი ან კაფკა ანიმისტად, შილოძოისტად... და სხვა „ისტად“ გამოაცხადოს მხოლოდ იმიტომ, რომ ერთი ბუნებას ასულიერებს, ხოლო მეორე ადამიანს ხოჭოსებრ ჭიად გარდაქმნის. ვაჟას დამოკიდებულება ბუნებისადმი ისეთივეა, როგორი დამოკიდებულებაც აქვთ მოგვებსა და ბრძენებს, ქრისტიანებსა და ბუდისტებს, აღმოსავლელ თუ დასავლელ იდუმალმხედებს. ვაჟას მიერ ეს თვალსაზრისი არაერთგზისაა დაფორმულებული სრულიად გარკვევით (კვლავ გავიმეორებ ერთ აბზაცად მთელ ამ ფორმულას): „არის უცვალელებელი კანონი ბუნებისა, არის მასში თავისებური ჰარმონია, ბუნებას თავისივე კანონი აქვს კაცთა ცხოვრებისათვის დამყარებული, რომელიც არის დამოკიდებული სხვადასხვა პირობაზე, მიზეზზე; იგი ბუნებამ შექქმნა... რაც უნდა განვითარების უმაღლეს ნერტილს მიაღწიოს კაცობრიობამ, მასში უნდა ჩანდეს ბუნება საერთოდ... ჩვენ ბუნებაში ვართ – იგი ჩვენშია. საით, როგორ შეგვიძლიან იგი თავიდან ავიშოროთ, იმას გავექცნეთ, დავემალნეთ?! ცოცხალნიც მისნი ვართ, მკვდარნიც...“ („სად არის პოეზია, ტ. 10. გვ. 395) „ღმერთია, იმან ყველაფერი კარგად იცის, შემოსწყრა, მიგვანება თავი, თუმცა-კი, როგორც ლმობიერმა მამამ გზა გვიჩვენა, ამ გზაზე იარეთო, გვასწავლა. ჩვენი თავი ჩვენს თავს ჩააბარა, ჩვენი „მე“ ჩვენსავე „მე“-ს დაუსაკუთრა და უბრძანა ადამიანს, ამ უდიდესს მის ქმნილებას: „მოგეცი თვალები, მოგეცი ყურები, მოგეცი ჭკუა, მოგეცი ხელები და სინდისი, რათა მოიხმარო შენისა და სხვის საკეთილდღეოდო. გიყვარდეს მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თვისი, არ იმრუშო, არა იპარო, არა კაც ჰკლა, ეძიებდე და ჰპოვებდე, მხნე იყავ და გაძლიერდიო. აასრულე ყველა ეს ჩემი დარიგება, თუ გინდა სააქაოსაც ბედნიერი იყო და საიქიოსაც...“ ვაჟას ხედვა ბუნების წიაღში არსებულ ჰარმონიის პირველარსს სწვდება და ასე გვიხატავს ამ ჰარმო-

ნიას (სიმეტრიას! თანამედროვე ბუნებისმეტყველების ენაზედ რომ ვთქვათ):

„წყალი სჩქეფს, ხევი ჩატირის
განა ერთი და ორია:
აქაც, იქ, იმას იქითაც,
საცა ფიცხელა გორია,
ლამაზის მთების ასულთა
ხმა მისთვის შაუნონია.
მადლი შენ, ყველა ერთმანეთს,
უფალო დაუმონია;
ამაზე ტურფა და კარგი
მე სხვა აღარა მგონია!..
ხევი მთას ჰმონებს, მთა-ხევსა,
წყალნი – ტყეს, ტყენი მდინარეთ,
ყვავილნი – მიწას და მიწა –
თავის აღზრდილთა მცინარეთ.
და მე ხომ ყველას მონა ვარ,
პირზე ოფლგადმომდინარედ!

...

ბუნება მბრძანებელია,
იგივე მონაა თავისა,
ზოგჯერ სიკეთეს იხვეჭავს,
ზოგჯერ მქნელია ავისა;
ერთფერად მტვირთველი არის
საქმის თეთრის და შავისა;
საცა პირიმზეს ახარებს,
იქვე მთხრელია ზვავისა...
მაინც კი ლამაზი არის,
მაინც სიტურფით ჰყვავისა!..
(ლამე მთაში)

ვაჟას ეს შეხედულება ბუნებაზე, რომელსაც მე რეალექსის-ტენციურს ან მითოექსისტენციალურს ვუნოდებ, მთელი თავისი არსებით ეწინააღმდეგება მის იდეოლოგიზირებულ და, მით უმეტეს, მარქსისტულ გაგებას. ამ ხედვაში დანახულის ნამდვილობა ექსისტენციურ განცდასთანაა ინტეგრირებული და წარმოგვიდგება იმ სრულ სინამდვილედ, რომელიც ერთნაირად წარმოუდგებათ აღმოსავლურ იდუმალმხედველებსაც და თანამედროვე მეცნიერებსაც. ვიდრე რამდენიმე დამადასტურებელ პარალელს გავავლებდე, უნდა აღვნიშნო, რომ ვაჟას აზროვნება, როგორც ხედვა (გული-გრძნობა-გონება) და გამოთქმადობა, არსებით სიმბოლურია ანუ მითობრივი. რამდენადაც ენა, ვითარცა ყოფიერების გა-

მოთქმადობა, არსებით სიმბოლურია, ამიტომ მის მიმართ ვიყენებთ ვაჟასავე ფორმულას – „ჩვენ ენაში ვართ და ენა ჩვენშია“, რაც ნიშნავს: „ჩვენ სიმბოლოში ვართ და სიმბოლო ჩვენშია“, ხოლო სრულად კი დაფორმულდება ასე: „ჩვენ მითში ვართ და მითი ჩვენშია“ ანუ ჩვენ ვართ მითი! დღეს უკვე სულ უფრო და უფრო მკვიდრდება გაგება იმისა, რომ სამყარო „პირველნაწილაკიდან“ მთელს იერარქიულ კიბეზე, ვიდრე უმაღლეს სისრულემდე გამოხატულის „ბუნებაში“ ან კიდევ უფრო მაღლა, ღმერთში, ურთიერთში გარდამავალი დინამიური ერთობის გამოხატულებაა, რომ სამყაროში მწყობრი სიმეტრიაა გაბატონებული, რომ „მატერიის“ შინაბუნება დინამიურია, ცოცხალია, რომ ამ სიმეტრიის პრინციპის მიხედვით, ნივთიერებად რიგს სამყაროსი შეესატყვისება არანივთიერებადი რიგი სულიერისა; რომ ყოველივე დაუსრულებადი გზაა, რომ სიკვდილი გარდაცვალება არის, რომ მხოლოდ „არავისი მონა“ – თავისუფალი შეიძლება ემონოს ყველას და არა – მონა, რომელიც „არა შემძლებელ არს ორისა ბატონისა მსახურად“... ვაჟას მთელი მითურხედვა კიდევ ერთი დასტურია იმ სინთეზისა, რომელიც ქართულ კულტურაში არის მოცემული და გასახიერებული რუსთაველისა და ვაჟას მიერ (ამათ გამოეყოფ, როგორც გენიებს).

ბუნებისადმი ვაჟას დამოკიდებულება ან ბუნების ვაჟასეული ხედვა იმდენად საინტერესოა სწორედ მისი დაახლოებით აღმოსავლურ იდუმალხედვასა და თანამედროვე ბუნებისმეცნიერულ ფუნდამენტურ შეხედულებებთან, რომ განსაკუთრებულ წარმოჩენასა და გააზრებას საჭიროებს. ვაჟასთან ბუნება არსად არ წარმოგვიდგება პანთეისტურად გაგებული. საერთოდ, მთელი ეს დანაწევრება კოლოფებად რელიგიური ხედვის და მიმართებისა სამყაროსაკენ, რომელიც მეთვრამეტე და, განსაკუთრებით, მეცხრამეტე საუკუნის პოზიტივიზმმა გვიანდერძა, ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს. თანამედროვე დონეზე ამგვარი დაყულაბება რელიგიებისა ერთთავად იდეოლოგიზირებას წარმოადგენს და მეთოდოლოგიური სისუსტის გარდა, რაციონალისტური ცალმხრივობის დალი აზის. ამ მხრივ გაცილებით უფრო საინტერესოა ის, რომ თანამედროვე ბუნებისმეცნიერება გაცილებით უფრო „რბილი“ და დაკვირვებულია, თავშეკავებული ამგვარი ყალიბების გამოყენებისგან და ცდილობს, მოახდინოს სხვადასხვა სიმბოლურ ენათა „ჩანაწერების“ დაახლოება, ინტეგრირება. ამის უეჭველი მაგალითია წინა შენიშვნაში დასახელებული გაგება სამყაროს პირველბუნებისა თანამედროვე ფუნდამენტურ ფიზიკასა და აღმოსავლურ იდუმალხედვაში, მითოლოგიაში, რელიგიაში. აქ ისიცაა აღსანიშნავი, რომ იდუმალხედვა (გული-გრძნობა-გონება) სამყაროს მის მთლიანობაში, სისრულეში ხედავს და გამოთქვამს; და რადგანაც სხვადასხვა დარგი მეცნიე-

რებისა ვინროდ მოსაზღვრული სპეციალობით ვერშემძლეა, ეს მთლიანობა ერთიან სურათში (მეცნიერულ) მოათავსოს. ამავე დროს, არც ფუნდამენტური ფიზიკის დონეზე იმყოფება თავისთავად, ამიტომ მიღება იდუმალხედვითი (რელიგიური და მითურხედვითი) სინამდვილისა ძალიან უჭირს. ეს მომენტი, აღვნიშნეთ კიდევ, მინდიას ცოდნის მიუღებლობაშია გამოვლენილი საღადმოაზროვნე ჩაღხიას და მის მიმყოლთა, „სოფლის მკვიდრთა“ მიერ.

მოვიყვან მაგალითს საჩვენებლად ზემოაღნიშნული მეცნიერული და იდუმალხედვითი გაგების (ცოდნის) დამთხვევისა.

თანამედროვე ფიზიკაში უნივერსალური გაგებულია (ექსპერიმენტულად), როგორც დინამიური განუყოფელი მთლიანობა, რომელშიც დამკვირვებელს არსებითი ადგილი უკავია. ამ ექსპერიმენტებში სივრცისა და დროის, იზოლირებული საგნის (მოვლენის) და მიზეზისა და შედეგის ტრადიციულმა კონცეფციამ დაკარგა თავისი აზრი. ამავე დროს, ეს ექსპერიმენტი აღმოსავლური მისტიკის ცდას ემთხვევა. იგივეობა უეჭველი ხდება უკვე კვანტურ და ფარდობითობის თეორიაში. და კიდევ უფრო ნათელია „კვანტურ-ფარდობით“ (კვანტურ-რელატივისტურ) მოდელში ატომსმიგნითა ფიზიკისა, რომელშიც ორივე ეს ფუნდამენტური თეორიაა გაერთიანებული და ქმნის გასაოცარ პარალელს აღმოსავლურ მისტიციზმთან. ამის შესახებ წერდნენ ისეთი დიდი ფიზიკოსები, როგორიცაა ნილს ბორი, ვერნერ ჰეიზენბერგი, ოპენჰაიმერი, ფეინმანი და სხვები. სინათლე, ცეცხლი, სიმეტრია, დინამიზმი, „აღფა და ოე“, „ინ - იან“ - ურთიერთმიგადამსვლელი მარადიულწერბრუნვაში, ყოველივე ეს თანამედროვე ფიზიკის ენაზე ფორმულდება. ცნობილია, თუ რა დიდ მნიშვნელობას აძლევდა ჰერაკლიტე ცეცხლს, მარადცვალებად და ურთიერთკავშირს დენად მოვლენათა, იმავე დროს და იმავე ხედვამდე მიდის ზოროასტრი წინა აზიაში, ბუდა - ინდოეთში, ლაო ცზი - ჩინეთში. ზოროასტრიზმი, ბუდიზმი, ტაოიზმი, ძენი, ქრისტიანული თეოლოგია და მისტიკა, პეტრე იბერი... ყველანი ერთსა და იმავე „მოდელს“ გვთავაზობენ სინამდვილისა და ამ მოდელს დღეს ადასტურებს მეცნიერება. ვფიქრობ, იგივე დაძლევა ტრადიციული და იდეოლოგიზირებული შეხედულებების არტახებისა, წინა საუკუნეების სქემებისა და კონცეფციებისა უნდა მოხდეს „ჰუმანიტარულ მეცნიერებაშიც“, რომელსაც ბუნებრივად მეტი იგივეობა აქვს იდუმალხედვასთან, ვიდრე „ბუნებისმეცნიერებას“. დაწვრილებით ეს საკითხი განიხილება „ინტეგრალურ მითოლოგიაში“.

2. იესო ქრისტეს ეს სამგზისი ლოცვა, რომელთაგან პირველში მეტის სიცხადითაა გამოვლენილი, ერთის მხრივ, „გადაღახვის“ სიძნელე და, მეორეს მხრივ - ნების (მამის) „სასიკეთო ნების“ ყოფიერები-

სადმი სრული გახსნილობა, ხაზს უსვამს მინდიას დახურულობას. მინდიაც შეწუხებულია და ურვა აქვს დანყებული, მაგრამ ვერ გადადის საზღვარს, ვერ ჩერდება თავის დაქანებულობაში და ნრიალში, ვერ ფხიზლდება და ბოლომდე ვერ ხედავს „ზევარდმო ნებას“, ლალატისათვის მასზე მოვლენილ „სამელს“.

ქრისტიანულ მოტივებს ცალკე განვიხილავთ შემდგომში.

3. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9, გვ. 29.

4. ნილაბი ადამიანის ყოფიერების უმნიშვნელოვანესი ატრიბუტია. იგი ერთსა და იმავე დროს ხედვის წყაროც არის და გარდასახვის ნიშანიც. ნილბის როლი საზოგადოების განვითარებაში დაკავშირებულია საზოგადოებაში განევრიანებასთან ანუ ინიციაციასთან, ხელდასხმასთან. ცნობილია ნილბის ფუნქცია და მნიშვნელობა მისტიკურებში, ხოლო შუა საუკუნეებში ნილაბს განსაკუთრებული, კარნავალური ანუ სოციალური ტრანსფორმაციის როლი ეკისრებოდა. კარნავალში სოციალური იერარქია აყირავებული იყო, თუმც, სისტიმური სიმწყობრე შენარჩუნებული, როლები შეცვლილი; კარნავალს მეფე უძღვებოდა, რომელიც „მეფობის“ ყველა ჩვეული ატრიბუტისაგან იყო დაცლილი და მისი საინააღმდეგოთი აღჭურვილი. ნილბის ამგვარი პოზიტიური ფუნქცია ყოველ კულტურაშია დადასტურებული. ცხადია, ქართულშიც. მაგრამ, როდესაც ნილაბზე ვლაპარაკობთ თანამედროვე გაგებით, აქ ნილაბს სრულიად გარკვეული, „ცივილიზაციისათვის“ დამახასიათებელი მნიშვნელობა ეძლევა. „ცივილიზაციაში“ ნილაბს სრულიად განსხვავებული ფუნქცია ეძლევა – იგი იქცევა სოციალური როლის გამოხატულებად; არა აბრუნებულ კარნავალში, არამედ რეალურ ცხოვრებაში, ანუ იქცევა დამალვის საშუალებად. კულტურაში ნილაბი აჩენს სინამდვილეს, „ცივილიზაციაში“ კი მალავს მას. მეოცე საუკუნის დასავლელ ფილოსოფოსთა კრიტიკის არსებითი ნაწილი სწორედ ადამიანის („ცივილიზებული“ ადამიანის, მასათა ეპოქის ადამიანის) ნილბით და ნილბისებურ არსებობას ეძღვნება. ჩემის აზრით, მთავარი მიზეზი ამგვარი მდგომარეობისა არის სწორედ მასობრიობის ანონიმურობა, რაც ხელს უწყობს ადამიანს, თავი გამოაჩინოს სხვისთვის მიუწვდომელ დამალულობაში თავისი არსებისა; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მასობრივი მყოფიერობის „თვალეში ჩაუხედავობის“ („თვალეები – სარკეა სულის“) სიცივე განაპირობებს ნილბის აუცილებლობას. ამავე დროს, იგი გაპირობებულია პატივმოყვარეობითაც, რადგან ცივილიზებული ადამიანის მასობრივი მყოფიერობიდან გამოსარჩევი „მე“ განსაზღვრულია მასაზე თანამედრობრივი ზედგომის „პოზით“. ამდენად, ნილაბი ერთგვარად თავდაცვითი ინ-

სტინქტის გამოვლინებაც ხდება. ამგვარი მდგომარეობის არაბუნებრიობა და ა-კულტურობა ნათელი უნდა იყოს.

5. დიონისე არეოპაგელის (ნუცუბიძე-ჰონიგმანის ვარაუდით, პეტრე იბერის, რასაც სავსებით ვიზიარებ), რომელშიც თავისი გასრულება პოვა ქრისტიანულმა პატრისტიკამ. ინტეგრალური მსოფლხედვა განსაკუთრებულ ინტერესს აღგვიძრავს სწორედ ქართული კულტურის საკითხების კვლევისას. ჩემის ღრმა რწმენით (რომლის დასაბუთებასაც შევეცდები სპეციალურ ნაწილში), დიონისე არეოპაგელის ეს ბუნებრივი ინტეგრალურობა ანუ მთლიანობა (სისავსე ხედვისა) თავის საფუძველს სწორედ ქართულ ნიადაგზე პოუვს. პეტრე იბერის ნააზრევში იმდენივეა აღმოსავლური იდუმალხედვიდან, რამდენიც დასავლურიდან და თვით ის ფაქტიც, რომ მან ქრისტიანული მსოფლხედვის სისრულე წარმოგვიჩინა არა მხოლოდ მის გონებითმიუწვდომლობაში, არამედ მის გრძნობითმისანვდომლობაშიც, ანუ ესთეტიკურ, ეთიკურ და გონებრივ დინამიურობაში. მის მიერ „გაცხადებულ დაფარულს“ უაღრესად აქტუალურ მნიშვნელობას ანიჭებენ. აღიარებულია პეტრე იბერის (დიონისე არეოპაგელის) გავლენა დასავლურ ქრისტიანულ მსოფლხედვაზე და განსაკუთრებით დანტეზე, რომლის „ღვთაებრივი კომედია“ დიონისე არეოპაგელის (პეტრე იბერის) „ილუსტრაციად“ შეიძლება მივიჩნიოთ. მაგრამ ქართულ კულტურაში მისი უკუგავლენა ან, ქართულ მსოფლხედვასთან მისი იგივეობა, ან კიდევ ქართული მსოფლხედვით (იდუმალხედვით) მისი გაპირობებულობა სრულიად გამოუკვლეველი და დაუნახავია. რუსთაველთან აღმოჩენა არეოპაგეტული მოტივებისა სენტენციური და იდეოლოგიურია მხოლოდ (ისევე, როგორც საერთოდ რაციონალურ კვლევას სჩვევია). ხოლო რუსთაველს, პეტრე იბერს (ბრძენ დივნოსს) და, აქვე ვახსენებ, ვაჟას (და ერთობ ქართულ ხედვას) საფუძველით ერთობა ახასიათებთ, რაც განისაზღვრა, როგორც ინტეგრალური (ან სინთეზური) ხედვა, რომელიც თავისთავში ამთლიანებს აღმოსავლურ და დასავლურ მიმართებადობას ყოფიერებისაკენ და არსებობისაკენ (ცხადია, დასავლეთი და აღმოსავლეთი მეტად პირობითად იხმარება, რადგან შეფარდებითია, როგორც ვიცით, სივრცე-დროის ორიენტირება. ამ მიმართებადობას ვსაზღვრავთ სწორედ ზემოაღნიშნული (იხ. შენიშვნა 4. გვ. 299) „კავკასია – შუამდინარეთი – ეგვიპტე“ პირამიდის მიმართ. ამ პირამიდას ლერძის მნიშვნელობა ეძლევა და მასში პოლარულობა ინტეგრირებულია ურთიერთში გადამსვლელ დინამიურ ერთობად. ამიტომაც ვანიჭებ უაღრესად დიდ მნიშვნელობას ქართული კულტურის კვლევას და ეს გადაუდებელ ამოცანად მესახება). რუსთაველი და ვაჟა-ფშაველა, ისევე, როგორც პეტრე იბერი (ბრძენი დივნოსი) ამ პირამიდის საიდუმლო

კარებისაკენ მიმავალ გზაზე გვიძღვებიან და ამ კარების გასაღებს გვაძლევენ.

6. მომდევნო წიგნში, „ინტეგრალურ მითოლოგიაში“, ზედმინვენითაა განხილული ყოფიერების ველის, შესაძლებლობათა ველის, ინტეგრალური ველის და შესატყვისი ჰორიზონტების საკითხი. ამიტომ აქ მხოლოდ ერთ მომენტს აღვნიშნავ: გზიანობა საერთოდ ყოფიერების არსების გამომხატველია, როგორც ადრეც აღინიშნა, ხოლო გზაზე მდგომი კაცი (არსებობა) ანუ გზიანი არსებობა, როგორც სიკეთისაკენ (ანუ შესაქმისაკენ) მიმართული, ფხიზელი არსებობაა. სიფხიზლე აქ არა მარტო მოულოდნელისადმი მზაობას არ ნიშნავს, არამედ – თავნებობის დაუფლებასაც ანუ თავნებობაზე სრულ გამარჯვებას. მითოლოგიაში მრავალგზის და მრავალსახოვნადაა ეს გადმოცემული, რასაც დანვრილებით განვიხილავთ, აქ კი ვიტყვი, რომ მეტად საინტერესოდ დაინახა ეს მომენტი გრიგოლ რობაქიძემ, მაგრამ რატომღაც გააიგივა პრომეთე და ამირანი: თავნება პრომეთეს, მიჯაჭვულს კავკასიონზე, არწივი ღვიძლს უკორტნის. ღვიძლი „ღვიძილის“ ორგანოა და ამ ორგანოს დაზიანებით, ანუ სიფხიზლის ჰიპერტროპიით სჯიან პრომეთეს. ქართულმა ენამ ეს საიდუმლო კარგად ახსნა, თუმცა, თვით მითი ბერძნულია. ამირანთან ჩვენ ვერ ვხედავთ ვერც არწივს და ვერც ღვიძლის კორტნას და, მაშასადამე, ვერც მის „პრომეთეულობას“. ამირანი გარკვეული თვალსაზრისით სხვა საიდუმლოს გვიცხადებს და სხვა შესაქმის ენერჯიას გვაძლევს. აქვე უნდა გავიხსენოთ ქრისტეს, რომელიც თავად გზა არის („მე ვარ გზა“), ცნობილი მიმართვა მოციქულთაღმის, „იღვიძებდეთ და ილოცვიდეთ, რათა არა შეხვიდეთ განსაცდელსა; სული გულ-მოდგინე არს, ხოლო ხორციანი უძღურ“ (მათე 26, 41) ამ საკითხს, ცხადია, კვლავ დაეუბრუნდები.

ცოდვათა მონანიება

1. „გულისყური“ – ამ სიტყვაში ჩადებული და ჩატეული კოსმოსის გასახსნელად და გასაშლელად, ალბათ, მთელი წიგნის დანერა იქნებოდა საჭირო, მაგრამ რამდენიმე შტრიხის აღნიშვნით კიდევ ერთხელ მსურს, ხაზი გავუსვა ქართული ენის პირველსახიერ იდუმალხედვას. გულის ყური – გულის ხედვასაც უდრის (ყური – ყურება – ცქერა – მზერა...) და გულის სმენასაც (ყური – სასმენელი), ამავე დროს, გული არის ის, რაც გამუდმებით ძგერს და მით ყოფიერების ცოცხალ არსებას წარმოადგენს. უგულობა ბოროტების (მკედარობის) შესატყვისობადაა გაგებული ქართულში, ხოლო გულიანობა კი – სიკეთის (ცოცხალობის). სწორედ ამ გულიანობის მო-

დუსად ვლინდება ზრუნვა, რომელიც არსებობის მოდალობას წარმოადგენს და მხოლოდ საქმეშია გამოხატული. სიტყვით „მზრუნავს“ არც ერთი ქართველი წამდვილად და კეთილად არ მიიჩნევს და მას საერთოდ მზრუნველს არ უწოდებს (ამგვარი ყურადმღებია, ანუ შემსმენელი და არა მზრუნველი). ის, რომ ზრუნვას საქმის მოდუსი განსაზღვრავს ქართულ ენაში, თან-ნაწილაკის ფუნქციობა მეტად საინტერესოდ ავლენს: ახლაც ხშირად გაიგონებს კაცი „თან საქმე ვაკეთოთ“, ეს თან მიუთითებს, რომ არის რალაც, რომელსაც საქმის მოდუსი არ გააჩნია და მას გასანამდვილებლად სწორედ საქმე სჭირდება. თანდგომა – „ერთობითა და თანადგომითა მტერსა ზედა ძლევია“, თანხლება, თანაგრძნობა და ა. შ. „თან“ ნიშნავს სიახლოვეს, ერთობას და ამავე დროს, გახსნილობას, მიმღებობას. გულის გულთან მიახლოების წამდვილობა... გული სიყვარულის „ორგანოა“, სიყვარული კი მცნებათა შორის უმაღლესი, რადგან შესაქმის მოდალობად არის ყოფიერებაში გამოვლენილი. ამას გვიდასტურებს რუსთაველიც, ვაჟაც, ქრისტიანული იდუმალხედვაც და აღმოსავლურიც.

2. ეს საკითხი მეტისმეტად მნიშვნელოვანი საკითხია თანამედროვე მასობრივი, იდეოლოგიზირებული და პოლიტიზირებული მეგალოცივილიზაციის არსების შესაცნობად. ცხადია, შენიშვნაში ამის გაკეთება შეუძლებელია, მაგრამ აუცილებელია, აღინიშნოს, რომ „ცივილური“ სამართლის დემაგოგიურობა ჩანს დებულებაში „ჯობს, ათი დამნაშავე გაუშვა, ვიდრე ერთი უდანაშაულო დასაჯო“, – ეს სრულიად აბსურდული დებულება, რომელიც სახელმძღვანელო „ზნებრივ“ პრინციპადაა დაშვებული სამართალწარმოებაში, უახლოესი განხილვისას არავითარ კავშირში არ არის „მართალი სამართლის ქმნასთან“. სამართალი უდანაშაულოს საერთოდ არ უნდა ასამართლებდეს! საკმარისია, დაუფკვირდეთ „უდანაშაულოს“ აბსტრაქტულ-სამართლებრივ გაგებას, რომ დავინახოთ – უდანაშაულო ისაა, ვისაც დანაშაული ვერ დაუმტკიცდა. ხოლო უდანაშაულოს, ვისაც უმტკიცდება დანაშაული, სამართალი მშვიდი სინდისით სჯის. აქ ყოველივე დაყვანილია მშრალ და ობიექტურ მტკიცებებზე და ამ ფონზე ტოტალურად დემაგოგიურია „კონსტიტუციაზე“ (მით უმეტეს, „სახარებაზე“ თუ „ყურანზე“ და ა. შ.) დაფიცებაც. მასობრივი მეგალოცივილური ცნობიერება არსებით სეკულარისტული და ათეისტური ცნობიერებაა. სწორედ „ცივილური“ აბსტრაქტული სამართლის ამ დემაგოგიური ბუნებიდან გამომდინარეობს ისიც, რომ დამნაშავეობა არათუ არითმეტიკული ან გეომეტრიული, არამედ „ზევის“ პროპორციით იზრდება თანამედროვე მეგალოცივილურ სისტემაში და წამალი არსაიდან ჩანს. ამავე რიგს განეკუთვნება „დამნაშავეობის პრეზუმპციაზე“ აგებული

- „სამართალწარმოების“ წარმოშობაც. ცხადია, „სამართლის“ აბსტრაქტულობა და დემაგოგიურობა ამ მოვლენის მხოლოდ ერთ ასპექტს წარმოადგენს.
3. ვაჟა-ფშაველა, ტ. 9. გვ. 138.
 4. თავნებობის საფრთხე ადამიანს თან დაჰყვება, მისი ორბუნებოვანებისა გამო. გავიხსენოთ, ქრისტეს ორბუნებოვნება მამასთან ერთნებობით ანუ თავნებობის აბსოლუტური უარყოფითა და დაძლევიტ იხსნება ჰეფსიმანიის ლოცვაში. თავნებობის საფრთხეზე მიუთითებს ედემის ბაღში ჭამად აკრძალული ხილის დარგვაც. თვით აკრძალვა ნების სანწრთნელ „ხერხად“ არის მოცემული. მითოლოგიაში და იდუმალხედვაში, ისევე, როგორც ინიციაციებში, ეს მომენტი განსაკუთრებულ როლს ასრულებს, და დავაუჟაცება ერთნაირად უკავშირდება აკრძალვის დარღვევისაკენ სწრაფვის მოთოკვას და საიდუმლოს მიღებისათვის განმზადებას. გრიგოლ რობაქიძემ თავნებობის საფრთხე ქართული ბუნების არსებით მაცდურობად წარმოაჩინა, ხოლო დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ცნობილი აზრი ქართველებზე ერთგვარად ამართლებს ამ წვდომას, მით უმეტეს, რომ ამირანს ეს თავნებობის საფრთხე აშკარად ახასიათებს. ამირანი კი ქართული პირველსახეა, ქართული ყოფიერების მითი. თავნებობის საფრთხეს გვიხატავს „ვეფხვისტყაოსანიც“. ნესტან-ტარიელის თავნებობა უდანაშაულო სასიძოს მოკვლიტ კოსმოსის შემარყვევლ მოვლენად იქცა, რამაც არც სიმეტრიულ-ჰარმონიული „არაბთა სამეფო“ დაინდო. ეს თემა საგანგებოდ არის გაშლილი მეორე ნიგნში.
 5. იხ. „ჩვენი საუნჯე“, ტ. 1
„გალობანი სინანულისანი“ გვიდასტურებს, რომ დავით აღმაშენებელს ქართულ კულტურაში მითიური საფუძველი აქვს. საერთოდ, დავით აღმაშენებლის პიროვნებას „არაბუნებრივი“ სიმნიფისა და სრულყოფილების ნიშანი აზის, რაც გამახვილებულ და საგანგებო შესწავლას მოითხოვს. ქართული კულტურის თვითმეცნობის გზა დავით აღმაშენებლის ხედვაზე და გაგებაზე გადის.
 6. „არა კაც ჰკლა“, ერთის შეხედვით, საკმაოდ აბსტრაქტული და წინააღმდეგობითი აღსავეს მცნებაა, რადგან თვით ბიბლიაშივე ირღვევა, მაგრამ ეს ასე ჩანს მხოლოდ მანამდე, ვიდრე არ არის შეცნობილი, რომ ეს მცნება „სხვაზე“ კი არ მიუთითებს მხოლოდ, არამედ – საკუთარ თავზეც. „სხვისი მოკვლიტ ვკლავთ საკუთარ თავსაც“. ამ მცნების თავისთავზე უკუშექცევისას ნათლად ჩნდება „არა ჰკლას“ მიმართებადობა მკვლელობაზე, და არა საერთოდ კვლაზე. ქართულში გვაქვს ფორმა „შემომაკვდა“ და გვაქვს „მოვკალი“. პირველს უდანაშაულობის სინანული არბილებს, ხოლო მეორეს

გაცნობიერებული თავნებობა ამძაფრებს. ერთის უკან სიყვარულის (კაცებრივი გულნატკენობით დაფარულის) სხივი კრთის, მეორის უკან კი სიძულვილის გულცივიობა ისახება. „ვეფხვისტყაოსანი“ ბრწყინვალედ განასხვავებს მკვლელობას უბრალო მოკვლისაგან. „ვეფხვისტყაოსანში“, სადაც ზღვა სისხლი იღვრება, მხოლოდ ერთი მკვლელობაა: სასიძოლი.

„ასრე ქმენ, ჩემო ლომო და მჯობო ყოველთა გმირთაო, მოპარვით მოჰკალ სასიძო, ლაშქართა ნუ მოირთაო. მისთა სპათაცა ნუ დაჰხოც, ზროხათა, ვითა ვირთაო, – სისხლი კაცისა უბრალო კაცმანცა ვით იტვირთაო?“

– ეუბნება ნესტან-დარეჯანი ტარიელს და აცდუნებს მას. „მიპარვა“ რა ვაჟკაცის საქმეა! ამას თითქოს ტარიელის მთელი ბუნება უნდა აღუდგეს, მაგრამ აქ თავნებობას დაუბნელებია ყოველივე. შემდეგ არსად არ გვხვდება მსგავსი რამ. ავთანდილის მიერ ფატმანის საყვარლის მოკვლა მკვლელობად მაინც არ განიცდება, რადგან „განზავებულია“ იმ კაცის სამტრო მუქარით და, როგორც ვიგებთ შემდეგ, ბოროტებით. ამიტომაც, პირველ შემთხვევაში ინგრევა სიმწყობრე, ხოლო მეორეში კი ჰარმონია არ ირღვევა. აქვე უნდა აღინიშნოს „ძველი აღთქმის“ ნეგატურ მცნებათა (არა ქმნაზე დაფუძნებულის: არა ჰკლა; არა იმრუშო; არა იპარო; და სხვა...) გასრულება „ახალი აღთქმის“ პოზიტიური მცნებით („მოძღვარ, რომელი მცნებაი უფროის არს სჯულსა შინა? ხოლო იესო ჰრქუა მას: შეიყვარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს დიდი და პირველი მცნებაი. და მეორე, მსგავსი ამისი: შეიყვარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი. ამათ ორთა მცნებათა ყოველი სჯული და წინასწარმეტყველნი დამოკიდებულნი არიან“. მათე 22, 36-40.). ცხადია, ეს მხოლოდ მინიშნებაა თემისა.

7. იხ. „გამოცხადება იოანესი“, 3. 14-17;

„ვიცნი საქმენი შენნი, რამეთუ არცა გრილი ხარ, არცა ტფილი. ჯერ-იყო, რაითამცა ანუ გრილი იყავ, ანუ ტფილი.

არამედ ესრეთ ნელ-ტფილი ხარ და არცა გრილი, არცა ტფილი; მე-გულების აღმოგდებაი შენი პირისაგან ჩემისა.

რამეთუ იტყვი: მდიდარ ვარ და განვმდიდრდი და არარაი მეხმარების, და არა უწყი, რამეთუ შენ ხარ უბადრუკ და საწყალობელ და გლახაკ და ბრმა და შიშველ...“

8. ფ. დოსტოევსკი, „დანაშაული და სასჯელი“.

Ф. М. Достоевский, „Преступление и наказание“.

Т 5. стр. 579. Соб. соч. в десяти томах. Госиздат. Художест. Лит.-ы. М. 1957 г. ყველგან მითითებულია ეს გამოცემა და ეს ტომი.

9. იქვე, გვ. 269-271
10. იქვე, გვ. 437-438
11. Виктор Гюго, т. 15. стр 12. Госизд. Худ. Лит-ы. М. 1956. ფრანგული ტექსტი ამ გამოცემისათვის გადმოვიღე წიგნიდან: Victor Hugo, Politique. Bouquins... Ed. Robert Laffont. S. A., Paris, 1985.
12. Ф. М. Достоевский, „Преступление и наказание“. Т 5. стр. 284.
13. იქვე, გვ. 273-275.
14. იქვე, გვ. 285.
15. იქვე, გვ. 437-438.
16. იქვე, გვ. 567.
17. იქვე, გვ. 568.
18. იქვე, გვ. 568.
19. იქვე, გვ. 573.
20. იქვე, გვ. 580.
21. მხატვრულ ლიტერატურაში და, საერთოდ, ხელოვნებაში „პასუხის“ გაცემის აზრი სრულიად სხვაა, ვიდრე, ვთქვათ, ფილოსოფიაში ან, საერთოდ, დისკურსიულ აზროვნებაში. აქ თავად ფორმა შეიძლება იქცეს იმ პასუხად, რომელიც დასმულია ნაწარმოების „შინაარსით“. ფორმის სტრუქტურული აგებულება ანუ შინაგანი წყობა თავად არის შინაარსის შემცველი, ამბის იმ თემატიური გაშლისაგან დამოუკიდებლად, რომელსაც ტრადიციულად შინაარსი ეწოდება. მხატვრული ფორმა ხშირად წინააღმდეგობაშია ამბად გაშლილ (მოთხრობილ) შინაარსთან და, ამგვარად, ართულებს პასუხის გამოცნობას. მაგალითად, ფრანც კაფკას საოცრად მშვიდი და უკიდურესად „ინდიფერენტული“, „ჩვეულებრივი“ და „მარტივი“ წყობა წინადადებებისა და მთლიანი ქსოვილი ფორმისა აღწერილი ამბის შემადრწუნებლობას „უარყოფს“; ეს შემადრწუნებლობა ადამიანის ხოჭო-ჭიად გადაქცევისა ჩვეულებრივ ყოველდღიურობად წარმოგვიდგება სწორედ ფორმათქსოვის სტრუქტურებში და არა – ამბით შედრწუნებაში. ამ „პასუხს“ თვით ნაწარმოებში ვერსად ვერ ამოვიკითხავთ; არც ერთი წინადადება არ გვამცნობს ამას; მისი ამოკითხვა მხოლოდ ფორმათქმნაშია შესაძლებელი. იგივე ითქმის ხელოვნებაში ესთეტიურ სიმახინჯესა და საშინელებებზე (ვთქვათ, ბოსხთან) და თანამედროვე სიმახინჯისა და საშინელების ესთეტიკაზე (20-იანი წლებიდან მოყოლებულ თანამედროვე ხელოვნებაში). თანამედროვე ლიტერატურა და ხელოვნება, ამ თვალსაზრისით, შესანიშნავ მაგალითებს იძლევა. ხოლო უფრო შთამბეჭდავია გენიოსთა

- თხზულებანი და მითო-ლიტერატურა (მითოლოგიურ-პარადიგმულ ტექსტები).
22. სიზმრის როლი რელიგიაში და, ერთობ, კულტურაში საკმაოდ ცნობილია, თუმცა სხვადასხვაგვარად ინტერპრეტირებული და სხვადასხვა კონცეპტუალურ სქემაში მოთავსებული. იგივე ითქმის სიზმრის რაობაზეც. ხელოვნების და ლიტერატურის დამოკიდებულება სიზმრისადმი არსებითად რეალისტურია, იქნება იგი საკუთრივ აღმწერლობით-მნიშვნელობითი, თუ სიურეალისტურ-სიმბოლური. ხელოვნება თუ ლიტერატურა სიზმარს იმ სინამდვილედ განიცდის, რომელიც ფუნქციობს თავისი ნამდვილი ღირებულებით წარმოჩენილი აქ და ამ წუთში (ნაწარმოებში). თანამედროვე ფსიქოლოგიამ დიდი მნიშვნელობა მიანიჭა სიზმარს, როგორც არაცნობიერის დიალოგს პიროვნებასთან. ამან საშუალება მისცა ფსიქოლოგებს არაცნობიერის ისეთი სიღრმეების გახსნისა და გაგებისა, რომლებიც მანამდე შეუცნობელი იყო. სიზმარისეულობის გავლენა თანამედროვე ხელოვნებასა და ლიტერატურაზე მეტად შთამბეჭდავ ფორმალურ ძიებებში და მიღწევებშია გამოვლენილი. დაწვრილებით სიზმარი განხილულია მომდევნო ნიგნში, რადგან სიზმარი, ჩემის გაგებით, არის მითის მოდალობა და წარმოაჩენს ყოფიერების განწყობის ხასიათს.
23. Ф. М. Достоевский, „Преступление и наказание“ – Т 5. стр. 570-571. მზიას და რასკოლნიკოვის სიზმრების მაშტაბების განსხვავებაც და მათი სტრუქტურაც წარმოგვიჩენს არსებით განსხვავებას დოსტოევსკისა და ვაჟას ხედვის სიღრმესა და ძალაში. დოსტოევსკი ბრწყინვალე ფსიქოლოგია და იდეოლოგი. ამიტომ მის მიერ დახატული სიზმარი ფსიქო-სოციალური „კომმარის“ ფარგლებს არ სცილდება და გარკვეული იდეის, კონცეფციის და იდეოლოგიის საწინააღმდეგოდ არის მიმართული. ეს სიზმარი დოსტოევსკის ყველაზე იდეოლოგიზებული რომანის, „ეშმაკის“ („Бесы“) მოდელად წარმოგვიდგება.
24. ლმერთის ძიება არა მარტო დოსტოევსკის, არამედ მთელი რუსული და მეოცე საუკუნის ფილოსოფიის მშფოთვარე თემაა. ამ შფოთვასაც და ამ პრობლემასაც თავისი ღრმა ფესვი იმ ათეისტურ ორიენტაციაში აქვს გადგმული, რომელსაც დაადგა ახალი ისტორია, უპირატესად რეფორმაციიდან მოყოლებული. ამავე დროს, ამ ორიენტაციას დიდად შეუწყო ხელი „ცივილიზაციისაკენ“ მისწრაფებამაც და კულტურის ველის გახსნილობამ – კულტურათა (ენათა) შერევა და თავმოყრა ქალაქის მახების სახით, რაც კრიზისის მიზეზად იქნა აღქმული, ამავე დროს, რელიგიური ინდიფერენტიზმის წინაპირობასაც ქმნიდა. ამ თვალსაზრისით თუ შევხედავთ სამყაროს, ამკარად

დავინახავთ, რომ მშფოთვარება სულისა წარღვნის ვითარების განცდიდან მომდინარეობს. რომ არაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ „წარღვნა“, „ბაბილონი“, „სოდომი და გომორა“ და სხვა და სხვა სიმბოლოები თანამედროვე შემოქმედების უპირატეს სიმბოლოებადაა ქცეული, თვით ისტორიული სინამდვილეა ალბეჭდილი „წარღვნით“: ორი მსოფლიო ომი, იდეოლოგიური შეუწყნარებლობა და ძალმომრეობა, საყოველთაო „სიცრუე და ორპირობა“, სოციალური დესტაბილიზაცია, ცნობიერების რღვევა, „ცოცხალი ცხოვრების მკვდარ სინამდვილედ გადაქცევა (სოციალისტური რეალიზმი, როგორც გერმანულ, ისე საბჭოთა ვარიანტებში, ამის ბრწყინვალე ილუსტრაციას წარმოადგენს...) და მრავალი სხვა მახასიათებელი თანამედროვე ისტორიისა, ერთმნიშვნელოვნად ავლენს ამ „წარღვნის“ სრულიად რეალურ მიმდინარეობას. რადგან წარღვნა არა მხოლოდ გარედან არის, არამედ შიგნიდანაც – და ეს ბრწყინვალედ დაგვიხატა ვაჟამ „გველის-მჭამელში“.

თვითმკვლელობა

1. მრავალრიცხოვანი ისტორიული მაგალითებიდან, რომელთა კულმინაციას თანამედროვე იდეოლოგიურ წყობებში და პარტიების მიერ მასებით მანიპულირების ტექნოლოგიაში ვხედავთ (განსაკუთრებული წარმატება ამ მხრივ აქვთ სოციალისტებს და, მათ უკიდურეს ფრთას – ბოლშევიკებს, რომელნიც მასათა ავანგარდის როლს თამაშობენ, და ჭეშმარიტად არიან კიდევც), საკმარისია, დავასახელოთ ნაციონალ-სოციალისტების მიერ ძალაუფლების ლეგალურად ხელში აღება მასების ნაციონალისტურ-სოციალისტური დემაგოგიით შემოკრების მეშვეობით. ამგვარი ლეგალური გზის ამა თუ იმ პარტიის სახელმწიფოს სათავეში მოსვლა შესაძლებელი ხდება მხოლოდ „დემოკრატიული“ არჩევნების გზით, ანუ მაშინ, როდესაც საკითხს წყვეტს ხმათა უმრავლესობა. მასათა თავმოყრის ადგილებში (ქალაქებში და სუბპერქალაქებში) წარმოქმნილი და გამასაშუალებელი ველი ნებისმიერი დემაგოგიისადმი (გამაერთიანებელ-წამმართავი ლოზუნგისადმი) გაცილებით უფრო მგრძობიარე ხდება თავისი ორგანიზებულობისაკენ ბუნებრივი (ინსტინქტური) მისწრაფებისა გამო, ვიდრე, ვთქვათ, სოფელში, სადაც პიროვნული სიღინჯე გაცილებით მეტია. მართლაც, „რევოლუციურ მასად“ ქალაქის მასები (რომელნიც პროლეტარულნიც იყვნენ, წვრილბურჟუაზიულნიც და ინტელიგენციაც მრავლად ერია) იწოდებიან, ხოლო სოფელი კი თავისი არსებით „ანტირევოლუციურ“ და „წარსამართავ“ (ქალაქის მიერ!) რეტროგრადულ ძალადაა მიჩნეული! დემაგო-

გია, თავისი მხრივ, ისაა, რასაც ბოლომდე გასაცნობიერებელი დისტანცია (დროისა და სივრცის) არა აქვს, ანუ, რაც სწრაფი და გაუცნობიერებელი ზემოქმედებისაა. ამიტომაც დემაგოგია უმთავრესად მასათა უშუალო თანდასწრებით გამოიყენება, ან, უკიდურეს შემთხვევაში, მასის მიერ ბოლომდე ვერგამცნობიერებლობაზე განსაზღვრული. ეს დემაგოგს უპასუხისმგებლობას ანიჭებს და „ფარს“ უქმნის. ილიას, ვაჟას და ქართველ ნაციონალისტთა ბრძოლა სოციალისტების წინააღმდეგ აშკარად გვიჩვენებს, რომ ეს იყო ბრძოლა დემაგოგიისა და მასებით მანიპულირების წინააღმდეგ, ბრძოლა საქართველოში პიროვნული და საზოგადოებრივი ცნობიერებისა და პასუხისმგებლობის განმტკიცებისა და გაძლიერებისათვის, რაც გულისხმობდა „ჩვენი თავის არყუდნებით“ დაშლილი და გადაგვარებული საზოგადოების ფეხზე წამოყენებას, გაცოცხლებას და ამოქმედებას, ამისათვის კი ყოველი ქართველი უნდა გაცოცხლებულიყო, აღმდგარიყო და ამაღლებულიყო პიროვნებად. უნდა შექმნილიყო ელიტა, რომლის გარეშე საზოგადოებას სტრუქტურა არა აქვს – იგი „დესტრუქტიული“ ხდება განსაზღვრებით.

* * *

ვიდრე წიგნი არ გამოქვეყნებულა და ავტორისაგან დამოუკიდებელი არსებობა არ დაუწყია, იგი მუდამ „შობის“ პროცესშია. ამგვარი გახანგრძლივებული „მშობიარობა“ უალრესად დამტანჯველია, რადგან დაუსრულებელ გადააზრებას მოითხოვს და, ამდენად, შექმნილს აკლდება ის სპონტანურობა, რომლითაც პირველი იმპულსიდან წარმოშობილი ნაქმნი გამოირჩევა. თავის დროზედ ამან მაიძულა, „თვითგამოცემით“ მაინც შემეჩერებინა ეს პროცესი და დამეცვა პირველქმნილება შემდგომი დანალექებისაგან. იმ ხანებში, მერაბ ბერძენიშვილის დიდებული „დავით გურამიშვილის“ შესახებ წერილის გამოქვეყნებით გახალისებულმა, იმავე „ლიტერატურულ საქართველოში“ მივიტანე საგაზეთო წერილი, რომელშიც ჩემი კონცეფცია იყო მოკლედ გადმოცემული, მაგრამ გაზეთის მაშინდელმა მესვეურებმა ბრძანეს, „ჩვენ ამ თვალსაზრისს არ ვიზიარებთ“ და წერილიც, ცხადია, არ დაიბეჭდა. თითქმის ოცდახუთი წლის წინ შექმნილი ეს „პირველშობილი“ „ცისარტყელაში“ გამოქვეყნებული მასალებით შეივსო მხოლოდ, რადგან ვაჟას ამ წერილებმა დაადასტურა ჩემი ყველა მოსაზრება, გამოთქმული მანამდე გამოქვეყნებულ მასალაზე დაყრდნობით და ამით ერთგვარად გასრულდა მთლიანი სურათი. 70-იანი წლების დასაწყისში თუ შუაში, წიგნი „ცისკარში“ იყო მიტანილი, მაგრამ, თუმც უარი არ უთქვამთ, ოფიციალური რეცენზია მოითხოვეს. ამის გაკეთება კი

ისეთი არაოფიციალური და არაინსტიტუციონალური „ვაჟალოგი-სათვის“, როგორც მე ვიყავი, ძნელი აღმოჩნდა და ეს ცდაც უშედეგოდ დამთავრდა. მას შემდეგ შესაძლებლობა არ მქონია, მივბრუნებოდი „გველის-მჭამელს“ და ახლა, ოცდახუთი წლის დაგვიანებით, ვთავაზობ ჩემს პირველ დასრულებულ ნააზრევს ქართველ მკითხველს.

წიგნში მხოლოდ მცირეოდენი სტილისტური და რედაქტორული შესწორებებია შეტანილი, სხვაფრივ იგი კონცეპტუალურად იმავე სახით იბეჭდება, როგორც იყო დაწერილი და როგორც იხილეს იგი ჩემმა პირველმა მკითხველებმა, ჩემმა უახლოესმა სულიერმა მეგობრებმა. „გველის-მჭამელი“ ჩაფიქრებული იყო ხუთ წიგნად:

1. „გველის-მჭამელი“ – ესსე;
2. „გველის-მჭამელი“ – ინტეგრალური მითოლოგია;
3. „გველის-მჭამელი“ – ქართული ქრისტიანობა;
4. „გველის-მჭამელი“ – ქართული (გიორგიული) გზა;
5. „გველის-მჭამელი“ – ჩარგლელი მოგვი.

ახლა პირველი წიგნი დამოუკიდებელ ცხოვრებას იწყებს და, ცხადია, დღევანდელი თვალსაწიერიდან ბევრი რამის შევსება და შესწორება შეუძლებოდა, მაგრამ ეს ცდუნება მაინც დაეძლიე იმ იმედით, რომ, როდესაც შრომას მთლიანად დაეასრულებ და გამოსაცემად მოვამზადებ, მაშინ გავასწორებ ყველა ხარვეზს. აღნიშნული წიგნებიდან მხოლოდ „ინტეგრალური მითოლოგია არის „შავად“ დაწერილი და, იმედია, მისი გამოქვეყნებაც არ დააყოვნებს „გადათეთრებისთანავე“ (გამოსაცემად განზრახულია 1991 წ.). სხვა ნაწილების მასალებიც გამზადებულია, მაგრამ მათი დასრულებისათვის ქართულ წიაღში ჩაძირვაა აუცილებელი, ეს კი პოლიტიკურ პირობებზე უფროა დამოკიდებული, ვიდრე ჩემს მისწრაფებაზე. ასე რომ, დასრულდება თუ არა ეს ჩანაფიქრი, ამას მომავალი გვიჩვენებს. მანამდე კი დავრჩეთ იქ, იმ ჭაბუკურ ალტაცებასთან და ხედვასთან, რომელმაც საბოლოოდ ამარჩევინა ცხოვრების გზა და წარმართა იგი. ეს წიგნი ჩემი ცხოვრების ის ნაწილია, რომლის შეცვლა აღარავითარ ძალას არ შეუძლია, ხოლო რომელში შეღწევის სურვილი მიცხოველებს მაშინდელ ხალისს ცხოვრებისა და შემოქმედების. იქნებ, ამ წიგნმაც გაუწიოს მეგზურობა ქართველ ახალგაზრდებს. და თუ რომელიმემ მაინც მიაგნო თავის გზას ამ წიგნის კითხვისას, ჩავთვლი, რომ ამაოდ არ დავშერი.

ჟ.კ.

1990 წ. იანვრის 26.

შინაარსი

მირაჟმა.....	4
კარიბჭე	7
მინდია-პიროვნება.....	17
მინდია და მკვიდრი სოფლისანი	51
პიროვნება და მკვდარი კაცი.	79
პიროვნება – ეროვნული პირი.....	107
ეპოქის კრიტიკა	131
მინდია – მკვდარი კაცი.....	169
თვითმკვლელობა	
გამოსავლის ძიებაში	174
ცოდვათა მონანიება.....	190
თვითმკვლელობა	252
ბანსასვლელი	266
შენიშვნები.....	277