

მიხეილ ხანეიძე

„თავისუფლება“ და
თავისუფლება:
სიტყვა და ცნება

ძიხეილ ნანეიშვილი

I

„თავისუფლებას“ და
თავისუფლებას:
სიბრყვია და ცნება



გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2024

წიგნი გამოიცა საქართველოს კულტურისა და
სპორტის სამინისტროს ხელშეწყობით

რედაქტორი თამაზ ჯოლოგუა
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი



**კულტურისა და
სპორტის სამინისტრო**

© მ. ნანეიშვილი, 2024

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2024

თბილისი, 0186, ა. ჰოლიბაოვსკაიას №4, ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversali@gmail.com

ISBN 978-9941-33-779-6



წინათქმა

ქართველ ერს, თავისი მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე, ჰყოლია მესვეურნი და მოჭირნახულენი, დიდნი პიროვნებანი, რომელნიც თავიანთი ცხოვრებითა და ღვაწლით გამოხატავდნენ და ასახიერებდნენ ერის კულტურულ-ისტორიულ სუვერენულობას, მის „უმაღლეს კულტურულ ცნობიერებას“. თანამედროვე საქართველოს ასეთ შემოქმედთა და მოამაგეთა შორის ერთ-ერთი უპირველესი არის მიხეილ ნანეიშვილი, რომელიც „უფილოსოფოსობით“ და განუსჯელობით დასნებოვნებულ თანამედროვე ქართულ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში თვალსაჩინო გამონაკლისს წარმოდგენდა მაღალი ფილოსოფიური განსწავლულობით, ეროვნული და მსოფლიო ისტორიის და კულტურის ზედმინევენითი ცოდნით; მის მძლავრ, არაორდინალურ, ანალიტიკურ გონს იშვიათი „პოეტური“ ინტუიციაც ამკობდა, მეტადრე ფილოსოფოსისა და პოლიტიკოსისთვის საჭირო და აუცილებელი.

ეროვნული მოძრაობის ხანაში, როცა ქართველობა ის-ის იყო სწავლობდა საკუთარ არსებობაში ჩაბუდებული „რუსობის“ დაძლევას, თავისი სუვერენული თავის მოპოვებას და დაუფლებას, მის მართვას საკუთარივე სუვერენული ნებით, მიხეილ ნანეიშვილი გამოუჩნდა მოაზრე-თეორეტიკოსადაც და კულტურტრეგერული მისიის მტვირთველ პოლიტიკურ მოსაქმედაც. ის მისთვის ნიშნეული შეუვალი პრინციპულობით და პასუხისმგებლობით უჩვენებდა მის თანამედროვეთ სწავლის, ფიქრის, აზროვნების, ზნეობის გზას;

მიხეილ ნანეიშვილის პიროვნება, მთელი მისი არსება, სულიერი და გონითი ნება ერთი, მისი ცხოვრების ერთიანად გამჭოლი იდეით იყო შთაგონებული – ეროვნული და პიროვნულ-ინდივიდუალური თავისუფლების იდეით. ეს იდეა, როგორც უმაღლესი ადამიანური ღირებულება, განმსაზღვრელი მისი პროფესიული არჩევანის, თეორიულ-შემოქმედებით თუ პრაქტიკულ-პოლიტიკური ღვაწის, თითქოს, პროვინდენციულად დაემკვიდრა მის არსებაში და მშობელი „სოფელ“-ქვეყნისთვის „ზრუნვა“ დაუსახა უმთავრეს საწუთისოფლო მისიად; მამულიშვილობა იყო მიხეილ ნანეიშვილის ბედისწერა, ამას მისი ბიოგრაფიის ყოველი ეპიზოდი აცხადებს;

მოვუსმინოთ თვითონ მას:

„დავიბადე 1934 წლის 12 ივლისს, თბილისში. მამა – ალექსანდრე ნანეიშვილი, იურისტი (ცივილისტი), დედა – აგრაფინა (გრუშა) კალანდაძე, მეან-გინეკოლოგი. გავიზარდე უმამოდ (მამა 1937 წლის რეპრესიებს შეეწირა), დედის და ბებიის, დედის მხრიდან, ხელში.

დედაჩემის მამა, მიხეილ (მიხაკო) კალანდაძე, ცნობილი სოციალ-დემოკრატი იყო, ეკუთვნოდა ამ პარტიის ე.წ. ეროვნულ ფრთას, ეწეოდა საგამომცემლო საქმიანობას, მის მიერ გამოცემულია დავით კლდიაშვილის თხზულებათა პირველი კრებული. ჩვენს ოჯახში ინახება მწერლის ფოტოსურათი, მის მიერ ბაბუაჩემისთვის, რომელთანაც მას მეგობრული ურთიერთობა ჰქონდა, ნაჩუქარი. პროფესიით სტამბის მუშა, მიხაკო კალანდაძე, როგორც მსმენია, პატივისცემით სარგებლობდა მაშინდელ ქართულ ინტელიგენციაში, რომლის ბევრ წარმომადგენელთან მას აკავშირებდა, გარდა პირადისა, საქმიანი ურთიერთობაც (სხვათა შორის, შემონახულია მისი წერილი ივანე ჯავახიშვილისადმი, რომლისთვისაც მას გაუგზავნია რაღაც ისტორიული საბუთი). ცხოვრების დიდი ნაწილი, განსაკუთრებით ბოლშევიკების პერიოდში, ციხეში გაატარა. იყო ბოლშევიკების, რომ იტყვიან, დაუძინებელი მტერი, რასაც არც მალავდა. ფილიპე მახარაძეს მისთვის შემოუთვლია, მიხაკო, მოგვეშივე, დაგინიშნავთ პენსიას, როგორც ძველ რევოლუციონერს, ჩვენთან ბრძოლით ვერაფერს გააწყობო; რაზეც მიხაკოს უპასუხია, სანამ ცოცხალი ვარ, თქვენ მტრად მიგულებო. თავისებური ადამიანი ყოფილა. თავის საუკეთესო კოსტუმს ციხისთვის ინახავდა, ქართველი საზოგადოების რჩეული ნაწილი იქ არისო. ბოლო პატიმრობიდან (ლენინგრადში პეტრე-პავლეს საპყრობილეში, – ასე მახსოვს) სასიკვდილოდ დაავადებული, რამდენადაც ვიცი, სტალინის განკარგულებით, ვისთანაც დედაჩემი ჩასულა ბაბუას საქმეზე, გათავისუფლებულ იქნა (...საშიში აღარ არისო) და რამდენიმე თვეში სახლში გარდაიცვალა (1932წ.). ჩვენს ოჯახში ხშირად იხსენებდნენ მისი ცხოვრების დევიზად ქცეულ სიტყვებს „ერის გათავისუფლება“. მიხაკო კალანდაძე მოხსენიებულია ვალიკო ჩუბინიძის მოგონებებში 1924 წლის აჯანყების შესახებ. დედა იგონებდა, მაშინდელი საუკეთესო ექიმები თავს ეხვეოდნენ (დამახასიათებელი ფაქტი), მაგრამ ვერაფერი გააწყვესო.

მამაჩემი, ალექსანდრე ნანეიშვილი აგრეთვე სოციალ-დემოკრატი იყო, თანაც (ფსიქოლოგიურად საინტერესო ფაქტი) ღრმად მორწმუნე. ისიც ამ პარტიის „ეროვნულ ფრთას“ ეკუთვნოდა. მამამისი, ყარამან ნანეიშვილი, თურმე კარგ ურთიერთობაში ყოფილა ცნობილ ვიტესთან, ვისთანაც ერთხელ პეტერბურგში ჩასულა (ერთგვარი კომიზმით აღბეჭდილი ამბავი) ვილაც რევოლუციონერის ციხიდან გასათავისუფლებლად (ვიტეს ყარამანის თხოვნა დაუკმაყოფილებია). ალექსანდრეს მკვიდრი ბიძა, ყარამანის ძმა, იყო ალექსანდრე ნანეიშვილი, „ივერიის“ პუბლიცისტი („ნალის“ ფსევდონიმით), რომლის შვილიც იყო გამოჩენილი იურისტი ზოზო (იოსებ) ნანეიშვილი. რაც შეეხება მამაჩემს, ისიც თვალსაჩინო იურისტი ყოფილა („ჩვენი თაობის უბრწყინვალესი იურისტი“, – მისი ერთი კოლეგის თქმით), ამბობენ, ფართო განათლების ადამიანი (უმაღლესი განათლება პეტერბურგში ჰქონდა მიღებული). მონაწილეობდა 1924 წლის აჯანყებაში; იყო გადასახლებაში, საიდანაც, ცოტა ხნით ადრე „დიდ ტერორამდე“, ე.წ. „სვობოდნოე პოსელენიეს“ წესით, იაროსლავში იყო გადაყვანილი. აქ მას მონაწილეობა მიუღია იაროსლავის საბურავების ქარხანასთან დაკავშირებულ საერთაშორისო პროცესში (მეორე მხარეს გერმანელები წარმოადგენდნენ), რომელიც მას წარმატებით ჩაუტარებია და თავის ოპონენტთა მაღალი შეფასებაც დაუმსახურებია. პროცესზე ჩამოსული ყოფილა ანდრეი ვიშინსკი, რომელსაც პროცესის დამთავრების შემდეგ ალექსანდრესთვის შეუთავაზებია მასთან სამუშაოდ წასვლა მოსკოვში. მამაჩემს უარი უთქვამს, საქართველოში მინდა დაბრუნებაო (დაბრუნების უფლება ამ პროცესისთვის მისცეს). ვიშინსკის უპასუხია, თქვენი ნებაა, მაგრამ გირჩევთ, აქ დარჩით, საქართველოში ნუ ჩახვალთო (საფიქრებელია, მოსალოდნელი რეპრესიების გამო). ალექსანდრე მაინც დაბრუნდა სამშობლოში, სადაც შვიდი თვის შემდეგ დაპატიმრებულ იქნა და სამ დღეში დახვრეტილიც. 60-იან წლებში, ერთმა ძალიან მსხვილმა – ძველმა ჩეკისტმა მითხრა: „მამათქვენს ბოლომდე(!) ვიცნობდი, შეგიძლიათ, თქვენი მამით იამაყოთ“. მე, გასაგები მიზეზით, არ დამიზუსტებია მასთან საუბარში, მაინც რა აზრით უნდა „მეამაყა“. ჩანს, ალექსანდრეს იმ სამი დღის განმავლობაში ღირსეულად ეკავა თავი და სიკვდილიც მან ღირსეულად მიიღო („რეაბილი-

ტაციის“ პერიოდში გადმომცეს, რომ ალექსანდრეს დაკითხვის ფურცლები ცარიელი ყოფილა).

ბებიარჩემი ელისაბედ ხომტარია უბრალო ქალი იყო, ვგონებ, სასკოლო განათლებაც არ მიუღია, მაგრამ ჰქონდა საკვირველი მეხსიერება და, თავისებური შეფასებით, იხსენებდა ხოლმე ძველ ამბებს და ცალკეულ პიროვნებებს (რატომლაც აჩემებული ჰყავდა ნიკო ნიკოლაძის და ოლიმპიადა). როდესაც გავაჯავრებდი, იწყებდა მოყოლას, ყოველთვის ერთი და იმავე სიტყვებით, სოციალ-დემოკრატიის „ისტორიას“, ბაბუარჩემისა და მამარჩემის მისამართით („ნელი მომწყვიტეს ციხეში გადაცემების თრაქტიო!“), რასაც ამთავრებდა ასევე „სტანდარტული“ დასკვნით: ამათი შვილიშვილი და შვილი (ე.ი. მე) სხვა რა შეიძლება იყოსო. ერთხელ ბაბუარჩემს ციხიდან შემოუთვლია: „ელისაბედ, აქ კათოლიკოსი ამბროსი და სხვა პატივსაცემი ადამიანები ბრძანდებიან, კარგი სადილი გამომიგზავნე“, რის მოგონებაზეც ბებიარჩემი დააყოლებდა: „გარეთ შიმშილით ვიხოცებოდით, ის კი ციხიდან სადილებს მიკვეთავდა“. მამარჩემზეც იტყოდა: „ციმბირში ცინგის სანინალმდეგოდ აქედან რის ვაივავლახით ნიორს ძლივს ვუგზავნიდი. მან კი იაროსლავლიდან მთელი ბიბლიოთეკა ჩამოიტანა“. ასე რომ, იმდროინდელი ამბები, მართალია, ბებიარჩემის ვერსიით, დღემდე ბავშვობის „ნანასავით“ შემომემსმის. დედას საშინლად არ უყვარდა თავისი სახელი და ხშირად წამოაძახებდა ბებიარჩემს: „ქალო, ერთი რუსი დედაკაცის რჩევით როგორ დამარქვი ეს სახელიო“ (მიხაკო ამ დროს დაპატიმრებული იყო, როდესაც დედაჩემი დაბადებულა, და რუს ბათუმელ ქალს (მაშინ ბათუმში ცხოვრობდნენ) ვგონებ, სულაც მოუნათლავს დედაჩემი. ოჯახზე, რომლის „ცენტრიც“, რა თქმა უნდა, მე ვიყავი, ელისაბედი გადაყოლილი იყო.

დედაჩემი ქართული უნივერსიტეტის სამედიცინო ფაკულტეტის პირველ გამოშვებას ეკუთვნოდა. ხშირად იხსენებდა ივანე ჯავახიშვილის ლექციებს საქართველოს ისტორიაში (მაშინდელი სავალდებულო საგანი ყველა სტუდენტისთვის). მაგრამ თავის ნამდვილ აღმზრდელად, ვინც მედიცინის გზაზე დააყენა იგი, დედაჩემს ბაბუარჩემის მეგობარი ივანე თიკანაძე მიაჩნდა. შემდგომშიც, სანამ ივანე ცოცხალი იყო, დედა მასთან მუშაობდა. როდესაც დედაჩემი გაგდებული იყო სამსახურიდან მამისა და ქმრის მიზეზით, ივანე თიკანაძე დედაჩემს

აგზავნიდა ხოლმე პაციენტებთან ჰურის ფულისთვის. 1924 წლის აჯანყების მოსამზადებელ პერიოდში დედა თურმე (ეს გვიან შევიტყვე) საიდუმლო მეკავშირე ყოფილა უცხოეთიდან ჩამოსულ და ადგილობრივ სოციალ-დემოკრატებს შორის (თვითონ ფედერალისტებს თანაუგრძნობდა). მოგვიანებით ცოტა ხანს (სამი თვით) ჩეკაშიც იყო დაკავებული. შვილის სიკვდილის შემდეგ, დედაჩემი, მაშინდელი ნაცნობობით, გაემგზავრა მამაჩემთან ციმბირში. შინ ფეხმძიმედ დაბრუნდა. ასეც ჰქონდა ჩაფიქრებული. აჩემებული ჰქონია, „ალექსანდრეს შვილი უნდა გავუჩინოო“. შინ დაბრუნებულს, ფეხმძიმობის მეშვიდე თვეზე ეკლამსია დაემართა და ექიმები დაბეჯითებით მოითხოვდნენ მუცლის ხელოვნურად მოშლას, რაზეც დედამ კატეგორიული უარი განაცხადა: თუ დადგება საკითხი, ვინ გადარჩეს, მე თუ ბავშვი, ბავშვი გადაარჩინეთო. დედას ამ გადანყვეტილებაში ერთი გულმხურვალე მხარდამჭერი ჰყავდა, ბაბუაჩემის და მამაჩემის მეგობარი ცნობილი იურისტი და პოლიტიკური მოღვაწე (ფედერალისტი) ოსიკო ბარათაშვილი, რომელიც ყოველდღე დაიარებოდა ჩვენს სახლში და დედას ვერის ბაღში ასეირნებდა. მშობიარობის დრო რომ დადგა, დედამ მოინწვია თავისი ახლობელი ბებია ქალი და თვითონ ხელმძღვანელობდა საკუთარ მშობიარობას. ბუნებრივია, ძალიან ვუყვარდი, მაგრამ, ჩანს, იმიტომ რომ უმამოდ ვიზრდებოდი, ასევე ძალიან მკაცრი იყო: რუსის „ბარაბანს“ არ მოხვედრია იმდენი, რამდენიც მე მომხვედრია ბავშვობაში დედაჩემისგან.

რადგანაც დედა კარგ სპეციალისტად ითვლებოდა, ბევრი პაციენტი ჰყავდა, მათ შორის, საყოველთაოდ ცნობილი პიროვნებები. გაჭირვებულებს ფულს არ ართმევდა (თიკანაძის ტრადიცია), მახსოვს ერთ ასეთ პაციენტს, რომელსაც პალტო არ ჰქონდა, თავისი პალტო აჩუქა („ჩაიცვი, წამლებს წყალში ნუ გადამიყრიო“). სწორედ ასეთი მზრუნველობითი სიმკაცრის წყალობით და არა ამის „მიუხედავად“ მე შედარებით ადრე გამომიმუშავდა პირადი პასუხისმგებლობისა და მასთან პიროვნულად დამოუკიდებლობის შეგნებაც. დედას რუსული გიმნაზია ჰქონდა დამთავრებული და რუსულად უაქცენტოდ ლაპარაკობდა, მაგრამ არ მახსოვს რუსულად დამლაპარაკებოდა. ვერ იტანდა მეტყველებაში პროვინციალიზმებსა და ბარბარიზმებს და, თუკი რამე ამის მსგავსი (ვთქვათ, ქუჩიდან მოტანილი) წამომცდებოდა, მყის გამისწორებდა ისეთი ტონით, რომ

სამუდამოდ მამახსოვრდებოდა. ასევე ეჯავრებოდა, როდესაც ვინმე აზრს გამოთქვამდა რამე საგანზე, რომელზეც წარმოდგენა არ ჰქონდა, რის გამოც, ერთხელ, რა დამავინწყებს, ჩემი სტუმრების თანდასწრებით, მაშინ თოთხმეტიოდე წლის ვიყავი, მეტიჩრული გამონათქვამისთვის მწარე სირცხვილი მაჭამა.

... ჩვიდმეტი წლის ვიყავი, დედაჩემის ყოფილი სტუდენტის მიპატიჟებით, დედა და მე ყაზბეგის მახლობლად, სოფელ არშაში ვისვენებდით. დედაჩემის მეორე ნასტუდენტარმა, რომელიც გათხოვილი იყო იქაურ თანამდებობის პირზე, დაგვპატიჟა სადილზე სანატორიუმ „დარიალში“. როდესაც იქ ჩავედით, დედამ მითხრა: „ეს ქართული მინა-წყალი არაა, აქ ჩეჩნები ცხოვრობდნენ, რომლებიც გადაასახლეს, მაგრამ ამაზე აქ ხმა არ ამოიღო, შენთვის იცოდე“ (სტუმრებს შორის, ჩვენ გარდა, ადგილობრივი ხელისუფლების წარმომადგენლები იყვნენ)...

მქონდა უზრუნველყოფილი ცხოვრება, ყოველგვარი ფუფუნების გარეშე. ერთადერთი „ფუფუნება“, რაზეც უარი არასდროს მიმიღია, პირიქით, იყო წიგნები. ვინრო წრე ჰყავდა მეგობრების, რომლებთანაც მიმოსვლა ჰქონდა და ყოველთვის მე ვყავდი გვერდით, ვუსმენდი მათს საუბარს, მაშინ ჩემთვის ზოგჯერ გაუგებარს, ზოგჯერაც – გასაგებს და სულისათვისაც დიდად მარგებელს. (ე.წ. „ქალური ქორები“ დედას ჭირვით ეზარებოდა და ვერც ვერავინ გაბედავდა მასთან ამგვარ საუბარს, მით უფრო, რომ თანამოსაუბრეებად მამაკაცები ერჩივნა, ქალებს... ამ მიზნით, დიდად, მეტი რომ არ ვთქვა, არ სწყალობდა). იყო, ისევე როგორც მამაჩემი, „გერმანოფილი“. როდესაც გერმანიასთან ომი დაიწყო, მახსოვს, თავის საწერ მაგიდაზე დაალაგა გერმანული წიგნები, ელოდა, „ამათგან“ დაგვიხსნიანო (ძალიან გავრცელებული განწყობა მაშინდელ ქართველ ინტელიგენციასში და, სხვათა შორის, არა მარტო მასში...). როდესაც უნივერსიტეტიდან გამრიცხეს პოლიტიკური მოტივით, ეს ამბავი მშვიდად მიიღო: „ჩანს, ჩვენი ოჯახის ბედი ესააო“. ერთხელაც არ წამოსცდენია ჩემდამი საყვედური ამასთან დაკავშირებით. სამოც წელს იყო გადაცილებული, როდესაც დამბლა დაეცა. მე მეზობლად დავდიოდი ჩემი მეგობრის დედობილთან, საიდანაც ხშირად გვიან ვბრუნდებოდი ხოლმე. სახლში მოსამსახურე გვყავდა, რომელიც ჩემს არყოფნაში დედას უვლიდა. ერთხელაც გვიან დავბრუნდი სახლში და,

ჩვეულებისამებრ, ვიდრე დავენვებოდი დასაძინებლად, დედასთან მივედი საკოცნელად. ვხედავ, არ სძინავს. „შენ რაიმე არალეგალურ ორგანიზაციაში ხომ არ ხარ?“ – შემეკითხა (მერე გაირკვა, მოსამსახურეს უთქვამს მისთვის, გვიან ღამით იმიტომ მოდის, რომ არალეგალურ ორგანიზაციაშიაო). „არა, დედა, საიდან მოგივიდა ეგ აზრი?“ – ვუპასუხე. ექიმებისგან მსმენია, დამბლადაცემულს ხშირად ერთგვარი „ეგოიზმი“ ახასიათებთო. იმ ღამეს კი დედაჩემისგან ეს გავიგონე: „ისე, შენ იცი, მაგრამ, მე მგონია, ჯერ ნაადრევია“. ასეთია ჩემი ბოლო მოგონება დედაჩემზე“.

სამწუხაროდ, აქ წყდება ეს ავტობიოგრაფიული ჩანაწერი, რომელშიც ნათლად იხატება მიხეილ ნანეიშვილის ოჯახის ფსიქო-მორალური ატმოსფერო, თავისუფლების სულით გაჟღენთილი, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ქართულ-ევროპული გარემო“, როგორც ერთი ორგანული მთლიანობა, რაც ქმნიდა ოჯახის უმაღლეს კულტურულ ინსტანციას.

საინტერესოა, რომ ახალგაზრდა მიხეილ ნანეიშვილი მუსიკალური კარიერისათვის ემზადებოდა, 1953 წელს ზაქარია ფალიაშვილის სამუსიკო სასწავლებლის დასრულების შემდეგ თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიაში ჩაირიცხა, მაგრამ იმედისმომცემმა, სპეციალისტების აღიარებით, პიანისტმა მიატოვა კონსერვატორია და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ფილოსოფიის შესწავლას მიჰყო ხელი. ეს მისი პრინციპული არჩევანი იყო, „ქართლის ცხოვრების“ მაშინდელი ვითარებიდან გამომდინარე, საქართველოს „აღდგომა-გამოხსნის“ იდეა-მოტივით შთაგონებული, რაზეც იგი ადრეული ასაკიდანვე ოცნებობდა. მოგვიანებით აღნიშნა კიდეც, – „კარგად მახსოვს, პარტიის შექმნაზე ფიქრი 1957 წელს დავიწყე, 1968 წელს კი, როდესაც საბჭოთა ჯარები ჩეხოსლოვაკიაში შევიდნენ, ეს გადაწყვეტილება კიდეც უფრო განმიმტკიცდა“.

პარტიის დაარსებამდე ჯერ დიდი გზა იყო ფიქრის, აზროვნების, ჭვრეტის; თუმცა არც საუნივერსიტეტო ცხოვრებას ჩაუვლია მშვიდად და უხიფათოდ. ერთ-ერთი სასემინარო გამოსვლისას გამოვლენილი ლიბერალური შეხედულებით დამფრთხალმა ლექტორმა ფაკულტეტის დეკანთან დაასმინა, რომელმაც „ჩეკისტური ერთგულება გამოიჩინა“ და უნივერსიტეტიდან მისი გარიცხვა მოითხოვა, რასაც მიაღწია კიდეც (მაშინ გაერთიანებული ფილოსოფიური და იურიდიული ფაკულტეტე-

ბის ჩეკისტური სულისკვეთების ის დეკანი, რომელსაც იმდროინდელ პარტიულ ნომენკლატურაშიც-კი „ნაძირალად“ იხსენიებდნენ, ბედის ირონიით, თანამედროვე ქართული იურისპრუდენციის „მამად“ არის აღიარებული). სწავლის გაგრძელების უფლება-კი მხოლოდ ორი წლის შემდეგ მოიპოვა.

საუნივერსიტეტო კურსის გასრულების (1961 წელი) შემდეგ მიხეილ ნანეიშვილი ერთ ხანს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში მუშაობდა, საბოლოოდ-კი ფილოსოფიის ინსტიტუტში, ქართული ფილოსოფიის განყოფილებაში. მისი თეორიული განსჯისა და ანალიზის საგნად კულტურის და თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემატიკა იქცა.

თეორიული შრომის პარალელურად ის, გარკვეულწილად, პრაქტიკულ-პოლიტიკურ საქმიანობასაც ეწეოდა, მხარში ედგა და ეხმარებოდა ყველას, ვინც „ეროვნული საქმის კეთებას ცდილობდა“. ასეთი ურთიერთობა ჩამოუყალიბდა, მაგალითად, 1974 წელს ზვიად გამსახურდიასა და მერაბ კოსტავას მიერ შექმნილ ჯგუფთან, მაგრამ მისი (ამ ჯგუფის) წევრი არ გამხდარა, რადგანაც, „ეს ორგანიზაცია არც პოლიტიკური, არც ინტელექტუალური და არც მორალური დონით“ არ შეესაბამებოდა იმ სააზროვნო თუ ზნეობრივ კრიტერიუმებს, რომელსაც მიხეილ ნანეიშვილი უყენებდა, უპირველესად, საკუთარ თავს.

პარტიის შექმნის გადაწყვეტილება მიხეილ ნანეიშვილმა 1990 წელს მიიღო და დააარსა – „საქართველოს ლიბერალურ-დემოკრატიული ეროვნული პარტია“. პარტიის, „მისი მთელი მოღვაწეობის მაფუძვნებელი და წარმმართველი“ იდეოლოგია, მან, უკვე პარტიის თავმჯდომარემ, განსაზღვრა, როგორც „ლიბერალურ-დემოკრატიული ნაციონალიზმი“, რომლის „იდეოლოგიური კანონიზაცია“ საქართველოში, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „მოხდა“ ქართული ლიბერალურ-დემოკრატიული ნაციონალიზმის მამამთავრის ილია ჭავჭავაძის „უკვდავი“ ფორმულით, „ამიერიდან ჩვენ, ქართველთათვის, მარადსახსოვარით თუ გვსურს ქართველებად ვინოდებოდეთ: **„ქვეყნად ცასა ღვთად მოუცია მარტო მამული“**.

ეს იდეოლოგია, ილიასაგან დაფუძნებული, რომელიც „არსებითად საზღვრავდა, XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან, ქართველობის მთელ კულტურულ-ისტორიულ ევოლუციას ქვეყნის „გასაბჭოების“ ეპოქამდე“, დამოუკიდებლობამოპოვე-

ბულ ქვეყანაში, ცნობილ მიზეზთა გამო, უკვე აღარ შეადგენდა ქართველთა „მასობრივი ცნობიერების კულტურულ აქტივს“. ამან, სხვათა შორის, გაამწვავა ის ღრმა „საერთო ეროვნული კულტურული კრიზისი“, რომელშიც აღმოჩნდა ქართველი ერი 1990-იანი წლებიდან, განსაკუთრებით. ერის სულითა და ხორციით დამაძაბუნებელი ამ ვითარების დაძლევა მხოლოდ ყოვლისმომცველი რეფორმისტული პოლიტიკით იყო შესაძლებელი, რომელიც, მიხეილ ნანეიშვილის აზრით, „პოლიტიკის სპეციალურ სუბიექტს“ და „ამ პოლიტიკის ხელმძღვანელ ინსტანციას“ ე.ი. სახელმწიფოსა და ხელისუფლებას უნდა ეწარმოებინა, როგორც პოლიტიკურ „კულტურტრეგერს“, მიზანმიმართულად. ამ გზით მოხერხდებოდა ხსენებული დიდი კულტურული დანაკლისის შევსება, კრიზისის გადალახვა, ილიასეული იდეოლოგიის დასაძირკვლება ქართველი ერის მომავალი კულტურულ-პოლიტიკური ზრდა-განვითარებისთვის.

ეს მისია, კულტურტრეგერული, საკუთრივ პოლიტიკურ ფუნქციასთან ერთად, დააკისრა მიხეილ ნანეიშვილმა მის მიერ დაარსებულ პარტიას და, რაც არსებითია, საკუთარ თავს, როგორც ხვედრი და ვალდებულება ეროვნული კულტურის განმცდელი და გამომმთქმელი, „გულგანათლებული“, ილიას თქმით, მამულიშვილისა. ამ მისიისა და ფუნქციის აღსრულება არის მთელი მისი საქმიანობის, თეორიული და პრაქტიკულ-პოლიტიკური ღვწის ერნაირად გამჭოლი, წარმმართველი აზრი.

რაც შეეხება ილიასეული ნაციონალიზმის თეორიულ-ფილოსოფიურ დედააზრს, ის მიხეილ ნანეიშვილმა გამოსახა იდეით, რომლის თანახმადაც, „კულტურისა და ისტორიის ერთადერთი ჭეშმარიტი სუბიექტი არის ერი, ვითარცა მათი ნამდვილი შემოქმედი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ისტორია და კულტურა სხვა არაფერია, თუ არა ერის შემოქმედება, რომელიც შინაარსია ერის ცხოვრებისა“. ხოლო კითხვას, რა არის ნაციონალიზმი? ასე უპასუხა: „ერის, როგორც კულტურის ერთადერთი ნამდვილი სუბიექტის, სიყვარული, კონსტიტუციური მის შვილ ერისაგანთათვის“ (ციტატები აქ და ზემოთ მიხეილ ნანეიშვილის თხზულებებიდანაა, ხაზგასმებიც ავტორისაა, გ.კ.).

ლდეკ-ის (ლიბერალურ-დემოკრატიული ეროვნული პარტიის) მთელი საქმიანობა, მისი დაარსების დღიდან მიხეილ ნა-

ნეიშვილის ბიოგრაფიის განუყოფელ ნაწილად ქცეული, ნაციონალიზმის ამ იდეისა და პრინციპების რეალიზაციას მიეძღვნა.

მიხეილ ნანეიშვილი იყო საქართველოს მე-3 (1992-1995 წწ.) და მე-5 (1999-2004 წწ.) მოწვევის პარლამენტის წევრი. არ ყოფილა რაიმე, მეტ-ნაკლებ მნიშვნელოვანი მოვლენა თუ საკითხი საქართველოს კულტურულ-პოლიტიკური ცხოვრებისა, რომელსაც მიხეილ ნანეიშვილი არ გამოხმაურებია, არ გამოუთქვამს თავისი აზრი საპარლამენტო ტრიბუნიდან თუ წერილობით, პუბლიკაციების სახით. ყველა ტალღას საქართველოს სახელმწიფოებრივი სუვერენიტეტის წინააღმდეგ მიმართულს, ის მშვიდი, პრინციპული აკადემიზმით ახშობდა და იგერიებდა. საპარლამენტო საქმიანობის ბოლო წლებში მისი კრიტიკის მწვავე სუსხი იწვინა რეფორმისტულად სახელდებულმა ოპოზიციამ, განსაკუთრებით-კი ე.წ. „ნაციონალურმა“ მოძრაობამ.

2003 წლის ნოემბრის მოვლენებს მიხეილ ნანეიშვილმა სახელმწიფო გადატრიალება უწოდა; „დემოკრატიის შუქურა“-დ მონათლული „ნაციონალური“ ხელისუფლების, მისი მოხდენილი თქმით, „შპანოკრატიის“ ზნეობრივი სახე, მისი კარიკატურული, „ანტიპოლიტიკური პოლიტიკის“ შეფასება მოგვცა მან ნაშრომში, – „პოლიტიკაზე – პოლიტიკის გალმიდან“, რომელიც 2008 წელს გამოქვეყნდა.

მიხეილ ნანეიშვილის უშუალო დამსახურებაა მაშინდელი მთავრობისა და მის ორბიტაზე მოტრიალე პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ორგანიზაციების მიერ მხარდაჭერილი საქართველოს ფედერალიზაციის პროექტის ჩაშლა. მისი ინიციატივითა და თავმდგომობით დაარსდა არაპარტიული, საზოგადოებრივი მოძრაობა – „უნიტარული საქართველო“ ერთადერთი მიზნით, – არ დაეშვა „საქართველოს ფედერალიზაცია, ყველა შემთხვევაში, რა სახისაც არ უნდა იყოს იგი, ქართული სახელმწიფოებრიობის საბოლოოდ მომშლელი“. ხელისუფლების შემოთავაზებული პროექტის არსს, „არნახულ და არსმენილ საქმეს – ერის კონსტიტუციურ თვითმკვლევლობას“ ააშკარავენ მისი მრავალი ინტერვიუ თუ საგაზეთო პუბლიკაცია. 2005 წელს გამოქვეყნდა წერილი – „საქართველოს ფედერალიზაცია: ეროვნული თვითმკვლევლობა“, რომელშიც გაანალიზებულია ფედერალიზმის, როგორც სახელმწიფოს პოლიტიკური და სამართლებრივი მონყოლის ფორმის არსი, რომლის შესახებაც, სხვათა შორის, ჩვენს საზოგადოებას, მის განათლებულ, ასე ვთქვათ, ინ-

ტელექტუალურ ნაწილსაც-კი ბუნდოვანი წარმოდგენა გააჩნდა და გააჩნია დღესაც.

ჩვენ არ ვცდილობთ მიხეილ ნანეიშვილის პრაქტიკული თუ შემოქმედებითი წვლილის შეფასებას თანამედროვე საქართველოს კულტურულ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში, აქ ამის არც ადგილია და არც კომპენტენცია გაგვწვდება საამისოდ. დავტოვოთ ეს მომავლის საქმედ. ამჯერად-კი მოფიქრალ, ერუდირებულ, გემოვნებიან ქართველ მკითხველ საზოგადოებას ვთავაზობთ თანამედროვე საქართველოს რჩეული მოაზრისა და მოსაქმის თხზულებებს.

არაორდინალური ინტელექტი, უდრეკი გონითი ნება, უწყევი ზნეობრივი პრინციპები მიხეილ ნანეიშვილს უქმნიდა ფუფუნებას, ეცხოვრა სინდისის კარნახით, საკუთარი ღირსების შეგნებით, მის შესაფერად. ყმანვილობიდანვე თავისუფლების გზაზე მდგომი არასდროს მიდრეკილა არც „მარჯულ, არცალა მარცხულ“, განუხრელად ვიდოდა „მხოლოდ და სწორედ თავისუფლების გზით“, მაშასადამე, ზნეობის გზით.

მიხეილ ნანეიშვილი 2018 წლის 8 იანვარს გარდაიცვალა.

სამწიგნეული, რომელსაც წარმოგიდგენთ, თავს უყრის მოაზროვნის სამეცნიერო-ფილოსოფიურ ნაშრომებს, პუბლიცისტური ხასიათის წერილებს და ინტერვიუებს (საგანგებოდ მივუთითებთ, რომ თანდართული წინათქმა, მცირეოდენი ცვლილებით ბოლოში, გამიზნულად მეორდება სამივე წიგნში).

ამჯერად მკითხველის წინაშეა მიხეილ ნანეიშვილის მთავარი ნაშრომი, მისი ცხოვრების წიგნი – „თავისუფლება და „თავისუფლება“: სიტყვა და ცნება“ (პირველად გამოიცა 2012 წელს).

ეს არის მონოგრაფიული კვლევა ავტორის ცხოვრების იდეის, – თავისუფლების იდეის, მისი პრობლემატიკის შესახებ, რომელიც ოპონენტების მიერ იმთავითვე შეფასდა, როგორც „არაორდინალური, შეიძლება ითქვას, უნიკალური *sui generis* გამოკვლევა“, რომლის შინაარსიც „ერთი სიტყვის შინაარსია“, ავტორის თქმით, გენიალური სიტყვის – „თავისუფლება“ – შინაარსი, რომელშიც კულტურფილოსოფიის სხვა, არსებითი პრობლემატიკაა ჩართული. „ერთი სიტყვის წიგნი, – წერს ზურაბ კიკნაძე, – არ არის საკითხავად ადვილი, თუმცა გატაცებით კი იკითხება. ყველა, ვინც კი შეხებია, თუნდაც გაკვრით, თავისუფლების პრობლემას, აღფრთოვანების გარეშე არ მო-

უხსენებია ქართული თავის-უფალ სიტყვის აღნაგობა და სემანტიკა. მაგრამ არავის უცდია, საგანგებოდ ჩაღრმავებოდა ამ ნამდვილად ლექსიკურ მარგალიტს... ავტორისათვის სიტყვა თავისუფალი მხოლოდ იმპულსია შემდგომი გააზრებისათვის, რომ მოხდეს მოძღვრების განშლა. იგი მისდევს ამ სიტყვის შემოქმედს, ნიმუშად იღებს რა ამ სიტყვის დიზაინს. ანუ, შეიძლება ითქვას, აგრძელებს გზას, რომელიც პირველშემოქმედმა შეწყვიტა. ავტორის მიერ შემოტანილი სიტყვები – „სხვის-უფალი“, „სხვის-მონა“, „თავის-მონა“ იმავე დიზაინით არის წარმოქმნილი, მაგრამ ისინი ენაში არ არსებობენ. ისინი მხოლოდ ჰიპოთეტური, ასე ვთქვათ, სამუშაო სიტყვებია. ბარემ ვთქვათ, რომ ამ საქმეში ავტორი მიჰყვება პლატონის და ჰაიდეგერის გზას: ერთი თუ ბერძნული ენიდან ამოდის ჭეშმარიტების ძიებისას, მეორე – გერმანულიდან. ჩვენი ავტორი, ბუნებრივია, ქართული ენის სტიქიას და შესაძლებლობებს ეყრდნობა. და უნდა ვაღიაროთ, რომ ენამ გაუმართლა მას. არცთუ ბევრია ავტორი, უფრო ნაკლები ლინგვისტთაგან, კიდევ უფრო ნაკლები ფილოსოფოსთაგან, რომლებიც თავიანთ ნააზრევში იყენებენ სიღრმისეულად ქართულ ლექსიკას. ... ჩვენს ავტორს კი ენის შესაძლებლობებით მანიპულაცია (დადებითი აზრით) საშუალებას აძლევს მწყობრ სისტემად ჩამოაყალიბოს თავისი აზრი „ერთი სიტყვის“ პრობლემაზე“.

ამ ვრცელ პასაჟს ზურაბ კიკნაძის წერილიდან (იხ. თავისუფლება – თავისუფლება, ჟურ. კადმოსი, 2015) ამჯერად მხოლოდ იმასლა დავამატებთ, რომ დასახელებული ხელოვნური კომპოზიტიური ნწყვილების შემოტანით და მათი სიღრმისეული საზრისობრივი ანალიზის გზით მიხეილ ნანეიშვილმა დასვა და გადაწყვიტა თავისუფლების იდეის ფუნდამენტური საკითხები, თავისუფლებისა, რომელიც, ავტორის მოძღვრებით, თავისთავად, „აბსოლუტური სიკეთეა“, რომელიც „კაცს ჰყოფს საკუთრივ ადამიანად, ხოლო მის სიცოცხლეს – ცხოვრებად“. ეს არის ამ უანალოგო, „sui generis“ წიგნის მთავარი მცნება.

გურამ კუტალაძე

„როდესაც სიტყვები კარგავენ თავიანთ მნიშვნელობას, ადამიანები თავისუფლებას კარგავენ“ (გამონათქვამის დედააზრი).

კონგ ფუ-ცზი (კონფუციუსი)

„ვინც თავისუფლებაში ეძებს სხვა რასმე და არა თვით მას, იგი მონობისთვისაა შექმნილი“.

ალექსის დე ტოკვილი

„ჭეშმარიტი თავისუფლება ბოროტისათვის რკინის ბორკილია“.

ილია ჭავჭავაძე

„ხალხისთვის მოტაცებული თავისუფლება მტაცებელთა ხელში როდია თავისუფლება, იგი იქცევა მტარვალობად“.

ვაჟა-ფშაველა

შესავალი

სხვადასხვა ენაში, მათ შორის ქართულშიც, არსებობენ ცალკეული სიტყვები, თავიანთი ფორმალურ-საზრისობრივი სტრუქტურით გამომხატველნი აღსანიშნი წარმოდგენის, მისი შინაარსობრივი რაობის, იმგვარი გაგების, რაც საფუძველს გვაძლევს, განვიხილოთ (და საჭიროებისამებრ გამოვიყენოთ კიდეც) ისინი, როგორც გარკვეული შემეცნებითი ღირებულების მქონე **კონცეფტუალური სიტყვები**. რამდენადაც ეს უკანასკნელნი ჩვეულებრივ იკითხებიან ხოლმე, ვითარცა თავისებურნი **ცნებითი თვითგანსაზღვრანი**, – ისინი, დამოუკიდებლად იმისგან, თუ რამდენად უპასუხებენ არსებულ თეორიულ შეხედულებებსა და მოთხოვნებს, თავისთავად შეიძლება დახასიათებულ იქმნენ, როგორც ერთგვარი **სიტყვა ცნებები – სიტყვა დეფინიციები**.

სწორედ ასეთ სიტყვათა, გნებავთ – **სიტყვა ფილოსოფემათა** (ასეც, შეგვიძლია, ვუნოდოთ მათ), რიგს განეკუთვნება ჩვენ მიერ ესოდენ ხშირად ხმარებული სიტყვები: „**თავისუფალი**“ და მისგან წარმოებული „**თავისუფლება**“.

არსებობენ გენიალური პოემები, გენიალური ტრაქტატები და არსებობენ **გენიალური სიტყვები**; და ეს „დედა-შვილი“ წყვილიც სიტყვათა („თავისუფალი – თავისუფლება“) უთუოდ ერთი ამათგანია.

ხოლო, ვამბობ რა, „დედა-შვილი“-მეთქი, ამით მე მეტაფორულად გავხაზავ არა მარტო იმ გენეზისურ კავშირს, რომელიც ამ ორ სიტყვას შორის არსებობს, არამედ იმასაც, რომ თავისუფლების იდეის (და, ამდენად, შესაბამისი სიტყვისაც – „თავისუფლების“) თვითონ **დედაზრი** სწორედ სიტყვა „თავისუფალ“-შია, როგორც ამ იდეის „დედან“ სიტყვაში, უშუალოდ ფორმულირებული. ამიტომაც ქვემოთ ჩემი ყურადღება უმთავრესად ამ სიტყვაზე იქნება მიმართული, სიტყვა „თავისუფალ“-ზე. იგი, ეს სიტყვა, ვითარცა ქართული ენის კულტურულ-ისტორიული ფაქტი, ცხადია, სა-

თანადო ინტერესს იმსახურებს, მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩემი ინტერესი მისადმი სულ სხვა სიბრტყეში ძევს. ამიტომაც ჩემთვის ამჯერად არ აქვს არსებითი მნიშვნელობა ამ სიტყვის, ვთქვათ, „ორიგინალობის“ საკითხს, სახელდობრ, ხომ არ არსებობს სხვა რომელიმე (მაგალითად, ბერძნულ) ენაში აზრობრივად მონათესავე სიტყვა, რომელიც შეიძლება ერთგვარ ნიმუშად ჰქონოდა სიტყვა „თავისუფლის“ შემოქმედს. ამ საკითხს შეძლებისდაგვარად მე სხვაგან შევეხები, სადაც საუბარი მექნება თავისუფლების იდეის კულტურულ-ისტორიულ თავგადასავალზე ქართულ სინამდვილეში, აქ კი ჩემი ინტერესის საგანი **თვით** ეს სიტყვაა, **როგორც ასეთი**, – ამ თავისი სახითა და ამ თავისი აზრით.

ვფიქრობ, ხსენებული სიტყვის შინაარსობრივი ანალიზი და მასში **იმპლიცირებული** ფილოსოფიური საზრისის გამოვლენა და განვითარება, სათანადო ინტერპრეტაციისა და კონკრეტიზაციის გზით, საშუალებას მოგვცემდა, შეგვემუშავებინა შესატყვისი საგნის (თავისუფალი – თავისუფლება) გარკვეული **თეორიული მოდელი**, რომელიც თავისი ძირეული საზრისობრივსტრუქტურული სქემით თვითონ ამ სიტყვის, მისი თვით მორფოლოგიური სტრუქტურის სახით იქნებოდა, ასე ვთქვათ, „სემასომატურად“ ჰიპოსტასირებული და, ამგვარად, უშუალოდ აღქმად ენობრივ დონეზე – ემპირიულობიექტურად თვალნათლივ წარმოჩენილი. სხვანაირად რომ ვთქვა, ეს სიტყვა მე მაინტერესებს, როგორც უშუალო ენობრივი **გამომეტყველება** თავისი საგნის იმ **გაგება-აგების**, რომლის ცხადყოფაც არსებითად სხვა არაფერს გულისხმობს, თუ არა ამ სიტყვის, ვითარცა გარკვეული თეორიული ღირებულების მქონე „ტექსტის“, წაკითხვას (ან, უკეთ, ამოკითხვას) თავისუფლების იდეის სხვადასხვა „თეორიულ რეალობათა“ კონტექსტში.

რა თქმა უნდა, ასეთი ინტერესი სულაც არ მოასწავებს საგნის კვლევის სიტყვის კვლევით შენაცვლებას, როდესაც საგანზე მისი აღმნიშვნელი სიტყვის მიხედვით მსჯელობენ

ხოლმე. ჩემი ამოცანა მხოლოდ ესაა: ამოვიკითხო, როგორც ზემოთ ვთქვი, ამ სიტყვაში იმპლიცირებული გაგება თავისუფლების იდეის და მით ნათელვყო, თუ რამდენად გამოსადეგია იგი (ეს სიტყვა), ამ თავისი შინაარსით, თავისუფლების იდეის, როგორც ასეთის, თეორიული გააზრებისთვის თვითონ საგანთან – თავისუფლებასთან უშუალო შემეცნებითს მიმართებაში. ამასთან, იმპლიცირებული-მეთქი, რომ ვამბობ, საქმე არ უნდა წარმოვიდგინოთ ისე, თითქოს თავისუფლების ის გაგება, რომელიც იკითხება სიტყვა „თავისუფალ“-ში, ამ სიტყვის ანონიმი ავტორის მიერ მასში იმთავითვე სწორედ ამ სახითა და სწორედ ამ აზრით ყოფილიყოს ჩადებული. ვიმეორებ, ამ შემთხვევაში მე სიტყვა „თავისუფლის“ ისტორია კი არ მაინტერესებს, კერძოდ – მისი ისტორიული გენეზისი, არამედ ის, თუ როგორ იაზრება იგი დღევანდელ კულტურულ რეალობათა კონტექსტში: ეს სიტყვა, აღვნიშნავ ერთხელაც, ჩემთვის სხვა არაფერია, თუ არა გარკვეული ტექსტი, მრავალი საუკუნის წინათ შექმნილი, და საკითხიც აქ იმას ეხება, საკუთრივ, თუ **ახლა**, ჩვენს დროში, თავის რა სადღეისო გაგებას **გვკარნახობს** იგი.

სიტუაცია, როგორც ვხედავთ, ანალოგიურია იმ ყველა შემთხვევის, როდესაც საუბარია ხოლმე წარსულში შექმნილი ფილოსოფიური თუ პოეტური (თუ კიდევ სხვაგვარი...) ტექსტების თანადროულ წაკითხვაზე, მათს ინტერპრეტაციაზე ახალ (ძველისგან განსხვავებით) სააზროვნო პირობებში. მართლაც, როდესაც ვამბობთ, რომ ცოცხლობს წარსულის ამა თუ იმ ფილოსოფოსის ფილოსოფია თუ ამა თუ იმ პოეტის პოეზია, მით თავისთავად იგულისხმება, რომ ამ ავტორთა ხელიდან გამოსული ტექსტები ჟამთასვლაში სხვადასხვაგვარად ინტერპრეტირებადნი ყოფილან (და არიან) და ამნაირად კიდევაც უპასუხებდნენ (და უპასუხებენ) ისინი, თავიანთი სიღრმისეული შინაარსით, თითოეულ მომდევნო თანადროულობას და არა თითქოს, როგორც დღეს ესმით ან

ერთის ფილოსოფია, ან მეორის პოეზია, ეს გაგება თავად ამ ფილოსოფოსისა თუ ამ პოეტის კონკრეტული ინდივიდუალური გაგების იდენტური ყოფილიყოს. ავტორები, როგორც დროში საზღვრულნი ფიზიკურნი პიროვნებანი, მოკვდავნი არიან, ხოლო ის, რაც მათში უკვდავია, მათ შემოქმედებით მემკვიდრეობად რჩება ისტორიაში, – მემკვიდრეობად, რომელიც ისევე იცვლება და ვითარდება თავის ისტორიულ გაგებაში, როგორც ყოველივე ისტორიულად ცოცხალი. კაცს, რაგინდ გენიოსი იყოს იგი, არ უწერია, იცოდეს, რა **გამოვა** მომავალში მისი ნამოქმედარიდან თუ ნააზრვეიდან. ეტყობა, ადამიანური შემოქმედების მთელი საიდუმლოც იმაშია, რომ შემონაქმედი მეტია თავის შემოქმედზე: უკვდავსა ბადებს მოკვდავი. და მე მგონია, რომ შემოქმედების ამ საიდუმლოს ერთგვარ „ფილოსოფიურ გასაღებს“ უნდა იძლეოდეს, სხვათა შორის, სწორედ იდეა თავისუფლებისა თავისი სწორედ იმ გაგებით, როგორც იაზრება იგი სიტყვა „თავისუფალსა“ და, შესაბამისად, „თავისუფლება“-ში.

ამგვარად, რაშიც მკითხველი, ალბათ, თვითონაც დარწმუნდება, წინამდებარე წიგნის მთელ მანძილზე მე **არსად** არ გავსცდები ამ ჩემი საკვლევი სიტყვის **იმანენტურ** საზრისობრივ არეს ანუ, უკეთ რომ ვთქვა, მკაცრ საზღვარს თავისუფლების **იმ** იდეის, რომელიც „უხილავი ხელით“ იმთავითვეა მოცემულ სიტყვაში ჩანერილი, რადგან ასეთია ჩემი მიზანი: ცხადვეყო, თავისუფლების მაინც რა იდეას, მის რა გაგებას გვთავაზობს თავად ეს სიტყვა თავისი **შინა**-არსით, რომელშიც, ამის გამო, „მექანიკურად“ არც არაფერს შევიტან გარედან მისი კონკრეტიზაციის პროცესში, გარდა იმისა, რასაც **ლოგიკურად** მივიჩნევ მისივე ანალიზის საფუძველზე და, მამასადამე, არსებითად – **მისგანვე** გამოყვანით. ბუნებრივია, ახლა, როდესაც ამას ვწერ, მე უკვე გარკვეული წარმოდგენა მაქვს შემუშავებული პასუხად დასმულ კითხვაზე და ამიტომაც ვამბობ „ვითომც“ წინასწარ, რომ, **თუკი** ამ მეთოდით შევძლებ თავისუფლების, ვი-

თარცა აბსოლუტური (და, ესე იგი, თვითკმარი) სიკეთის, ჭეშმარიტი რაობის წარმოჩენას რაიმეგვარი დამატებითი (გარეშე) მოსაზრებების მოუშველიებლად, ეს იმის უტყუარი საბუთი იქნება, რომ თავისუფლების ყოველგვარი „გამართლება“ თვით მასშივეა დაუნჯებული და იგი, ამ მხრივ, სხვა არანაირ ახსნა-განმარტებას, გარეშეს (დამატებითს), არ საჭიროებს.

ასე რომ, ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ამ წიგნის ერთი „მაინტრიგებელი“ თავისებურება მკითხველისთვის ამთავითვე უნდა იყოს ნათელი: ესაა წიგნი, რომლის შინაარსიც **ერთი სიტყვის** შინაარსია. ხოლო, ვიდრე გადავიდოდე ამ „საქმიანი სიტყვის“ თვითონ ამ შინაარსს საქმეზე, საჭიროდ მიმაჩნია, კიდევ რამდენიმე შენიშვნა დავუერთო ნათქვამს.

ვინც იცნობს თავისუფლების თემაზე არსებულ ლიტერატურას, მას უთუოდ მოეხსენება, რომ თავისუფლების, როგორც ასეთის, პრობლემას, საკუთრივ **ანთროპოლოგიურის** გარდა, ორი ასპექტი აქვს: **კოსმოლოგიური** და **თეოლოგიური**. მე ამ შემთხვევაში პრობლემის მარტო პირველი, **ძირითადი**, ასპექტიტლა შემოვიფარგლები იმ უბრალო მოსაზრებით, რომ თავისუფლების პრობლემა არსებითად **ადამიანის** პრობლემაა, რამდენადაც, ყოველ შემთხვევაში, ამ ქვეყნად მაინც, თავისუფალი არსება მხოლოდ იგია, – თავისუფალი, ამ სიტყვის ნამდვილი, საკუთრივი მნიშვნელობით. და ისტორიულადაც ამიტომ მოხდა, რომ თავისუფლების პრობლემის დანარჩენი ასპექტები (კოსმოლოგიური და თეოლოგიური) მაინცდამაინც ადამიანის თავისუფლების პრობლემასთან დაკავშირებით, სწორედ მისგან გამომდინარე, გამოისახნენ შესაბამის რეალურ თუ მისტიკურ მიმართებათა – ადამიანი და მსოფლიო, ადამიანი და ღმერთი – სააზროვნო საფუძველზე. ამიტომაც, ვიტყვი რა, თავისუფალი-მეთქი, ამით, სახელდობრ, ვიგულისხმებ: თავისუფალი არსება **ანუ ადამიანი**. ხოლო, თუ პრობლე-

მის სხვა რომელსამე ასპექტს შევეხები, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს საჭირო იქნება ჩემი უშუალო თემის გაშუქებისთვის თავად ამ თემის ფარგლებში. ამასთან შევნიშნავ წინდანინ: „**სოფლის**“ იდეა, როგორც იგი მესმის და როგორც ვნახავთ ამას შემდგომში, ერთი „ლერძული“ საკითხია თავისუფლების პრობლემის, მისი ერთიანად გამჭოლი.

შემდეგ. რაკილა აქ ადამიანზე, მის თავისუფლებაზე, მექნება საუბარი, მსურს, ერთ გარემოებას ახლავე მივაპყრო მკითხველის ყურადღება. საზოგადოდ, სინონიმებს „კაცი“ და „ადამიანი“ მე ვიხმარ, ცხადია, ამ მათი ჩვეულებრივი, სემანტიკურად იგივეობრივი გაგებით, მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში – განსხვავებული მნიშვნელობითაც: „კაცი“ – საერთოდ Homo, „ადამიანი“ – საკუთრივ Homo sapiens (თუ რითაა მოტივირებული მნიშვნელობათა ამგვარი განაწილება, ვფიქრობ, ადვილად მისახვედრია). ეს – ზოგადად, უფრო კონკრეტულად კი, ადამიანის სახელქვეშ ამ შემთხვევაში ვიგულისხმებ **კულტურულ** („ნატურალურის“ საპირისპიროდ) **ანუ, რაც არსებითად იგივეა, თავისუფალ** კაცს, როგორც ასეთს – უკვე სრულფასოვანი **პიროვნების**, შესატყვისი **ღირსებით-ღირებულებითი** მახასიათებლითურთ, თვისების მქონეს. შესაბამისად, ისეთს შესიტყვებებს, როგორიცაა, ვთქვათ, „კაცის ადამიანობა“ (კაცის ადამიანად ყოფნის მნიშვნელობით), „კაცის საადამიანო“ (კაცის ადამიანად სამყოფოს მნიშვნელობით) და სხვ. ამგვ., ხსენებულ სიტყვათა ამ გაგებისამებრ გამოვიყენებ. ამასთან უნდა ითქვას ისიც (ცნობისთვის), რომ ასეთი სიტყვათხმარება, თავისთავად, არავითარ „სიახლეს“ არ წარმოადგენს: მას, გარკვეული ტენდენციის სახით მაინც, ვხვდებით უკვე **ილია ჭავჭავაძის** ნაწერებში და მეც აქ უბრალოდ ვსარგებლობლა ამ პრეცედენტით.

გარდა ამისა, ვილაპარაკებ რა ადამიანზე (ან, გნებავთ, ამ სიტყვის სინონიმური მნიშვნელობით – კაცზე), მხედველობაში ვიყოლიებ, სადაც საამისო საჭიროება იქნე-

ბა, არა (ან არა მარტო) **ინდივიდუუმ**, არამედ (მხოლოდ ან აგრეთვე) **სოციუმ** ადამიანს, რამდენადაც მიმაჩნია, რომ მთელი საზოგადოებაც ისევეა **ადამიანი**, როგორც ცალკეული პიროვნება. მართლაც, რას ნიშნავს გამოთქმა: ვართ საზოგადოება? – იმას, რომ ჩვენ, ასეთად მყოფნი, **ვსაზოგადოებთ**, ეს კი, თავის მხრივ, სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ ჩვენ, პიროვნებანი, **ერთმანეთს ვეპიროვნებით** (resp. ვეადამიანებით) ანუ რომ ჩვენი **საზოგადოება** (ამ სიტყვის ზმნური გაგებით) ჩვენი **ურთიერთპიროვნებაა** და, ამ სახით, ჩვენი **ერთობლივი პიროვნებაც** (ამ სიტყვის – „(ურთიერთ)პიროვნება“ – ასევე ზმნური გაგებით). სხვაგვარად არც შეიძლება იყოს, რადგანაც პიროვნების სრულფასოვანი პიროვნება (აზრით: პიროვნება პიროვნებს) მხოლოდ სხვა პიროვნებასთან **ურთიერთპიროვნებაში ანუ** მასთან **საზოგადოებაში** არის შესაძლებელი, ე.ი. როდესაც პიროვნებანი ერთმანეთის მიმართ პიროვნებენ, ერთმანეთს ეპიროვნებინან, და მით – საზოგადოებენ და ქმნიან ამით გარკვეულ საზოგადოებას, ვითარცა სუვერენულ, ანუ თავისუფალ, პიროვნებათაგან აღნაგ ერთიან რთულ „სუპერორგანიზმს“. დიახ, საზოგადოება, რაკილა იგი პიროვნებათა საზოგადოებაა, არ შეიძლება თვითონ იყოს უპიროვნო რამ (ასე ვთქვათ, ცოცხალ ორგანიზმთაგან შემდგარი რაღაც „უსულო“ მექანიზმი), არამედ იგი თავად არის პიროვნება, როგორც ცოცხალი ინტეგრალური რეალობა თვით ამ თავის შემადგენელ პიროვნებათა სწორედ ამ ურთიერთპიროვნების (იმავე ურთიერთადამიანობის, რამდენადაც ადამიანი ეს – პიროვნება კაცია და, როგორც ასეთი, ადამიანი კაციც). ასე რომ, ჩვენ, ადამიანები, შემდგარნი ერთ საზოგადოებად, ვსაზოგადოებთ ანუ ვპიროვნებთ, ვითარცა ამგვარად ამ ჩვენი საერთო ადამიანობა – პიროვნებით ჩვენივე ერთობლივი თავის, როგორც ერთი ვინმე **ადამიან** საზოგადოების, თავ-თავისებურად, რამეთუ თავისუფალნი ვართ, მასახიერებელნი.

დაბოლოს. ვის არ გვსმენია ან, ზოგს, თავადაც არ გვითქვამს, ცხოვრების ცნობილ გარემოებათაგან დათრგუნვილთ: **ოლონდაც** ცოცხალნი ვიყოთ! **ოლონდაც** მშვიდობა იყოს! და მეც აქ, დასასრულ, მსურს, ამ სულიერი განწყობის, თავისთავად სავსებით გასაგების, რაც სულაც არ ნიშნავს, ადამიანის **ღირსების** საზომით – ასევე მისაღების, საპასუხოდ გავიხსენო **ფეთრიქ ჰენრის** უკვდავი სიტყვები, რომელთა მასულდგმულებელი **თავისუფლების ეთოსიც** მთავარი ლაიტმოტივია ამ ჩემი მთელი ნაწერის, მისი შეუწყვეტლად და შეუწელებლად გამჭოლი სათაურიდან მოყოლებული ბოლო წერტილამდე:

„ნუთუ სიცოცხლე ასე ტკბილია ან მშვიდობა – ასე ძვირფასი, რომ ნაყიდი იქმნეს ბორკილების და მონობის ფასად! ყოვლისშემძლებლო ღმერთო! არ ვიცი, სხვები რა გზას დაადგებიან, მაგრამ, რაც შემეხება მე, მარგუნე თავისუფლება ან – სიკვდილი“. –

გვახსოვდეს, ჭეშმარიტი თავისუფლების მადლის ღირსი და საქმის შემძლე მხოლოდ ის ადამიანი შეიძლება იყოს, ვისაც შესწევს ზნეობრივი ძალ-ღონე ასეთ სიტყვათა გულწრფელად წარმოთქმის.

წიგნის დედააზრი (მუხლელი)

თავისუფლება აბსოლუტური სიკეთეა;
თავისუფლება მოქმედებაა: თავისუფლების ფაქტი არის თავისუფლების აქტი;
თავისუფლება კაცის საადამიანო ის აუცილებელი მინიმუმია, რომელიც ასეთად რჩება თავის შესაძლებელ მაქსიმუმშიც;
არ არსებობს თავისუფლება გარეშე ზნეობისა, ისევე როგორც ზნეობა – თავისუფლების გარეშე;
თავისუფალია ის, ვინც საკუთარი თავის ზნეობრივი ბატონ-პატრონია და არა თავის მონა;
და ვინც სხვას არც ემონება და არც იმონებს; ანუ არანაირად არაა მონობის ზიარი;
გარეშე თავისუფლებისა არაგვარი შემოქმედება არ არსებობს, რადგან ყოველგვარი შემოქმედება თვითაა თავისუფლება;
ასევე, მაშასადამე, – საერთოდ კულტურაც;
არ არსებობს თავისუფლება არც ჭარბი, არც ცუდი;
ამიტომაც თავისუფლება, როგორც ასეთი, არც არავითარ შეზღუდვას არ საჭიროებს;
ბოროტებათა მიზეზი თავისუფლება კი არაა, არამედ – ადამიანები, რომელთაც არ უყვართ და/ან არ ესმით თავისუფლება;
კანონისმიერ შეზღუდვებს თვითონ ადამიანები საჭიროებენ, რათა მათ განუხრელად იარონ მხოლოდ და სწორედ თავისუფლების გზით;
კანონი კაცს არ ქმნის თავისუფალ ადამიანად, არამედ მას უქმნის შესაძლებლობას, თავად შეიქმნეს თავისუფალი;
„თავისუფლება ან სიკვდილი!“ – ეს ისტორიული ლოზუნგი ნიშნავს იმას, რომ სიცოცხლეს გარეშე თავისუფლებისა თავისთავად არანაირი ღირებულება არ აქვს;

რადგან მხოლოდ თავისუფლებაა სწორედ ის, რაც კაცს ყოფს საკუთრივ ადამიანად, ხოლო მის სიცოცხლეს – ცხოვრებად;

ცხოვრება კაცის სოფლად-ადამიანობაა ანუ მისი სოფლად-თავისუფლება;

თუკი ადამიანი მართლაა ღმრთის „ხატი და მსგავსი“, ეს – მხოლოდ და სწორედ როგორც თავის-უფალი: თავისი ზეციერი უფლის „ხატი და მსგავსი“ – თავის ქვეყნიერი უფალი; და როგორც ასეთი – თავის-მაცხოვარიც.

**I. თავისუფლის ცნება: მისი პირველსაწყისი
განსაზღვრა.
თავისუფლების უზოგადესი პრინციპი**

როდესაც ვამბობთ ვისზემე, თავისუფალიაო, იგულისხმება, რომ, ამის მთქმელთ, რაღაც **კრიტერიუმი** უნდა მოგვეპოვებოდეს ამგვარი კვალიფიკაციისთვის. ასეთი კრიტერიუმის ფუნქცია კი სხვა რას შეიძლება ჰქონდეს, თუ არა შესაბამისი ცნების რაიმე **განსაზღვრას**, რაგინდ ჰიპოთეტური და პრობლემატური იყოს იგი ამა თუ იმ შემთხვევაში. და ჩემი ინტერესიც თავისუფლის ცნების იმ „ეტიმოლოგიური დეფინიციისა“-დმი, რომელიც იკითხება სიტყვა „თავისუფალ“-ში, მისი სწორედ ამ პრაქტიკული მნიშვნელობითაა, არსებითად, გაპირობებული.¹

თავისუფალი არის თავის უფალი. – აი ის, ერთი შეხედვით, ტავტოლოგიური განსაზღვრა თავისუფლის ცნებისა, რომელსაც ნებისმიერი ჩვენგანი, ქართული ენის მცოდნე, ადვილად ამოიკითხავს ამ სიტყვაში. ხოლო აქედან, აქვე – თავისუფლების ასეთი საკრიტერიუმო პრინციპიც: **ადამიანი თავისუფალია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი თავის უფალია** (თუ რას ნიშნავს ეს უფრო კონკრეტუ-

¹შესაძლოა, უფრო კორექტული იქნებოდა, **ცნებისა** და მისი **დეფინიციის** ნაცვლად მელაპარაკა **ნარმოდგენისა** და მისი **დესკრიფციის** შესახებ. მაგრამ, როგორც უნდა იყოს, ამ შემთხვევაში მე მაინტერესებს სწორედ **ცნებითი საზრისი** სათანადო ნარმოდგენის და, ამდენად, **სადეფინიციო მნიშვნელობა** მისი შესაბამისი დესკრიფციისაც. სახელდობრ, განვიხილავ რა სიტყვა „თავისუფალს“ (resp. „თავისუფლებას“), როგორც შესატყვისი საგნის თეორიულ ანუ, არსებითად, **ცნებითს** მოდელს, მხედველობაში მაქვს, ამ **მოდელის** სახით, გარკვეული ცნებითი **ნარმოდგენა**, უკეთ – ნარმოდგენა შესაბამის ცნებაზე, რომლის (ამ ნარმოდგენის) სათანადო **გააზრებულ** აღწერასაც უნდა ჰქონდეს კიდევ თვითონ ამ ცნების ერთგვარი განსაზღვრის ხასიათი. ესაა და ეს.

ცნებითად ესოდენ მოუხელთებელი, მაგრამ, გინდა – არ გინდა, **მაინც** მოსახელთებელი იდეის მიმართ, როგორიცაა, საერთოდ, თავისუფლების იდეა, მეტის მოთხოვნა უბრალოდ არარეალური (და ამდენად არარაციონალურიც) იქნებოდა.

ლად, ამაზე – ქვემოთ).

რამდენადაც ჩემი მთელი შემდგომი მსჯელობა სწორედ ამ მარტივი ფორმულის (თავისუფალი – თავის უფალი) „თეორიული ხორცშესხმა“ უნდა იყოს, – ვიდრე შევუდგებოდე სვლას ამ მიმართულებით, ყოველი შემთხვევისთვის, ასეთს საკონტროლო კითხვას მაინც დავსვამდი: რამდენად ეთანხმება ეს განსაზღვრა ჩვენს ჩვეულებრივ, წმინდა ცხოვრებისეულ წარმოდგენას შესატყვის საგანზე? – ვფიქრობ, საეჭვო და სადავო აქ, ჯერჯერობით მაინც, არა უნდა იყოს რა. მართლაც, სხვა ვინ მიგვაჩნია თავისუფლად, თუ არა ის, ვისზეც, შეგვიძლია, ვთქვათ, რომ იგი **თავის ბატონ-პატრონია**, ე.ი. რა? – იგივე **თავის უფალი**. ამაზე უფრო ბუნებრივი წარმოდგენა, თუ რა უნდა ვიგულისხმოთ თავისუფლის სახელქვეშ, უბრალოდ წარმოუდგენელიცაა, რაც კიდევ უფრო აშკარა ხდება იმის გათვალისწინებით, რომ საუბარი ეხება ადამიანს, ვითარცა ბატონ-პატრონს თვით იმ **ცხოვრების**, რომელსაც ეწევა იგი, როგორც მოაზრე და მოსაქმე არსება (შესაბამისად, როგორც მოაზრეცა და როგორც მოსაქმეც – თავისუფალი).²

²თავის-უფალი – თავის ბატონ-პატრონი: თავის dominus et patronus უფალი. – რაც ასე იაზრება: თავის-უფალი თავის პატრონია, სათანადო სათავისუფლო სანქციების თავის მიმართ **მორალური იმპერატივის** საფუძველზე მახორციელებელი, ვითარცა თავის **მორალური მბრძანებელი** და როგორც ასეთი – თავის „იმპერატიული“ **ბატონ-პატრონი**. თავისთავად იგულისხმება, რომ ასეთს **მორალურ ზრუნვას თავზე** არაფერი აქვს საერთო **თავის დამორგუნველ** ფსევდომორალურ რიგორიზმთან.

II. თავისუფლის ცნება და მისი ოპოზიციური ცნებები. თავისუფლის ცნება თავის ოპოზიციურ ცნებათა კონტექსტში

ხოლო, თუკი ეს მართლა ასეა და თავისუფალი სწორედ **თავის უფალს** ეთქმის, ეს იმას ნიშნავს, რომ არც თავის **მონა**, არც **სხვის** უფალი და არც, რასაკვირველია, **სხვის მონა**, არ შეიძლება იყოს თავისუფალი. იდეა თავისუფლის მის ჭეშმარიტ იდენტურობაში მის სწორედ ამ, მასშივე იმპლიცირებულ ოპოზიციურ შესატყვისობათა – **თავისმონა**, **სხვისუფალი**, **სხვისმონა** – ცნებით კონტექსტშია სააზრებელი. ვლადპარაკობ რა მათზე, როგორც თავისუფლის ცნების ოპოზიციურ შესატყვისობებზე, ვგულისხმობ, რომ ისინი თავისუფლის იდეასთან ქმნიან გარკვეულ ოპოზიციებს, სახელდობრ, ორი მათგანი – ნაწილობრივს, მხოლოდ სუბიექტით (**თავის-უფალი** – **თავის-მონა**) ან მხოლოდ ობიექტით (**თავის-უფალი** – **სხვის-უფალი**) და ერთიც – სრულს, სუბიექტითაც და ობიექტითაც (**თავის-უფალი** – **სხვის-მონა**). თანახმად გავრცელებული ოპოზიციის „თავისუფალი – მონა“, სადაც მონის სახელქვეშ, ჩვეულებრივ, სხვისმონას გულისხმობენ, თავისუფლის ცნების გააზრებისას ზემოხსენებული ნაწილობრივი ოპოზიციები ხშირად უგულვებელყოფილია ხოლმე, რაც უთუოდ აღარბიებს ამ ცნების შინაარსს და გარკვეულ გაუგებრობებსაც წარმოშობს ამის გამო. ამიტომაც აქ ამ საკითხზე შევჩერდები.³

³მაგრამ, ვიდრე შევუდგებოდე სათქმელს, მიზანშეწონილად მიმაჩნია, გავაკეთო წინასწარი განმარტება ზოგიერთი **სიტყვის** გამო, რომლებითაც ოპერირება მომიხდება ამ თავშიცა და შემდგომშიც.

რამდენადაც სიტყვებს „უფლება“ (resp. „უფლებს“) და „უფლობა“ (resp. „უფლობს“) წინამდებარე ტექსტში **ზოგადად** ვიხმარ ხოლმე, როგორც პარალელურ ფორმებს, მათი ინდივიდუალური საზრისობრივი აქცენტების საჭიროებისამებრ გათვალისწინებით, მათგან შემდგარ კომპოზიტებსაც, „**თავისუფლება**“ (//„თავისუფლობა“) და „**სხვისუფლობა**“ (//„სხვისუფლება“), ხანდისხან ჩავანაცვლებ მათი პარალელური ფორმებით, თავისუფლებისა და

„თავს ვერ იკავებს“, „თავს ვერ ფლობს“ – ეს და სხვა ამგვარი გამოთქმები, ფართოდ ხმარებულნი ჩვენს ყოველდღიურ მეტყველებაში, აშკარად გვითითებენ სიტუაციას, როდესაც ადამიანი, ნაცვლად იმისა, რომ „იკავებდეს“ თავის აფექტებს, „ფლობდეს“ თავის ინსტინქტებს და ა.შ., პირიქით, მათს ტყვეობაში იმყოფება და, როგორც ასეთი, წარმოგვიდგება კიდევ იგი, ვითარცა ამ თავისი „აფექტური“ თუ „ინსტინქტური“ თავის **მონა**, მისი სწორედ **არათავისუფალი** მორჩილი. **თაღესის** სიტყვები, საგანგებოდ მიმართული „ხელისუფლებაში მყოფისა“-დმი: **მართე თვით შენი თავი**, – სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ, რათა ადამიანი ღირსეულად განაგოს ერის ცხოვრება, ამისთვის, პირველ რიგში, თვითონ მას ჰმართებს, იყოს ჭეშმარიტად **თავის-უფალი** და არა სწორედ **სათავისუფლო** მალალი ინსტანციიდან ჯეროვნად **განუკითხავ** თავის „გულისთქმათა“ ნება-უნებლიეთ მონა-მორჩილი; და **თავის ცნობისა** და **თა-**

სხვისუფლობის იდეათა შორის მათს სიტყვიერ გამოხატულებაშიც სათანადო ფორმალურსაზრისობრივი **შესატყვისობის** ერთგვარი „სტილის“ დასაცავად და მკითხველისთვისაც მის შიგადაშიგ შესახსენებლად („თავისუფლება – სხვისუფლება“, „სხვისუფლობა – თავისუფლობა“); ჩვეულებრივ კი, ცხადია, მივმართავ თანადროული ქართულისთვის უფრო ბუნებრივ „თავისუფლებასა“ და „სხვისუფლობას“ (იგივე ითქმის, საზოგადოდ, „მონობისა“ და „მონების“ და მათ შესაბამის კომპოზიტთა „თავისმონობა“ (//„თავისმონება“) და „სხვისმონობა“ (//„სხვისმონება“) შესახებაც).

ხოლო, „უფლის“ ელემენტის „უფლობა“-ში მეტი თვალსაჩინოებით, შედარებით „უფლებას“-თან, გამოხატულობის გამო, მაინცდამაინც მისი ასპექტის გასახაზავად ამ ორი სიტყვიდან უპირატესობას პირველს მივანიჭებ. მართლაც, „უფლობა“ დღეს, ყოველ შემთხვევაში, გაცილებით „ავტორიტარულად“ უღერს, ვიდრე „უფლება“, შესაძლოა, ამ უკანასკნელის იმ სპეციფიკური „**უფლებრივი**“ მნიშვნელობის გამოც, რომლითაც ასევე მოვიხმარ მას, რასაც მკითხველი თავადაც გაარჩევს კონტექსტის მიხედვით. ამიტომაც ამ თვალსაზრისითაც სავსებით გამართლებულად მიმაჩნია „თავის-**უფლებისა**“ (შესაბამისად, **პატრონობის** უპირატესი გაგებით) და „სხვის-**უფლობის**“ (შესაბამისად, **ბატონობის** უპირატესი გაგებით) სწორედ ამ მათი ბუნებრივი სახით გამოყენება, გარდა იმ არსებითად ფორმალური მოსაზრებით ნაკარნახევ სპორადულ „ხელოვნურ“ გადახვევათა, რომლებზეც ზემოთ მივუთითე.

დაბოლოს, ერთი განმარტება „თავის-უფლის“ (და „თავის-მონის“)

ვის ფლობის პლატონისეულ საზრისობრივ გაიგივებასაც იმავე თავის-უფლის, ვითარცა თავის-მცნობელისა და, ამდენად, თავის-მფლობელის, შესატყვის იდეასთან მივყავართ. ხოლო სოკრატული დებულება, რომ თავშეუკავებელი არ არის თავისუფალი, უკვე ცხადი ფორმით წარმოაჩენს და ადასტურებს თავისუფლის, როგორც მაინცდამაინც თავის უფლის, სათანადო გაგებას. აქედან მოყოლებული, რაც აქეთ და აქეთ ვივლით, უფრო და უფრო ბევრ შთამბეჭდავ მაგალითს ვპოვებთ ლიტერატურაში, თავისუფლის ცნების ამგვარი გაგების ამა თუ იმ სახით ცხადმყოფს.

ასე რომ, ადამიანი გარეგნულად, საზოგადოებაში, შეიძლება სრულიად თავისუფალი იყოს, ამ მხრივ საიმედოდ უზრუნველყოფილი მოქმედი (ტრადიციულად და ინსტიტუციონალურად ადამიანთა საურთიერთო პრაქტიკაში დაცული) მორალური და იურიდიული ნორმებით, როგორც სხვის არავის მონა, მაგრამ შინაგანად, ე.ი. თავის თავში – თვი-

კომპონენტ „თავ“-თან დაკავშირებით. ამ უკუქცევითს ნაცვალსახელს (არ ავუროთ კუთვნილებითს „თავის“-ში) „თავის-უფლის“ (resp. „თავის-მონის“) ტერმინოლოგიურ სქემაში გარკვეული ადგილი უკავია, როგორც სათანადო მნიშვნელობის მქონეს. მაგრამ ბუნებრივი მეტყველების პროცესში ყოველთვის ვერ ხერხდება მისი მხოლოდ ამ (ტერმინოლოგიური) მნიშვნელობით ხმარება. მაგალითად, წინადადებაში „ადამიანი თავისი თავის სუბიექტიცაა და ობიექტიც“ „თავი“ წარმოდგენილია თავისი ჩვეულებრივი (ტერმინოლოგიურად „ინდიფერენტული“) ლექსიკური მნიშვნელობით, რის გამოც იგი მოცემულია იმ გაგებითაც, როგორც იაზრება ის „თავისუფლის“ ცნებითს კონტექსტში („თავის სუბიექტი“), და მისი საპირისპიროთიც („თავის ობიექტი“). მსგავს შემთხვევებში, იმედია, ძნელი არ იქნება გარკვევა, თუ ეს სიტყვა რა მნიშვნელობითაა გამოყენებული, ხოლო, თუ ტექსტი ამ მხრივ ბუნდოვნად მომეჩვენება, იქვე დავურთავ საჭირო შენიშვნასა თუ მინიშნებას.

ეს – რაც შეეხებოდა „სიტყვებს“. ხოლო მსურს, ახლავე ერთ გარემოებას გავუსვა ხაზი, აქედანვე გასათვალისწინებლად.

ის ცნება თავისუფლისა (და, შესაბამისად, თავისუფლებისაც), რომელსაც გვთავაზობს თვით ეს ქართული სიტყვა და რომლის ზოგადი კონტურებიც გამოიკვეთა მას შემდეგ, რაც მისგანვე გამოვიყვანე მისი ოპოზიციური ცნებები, არათუ „საშუალებას“, ნამდვილ საფუძველს გვაძლევს, ამოვიკითხოთ თავისუფლების იდეა ისეთს ტექსტებშიც, სადაც იგი სახელდებით არაა თემატიზებული, და, საამისო ინტერესის შემთხვევაში,

თონ თავისი თავის მიმართ, მაინც არ იყოს თავის-უფალი, ამ სიტყვის, ასე ვთქვათ, სიტყვასიტყვითი გაგებით. იმისთვის, რათა ადამიანი, სხვისი უფლობის-გან გარეგნულად თავისუფალი (თავისუფალი – ნეგატიურად), იყოს ნამდვილად ანუ შინაგანად (თავისი ე.წ. შინაგანი ადამიანის სახით) თავისუფალი (თავისუფალი – პოზიტიურად), საჭიროა, რომ იგი იყოს უფალი სწორედ თავისი საკუთარი თავის და სწორედ უფალი და არა – მონა მისი, თუნდაც სხვის არვის, ვიმეორებ, გარე უფლობის ქვეშ მყოფი. თვით ეს გარეგანი თავისუფლება კი, თავისთავად აღებულები, სხვა არაფერია, თუ არა მხოლოდ **გარე სოციალური პირობა** თავისუფლების, როგორც ასეთის, **შესაძლებლობის**, და საკითხიც, არსებითად, ეხება იმას, თუ ადამიანი, ასეთ სათავისუფლო გარემო პირობებში მცხოვრები, რამდენად შეძლებს, **პირადად**, იყოს თავის-უფალი ანუ რამდენად შეძლებს ამ თავისი გარემო სათავისუფლო შესაძლებლობის **პიროვნულ** რეალიზაციას საკუთარი, მათ შორის, პირველ ყოვლის – საკუთარი **ზნეობრივი**, ძალებით. ამ ნეგატიურ თავისუფლებას, გარე სოციალურს, მე დავახასიათებდი, როგორც „თავისუ-

მის შუქზე თვითონ ამ ტექსტების სათანადო **ინტერპრეტაციაც** მოვახდინოთ. მაგალითად, როდესაც ვკითხულობ **პლატონთან** ადამიანის დღემუდამ „ომ“-ზე საკუთარ თავთან, ჩემთვის აშკარაა, რომ აქ არსებითად საუბარია იმ დრამაზე, რომელსაც „თავისუფლების ადამიანურ დრამას“ ვუწოდებდი. ასევე, **ვაჟა-ფშაველას** „ბუნება **მბრძანებელია [თავის]**, იგივე **მონაა თავისა**, ზოგჯერ **სიკეთეს** იხვეჭავს, ზოგჯერ მქმნელია **ავისა...**“ მე მესმის, როგორც იგივე თავისუფლების დრამა, ოღონდ უკვე პანთეისტური კოსმოლოგიის პოზიციიდან მთელი უნივერსუმის მასშტაბით დანახული (თავისუფლება, როგორც კოსმოლოგიური პრინციპი). თან იმასაც ადვილად ამოვიკითხავ ამავე სტრიქონებიდან, რომ თავისუფლება „სიკეთის მომხვეჭი“ შემოქმედებითი სანყისია, ვითარცა თავად პროდუქტიული სიკეთე (თავისუფლება, როგორც: **სი-კეთე – კეთ-ება**), ხოლო თავისმონობა – დესტრუქციული სანყისი, „ავისმქმნელი“ ბოროტება (სხვათა შორის, თავისუფლება რომ **მოქმედებაა**, ეს ვაჟას აღნიშნული აქვს თავის ერთ ცალკე წერილში თავისუფლების შესახებ). ამგვარი გამონათქვამები, რომლებშიც, ერთი შეხედვით, თავისუფლების თემა თითქოსდა საერთოდ არ ფიგურირებს, სინამდვილეში კი მათში სწორედ მასზეა, არსებითად, საუბარი, არაიმეფათად – ფრიად საგულისხმოც, ლიტერატურაში თითქმის ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება.

ფალ“ ანუ ცარიელ სივრცეს, ასეთად განკუთვნილს ადამიანის, ვითარცა თავისუფალი მოაზრე და მოსაქმე არსების, პოზიტიური სათავისუფლო მოქმედებისთვის. ადამიანი, **პერმანენტულად** თავისუფალი მხოლოდ **პოტენციურად**, როგორც თავისი სოციალური გარემოს ფორმალურ სათავისუფლო შესაძლებლობათა პირობებში ფიზიკურად მუდმივ მცხოვრები, **აქტუალურად** – მხოლოდ დისკრეტულად, **ეპიზოდურადაა** თავისუფალი, სათანადო სათავისუფლო ძალისხმევის ამა თუ იმ ცალკეულ მომენტში. **ფაქტობრივი თავისუფლება აქტობრივია**. თავისუფლების, როგორც თავისუფლ-ად ყოფნის, ექსისტენციური მომენტი არის თავისუფლების, როგორც თავისუფლ-ის მოქმედების, პრაქტიკული მომენტი. თავისუფლების ფაქტი არის თავისუფლების აქტი.

ხოლო, რაც შეეხება (ამ საკითხზე უფრო ვრცლად მომინვეს საუბარი) **სხვისუფალს**, მოაზრებადს ოპოზიციაში „უფალი – მონა“, სადაც უფალიცა და მონაც როგორც მაინცდამაინც „სხვის“-ნი იაზრებიან („(სხვის)უფალი – (სხვის)მონა“), იგი, ჩვეულებრივ, არ განიხილება, როგორც **არათავისუფალი**, პირიქით, მას, როგორც წესი, სწორედ თავისუფლის კატეგორიაში ათავსებენ ხოლმე გარკვეული ლოგიკის ძალით.⁴ შევეუდართოთ ერთმანეთს ოპოზიციები:

⁴ამჟამად, რომ უფლობა, წარმოდგენილი სხვისუფლობის სახით, თავისი ბუნებითა და ხასიათით დიამეტრალურად სხვაა, ვიდრე უფლობა, თავისუფლების სახით წარმოდგენილი. პირველში, მეორის საპირისპიროდ, დომინანტური სწორედ ბატონობის პრინციპია, თუმცა პატრონობის ელემენტს არც ისაა პირწმინდად მოკლებული (მასზე თუნდაც მარტოოდენ მოჩვენებითი, მაგრამ მაინც რაღაც „პრეტენზიის“ გარეშე თვით დესპოტიზმიც არ არსებობს). ამ თვალსაზრისით, სხვისუფლის უფლობა, შეგვიძლია, წარმოვიდგინოთ, როგორც პირუკულმა გადმოტრიალებული თავისუფლის უფლობა, ობიექტობრივ გადანაცვლებული საპატრონო **თავ**-იდან საბატონო **სხვა**-ზე.

მე მხედველობაში მეყოლება სხვისუფალი, როგორც ასეთი – სოციალურ-პოლიტიკური **სტატუსისა** და ფსიქო-მორალური **ტიპის** ადამიანი მათს ერთიანობაში, რაც იმას ნიშნავს, რომ, ვილაპარაკებ რა სხვისუფალზე, როგორც მაინცდამაინც ასეთი სტატუსის ადამიანზე, ამასთან ვიგულისხმებ მის შესატყვის ტიპსაც და, ვილაპარაკებ რა სხვისუფალზე, როგორც მაინცდამაინც ასეთი ტიპის ადამიანზე, ამასთან ვიგულისხმებ მის შესატყვის სტა-

„თავისუფალი – (სხვის)მონა“ და „(სხვის)უფალი – (სხვის)-მონა“, – რომელთაგან თითოეულში მონა (სხვისმონა) ფიგურირებს, როგორც, პირველ შემთხვევაში, თავისუფლისა და, მეორე შემთხვევაში, უფლის (სხვისუფლის) ოპოზიციური ცნება. აშკარაა, რომ ეს ოპოზიციები ეკვივალენტურნი არ არიან, მაშ, ბუნებრივად ისმის კითხვა: ერთმანეთთან რა მიმართებაში იმყოფებიან ისინი? – კითხვა, როგორც ვხედავთ, სწორედ თავისუფლისა და სხვისუფლის ურთიერთმიმართებას ეხება საკუთრივ. იმისთვის კი, რათა ამ კითხვას გაეცეს პასუხი, საჭიროა, ჯერ გავერკვეთ უფლისა და მონის ცნებათა ურთიერთმიმართებაში.

ხოლო მათი სახით ჩვენ საქმე გვაქვს მართლაც **ურთიერთმიმართების** ცნებებთან, რომლებშიც აზრებადი საპირისპირო სტატუსები (ერთში – უფლისა და მეორეში – მონის) თავის თავშივე გულისხმობენ ერთმანეთს, როგორც თავისთვის ექსისტენციურად აუცილებელთ: სადაც უფალია, იქვე უნდა იყოს მონაც, **რომლის** უფალიცაა იგი, და, პირუკუ, სადაც მონაა, იქვე უნდა იყოს უფალიც, **რომლის** მონაცაა იგი; ანუ არ არსებობს უფალი – გარეშე მონისა და მონა – გარეშე უფლის. **სხვის-უფლისა და სხვის-მონის** ცნებები, როგორც უფლისა და მონის ცნებათა ანალიზური ფორმები, თვალნათლივ ცხადყოფენ, სწორედ ამ „სხვის“ სახით, უფლისა და მონის სტატუსთა სწორედ **სხვის მიმართ** არსებობას და კითხვაზეც, თუ, სახელდობრ, ვინაა ის **სხვა**, ცალკე – უფლისთვის და ცალკე – მონისთვის, რომელიც იგულისხმება თვით მათს ცნებებში, პასუხი, ცხადია, ასეთი იქნება: უფლისთვის – მონა (უფლის ეს „სხვა“), მონისთვის – უფალი (მონის ეს „სხვა“). ერთი არსებითი განსხვავებაც ამ ერთმანეთის თავიანთ თავშივე „მასულდგმულებელ და ხორცშემსხმელ“ ცნებათა, ერთი მხრივ, და თავისუფლის

ტუსსაც. ხოლო, როგორც ცნობილია, სხვისუფლობის (და შესაბამისი სხვის-მონობის) ფენომენს ადგილი აქვს ადამიანთა ნაირგვარ კერძო და პირადი ხასიათის ურთიერთობებშიც, რასაც, ცხადია, ასევე ვიქონიებ მხედველობაში.

ცნებას, მეორე მხრივ, შორის სწორედ ამამია: მათ საპირისპიროდ, ეს ცნება (თავისუფლისა) თავის საგანს ყოველგვარ ასეთ „სასხვისო“ მიმართებათა გარეშე წარმოგვიდგენს, რაზეც პირდაპირ მეტყველებს, სხვათა შორის, **თავის-უფლის** თვითონ ის სასუბიექტობიექტო მიმართებაც ამ მის საკუთარ „თავ“-თან, რომელიც გამორიცხავს კიდევ სხვის, ამ შემთხვევაში – არათავისუფლის სახით, რაიმეგვარ ექსისტენციურ აუცილებლობას მისთვის; მეტიც, არათავისუფლის არსებობა არათუ არავითარ, აუცილებლობას თავი რომ დავანებოთ, თუნდაც უბრალო „საჭიროებას“ არ შეადგენს თვით მისი, როგორც ასეთის, არსებობისთვის, არამედ მის სწორედ ბუნებითად **საარსებო** სათავისუფლო ინტერესთა ძირშივე სანინაალმდეგოდ მოქმედი ფაქტორი არის. ამ განმარტების შემდეგ, ვგონებ, კიდევ უფრო გასაგები უნდა იყოს ის თავისთავადაც თითქოს არცთუ ძნელად გასაგები აზრი, რომ ოპოზიცია „უფალი – მონა“ **თანაბრად** ასახიერებს, თანაბრად – თავისი ურთიერთოპოზიციური **ორივე** წევრით, **უფლობა-მონობის ამ ერთიან სისტემას, რომლის „არსებითი“ სახელიც მონობაა.**

ამიტომაც, გამომდინარე ზემოთქმულიდან, ოპოზიციას „თავისუფალი – მონა“ მე ვაზრობ კიდევ, ვითარცა თავისუფლის ცნებისა (ერთი მხრივ) და ოპოზიციის „უფალი – მონა“ (მეორე მხრივ) ერთიან ოპოზიციას, სადაც თავისუფლის ცნება დაპირისპირებულია როგორც მონის, ასევე უფლის, მათი ურთიერთმაფუძნებელი ოპოზიციითურთ, ცნებებს; და რომელსაც სრული სახით ასე წარმოვადგენდი: **თავის-უფალი – (სხვის)მონა და/ან (სხვის)უფალი.** მტკიცება, რომ თავისუფლის სტატუსი ოპოზიციურია მონის სტატუსის, თავის თავშივე შეიცავს მტკიცებას, რომ, **მაშასადამე,** იგი **ასევე** ოპოზიციურია უფლის სტატუსის, ისევე როგორც, პირუკუ, მტკიცება, რომ თავისუფლის სტატუსი ოპოზიციურია უფლის სტატუსის, თავის თავშივე გულისხმობს, რომ, **მაშასადამე,** იგი **ასევე** ოპოზიციურია მონის სტატუსის.

მართლაც, სხვას რას ვაზრობთ ხოლმე თავისუფლებისთვის ბრძოლის სახელქვეშ, თუ არა ბრძოლას მონობის, **ესე იგი** უფლობის, **ანუ** უფლობის, **ესე იგი** მონობის, წინააღმდეგ მათი (არსებითად, „მისი“, მათს განუყოფელ ერთობაში) მოსპობის მიზნით, რაც სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ საუბარი ეხება ორივე სტატუსის, მონისაც და უფლისაც, ვითარცა თანაბრად არსათავისუფლოს, გაუქმებას ადამიანთა ურთიერთობებში: სხვისი არც მონა და არც უფალი, არამედ სწორედ და მხოლოდ თავის-უფალი, – ასეთია თავისუფლების ის ერთადერთი ჭეშმარიტი პრინციპი, რომლის დამკვიდრებისთვისაც ერის შინა თუ გარე ცხოვრებაში იბრძვიან კიდევ თავისუფლების ჭეშმარიტნი მოყვარენი, როგორც ასეთნი – ჯეროვნად მცნობელნი, რომ „თავისუფალი“ **ისევე** არ ეთქმის სხვისუფალს, **როგორც** – სხვისმონას. ამიტომაც რაგინდ რაგვარი „ბატონყმობის“ გაუქმება და მის ადგილას **თავისუფლების წესრიგის**⁵ დამყარება უნდა

⁵„თავისუფლება თუ წესრიგი“ – კიდევ ერთი გაუგებრობა, ასევე ფრიად გავრცელებული, თითქოს თავისუფლება და წესრიგი, მათი ჭეშმარიტი **ღირებულებითი** გაგებით, რამე ალტერნატივას წარმოადგენდნენ ერთმანეთის მიმართ; თითქოს ის ჭეშმარიტი თავისუფლება და ის ჭეშმარიტი წესრიგი, რომელთაც უნდა ესწრაფოდეს თავისუფლების **ანუ** წესრიგის ჭეშმარიტად მოყვარე ადამიანი, ერთმანეთს არ ნიშნავდნენ, ერთმანეთს არ გულისხმობდნენ თავიანთ არსებითს იდენტურობაში. თავისუფლება გარეშე წესრიგისა ანარქიაა, წესრიგი გარეშე თავისუფლებისა დესპოტიაა, ხოლო შეხედულება ანარქიაზე, როგორც ნამდვილ თავისუფლებაზე, ისეთივე ყალბი და მანკიერი წარმოდგენაა, როგორც – შეხედულება დესპოტიაზე, როგორც ნამდვილ წესრიგზე. თუკი რისიმე „დედა“ მართლაც შეიძლება იყოს ანარქია, ეს – დესპოტიის, თავისუფლების ამ უარყოფელი „წესრიგის“, ისევე როგორც ერთადერთი, რისი „დედა“-ც შეიძლება იყოს დესპოტია, ეს – ანარქიის, წესრიგის ამ უარყოფელი „თავისუფლების“. დესპოტური საზოგადოება – ესაა **ანარქიული თავის-მონა** საზოგადოება, წარმომდგარი ამ **თავის** ანარქიიდან, ვითარცა თავისი ანარქიული თავის მიმართ დესპოტურად გა-„თავის-უფლებული“ მონა და, როგორც ასეთი, შექმნილი კიდევ თავისუფლის „ანტონიმ ომონიმ“ **ანარქიული თავის დესპოტ უფლად**. ამგვარად, გარეგნულად გარდასახული, თვითონ ეს საზოგადოება შინაგანად კვლავინდებურად რჩება იმავე თავისმონად, ვითარცა **დესპოტური თავის** (დესპოტი უფლის გარესახით) **ანარქიული მონა** (ანარქიული თავის შინასახით). ხოლო

გვესმოდეს, როგორც გა-თავისუფლება, ანუ თავისუფლად ყოფა, არა მარტო „ყმის“, არამედ „ბატონისა“-ც, – სწორედ ორივეს გათავისუფლება თანაბრად, თანაზომიერად; და აკი ამბობენ ხოლმე, მაგალითად, იმპერიალიზმის სისტემის დაშლის გამო, რომ მის შედეგად გათავისუფლდნენ არა მარტო კოლონიები, არამედ თვით მათი მეტროპოლიებიც.

მონობის საერთო სისტემაში **ორივე** „სისტემური პარტნერი“, მონაც და **უფალიც**, არსებითად **მონაა**, ოღონდ უფალი, საკუთრივ მონისგან განსხვავებით, მონაა **პრივილეგირებული** („უფალი მონობაში“), თუმცა, ვიმეორებ, **არსებითად** ისეთივე მონა („მონა უფლობაში“) თავად ამ მონობის სისტემისა, როგორც – თვით მონა მისი: საყოველთაო მონობის ამ ერთიანი სისტემის, უფლობის ფაქტორ-ელემენტის „ანატომიურად“ თავის თავშივე შემცველის, **უღელს** სისტემის ორივე მონაწილე ეწევა მორალურადაც და პრაქტიკულადაც, კერძოდ კი, ერთი მათგანი – როგორც ამ საერთო უღლის **ქვეშ** მეორის ხარჯზე პრივილეგირებული. საერთო უღლის ქვეშ-მეთქი, ვამბობ, სხვათა შორის, იმ აზრით, რომ უფალიცა და მონაც თვითონ ამ სისტემაში სტიქიონურად მოქმედი ერთგვარი „იმპერსონალური ურთიერთთავდებობის“ ბრმა ძალით ისე არიან ერთმანეთს გად-

აქედან – ასეთი ფსევდოსათავისუფლო ტრანსფორმაციის გზით „სუბლიმირებული“ (და კონსერვირებული) ამ შინა **თავისმონობის** კულტურულ კომპლექსთა „მაკომპენსირებელი“ (და ამ სახით – ერთგვარად „საემანსიპაციო“) გარესწრაფვაც **სხვისუფლობისკენ**.

სხვათა შორის, თავისუფლების, ვითარცა წესრიგის პრინციპის მის თავშივე შემცველის, როგორც მისივე იმანენტური გარკვეულობის, გაგებას უარყოფდა **პლატონი**, რითაც აიხსნება კიდევ მისი „პოლიტოლოგიური ოცნება“ (სინამდვილეში – „... ილუზია“) თავისუფლებისა და **დესპოტიის**, როგორც სწორედ თავისუფლების მომწესრიგებელი მისგარე საწყისის, ერთგვარ „ოქროს პროპორცია“-ზე (მათ „უკიდურესობათა“ ვითომც დაძლევიტა და მით მათი „გაზომიერებით“), რომელსაც უნდა დამყარებოდა, მისი აზრით, ყოველგვარი მორალურად (და, საერთოდ, კულტურულად) ჯანსაღი სოციალურ-პოლიტიკური წყობა (პლატონის ამ იდეის ჩემი ასეთი შეფასების ერთი „მაგრამ“-კომენტარი იხ. ქვემოთ, ძირითად ტექსტში).

აბმულნი, რომ ამ ვითარების დასახასიათებლად, შეგვეძლო, ასე გვეთქვა: როგორც უფალს **ჰყავს** მისი მონა, ასევე მონას **ჰყავს** მისი უფალი. მონობა პასიური სანყისის ის საფლობია, რომელშიც უფლობის აქტიური სანყისი იმდენად ეფლობა, რამდენადაც ეუფლება მას, იმ თვისდა ორაზროვნად „საფლობ“ სანყისს: ფლობილში ფლობილი, – აი ამ სიტუაციის თავისებური „ფორმულა“ (პასიური სანყისი – აქტიურისგან ფლობილი, აქტიური სანყისი – პასიურში ფლობილი). მონობა ის სასიცოცხლო **ნიადაგია** მისივე „**მკეთებელი**“ უფლობის, რომელზეც „ხარობს“ კიდევ ეს უკანასკნელი, **მასში** ჩაზრდილი და **მისგან** ამოზრდილი, მასში მისგანვე ნასაზრდოები. და რაკილა ვამბობთ, რომ **სხვისუფლობა ბოროტებაა**, უნდა ვაცნობიერებდეთ იმასაც, რომ **თვითონ ეს ბოროტება სხვისმონობაა**. ამიტომაც, განვიხილავ რა სხვისუფლობას **ანუ** სხვისმონობას, როგორც ერთ, არსებითად განუყოფელ, ბოროტებას იმ უმაღლესი და, როგორც ასეთი, **აბსოლუტური** სიკეთის მიმართ, რომლის სახელიც „თავისუფლება“-ა, ერთსაც და მეორესაც (სხვისუფლობასაც და სხვისმონობასაც) ვაერთიანებ, ვითარცა არსებითად **ერთ** ბოროტებას, სწორედ **მონობის** „არსებით სახელ“-ქვეშ.⁶

⁶**მონობის**, როგორც **სოციალური** სისტემის (ან ინსტიტუტის, ან სტატუსის, ან, საერთოდ, „ფენომენის“...), ცნებაში მე ვაზრობ ყოველგვარ **სამართლებრივ უუფლებობას** (იმავე **უ(თავის)უფლებობას**), როგორც ასეთს, დამოუკიდებლად იმისგან, თუ რა სახისა და რა ზომის უუფლებობასთან გვაქვს საქმე ამა თუ იმ შემთხვევაში, რამდენადაც ნებისმიერი უუფლებობა, ერთი შეხედვით რაგინდ „მეორეხარისხოვანი“, თავისთავად მონობის გარკვეული **სიმპტომია** და მისი, ვიტყვდი ასე, **ცოცხალი „მიკრობი“**. ასე რომ, ამ ერთგვარი ტერმინ-მეტაფორის (სიტყვა „მონობის“, ზემოხსენებული გაგებით) შესაბამის ფართო კულტურულ-ისტორიულ კონტექსტში ხმარებისას მხედველობაში მაქვს არა მაინცდამაინც ძველალმოსავლური დესპოტიებისთვის ან ანტიკური ხანის მონათმფლობელური საზოგადოებებისთვის სპეციფიკურად ნიშნული მონობა, არამედ მონობა იმ ზოგადი გაგებით, როგორითაც იგულისხმება ეს სიტყვა, მაგალითად, **ფ. ფონ ჰაიეკის** ცნობლ წიგნში „გზა მონობისკენ“, სადაც ავტორი მონობად მიიჩნევს ნებისმიერ სოციალურ-სამართლებრივ სიტუაციას, რომელშიც იგნორირებულია საყოველთაო თავისუფლების ინდივიდუალისტური პრინციპი.

გასათავისუფლებელიც (ხოლო ათავისუფლებენ ვის? – არათავისუფალს...) ამიტომ ორივეა, მონაც და უფალიც, გასათავისუფლებელი – ერთმანეთისგან: მონა – უფლისგან, უფალი – მონისგან, რათა ორივენი შეიქმნენ თანაბრად, თანასწორად (ლიბერალიზმის ეგალიტარისტული პრინციპი) თავის-უფალნი; და ეს იმიტომ, გავხაზავ კვლავაც, რომ ადამიანი სწორედ ამ „სხვას“-თან მიმართებაში თავისუფალი შეიძლება იყოს მაშინ და **მხოლოდ** მაშინ, როდესაც იგი „**არც ვის ემონვი[ს] და არც იმონებ[ს]**“ (ანუ, ვითარცა ჭეშმარიტად თავისუფალი, არანაირად არ იქნებაო მონობის თანაზიარი: არც როგორც **განმცდელი**, არც როგორც **მოქმედი** მისი), – როგორც **ილია** იტყოდა ამ შემთხვევაში. **მაგრამ**, უმაღვე დავსძენ აქვე უკვე ნათქვამის ერთხელაც

ხოლო, რაც შეეხება საკუთრივ უფლის „მონობას“ (ასე ვთქვათ, „მეტასოციალურს“), რომელზეც ზემოთ მქონდა საუბარი, ცხადია, მის შემთხვევაში ლაპარაკია არა სამართლებრივ უფლებობაზე, არამედ, არსებითად, იმ ზოგადგონითს (გნებაზე, ზოგადკულტურულ), როგორც ნესი – არაცნობიერ, მდგომარეობაზე, რომელშიც თვისდაუნებურად იმყოფება იგი (– (სხვის)უფალი, ვითარცა რაიმეგვარი „მონათმფლობელი“) სწორედ ამ თავისი სოციალური როლის, თავისი ასეთი სტატუს-**ფუნქციის** წყალობით. ამ თვალსაზრისით, სხვათა შორის, ფსიქოლოგიურად ფრიად საგულისხმო ჩანს **ანტიგონე გონტას** თავისთავად მეტად შთამბეჭდავი სიტყვები სამეფო ხელისუფლებაზე, როგორც „**კეთილშობილ მონობა**“-ზე, ისევე როგორც, მათი შორეული გამოძახილივით, განათლებულ აბსოლუტისტ **ფრიდრიხ II-ის** ანალოგიური, თავისთავად ასევე მშვენიერი, გამონათქვამიც მეფის, უკვე როგორც „**სახელმწიფოს პირველი მსახურის**“, შესახებ. სტოელთა მეგობარმა და მოწაფე მონარქმა ზემოხსენებული სიტყვები წარმოთქვა გვიანანტიკური მონათმფლობელური საზოგადოების (ესეცაა: ერთგვარ მორალურ კრიზისში შესულის) პირობებში, ხოლო ფილოსოფოსმა მეფემ, როგორც უწოდებდნენ ფრიდრიხს მისნი თანამედროვენი, მათი ახალი ვერსია გაიაზრა უკვე პრუსიის აბსოლუტისტური ფეოდალურ-ბიუროკრატიული სისტემის სინამდვილეში. ყველანი მონანი ვართ, მათ შორის მეფეც – კეთილშობილი მონა; ყველანი მსახურნი ვართ, მათ შორის მეფეც – პირველი მსახური. – ასეთია ამ გამონათქვამთა დედაზრი მათს სისტემურსაზრისობრივ ქვეტექსტში. ადამიანები იმ სოციალური სისტემის ენაზე ლაპარაკობენ ხოლმე, რომელშიც უხდებათ მათ ცხოვრება, და ეს მაშინაც, ჩვეულებრივ, როდესაც თავისი აზროვნებით მალდებიან თვითონ ამ სისტემაზე და სცდებიან მის კულტურულ-ისტორიულ „ვიწრო“ საზღვრებს.

შესახსენებლად, ეს ნეგატიური გათავისუფლება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, თავისთავად, გათავისუფლებას პოზიტიურს, როგორცაა კიდევ **თავისუფლება შემოქმედებითი, ანუ თავისუფლება – ვითარცა შემოქმედება**, – არ ნიშნავს-მეთქი ჯერ კიდევ, ვიმეორებ, ეს სხვის-გან გათავისუფლება **აი ამ** ნამდვილ, **დადებითს** თავისუფლებას, **რადგან** ადამიანს, **თავის** ამარად შთენილს, როგორც სხვის არც მონასა და არც უფალს, ერთი პოტენციური „მტერი“ მისი თავისუფლებისა მაინც ჰყავს – **საკუთარი თავი**, რომლის პირისპირ მას ჰმართებს კიდევ იმ სათავისუფლო ზნეობრივი ძალის ხმევა, რომელიც შეიქმს მას კიდევაც, თავდათავ საღმრთო-საკაცო მცნებისამებრ, თვითონ ამ მისი **თავის**, მისდა, დი-ახაც, საუფლო – **საპატრონოდ** ღმრთივობებულის, მართლაცდა „სახიერ“ (კეთილ) უფლად და არა მის „უსახურ“ (უკეთურ) მონად.

ხოლო, რაც შეეხება საპირისპირო აზრს, ვითომც სხვის-უფალი თავისუფალი ყოფილიყოს, იგი ისეთივე აბსურდია, თანაც მეტად სახიფათო **ილუზიის** შემცველი და შემქმნელი, როგორცაა ჩვენში მოარული „ფოლკლორი“ (მართალია, ნახევრადსახუმრო, მაგრამ ნახევრად ხომ სრულიადაც არა „სახუმრო“?), რომ გიჟი თავისუფალია. საკითხი, იყო თუ არა, ვთქვათ, **კალიგულა**, ერთსა და იმავე დროს ტირანიცა და „გიჟი“-ც, თავისუფალი, ჩემთვის, ყოველ შემთხვევაში, სადისკუსიო თემა არაა: მტარვალებისა და შემლილების „თავისუფლება“ რალაც სხვა „თავისუფლება“ უნდა იყოს, რომელთანაც იმ თავისუფლებას, რომელზეც ჭკვათამყოფელნი ლაპარაკობენ ხოლმე ჩვეულებრივ, საერთო არაფერი აქვს.

მაგრამ არა. ნუთუ! – შეიძლება შემეპასუხონ, – განა მონათმფლობელი, ნებისამებრ განმკარგველი თავის მონათა, აბსოლუტური მონარქი, აღმსარებელი და გამტარებელი პრინციპისა „სახელმწიფო – ეს მე ვარ“, ვინმე დესპოტი, ან ტირანი, ან, უბრალოდ, დიქტატორი („განმაქიქებელი“ სახ-

ელი არაერთია) არაა, **როგორც ასეთი**, პირადად თავისუფალი? იქმენ ყველაფერს, რაც სურთ, რაც „მოეპრიანებათ“ – რით არ არიან ისინი, მაინც, თავისუფალნი? – ამ რეპლიკას ასეთი რეპლიკითვე ვუპასუხებდი: თუკი თავისუფლება „რაც მინდა“-ს ქმნაა (ან, როგორც ამბობენ ხოლმე, მისი შესაძლებლობის პირობა), მაშინ – ჰო, ისინი უთუოდ თავისუფალნი ყოფილან; მაგრამ ამ შემთხვევაში ის უნდა ამიხსნან, თუ რაშია, **მაშინ**, განსხვავება თავისუფლებასა და თვითნებობას (გინდ თავნებობას, საერთოდ – განუკითხავი უპასუხისმგებლო მოქმედების შესაძლებლობას) შორის, რადგან ეს „რაც მინდა“-ს პრინციპი, სწორედ როგორც პრინციპი, ვგონებ, უფრო თვითნებობის, ვიდრე თავისუფლების პრინციპად გამოდგებოდა; ხოლო, თუ რა **მანძილია** თავისუფლებასა და თვითნებობას შორის, „გეომეტრიულად“ ზუსტ პასუხს ამ კითხვაზე **ჯონ თოულენდის** შემდეგ გამონათქვამში ვპოვებთ: **„თავისუფლება იმდენადვე შორსაა თვითნებობისგან, რამდენადაც მონობა – თავისუფლებისგან“**. ეს კი, თუ არ ვცდები, იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ თვითნებობა იმდენადვე **არაა თავისუფლება**, რამდენადაც მონობა არ არის იგი. საკითხავია: არის თუ არა სხვაზე ბატონობა ძალმომრეობა? და არის თუ არა ძალმომრეობა თვითნებობა (სულ ერთია, თავისი „ლეგალური“ თუ „კრიმინალური“ ფორმით)? პასუხი, ვფიქრობ, ნათელია, მასთან – სათანადო დასკვნაც. ამიტომ საქმეს ახლა სხვა მხრივაც შევხედოთ.

ერთადერთი, რა თავისუფლებაზეც, ნამდვილად შეგვიძლია, სერიოზულად ვილაპარაკოთ სხვისუფლის, ისევე როგორც, სხვათა შორის, თავისმონის, შემთხვევაში, ესაა ის ფორმალურუფლებრივი, ანუ ნეგატიური, გარეთავისუფლება, რომლითაც მართლაც სარგებლობენ სხვისუფალიცა და თავისმონაც, პირველი – სხვისუფლობაში, მეორე – თავისმონობაში: არც ერთი ამათგანი, სხვა არა იყოს, თუნდაც „თანახმად განსაზღვრისა“, არაა სხვისმონა და, როგორც ასეთი, სხვისი უფლობის ქვეშ მყოფი, არამედ სხვისუფალი

უფლებს სხვას და თავისმონა ჰმონებს თავს ისე, როგორც ეს მათ მოესურვებათ, ამ თვალსაზრისით სწორედ რომ, „რაც მინდა“, იმის სხვათაგან დაუბრკოლებლად მქმნელნი. კითხვა, ამგვარად, ეხება იმას, თუ სხვისუფალიცა და თავისმონაც, „ლეგიტიმურად“ თავისუფალნი, არიან თუ არა თავისთავად, თავისი მაინცდამაინც **ასეთობის მომენტში**, თავისუფალნი პოზიტიურად, ე.ი. **სახელდობრ თავისუფალნი**, თავისუფლების, როგორც ასეთის, ვითარცა კონსტრუქციულ-პროდუქტიული მოქმედების (და სწორედ ამ აზრით, მისი „საკუთრივი დადებითი“) გაგებით.⁷

წარმოვიდგინოთ ორი სახე, ერთი, ასე ვთქვათ – მსოფლიოისტორიული, მეორე, ვთქვათ ასე – ადგილობრივლიტერატურული, ორივე ჩვენთვის „მშობლიური“ და ამდენად კარგად ნაცნობიც: ერთი მხრივ, სხვისუფლის კლასიკური ტიპის – **იოსებ სტალინის**, ყველა დროის დიქტატორთა შორის უთუოდ ყველაზე „თავისუფლის“ სწორედ სხვისუფლობის საქმეში, და, მეორე მხრივ, თავისმონის აგრეთვე კლასიკური ტიპის – **ლუარსაბ თათქარიძის**, ერთი მორალურად ყოველად უმწეო „კუჭის“-მონა, ხოლო საამისოდ ასევე სრულიად „თავისუფალი“ კაცის; დავიყენოთ გონების თვალწინ ეს ორი ადამიანი და ვიკითხოთ: შეგვიძლია თუ არა, მათ პიროვნულ სახეთა მჭვრეტელთ, ვთქვათ რომელსამე მათგანზე – აი თავისუფალი ადამიანი? – არა მგონია; და „არ მგონია“, სხვათა შორის, – **პრინციპულად თანაბრად** მათ, **ორივეს**, მიმართ. ხოლო დავანებოთ ახლა

⁷ვერც სხვისუფლობა, როგორც ასეთი – დესტრუქციული **სხვის** მიმართ, ვერც თავისმონობა, როგორც ასეთი – დესტრუქციული **თავის** მიმართ, ვერ დახასიათდება, ვითარცა კონსტრუქციული და, შესაბამისად, პროდუქტიული მოქმედება. ერთადერთი „საბოლოო პროდუქტი“, რომელიც შეიძლება ჰქონდეს ერთსაც და მეორესაც, ეს – ადამიანის დეპერსონალიზაცია ანუ მისი **პიროვნული სიკვდილი**, სხვისუფლობისას – სხვის პიროვნული, თავისმონობისას – თავის პიროვნული. ხოლო რა საერთო შეიძლება ჰქონდეს ან ერთთან, ან მეორესთან თავისუფლებას – ადამიანის, როგორც სწორედ **პიროვნების**, ამ ჭეშმარიტად **მაცხოვარ** პრინციპს?

ამას თავი და, რაკილა ამ შემთხვევაში მაინცდამაინც სხვის-
უფლის ვითომც „თავისუფლობა“-ზე მაქვს საუბარი, წარ-
მოვიდგინოთ ამავე ყოვლისშემძლე (**გარდა** თავად ამ ჭეშ-
მარიტი თავისუფლება – -უფლობისა) დიქტატორის სახის
პირისპირ, მაგალითად, **ჯორდანო ბრუნოს** სახე და დავუს-
ვათ ჩვენს თავს იგივე კითხვა, რომელზეც ამჯერად უკვე
უმაღლ ვუპასუხებდი სწორედ **იმ**, კოცონზე დასაწვავად
თავგანწირულ კაცზე მითითებით: **აი** თავისუფალი ადამი-
ანი. ან იქნებ შევეშვათ რწმენისა და აზრის წმინდანებსა
და გმირებს და გავისხენოთ თუნდაც **ჩაპლინის** ლეგენდა-
რული „**პატარა კაცი**“, ადამიანობის ეს „პატარა“ გენიოსი?
დავუყენოთ მას გვერდით, რომელიც გნებავთ, ისტორი-
ულად ცნობილი დესპოტი, ტირანი, დიქტატორი, განუსაზ-
ღვრელი ხელისუფლების განუკითხველად მფლობელი, და
შევეკითხოთ საკუთარ გულს, ვინ არის მათ შორის ჭეშმარი-
ტად **თავისუფალი**, თავისუფლების სულით სულდგმული. არ
მგონია, რომ ვისმე, თავისუფლების ოდნავ მაინც გულისხ-
მისმყოფელს, აქ რაიმე თავსატეხი გაუჩნდეს: რასაკვირვე-
ლია, **ჩარლი**, აბა, სხვა ვინ! – უთუოდ ასეთი იქნება ბევრი
ჩვენგანის გულისპასუხი.

ასეთი წარმოსახვითი ექსპერიმენტი, ჩვენი სათავისუ-
ფლო ზნეობრივი ინტუიციის სამსჯავროდ განკუთვნილი,
ტყუილად არ შემომითავაზებია. ადამიანები, მიცემულნი
ილუზიას, თითქოს სხვისუფლება თავისუფლება ყოფილი-
ყოს და, შესაძლოა, თავისუფლება „უმაღლეს“ ხარისხშიც,
ვიდრე „ჩვეულებრივი“ თავისუფლება, როგორც წესი, ამ
თავიანთი შეხედულების საარგუმენტაციოდ და საილუს-
ტრაციოდ მაინცდამაინც პოლიტიკურ ისტორიას მიმარ-
თავენ ხოლმე, იქედან სათანადო მაგალითების მოსახმობად.
და ეს არცაა გასაკვირი, რადგან სხვისუფლობის და შესა-
ბამისი „თავისუფლების“ ყველაზე შთამბეჭდავი ფაქტებით
სწორედ ეს სფეროა საგანგებოდ მდიდარი. ამიტომ მეც
ამავე „სამაგალითო“ საუნჯეს მივმართე, ოღონდ, რა თქმა

უნდა, სრულიად საპირისპირო მიზნით. ლოგიკა მარტივია: თუკი ვინმე დესპოტი თავისუფალია იმიტომ, რომ ძალუძს, აკეთოს ყველაფერი, რაც სურს, ყველაფერი – თავისი ხელისუფლების მოქმედების არეში, აშკარაა, რომ ასეთს თავის „ყოვლისშემძლეობას“ იგი უნდა უმადლოდეს იმ სასხვის-უფლო ძალაუფლებას, რომელიც მას, როგორც პოლიტიკურ სხვისუფალს, სწორედ ამ ხელისუფლების სახით აქვს; ხოლო აქედან – ელემენტური დასკვნაც, რომ ადამიანი მით უფრო თავისუფალია, რაც მეტი სასხვისუფლო ხელისუფლებით (ძალაუფლების ამ ყველაზე მძლავრი – პოლიტიკური ფორმით) არის აღჭურვილი, და, მაშასადამე, თუკი გვსურს, ზნეობრივად „დავტკბეთ“ თავისუფალი ადამიანის იდეალს მაქსიმალურად მიახლოებული რეალური სახის ჭვრეტით, ასეთი ნიმუში („სახე“ ხომ **ნიმუშსაც** ნიშნავს) უნდა ვეძიოთ ისტორიულად ცნობილ დესპოტთა, ტირანთა, დიქტატორთა შორის. მეც მათკენ მივმართე ჩემი მზერა, თავისუფალი ადამიანის ასეთი „ხორცშესხმული იდეალის“ მაძიებელი, და საამისოდ გამოვარჩიე კიდეც მათგან მათში ჭეშმარიტად ურჩეულესი. საინტერესოა, თუკი თავისუფლება მართლა სიკეთეა, თანაც სიკეთე, როგორც ამბობენ, უმალლესი, მაინც რა **სიკეთის** განცდა შეიძლება გვექონდეს განუსაზღვრელი ძალაუფლების (ergo განუსაზღვრელი „თავისუფლების“) ამგვარ ურჩხულთა წარმომსახველთ? ან იქნებ თავისუფალი ადამიანის **ნათელ** სახეს ვჭვრეტთ მათ სიბნელის ალმურმოკიდებულ სახეთა ოხშივარში? განა აშკარა არაა (– ეს როგორც „დასკვნითი“ კითხვა), რომ აქ რაღაც **გაუგებრობას** უნდა ჰქონდეს ადგილი? –

შეხედულებას, რომ სხვისუფალი, როგორც ასეთი, თავისუფალია (ამ სიტყვის, ვიმეორებ, ვითომც ნამდვილი, საკუთრივი გაგებით), ზემოთ მე „სახიფათო ილუზია“ ვუწოდებ, როგორც არა მარტო **თეორიულად** ყალბს, არამედ **მორალურადაც** მანკიერს და ამიტომ **პრაქტიკულად** ორმაგად სახიფათოსაც, რამდენადაც იგი **თავისუფლების ნებას თეო-**

რიულად და, შესაბამისად, მორალურადაც უიგივებს სხვის-
უფლობის ნებას, რაც არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა
თავისუფლების ნების გაიგივება ე.წ. ძალაუფლების, ხოლო
ამ უკანასკნელის საკუთრივ პოლიტიკურ გამოხატულებაში
– ხელისუფლების ნებასთან. ხელისუფლება კი (შევახსენებ
მკითხველს, აქ სწორედ მასზე მაქვს, ზემოაღნიშნული მო-
საზრებით, საუბარი და სწორედ მისი სახით – საერთოდ ძა-
ლაუფლებაზეც) თავისთავად, ისევე როგორც საერთოდ ძა-
ლაუფლება, შეიძლება იყოს როგორც სხვისუფლების, ასევე
თავისუფლების ინსტრუმენტი: იგი (ამიტომაც ჰქვია მას
კიდევ „ხელის-უფლება“, ისევე როგორც, სხვათა შორის,
ძალაუფლებას – „ძალ(ის)-უფლება“) შეიძლება ჰქონდეს
მხოლოდ უფალს, ხოლო უფალი, როგორც ასეთი, შეიძლება
იყოს როგორც სხვის-, ასევე თავის-უფალი (ან – ან). ამიტო-
მაც ვამბობ: არა უფლობა საერთოდ, არამედ – თავის-უფ-
ლობა და, მაშასადამე, არა ხელისუფლება საერთოდ, არ-
ამედ – სათავისუფლო ხელისუფლება (მისი „ნებით“-ურთ,
რომელიც სინამდვილეში, ე.ი. „უბრჭყალებოდ“, მხოლოდ
თავისუფლების ნება შეიძლება იყოს, თუკი ეს ხელისუფლე-
ბა მართლაც სათავისუფლოა და როგორც ასეთი – თავის
„ნება“-ში მთლიანად სწორედ ამ თავისუფლების ნებით საზ-
ღვრული).

ასეთი რამ კი შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ
მაშინ, როდესაც ხელისუფლების სუბიექტი და ობიექტი
ერთი და იგივეა. ხოლო შეიძლება თუ არა, ეს „ერთი და
იგივე“ იყოს ვინმე ინდივიდუუმი, ცალკეული კაცი? – რა
თქმა უნდა, არა. მართლაც, რომელი ჭკვათამყოფელი იტყ-
ვის, მე, როგორც თავისუფალი პიროვნება, საკუთარი თავის
ხელისუფალი ვარო? ასევე ვერ იქნება იგი ინდივიდუუმთა
რაიმე ჯგუფი, თუკი ასეთად არ მივიჩნევთ მთელ ერს, არ-
ამედ წარმოვიდგენთ მას, ამ ჯგუფს, ერის რაღაც ნაწილის
სახით, რომლის ხელისუფლებაც, ვითომც „სათავისუფლო“,
სინამდვილეში მხოლოდ სასხვისუფლო შეიძლება იყოს. სი-

ტყვას აღარ გავაგრძელებ, ისედაც გასაგებია, რომ ასეთი სათავისუფლო ხელისუფლება ერთადერთ შემთხვევაშია შესაძლებელი: როდესაც საამისოდ თავის უფალი, ამ აზრით მართლაც რომ **princeps sibi – თვისდა ხელმწიფე**, თვითონ ერია, **მთელი ხალხი**. ხოლო აქედან – თვით ამ ხელისუფლების და მასზე დამყარებული პოლიტიკური სისტემის სახელიც: „**დემოკრატია**“, ე.ი. ხალხის ხელისუფლება, რომლის სუბიექტადაც და, ცხადია, ობიექტადაც სწორედ ხალხი იგულისხმება თავის უფლებრივად განუყოფელ მთლიანობაში.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ერთი უმთავრესი დასკვნა, რომელსაც, მსურს, მივაპყრო მკითხველის ყურადღება, ისაა, რომ: **ხელისუფლება არ შეიძლება იყოს ხელისუფლის პირადი თავისუფლების ინსტრუმენტი**. და ეს თანაბრად ეხება, თუმცა, აშკარაა, სულ სხვადასხვა მიზეზით, დემოკრატიული რესპუბლიკის პრეზიდენტსაც და „ღმრთის მოადგილე“ დესპოტსაც, პირველს, რამდენადაც იგი ახორციელებს თვისდა დელეგირებულ **ხალხის ხელისუფლებას** ყველა მოქალაქის და **მათ შორის** – თავის, როგორც უფლებრივად ერთ-ერთი „რიგითის“ (და არა „ხელისუფლების პრივილეგიით“ ამ მხრივ პერსონალურად „გამორჩეულის“), მიმართ, ხოლო მეორეს, რამდენადაც მისი ხელისუფლება, თავისი ბუნებითი დანიშნულებით სწორედ სა-**სხვის**-უფლო და არა სა-**თავის**-უფლო, თვით ამ თავისი დანიშნულებისამებრ თავისი მფლობელის მხოლოდ და მხოლოდ მასხვისუფლებელი და არა მათავისუფლებელი შეიძლება იყოს (რისი გაუთვალისწინებლობა წარმოშობს კიდევ გაუგებრობას, რომლის შედეგიცაა შეხედულება, თითქოს სხვისუფალს, საერთოდ, მისი ხელისუფლება ათავისუფლებდეს).

ანდა ავიღოთ თუნდაც ასეთი გავრცელებული გამოთქმა: კონსტიტუცია **ანიჭებს** მოქალაქეს თავისუფლებას. რას ნიშნავს „ანიჭებს“, ამ შემთხვევაში? – ცხადია, იმას, რომ **უქმნის**. საკითხავია, როგორ შეუძლია კონსტიტუციას ანუ

იმავე **ხელისუფლებას** (რომლის „აქტი“-ც არის იგი), „მომანიჭოს“, ე.ი. „შემიქმნას“, ჩემი საკუთარი თავისუფლება? ეს რალა ჩემი თავისუფლება იქნებოდა, თუკი მას **სხვა** ვინმე ან რამე, ჩემ გარეშე და გარეთ, შემიქმნიდა (საამისო „მონიჭების“ აქტით)? თუკი თავისუფლება თითოეული ადამიანის (თითოეულისა – ინდივიდუალურად!), **ჯონ ლოკის** თქმის არ იყოს, **ბუნებითი საკუთრებაა**, მის მესაკუთრედ (რომელიც ვარ კიდევაც, შესაბამისად, ასევე „ბუნებითად“) როგორღა უნდა შემქმნას ხელისუფლებამ მრავალთა შორის ჩემდაც მონიჭებული ე.წ. კონსტიტუციური თავისუფლებებით? „თავისუფალი“ „სუვერენის“ (ამ შემთხვევაში – თავის მიმართ) სინონიმურია, ხოლო თავის-სუვერენს, თუკი ის მართლაც ასეთია, მის სუვერენიტეტს, ანუ იმავე თავის-უფლებას, სხვა ვერავინ და ვერარა ვერ შეუქმნის, თვითონ მის გარდა. და, თუკი მაინც რასმე გვანიჭებს ან, გნებავთ, გვიქმნის, ამ თვალსაზრისით, კონსტიტუცია (ანუ იგივე ხელისუფლება, ამ კონსტიტუციის შემქმნელი და მომნიჭებელი), ეს – სწორედ იმ გარეთავისუფლებას, ხსენებულ „კონსტიტუციურ თავისუფლებათა“ სახით, რომელზეც უკვე ვილაპარაკე და რომელიც, ვიტყვი კვლავაც, სხვა არაფერია, თუ არა **სა-თავისუფლო თავისუფლება** ანუ თავისუფლება, უფლებრივად უზრუნველმყოფი **საკუთრივ** თავისუფლებისა მის სოციალურ-პოლიტიკურ შესაძლებლობაში, ან, მოკლედ, **თავისუფლების უზრუნველმყოფი თავისუფლება** (თავისუფლების შესაძლებლობა თავისუფლება) და არა **თავად** თავისუფლება, **როგორც ასეთი** (თავისუფლების **სინამდვილე** თავისუფლება). ესაა და ეს, მეტი და სხვა – არაფერი, მაგრამ თვით „ეს“, თავისთავად, განა ცოტაა? სხვა არა იყოს, **თავისუფლების ისტორიის** თუ მთელ შინაარსს არა, მის არსებობის ნაწილს მაინც განა სწორედ ამ გარე სოციალური (სოციალურ-პოლიტიკური) „კონსტიტუციური თავისუფლებების“-თვის ბრძოლის ისტორია არ შეადგენს? ასე რომ, მე სულაც არ ვაკნინებ თავისუფლების საქმის (თავისუფლება კი

საქმეა) ამ გარეუფლებრივი **ასპექტის** მნიშვნელობას, არამედ ვამბობ მხოლოდ, რომ ეს უფლებრივი „თავისუფლებები“ სინამდვილეში წარმოადგენენ ადამიანის სწორედ იმ **პერსონალურად სისხლბორცეული** თავისუფლების მის გარე სოციალურ მიმართებებსა და გამოვლინებებში მალეგალიზებულ ცალკეულ **აბსტრაქტულ** (იმპერსონალურ) სანქციებს, რომლებიც, შესაბამისი კანონების სახით, კი არ ანიჭებენ ადამიანს თავისუფლებას, არამედ **აღიარებენ** მის **უფლებას** თავისუფლებაზე, აღიარებენ **იურიდიულად**, რომელიც (ეს უფლება) მას (ამ ადამიანს) **მორალურად** იმთავითვე აქვს (ეკუთვნის).

თავისუფლება ადამიანის **პირადი სა-ქმეა**, რომლის პირადი მოქმედიცაა, ამიტომ, თვით იგი, ვითარცა **პირადად** (თავისუფლების ობიექტ) თვისდა და (თავისუფლების სუბიექტ) თვისგან **ქმნად-ჯერარსის**. უპიროვნო თავისუფლება არ არსებობს, თავისუფლება **მხოლოდ პიროვნული** შეიძლება იყოს, როგორც მხოლოდ და მხოლოდ **პიროვნების თავისუფლება**, რომლის ფაქტიც ადამიანის **პიროვნული ნების ყოფის** აქტია. იგივე ითქმის, სხვათა შორის, **ერის**, როგორც ასეთის, თავისუფლების, ვითარცა ერის-შვილთა იმავე პირად თავისუფლებათაგან შემდგარი და წარმომდგარი **სა-ერთო პირადი თავისუფლების**, შესახებაც. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი ყველა შემთხვევაში **თვითონაა** თავისი პიროვნების ერთადერთი ნამდვილი მა-თავისუფლებელი, ვითარცა საკუთარი თავისუფლების მოქმედი, მისი და მასთან თავად ამ თავისი პიროვნებისაც, როგორც თავის-უფლის, შე-მოქმედი. ამდენად ითქმის კიდევ, რომ თავისუფლება თავისი მოქმედი ადამიანის თვითქმნაა, იგივე თვითშექმნა (გნებავთ – თვითშემოქმედება), თავის-უფლად: თავისუფლება თავისი მოქმედის თვითგათავისუფლებაა (ვეუფლები რა ჩემს თავს, მით ჩემ მიერვე ვიქმნები თავის-უფლად: თავს ვეუფლები – თავს ვე-უფლები). ერთი სიტყვით, თავისუფლება, როგორც თავისუფლ-ად ყოფნა, არის სა-ქმე, რომლის ქმნაც

თავისუფლებაა, როგორც თავისუფლ-ის მოქმედება; შესა-
ბამისად, ქმნილი ან, უკეთ, შე-ქმნილი, ვითარცა მაინცდა-
მაინც შე-საქმე, თავისუფლება, როგორც ყოფნა, სხვა არა
არის, თუ არა ასეთად „შემდგარი“ თავისუფლება, როგორც
მოქმედება ან, უკეთ, შე-მოქმედება. თავისუფლება თა-
ვისუფლების შემოქმედებაა და როგორც ასეთი – თავისი
შემოქმედის თავისუფლება, ვითარცა თავისი ბუნებითი მე-
საკუთრის, შემონაქმედზე მისი შემოქმედის ბუნებითი სა-
კუთრების უფლებით.⁸

⁸ჩვეულებრივ, „საქმეს“ ვუნოდებთ ყოველგვარ მოქმედებას,
რომელსაც ადამიანი იქმს, სულ ერთია, ლექსის თხზვაა ეს თუ კაცის კვლა.
მეც, ბუნებრივია, საზოგადოდ ამ კეთილ-ბოროტის განურჩეველი მნიშვნე-
ლობით ვიხმარ მას. მაგრამ ზოგიერთ კონტექსტში ამ სიტყვას გამოვიყენებ
იმ მისი სპეციალური გაგებით, რომლითაც ზემოთ მივუხსნადავ იგი **თავისუფ-
ლების, როგორც სა-ქმის**, იდეას.

სა-ქმე – ქმნად-ჯერარსი: ადამიანი იქმს საქმეს, როგორც ქმნად-
-ჯერარსს. საქმე არის **მოქმედება**, რომელსაც მისი **მოქმედი** მიემართება,
ვითარცა სა-ქმეს: მოქმედება თავისი მოქმედის საქმეა. მოქმედება არის
საქმე, რომლის ქმნაცაა იგი. საქმე არის მოქმედება, რომლის ქმნაც ეგვე
მოქმედებაა, როგორც თავისივე, ვითარცა საქმის, ქმნა. მოქმედების ასეთს
განსხვავებას მასშივე, როგორც საქმისა და მისი ქმნის (მოქმედება, როგორც
საქმე და როგორც საქმის ქმნა), თავისი გამართლება აქვს, რაზეც აქ სიტყ-
ვას არ გადავარძელებ.

ხოლო რა იგულისხმება მტკიცებაში, რომ თავისუფლება, როგორც
ყოფნა, არის საქმე? – ის, რომ ამ ყოფნის წესი **მოქმედებაა** (სახელდობრ:
თავისუფლება, როგორც მოქმედება) და რომ ეს ყოფნა ამ თავისი წესის-
ამებრ წარმოებს კიდევ თავის თავში, ვითარცა თვით ეს მოქმედება, **ყოფნა**
– **მოქმედება**. წარმოებს-მეთქი, ვამბობ იმ აზრით, რომ ამ ყოფნა – მოქმედე-
ბას აწარმოებს (იქმს, შეიქმს), როგორც საქმეს, მისი მწარმოებელი (მქმნე-
ლი, მოქმედი) თავის-უფალი. თვითონ ეს წარმოება, ცხადია, სხვა არაფე-
რია, თუ არა იგივე თავისუფლება, როგორც თავისუფლების, ვითარცა საქმე
ყოფნის (ყოფნა – მოქმედების, როგორც საქმის), ქმნა (იგივე მოქმედება:
თავისუფლება, ვითარცა თავისუფლების, როგორც საქმე ყოფნის, ქმნა –
მოქმედება).

შემდეგ. ამ საქმე ყოფნას, ვითარცა ყოფნა – მოქმედებას, ესატყვისე-
ბა სათანადო სამოქმედო **სა-განი** (რაც ნიშნავს: სა-მიზნე), რომელზეც მი-
მართულია იგი მისი (**შე**)ქმნის მიზნით (ამ „ქმნას“ ნუ ავურევთ საქმის „ქმნა“-
ში: საქმეს „ვიქმთ“, ხოლო საგანს „ვქმნით“). შესაბამისად, ეს სა(შე)მოქმე-
დო საგანი იაზრება, როგორც **შე-საქმე – შე-ქმნად ჯერარსი**. იგულისხმება,
რომ საქმე, ამ თავისი „საგნობრივი“ გაგებით, არის თავისი შესაქმე საგნის

ამიტომაც მთავარი შეხედულება, თითქოს კანონები (ანდა „ინსტიტუტები“, ბოლოს და ბოლოს იგივე ხელისუფლება) „ქმნიდნენ“ თავისუფალ ადამიანებს, თავისუფლების

შექმნა, რომელიც, თავის მხრივ, არის საქმე, რომლის ქმნაც ამ საგნის შექმნაა. თავისუფლება, ვითარცა ყოფნა, გარკვეული აზრით არის კიდევაც ასეთი საგანი და ამდენად ითქმის კიდევ, რომ თავისუფლების, როგორც **სა-ქმე ყოფნის**, ქმნა არის თავისუფლების, როგორც **შე-საქმე ყოფნის**, შექმნა: თავისუფლება, ვითარცა ყოფნა, არის საქმე, რომლის ქმნაც არის თვითონ ამ ყოფნის, როგორც ასეთის, შექმნა, ვითარცა შესაქმე საგნის. ამგვარად, გვაქვს: თავისუფლება, როგორც საქმე ყოფნა და როგორც შესაქმე ყოფნა, ანუ, რაც იგივეა, ყოფნა, ვითარცა საქმე და მისი (ამ საქმის შესაქმე) საგანი.

შენიშვნა. სიტყვა „შესაქმეს“ აქ ვხმარობ, „საქმის“ ანალოგიური გააზრებისამებრ, მისი ჩვეულებრივი ლექსიკური მნიშვნელობისგან („დაბადება“, გაჩენა, შექმნა – შემოქმედება) განსხვავებული, თუმცა ძირეულსაზრისობრივად არც იმდენად, როგორც ეს ერთი შეხედვით შეიძლება ვისმე მოეჩვენოს, გაგებით (შე-სა-ქმე – შე-ქმნად ჯერარსი). აქ-მეთქი, გავხაზე, რამდენადაც ამ გაგებით ეს სიტყვა, ისევე როგორც „საქმე“ შესატყვისი გაგებით, ჩემ მიერ მხოლოდ მსგავს ცალკეულ შემთხვევებში შეიძლება იყოს გამოყენებული.

დაბოლოს. გასაგებია, რომ თავისუფლების, როგორც შესაქმე ყოფნის, შემოქმედება **რეალურსაგნობრივად** სხვა არა არის თავის კონკრეტულ სინამდვილეში, თუ არა თავის-უფლის მიერ თვით ამ თავისი **შემოქმედებითად საუფლო თავის** ქმნა – შექმნა, ვითარცა თავისი, შესაბამისად, **შესაქმე** თავის: **თავის-უფლება თავის შემოქმედებითი (და)უფლებაა**, მისი ასეთი „ათვისება“, და თავის-უფალიც საკუთარი თავისუფლების შემოქმედი, როგორც მაინცდამაინც **თავის შემოქმედი** ან, სიტყვა „კეთ-ება“-ში მოაზრებადი შესატყვისი საქმისა და მისი ქმნის ღირებულებითი გაგებით, **თავის მკეთებელი**. ხოლო სხვა რაღაა, დავსძენ აქვე, თვითონ **კულტურა**, თავისთავად, თუ არ იგივე **თავის-უფლება**, ვითარცა **თავის** სწორედ ეს **კეთება – შემოქმედება**, და, ამ სახით, საერთოდ **თავისუფლება**, როგორც შესაბამისი **საქმე** ყოფნა, მისი **ქმნიურობა**, და მასთან **შესაქმე** ყოფნაც, მისი **შექმნიურობა**? ვამბობ, რომ **კულტურა თავისუფლებაა**, რომ **კულტურა თავისუფლების კულტურაა**, რამდენადაც **თავისუფლება თვითაა კულტურა, როგორც ასეთი**, რომელიც, თავად, თუ არ ვითარცა თავის-უფლება, სხვა არანაირადაა შესაძლებელი.

დასასრულ – ისევ და ისევ იგივე „რიტორიკული“ კითხვა, ახლა ამ მიმართებით: მაინც, რა „თავის შემოქმედი“, გნებავთ – „თავის მკეთებელი“ (იგივე „თავის კეთილმქმნელი“), შეიძლება იყვნენ ან სხვისუფალი, ან თავის-მონა თავ-თავიანთი სხვისდა თუ თვისდა **ბოროტმოქმედებით**? საქმეც ხომ მაინცდამაინც იმ აზრითაა ქმნად-ჯერარსი, რომ იგი როგორც **სიკეთე** იაზრება, ხოლო რა ქმნად-ჯერარს სიკეთეს შეიძლება ვაზრობდეთ ან ერთის, ან მეორის „საქმე“-ში?

საქმის მტკნარ გაუგებრობად მიმჩნია. ამგვარი „შემოქმედებითი სასწაულის“ შექმნა და პრეტენზია რომ ჰქონოდა კანონმდებელს რომელიმე დემოკრატიულ სახელმწიფოში, იქ თავისუფალი კაცის სახსენებელიც არ იქნებოდა. მართლაც, ადამიანთა ასეთი „კეთება“ (ვითომდაც მათი „გაკეთება“ – გაბედნიერების მიზნით) მხოლოდ ტოტალიტარისტული სახელმწიფოს „იდეალი“ შეიძლება იყოს, **ჯორჯ ორუელის** მიერ „იდეალურადვე“ აღწერილის მის ცნობილ ანტიუტოპიაში. თავისუფალი ადამიანი არ შეიძლება, უბრალოდ შეუძლებელია, იყოს ვისიმე ან რისიმე „პროდუქტი“, თვინიერ თვითონ ამ ადამიანისა და **მისი** სათავისუფლო ზნეობრივი და გონებრივი ძალისხმევის. ერთადერთი, რაც ნამდვილად ძალუძს და მოეთხოვება დემოკრატიულ სახელმწიფოს თავისუფლების, როგორც ასეთის, უზრუნველყოფის თვალსაზრისით, ეს – სათანადო უფლებრივი გარემოს შექმნა, რათა ადამიანებს შეეძლოთ, თავად იყვნენ საკუთარი თავის ბატონ-პატრონნი, ჯეროვნად დაზღვეულნი თავიანთ თავისუფლებათა გარეშე ხელყოფისგან, პირველ ყოვლის – თვით ხელისუფლების მხრივ. მაგრამ თავისუფლების ნამდვილი პრობლემაც იმაშია, რომ ადამიანის **სუბიექტური შემძლეობა**, იყოს სრულფასოვნად თავისუფალი, სრულიადაც არაა დეტერმინირებული (და შესაბამისად „გარანტირებული“-ც, რამეთუ ეს პრინციპულად შეუძლებელიცაა) თავისუფლების იმ **ობიექტური შესაძლებლობით**, რომელსაც ქმნის კიდევაც დემოკრატიული საზოგადოება თავის შიგნით სწორედ ამ გარეუფლებრივი სოციალურ-პოლიტიკური **გარემოს** (და მხოლოდ) სახით. საერთოდ, იმისთვის, რათა ადეკვატური წარმოდგენა ვიქონიოთ ხელისუფლებაზე, როგორც თავისუფლების ინსტრუმენტზე, ჯერაღს, გვახსოვდეს, რომ დემოკრატია მაშინ და მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს ერის ჭეშმარიტად სათავისუფლო ხელისუფლება, თუ იგი მთლიანად ემყარება და **ექვემდებარება** ადამიანის ინდივიდუალური თავისუფლების პრინციპს, რაც იმას ნიშნავს, სხვათა

შორის, რომ თავისუფლება, თავისთავად, არც „გამოიყვანება“ ხელისუფლებიდან და არც „დაიყვანება“ ხელისუფლებაზე.

წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუ არ იქმნა დაცული ეს „მადიფერენცირებელი სუბორდინაცია“ თავისუფლების ხსენებულ **პრინციპსა** და დემოკრატიას, ვითარცა მის სარეალიზაციო, მთელ ხალხზე განზოგადებით, **მეთოდს**, შორის, ჩვენ, შესაძლოა, გვექონდეს დემოკრატია, ე. ი. ხალხის **ხელისუფლება**, როგორც ასეთი, მაგრამ **გარეშე** ხალხის **თავისუფლებისა** (სრულებითაც არა პარადოქსი: სუვერენი, მოკლებული თავისუფლებას, ანუ „მონათა მეუფება“), რაზეც მიუთითა ჯერ კიდევ **შარლ მონტესკიემ** ამ ორ-ნახევარი საუკუნის წინათ თავის „კანონთა გონ“-ში, სადაც წერს იგი, როგორც სწორედ დემოკრატიული თავისუფლებისთვის სახიფათო **შეცდომაზე**, ხალხის **ხელისუფლებას** მის **თავისუფლებაში ურევნო** (ამ ავტორსა და ამ თემას მე კიდევ დავეუბრუნდები).

მოკლედ, ერთადერთი, რაც მართლა შეიძლება და უნდა კიდევ მოეთხოვოს დემოკრატიულ ხელისუფლებას თავისუფლების სასიკეთოდ, ესაა ხალხის (ე.ი. **ადამიანების**, თითოეულისა ცალკე და ყველასი ერთად) გათავისუფლება მისი თავისუფლების დამაბრკოლებელ სხვადასხვა სოციალურ-პოლიტიკურ **გარემოებათა-გან** (ანუ მოხდეს, ამ სახით, თვით თავისუფლების, ასე ვთქვათ, „საჯარო“ გათავისუფლება და არა მისი, როგორც ასეთის, „შექმნა“), რამდენადაც ხელისუფლებას, საზოგადოდ, ნამდვილად ძალუძს, გააჩნია, დემოკრატიულია იგი თუ არადემოკრატიული, დიდადაც შეუწყოს და დიდადაც შეუშალოს ხელი თავისუფლების საქმეს ამ მის გარევიტარებით სფეროში, თუმცა, ვიმეორებ, თვითონ ეს საქმე, თავისთავად, მის „**ხელთ**“, უშუალოდ, არც ერთ შემთხვევაში არაა. და, თუკი ეს ასეა, თანაც დემოკრატიული, ამ ერთადერთი ქეშმარიტად სათავისუფლო, ხელისუფლების მიმართ, როგორღა შეიძლება

ხელისუფლება, ისიც როგორი? – დესპოტური, იყოს თავისი მფლობელის მათავისუფლებელი, ამ სიტყვის ნამდვილი, საკუთრივი გაგებით? როგორ შეიძლება, დესპოტი, თავისუფლების თავად **პრინციპის** მტერი, ამ თავისი, სწორედ თავისუფლების სამტრო, ხელისუფლების წყალობით თვით იყოს თავისუფალი? თუკი სხვისუფალი, როგორც ასეთი, რაიმეგვარად მაინც ითქმის „თავისუფლად“, მხოლოდ იმ აზრით, რომ იგი სხვისი, ვისი თავისუფლებისაც თვითვეა დამრთვუნველი, თავისუფლებისგანაა „თავისუფალი“. მაგრამ სხვისი თავისუფლება შეიძლება კი ზღუდავდეს ჩემს თავისუფლებას, რის გამოც პირადმა თავისუფლების-მოყვარეობამ შეიძლება მაიძულოს, ხელგყო იგი მისი ჩემდა „უვნებელყოფის“ მიზნით? მაინც, სხვისი **თავის-**უფლება ჩემი **თავის-**უფლების შემზღუდველი როგორღა შეიძლება იყოს: სხვისი თავი განა ჩემი თავია? ხოლო, თუ არ ზღუდავს, მაშინ ამ მისი ხელყოფით რა შეიძლება შეემატოს ჩემს თავისუფლებას? –

აშკარაა, თავისუფლება არ არის რაღაც მატერიალური „რესურსი“, ჩვენს გარე სინამდვილეში განსაზღვრული ოდენობით არსებული, რომლის ან დასაკუთრება, ან გასხვისება შეიძლებოდა, ვთქვათ, მიწის ნაკვეთის მსგავსად. სხვისი თავისუფლების დათრგუნვა, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია, მაგრამ შეუძლებელია მისი „ნართმევა“ და „მითვისება“, რაც საშუალებას მისცემდა მოძალადეს, გაეზარდა საკუთარი თავისუფლება, როგორც ზრდიან ხოლმე თავის ქონებას რაიმე მატერიალური ფასეულობის შეძენით. როგორც სხვისი სიცოცხლის მოსპობით მკვლელის სიცოცხლეს არაფერი ემატება, ასევე სხვისი თავისუფლების დათრგუნვით მოძალადე არანაირად არ ხდება „მესაკუთრე“ ამ თავის მიერ დათრგუნვილი თავისუფლების.

ის, რომ თავისუფლებები (ვხმარობ აქ ამ სიტყვას მრავლობითში, რამდენადაც ინდივიდუალურ თავისუფლებათა სიმრავლე მაქვს მხედველობაში) ერთმანეთით ზღვარ-

დებულნი არიან, ნიშნავს იმას, რომ მათ არანაირი „უფლება“ არ აქვთ ერთმანეთზე და მით თავადაც „შეუვალნი“ არიან ერთმანეთისთვის, – და არა იმას, თითქოს ისინი რაიმე სახით ან ზომით ზღუდავდნენ ან, საერთოდ, ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს ინდივიდუალური სრულყოფისკენ მათს მისწრაფებაში. სხვანაირად რომ ვთქვა, არ არსებობს არავითარი „კოლიზია თავისუფლებათა“, არამედ არსებობს მხოლოდ კოლიზია თვითონ **ადამიანთა** შორის მათ მიერ საკუთარ სათავისუფლო ინტერესთა გაუგებრობის ნიადაგზე; და ამიტომაცაა, უთუოდ, რომ, რაც უფრო მაღალია სწორედ **თავისუფლების** კულტურა (კერძოდ კი, პირველ ყოვლისა – მორალი) ადამიანებში, მით ნაკლებია მათ შორის ასეთი გაუგებრობებიც. ხოლო აქედან გასაგები უნდა იყოს ისიც, რომ თვით ეს თავისუფლებანი არ საჭიროებენ, ამის გამო, არც არავითარ „კომპრომისებსა“-ც ურთიერთშორის, ვითომდაც მათი (ამ ინდივიდუალურ თავისუფლებათა) „სოციალური ჰარმონიზაციის“ მიზნით, რადგან, ვიმეორებ, არ არსებობს არანაირი „დისჰარმონია“ მათ, როგორც ასეთთა, შორის: საჭიროა მხოლოდ, გვიყვარდეს, გვწამდეს და **ვიცოდეთ** თავისუფლება და ვიყოთ თავისუფალნი მისი ცნებისა და მცნებისამებრ, სა-**თავის-უფლო თავის** იმ ცნებით-მცნებითს „ობიექტურ“ **ზღვარს** გარდაუსვლელად (თანახმად თავისუფლების იმპერატივისა: სხვაზე **არ** საუფლოდ) და სწორედ ამ აზრით ჩვენს თავისუფლებაში, დიახაც, **მტკიცედ ზღვარდებულნი** თავისუფლებისვე პრინციპის დასაცავად მის „საღმრთო-საკაცო“ სინმინდეში.

ამგვარად, **ზღვარი**, რომელსაც თავისუფლებები თავით თვისით უდებენ ერთმანეთს, არ უნდა გვესმოდეს, როგორც რამ „ფიზიკური“, რომლითაც ისინი ვითომც „ფიზიკურ“ გასაქანს არ აძლევდნენ ერთმანეთს და რომლის არსებობის ეს „ჯიუტი ფაქტი“-ც ამიტომ „ფიზიკურად“ გვაიძულებდეს, **შევურიგდეთ** მას (თუ არ გვსურს, ცხოვრება გადაგვექცეს პერმანენტულ „ომად თავისუფლებისთვის“ ყველასი ყვე-

ლას წინააღმდეგ). არა, ამ ზღვარს თავისუფლებები ერთმანეთს უდებენ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი თავისუფლების თვითონ ცნებასა (თავისუფალი – თავის უფალი) და მის შესატყვის მცნებაშია (იყავ თავის უფალი და არა...) დადებული. ასე რომ, ერთგვარი პირობითობით შეგვეძლო კიდევ, გვეთქვა, რომ სხვისუფლობა სხვა არა არის, თუ არა **თავ-ზღვარ-გარდასული „თავის-უფლება“**, ვიღებ რა ბრჭყალებში ამ სიტყვას, რადგანაც სინამდვილეში საუბარი ეხება სათავისუფლო ზღვრის გადალახვას თვით ადამიანის მიერ, როდესაც **სასხვისუფლო ნება**, გნებავთ, **ფრიდრიხ ნიტცშეს** სატრფიალო იგივე **ნება ხელმწიფებისა** (der Wille zur Macht), მძლავრობს და მძლევლობს მასში მისსავე **სათავისუფლო ნებაზე**. ამიტომაც ვერ მივიჩნევ სასხვისუფლო ნებას ვერც სათავისუფლო ნების „ჰიპერტროფიად“, ხოლო განვიხილავ მას გარკვეულ კონტექსტში, ვითარცა ჰიპერტროფიას **უფლობის** (იმავე ხელმწიფების), როგორც ასეთის, იმ ზოგადი ნების, რომელსაც, ვთქვათ ასე, „კატეგორიალურად“ წარმოადგენს თავის-**უფლობის** ნება **თავის** საზღვრებში და რომელიც, ამდენად, წარმოგვიდგება კიდევაც, სხვისუფლობის შემთხვევაში, სათავისუფლო თავის (resp. სათავისუფლო ნების) „კანონიკურ“ ზღვარს გარდასულად (ამ „გარდასულობის“, ცხადია, არა რეალური – კონკრეტულხდომილებითი, არამედ იდეალური – აბსტრაქტულმიმართებითი გაგებით), როდესაც ლაპარაკი რაიმე, თუნდაც „ჰიპერტროფირებულ“, თავისუფლებაზე საერთოდ **ალარ** შეიძლება, რაკილა საქმე გვაქვს, პრინციპულად, უკვე არა თავის-, არამედ სხვისუფლობასთან, თვითონ უფლობის, შესაბამისად, **სულ სხვა** მორალითა და, ერთობ, ფსიქოიდეოლოგიური წყობით.

თავისუფლებები რომ ზღუდავდნენ ერთმანეთს და მით აბრკოლებდნენ ადამიანებს მათს ინსტინქტურ (– გონითინსტინქტურ!) ტენდენციაში თავისუფლების გაფართოებისკენ, არსებობა თავისუფალ საზოგადოებათა უბრალოდ შეუძლებელი იქნებოდა: მაშინ, ეს რომ ნამდვილად ასე

იყოს, თავისუფლებები ერთმანეთით „ბლოკირებული“ აღმოჩნდებოდა და მთელი საზოგადოებაც თავის სწრაფვაში თავისუფლებისკენ – პარალიზებული. თავისუფლების ნება თავისუფლების **პროგრესის**, მისი **ზრდა**-განვითარების ნებაა და საზოგადოებაში, რომელშიც ადგილი არ აქვს თავისუფლების ამ პროგრესს (ამ მის ზრდა-განვითარებას) და ადამიანებიც თავისუფლების **პროცესის** ასეთს სტაგნაციას ურიგდებიან, იქ ადრე თუ გვიან თავს იჩენს მოვლენა, რომელსაც მე, მისი საბოლოო შედეგის (თუკი მანამდე რამე არ ეშველა) გათვალისწინებით, სათავისუფლო ნების „ნეკროზს“ ვუნოდებდი. ჭეშმარიტი თავისუფლება ისევე განუყოფელია თავისუფლების **პროგრესისგან**, როგორც ჭეშმარიტი პროგრესი – **თავისუფლების** პროგრესისგან.⁹

ხოლო ადვილად წარმოსადგენია, რომ, თუკი თავისუფლებანი ერთმანეთით „სივრცობრივ“ შეზღუდულნი და მით, როგორც ვთქვი, „ბლოკირებულნი“ აღმოჩნდებოდნენ ცხოვრების სარბიელზე თავიანთ სასიცოცხლო სწრაფვაში სათავისუფლო არის გაფართოებისკენ, მათ შორის სტიქიონურად უნდა წარმოშობილიყო დარვინისტული „არსებობისთვის ბრძოლის“ მაგვარი ბრძოლა თავისუფლების „სასიცოცხლო სივრცისა“-თვის, რაკილა თავისუფლების კულტურული ინსტინქტი ვერ შეურიგდებოდა ასეთს თავისუფლებათა შეთავსებადობის პრობლემა რეალურად შეიძლება იდგეს მხოლოდ იმ საზოგადოებაში, სადაც ეს თავისუფლებანი ნამდვილად არსებობენ, ასეთი კი, ცხადია, შეიძლება იყოს მხოლოდ თავისუფალი საზოგადოება, თავისუფლების პრინციპზე დამყარებული, მაშინ როდესაც არათავისუფალი საზოგადოებისთვის ეგევე პრობლემა ოდენ „იდეალურად“ შეიძლება არსებობდეს, ადამიანის მხოლოდ აზრსა და წარმოსახვაში. ამიტომაც ამ საკითხის განხილვისას მე მხედველობაში მყავს სწორედ თავისუფალი საზოგადოება და თვითონ ეს პრობლემაც, შესაბამისად, ასეთი კითხვითი ფორმითაა აქ წარმოდგენილი: როგორი იქნებოდა თავისუფალი საზოგადოება, იგი რომ თავისუფლებათა ანტაგონიზმის პრინციპზე ყოფილიყო დაფუძნებული? ან შეიძლება კი იგი ამ ანტაგონიზმის რამენაირად დაძლევას თავისუფლების შენარჩუნებით, მისი პრინციპის შეუღახავად და შეუბღალავად?

ვისთვის „არაბუნებრივ“ მდგომარეობას, თავისუფლების სასიცოცხლო ნების ამგვარი „მექანიკური“ წინააღმდეგობით შემავინრობელსა და შემბოჭველს. ერთი სიტყვით, ეს იქნებოდა საზოგადოება, სადაც თავისუფალი თავისუფლისთვის „მგელი“-ა და სადაც ამ ნიადაგზე წარმოებს კიდევ ხსენებული „ომი თავისუფლებისთვის“ ყველასი ყველას წინააღმდეგ. და ასეთს (შევნიშნავ: ფანტასტიკურ) პირობებში, როდესაც საკუთარი თავისუფლების უზრუნველყოფა მხოლოდ სხვისი თავისუფლების „უვნებელყოფის“, ე.ი. მისი დათრგუნვის, გზით იქნებოდა შესაძლებელი, (სხვის)უფლობის ნება, გნებავთ, ნება ხელისუფლებისა (პოლიტიკურ ასპექტში), მართლაც წარმოგვიდგებოდა, როგორც თავისუფლების ნების იდეალური მასახიერებელი და რეალური მახორციელებელი. ხოლო ამასთან იმის აღიარებაც მოგვიხდებოდა, უფლობის ნების ბუნების გათვალისწინებით, რომ ყოველი ჭეშმარიტი თავისუფლება („ყოველი“ – ინდივიდუალური) ბუნებითად მიისწრაფის **მონოპოლიზაციისკენ** საზოგადოებრივი ცხოვრების მთელი სარბიელის (რაა ეს: აბსურდი? – რა თქმა უნდა).

მე მგონია, რომ ამგვარი გაუგებრობის სათავე თვითონ ამ სათავისუფლო (თავისუფლების „სასიცოცხლო“) „სივრცე“-ზე წარმოდგენაშია საძიებელი. მსგავსად იმ წარმოდგენისა, რომელიც არსებობდა კლასიკურ ფიზიკაში, ამ შემთხვევაშიც საქმე უნდა გვექონდეს წარმოდგენასთან, რომლის თანახმადაც ეს სოციალური „სივრცე“ არის ჰომოგენური, ინდივიდუუმის, როგორც გარკვეული „სხეულის“, მიმართ ნეიტრალური რამ, წინასწარ მოცემული, ვითარცა განსაზღვრული ოდენობა, ჩვენს გარე სინამდვილეში ერთაგვარი „რესურსის“ სახით. ეს რომ მართლა ასე ყოფილიყო, მაშინ თავისუფლებათა „ანტაგონიზმის“ თეორიას ნამდვილად ექნებოდა გამამართლებელი „მატერიალური“ საფუძველი და საზოგადოებაც, თავისუფლების ეგალიტარისტული პრინციპის ერთგული, ვინ იცის, იქნებ

შეეცდებოდა კიდევაც, ანარქიისა და დესპოტიის სცილასა და ქარიბდას შუა მყოფი (სხვა საკითხია, შეეცდებოდა – რა წარმატებით), ამ სათავისუფლო „სივრცის“ თანაზომიერ განაწილებას (და მით – თვით თავისუფლებისაც) თავის წევრთა შორის, როგორც ანაწილებენ ხოლმე თუნდაც იმავე მინას მისი „ფონდის“ განსაზღვრულობის გამო. ხოლო რა სურათს წარმოგვიდგენდა ამგვარი საზოგადოება, ასეთ „ნორმირებულ“, „პორციებად“ განაწილებულ თავისუფლებათა პირობებში მცხოვრები? იქნებოდა კი იგი ნამდვილად თავისუფალი? განა თვითონ ეს თავისუფლებანი, რეგლამენტაციის ასეთს ხელოვნურ არტახებში მოქცეულნი, არ გადაიქცეოდნენ თავისუფლების შემოქმედებითი სულისგან დაცლილ, უსიცოცხლო ფორმალურ უფლებებად? თავის სარბიელს თითოეული ინდივიდუალური თავისუფლება თავად იქმნის, ასე მაფართოებელი საკუთარი არსებობით მთელი საზოგადოების სათავისუფლო არის: თავისუფლების „სასიცოცხლო სივრცე“, ამ გაგებით, სხვა არა არის, თუ არა თავისუფლების ნების ფუნქცია და, როგორც ასეთი, იგი არც არსებობს მისგან დამოუკიდებლად, მის „გარეშე“ და „გარეთ“.¹⁰

ყოველივე ამით, რაც ვთქვი აქ თავისუფლებათა ურთიერთშეთავსებადობის გამო, იმის გახაზვა მსურს, რომ

¹⁰უნდა შევნიშნო ზემოთქმულთან დაკავშირებით, ზოგიერთი გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად, რომ თავისუფლებათა „სივრცობრივი“ ურთიერთზღვრადებულობის იდეა არის ჩემი ერთი სავარაუდო **დაშვება** იმის ნათელსაყოფად, თუ რა ხასიათის წარმოდგენა **შეიძლება** ედოს საფუძვლად შეხედულებას თავისუფლებათა „ანტაგონიზმის“ შესახებ. ამიტომაც, საკითხისადმი ასეთი მიდგომის ფარგლებში, მე არ ვეხები იმას, თუ ვინ რას **ამტკიცებს** ამ თვალსაზრისით. ასე რომ, ამ შემთხვევაში მე ვლაპარაკობ, არსებითად, მხოლოდ ჩემ მიერ **წარმოსახულ** სიტუაციაზე დამოუკიდებლად იმისგან, თუ როგორაა იგი ასახული შესაბამის ლიტერატურაში. რასაკვირველია, ეს თავისთავად სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ხსენებული ლიტერატურა საერთოდ არ მქონდეს აქ მხედველობაში, რადგან, სხვა არა იყოს, თვით ეს „სავარაუდო დაშვება“ სწორედ ამ **ლიტერატურაში** გამოთქმულ სხვადასხვა შეხედულებათა **გათვალისწინებითაა** გაკეთებული.

„თავისუფლება“, უარმყოფელი თავისუფლებისა, არაა თავისუფლება, რომ, მაშასადამე, სხვისუფლობა, უარმყოფელი იმ სხვის თავისუფლების, ვისზედ უფლობასაც იგი გულსხმობს, ვერანაირად ვერ მიიჩნევა, როგორც ასეთი, თავისუფლების თუნდაც „რაიმეგვარ“ ფორმად და რომ, ვიტყვი ხაზგასმით აქვე, არ არსებობს არც არავითარი ე.წ. თავისუფლების პარადოქსი, აქაოდა თავისუფლება თავის თავშივე შეიცავს, ვითომც, თვითუარყოფის შესაძლებლობასო, გვითითებენ რა ამ „პარადოქსის“ საარგუმენტაციოდ თუ საილუსტრაციოდ, ესეცაა, ცნობილ ფაქტებს, როდესაც ადამიანებს ნებაყოფლობით დაუთმიათ თავიანთი თავისუფლება და სხვის – ვინმე „კეთილისმყოფელი“ ტირანის – მონანი გამხდარან (ტირანიის ისტორია ჯერ კიდევ ანტიკურ საბერძნეთში ამ მხრივ, მართლაც, ბევრ საგულისხმო მაგალითს გვანვდის). ამიტომ, ვიდრე განვაგრძობდე, მომიწევს ხსენებულ „პარადოქს“-ზე შეჩერება, თანაც შედარებით ვრცლად, სხვა „მიმდინარე“ საკითხების შიგნით.

თუკი მე საკუთარი ნებით ხელს ვიღებ ჩემს თავისუფლებაზე და ვხდები სხვისი მონა-მორჩილი, ამას ჩავდივარ არა როგორც თავისუფალი ადამიანი, არამედ უკვე როგორც სხვისმონა და ამ შემთხვევაში ჩემი „თავისუფალი ნება“, თავისთავად, არაფერ შუაშია, რომელიც მე მხოლოდ როგორც თავისუფალ ადამიანს შეიძლება მქონდეს და რომელიც, თავად, სხვა არა არის, თუ არა ნება თავისუფალი ადამიანის (და, ამ აზრით, გადატანითად თვითონაც „თავისუფლად“ სახელდებული). ადამიანში სხვადასხვა ნებანი (ან, უკეთ, ნებელობითი პოტენციები, – „სულნი“) ბუდობენ, ურთიერთშორის მეზრძოლნი, – ნება თავისუფლებისა („თავისუფლების სული“), ნება, ასეთიც არსებობს –, მონობისა („თავის“ თუ „სხვის“ მიმართის, – „მონობის სული“), ნება სხვისუფლობისა („უფლობის, ანუ ბატონობის, სული“), და პრობლემაც იმაშია, თუ რამდენად შემძლებელია იგი, ეს ადამიანი, შეინარჩუნოს სათავისუფლო ნება და თავის სულ-

ში, რომლის პატრონადაცაა (ანუ მზრუნველად, მეურვედ) მონოდებული, სხვა ნება („სხვა სული“) – არსათავისუფლო – არ დაამკვიდროს. ამ კონტექსტში, არ შემიძლია, არ მოვიყვანო აქ **ქსავიე დე მესტრის** სიტყვები, **ვილჰელმ ვინდელბანდის** მიერ ციტირებული მის ლექციებში „ნების თავისუფლებაზე“: **ცხოვრება მარადიული ბრძოლაა, გარდამავალი წარმატებით მიმდინარე, იმას, რაც მსურს, და იმას შორის, რაც სურს ცხოველს, რომელშიც ვცხოვრობო.** ჩემთვის ეს გამონათქვამი ჭეშმარიტი **ფორმულაა თავისუფლების**, სახელდობრ, თავისუფლებისა, როგორც ყოფიერების (იმავე ცხოვრების; აქედან – თავისუფლების „ცხოვრებისეული დრამა“-ც), და ის ბრძოლაც, რომელზეც ლაპარაკობს ფრანგი მწერალი, წარმომიდგება, ვითარცა ბრძოლა, წარმოებადი თავის-უფლის მიერ ამ მისი **ცხოველი თავის** მიმართ, – ცხოველისა, რომელიც **ჩვენვე** ვართ („პოლიტიკური ცხოველი“, „იარაღის მკეთებელი ცხოველი“ ან, თუნდაც, ცხოველი უბრალოდ „ფიზიოლოგიური“...). ხოლო, თუ ამ ფილოსოფემაში მაინცდამაინც ცხოვრებაზეა საუბარი, ამის მიზეზი, ასე მგონია, იმის ღრმა, ფარული შეგნება უნდა იყოს, რომ **თვით ცხოვრება, თავისთავად, სხვა არაფერია, თუ არა თავისუფლება**, და რომ **პრობლემაც ცხოვრებისა** (პრობლემა, როგორც ვიტყვით ხოლმე, „ექსისტენციური“) **ამავე თავისუფლების პრობლემა არის.** ადამიანი თავის თავს, როგორც ცხოველს (ამ შემთხვევაში), მხოლოდ ვითარცა თავის-უფალი უპირისპირდება, მაშინ კი, როცა მასში ეს მისი „თავი“ ცხოველი მძლავრობს თავისი ნებით (იმავე „სულით“) სხვაზე უფლობისა (თუ ეს სხვა სუსტია) თუ სხვისდა მონობის (თუ ეს სხვა ძლიერია), ეგევე ადამიანი გვევლინება უკვე, როგორც თავის-მონა – სხვისუფლისა თუ სხვისმონის შესაბამისი გარესოციალური მოდუსით. საკუთრივ ადამიანური, საკუთრივ ცხოველურის საპირისპიროდ, მხოლოდ თავისუფლებაში იხატება, ხოლო ცხოველური – თავისმონობაში, **საიდანაც** მომდინარეობს კიდევ, კერძოდ, იგი მტაცე-

ბლური სულისკვეთებაც, გამოხატული სწორედ სხვისუფ-
ლობისკენ სწრაფვაში. ამიტომ სრულებითაც არაა შემთხვე-
ვითი, რომ **ნიტცშემ** თავისი „ზეკაცი“, ბატონობის ნების
მაპიროვნებელ-მასახიერებელი, მაინცდამაინც **bestia**-დ მო-
ნათლა, ვითარცა ზეკაცი – ნადირკაცი, და მით გვამცნო
კიდევაც ძალაუფლების, ანუ იმავე ბატონობის, ბუნებითად
იმორალური ნების მართლაცდა „ბესტიალური“ ბუნება. –
ასე რომ, უკვე იმიდანაც, რისი თქმაც ზემოთ მოვასწარი,
ვფიქრობ, გასაგები უნდა იყოს, რომ თავისუფლების, სულ-
ერთია, საკუთარისა თუ სხვისის, „თავისუფალი“ უარყოფის
ფაქტი **არაა** თავისუფალი ნების აქტი, არამედ გამოვლენ-
აა **თავისმონის მონური ნების**, მოდიფიცირებადის, თვით
ამ ნების ფსიქო-მორალური ინდივიდუალობისამებრ, „ექს-
ტრავერტულ“ ნებად სხვისმონობისა თუ სხვისუფლობის.

ჩვეულებრივ, ნებას თავისუფლად მიიჩნევენ, თუ იგი
დაცულია გარედანი ძალდატანებისგან და იგი ვლინდება,
ანუ მოქმედებს, დაზღვეული რაიმეგვარი, აშკარა თუ ფა-
რული, „ძალმომრეობის“ ხასიათის მქონე გარეშე მაიძულებ-
ელ ზემოქმედებათაგან. ასეთია დედააზრი თავისუფლების
იმ ფრიად გავრცელებული თეორიის, რომლის, მისი სხვა-
დასხვა ვარიაციითურთ, სათავეებთან დგანან, ესეც უნდა
ითქვას, დიახაც, დიდნი, ამ სიტყვის უშეღავათო მნიშვნ-
ელობით, მოაზრენი (სხვებს თავი რომ დავანებოთ, თუნდ
მარტო **თომას ჰობზის** სახელი რად ღირს!) და რომელიც
მოკლედ ამნაირად შეიძლება ჩამოყალიბებულ იქმნეს: ადა-
მიანი თავისუფალია, თავისი ნებითურთ, თუ იგი უზრუნვე-
ლყოფილია შესაძლებლობით, იმოქმედოს გარე ძალთაგან
დაუბრკოლებლად ანუ აკეთოს ყველაფერი, რაც მას სურს
(სხვათაგან ხელშეუშლელად). თუკი ეს პირობა არსებობს,
შეგვიძლია, ვთქვათ, ამ თეორიის თანახმად, რომ ადამიანი
თავისუფალია და, შესაბამისად, მისი ნებაც – მოქმედე-
ბაში თავისუფალი. მოქმედებაში-მეთქი, შევნიშნე, რადგან
აქ სინამდვილეში ლაპარაკია არა ნების, როგორც ასეთის,

თავისუფლებაზე (რაც წმინდა ფილოსოფიური, არსებითად – მეტაფიზიკური, პრობლემაა, დღემდე და, ალბათ, უკუნისამდე გადაუწყვეტელი...), არამედ – **მოქმედების** თავისუფლების შესახებ, რომელიც ნებისად მიიჩნევა **იმდენად**, რამდენადაც მოცემული მოქმედება სამისო ნების, მისი გამომწვევისა და წარმმართველის, შესატყვის **გამოვლინებად** იაზრება (ჩემი ნება თავისუფალია, თუ ჩემი ნებით თავისუფლად, ე.ი. როგორც მნებავეს, ვმოქმედებ, თუნდაც ეს ნება, თავისთავად, ვისიმე ფილოსოფიური წარმოდგენით, თავად უმკაცრესად იყოს კიდევ დეტერმინირებული). ამიტომაცაა, რომ ბრალდებულის დანაშაულის დადგენისა და სასჯელის განსაზღვრისას სასამართლო საგანგებო ყურადღებას აქცევს იმას, იყო თუ არა ჩადენილი დანაშაული ბრალდებულის „თავისუფალი ნების“ შედეგი ანუ მოქმედება თუ არა ეს პირი საკუთარი, *ergo*(?) „თავისუფალი“, ნებით თუ, პირიქით, – რაიმე გარეშე მაძიებელი ძალდატანებით ამ ნებაზე.

და მაინც, ამისდა მიუხედავად, ადამიანს, ვისთვისაც „თავისუფალი“ „ღმრთაებრივის“ სინონიმურია, ასეთი გაგება **თავისუფალი** ნებისა (გნებავეთ, მოქმედების) უთუოდ ნამდვილ **მკრეხელობად** უნდა შეესმას. მართლაც, რა გამოდის? – ის, ერთადერთი, რომ თავისუფალი (ანუ „ღმრთაებრივი“) ნება **შეიძლება** იყოს ბოროტმოქმედების მიზეზი, ანუ სიკეთემ (თანაც აბსოლუტურმა, როგორც ეს მიაჩნიათ კიდევ თავისუფლების კეთილმორწმუნეთ) შვას ბოროტება. მსურს, კიდევ ერთხელ ამას გავუსვა ხაზი: მთელი გაუგებრობის სათავე თავისუფლების, **როგორც ასეთის** (ანუ თავისუფლებისა მის „ნამდვილ სინამდვილე“-ში), და თავისუფლების **შესაძლებლობის** ურთიერთაღრევაშია. მართლაც, აკი გვეუბნებიან, რომ საზოგადოება **ნამდვილადაა** თავისუფალი, თუკი (გადმოვცემ ჩემი სიტყვებით თვით ამ მტკიცების დედააზრის ბოლომდე ცხადსაყოფად) ადამიანებს ნამდვილად **შეუძლიათ** („ნამდვილად“ – კანონით გარანტი-

რებული საამისო **უფლების** ძალით), იყვნენ თავიანთი თავის უფალი, მისი ბატონ-პატრონი (სახელდობრ: თითოეულს ცალკე – სეპარატული უფალი, ანუ ბატონ-პატრონი, თავისი **ინდივიდუუმ** თავის, ყველას ერთად – სოლიდარული უფალი, ანუ ბატონ-პატრონი, თავისი **სოციუმ** თავის). მაგრამ ეს ხომ **თვითონ** თავისუფლება არაა, არამედ მისი **ოდენ** შესაძლებლობა, „ნამდვილი“ მარტოოდენ იურიდიული და არა თავისუფლების „ნამდვილად ნამდვილი“ ანუ პრაქტიკულ-მორალური გაგებით! ვიმეორებ, კანონი არ ქმნის ადამიანს თავისუფლად, არამედ მას უქმნის შესაძლებლობას (შესაძლებლობას მხოლოდ უფლებრივს), თავად შეიქმნას იგი თავისუფლად, რაც იმას ნიშნავს, სხვათა შორის, რომ ადამიანი, „კანონით“ თავისუფალი, პირადად, სინამდვილეში, შეიძლება სულაც არ იყოს თავისუფალი და მაშინ... ნათქვამია, კაცია და გუნებაო, და ხომ შეიძლება ვინმე ისეთს „გუნება“-ზე იყოს, რომ მოესურვოს (ენებოს, მისი „თავისუფალი“ ნებისამებრ) ვისიმე ან გაძარცვა, ან გაუპატიურება, ან, ბოლოს და ბოლოს, მოკვლა; ან, კიდევ, ისურვოს (მივადექი ჩემს თემას) ვისიმე დამონება, მასზე გაბატონება. რატომ ადებს კანონი „ტაბუს“ „თავისუფალ“ ნებას ბატონობისას? თუკი სხვისუფლობაც თავისუფლებაა, რატომ ებრძვის კანონმდებელი თავისუფლების ამ „ფორმას“, ამ „თავისუფლებას“, რატომაა იგი ესოდენ დევნილი მაინცდამაინც **თავისუფალ** საზოგადოებაში? – რაზეც ვინმემ შეიძლება ასე მიპასუხოს: იმიტომ, რომ ამით ხელისუფლება სხვის თავისუფლებას იცავს, იმ სხვის, ვისზეც ბატონობის სურვილი შეიძლება ვისმე გაუჩნდესო. მაგრამ თავისუფლებათა ურთიერთშეთავსებადობაზე (მისი არა, უბრალოდ, შესაძლებლობის, არამედ სწორედ აუცილებლობის გაგებით), როგორც **პრინციპზე** თავისუფლებისა, მე უკვე ვილაპარაკე, ამიტომ მასზე აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებ. ვიტყვი მხოლოდ აი რას.

ორში ერთი: ან უნდა დავუშვათ, რომ არსებობს „ცუდი“, „მავენ“ და ა.შ. თავისუფლება (იგივე „ცუდი“, „მა-

ვნე“ და ა.შ. სიკეთე, რადგან თავისუფლება „თავისთავად“ ხომ სიკეთეა) და ამიტომ საჭიროა კიდევ მასთან (ასეთს „სიკეთეს“-თან) ბრძოლა კანონის ძალით, ან უნდა ვალიართ, რომ, თუმცა სხვისუფლობა, როგორც ასეთი, „ჭეშმარიტი“ თავისუფლებაა, სიკეთემოუკლებელი და ნუნდაუდებელი (თავისთავად, „როგორც ასეთი“), მაგრამ, რაკილა იგი გულისხმობს, რომ ის სხვა, ვისზეც ვრცელდება, ვითარცა საბატონო ობიექტზე, ეს სხვისუფლობა, თვითონ ამდენად მოკლებულია თავისუფლების მადლს, „სოციალური სამართლიანობა“ (თუ „... გულმონყალება“?) მოითხოვს, მოხდეს თავისუფლებათა ერთგვარი გადანაწილება, რათა ამ სხვასაც ერგოს თავისუფლების „საერთოეროვნული ნაზუქი“-დან აუცილებელი და საკმარისი „ულუფა“, – ლამის ისე, როგორც ხდება ხოლმე სიმდიდრის გადანაწილება საგადასახადო (თუ სხვა) მექანიზმების მეშვეობით (შედეგი? „მაქსიმალურად ლიბერალური“, „მაქსიმალურად ჰუმანური“ და, მაინც, იგივე... მონათმფლობელობა?). ან იქნებ სხვისუფლობა თავისუფლებაზე „მონოპოლიადაა“ მისაჩნევი და, ამ სახით, თავად – „მონოპოლიურ თავისუფლებად“, რომელსაც ასევე უნდა ებრძოდეს სახელმწიფო, ამჯერად უკვე „ანტიმონოპოლისტური“ კანონმდებლობით? მაგრამ მაშინ ხომ თავისუფლების ზოგიერთი ფორმის „სიცუდის“, „მავნეობის“ და ა.შ. (ანუ „ბოროტი სიკეთის“) თეორიას ვუბრუნდებით ისევ და ისევ.

დავუშვათ, ერთი ნუთით, რომ თავისუფლება, მართლაც, „რაც მინდა“-ს ქმნაა. მაშინ კანონი, რომელიც კრძალავს, მაგალითად, ქურდობას, ჩვენ უნდა განვიხილოთ, როგორც აღმკვეთი „ქურდობის თავისუფლებისა“ ან, უკეთ, ასეთი „თავისუფლების“ უფლების. ყველანი, ალბათ, შეთანხმებულნი ვართ, რომ დემოკრატიული ლიბერალიზმის პრინციპებსა და ღირებულებებზე დამყარებულ საზოგადოებაში კანონი **საყოველთაო თავისუფლების** სადარაჯოზე დგას, მაგრამ ამასთან, თუ „ქურდობის თავისუფლება“ მართლა

თავისუფლებაა, ხოლო ვის უნახავს, ან ჰსმენია, საზოგადოება, თუნდაც ულიბერალურეს-უდემოკრატიულესი, სადაც ქურდები არ არსებულებოდნენ, ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ ლიბერალური დემოკრატიის პირობებში არც მთლად „ისე“ ყოფილა თავისუფლების საქმე დაყენებული, როგორც გვგონებია, და მოსახლეობის გარკვეული კატეგორიის (ქურდების, თაღლითების, ავაზაკების, ნაირგვარი მოძალადეების...) „თავისუფლებათა“ უფლებრივ „დისკრიმინაციას“ ჰქონია ადგილი, მით უმეტეს, რომ ამგვარ (ლიბერალურ-დემოკრატიული მართლწესრიგის) საზოგადოებაში კანონი „რატომღაც“ განსაკუთრებული სისასტიკით ჰმტრობს ასეთს „თავისუფლებებსა“ და მათ მფარველ „უფლებებს“. რით აიხსნება ყოველივე ეს, **თავისუფლების, როგორც ასეთის, „წმინდა იდეი“-დან** გამომდინარე? – თუკი ვამბობ, რომ ჩემი თავისუფლება დათრგუნვილია, თავისთავად იგულისხმება, რომ ეს ჩემი თავისუფლება ასეთს პირობებშიც კი, მიუხედავად „ყველაფრისა“, რაღაც ფორმით მაინც არსებობს, მაინც მაქვს, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, გამოვიდოდა, რომ დამთრგუნვია რაღაც არარსებულ-არქონებული. ხოლო რა შემთხვევაში შეიძლება არსებობდეს ჩემი თავისუფლება, მქონდეს იგი (ვიმეორებ: მიუხედავად „ყველაფრის“)? – ცხადია, მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მე მორალურად ვარ თავისუფალი, **მორალურად თავის-უფალი**; ხოლო, პირუკუ, თუ მე არ ვარ, ამ აზრით, თავისუფალი, მაშინ, გასაგებია, ჩემი თავისუფლება, ამავე აზრით, არც არსებულა და, მაშასადამე, იგი არც მქონებია. ახლა ეს ვიკითხოთ: არის კი ქურდი (ან ვინმე სხვა, კანონით „ჩაგრულთა“ ზემოხსენებული კატეგორიიდან), **როგორც ასეთი**, თავის-უფალი (ზემორე გაგებით) და, აქედან გამომდინარე, რამდენად გამართლებულია „ქურდის თავისუფლებასა“, საერთოდ, და, კერძოდ, ამ „თავისუფლების“ „დათრგუნვა“-ზე საუბარი? საკმარისია იმ „კანონით ჩაგრულთა“ ნუსხისთვის თვალის ერთი გადავლებაც, რომ ცხადზე უცხადესი შეიქმნეს: თა-

ვისუფლების საყოველთაო კანონი, თავისუფლების, როგორც ასეთის, თვითონ ცნებისა და მცნების შესატყვისი, არ ცნობს არავითარ „თავისუფლებას“ ბოროტმოქმედებისას და, საზოგადოდ, უზნეობისას, რადგან **არ არსებობს თავისუფლება გარეშე მორალისა, ისევე როგორც მორალი – თავისუფლების გარეშე.** ხოლო, რაც შეეხება თვით ამ **მორალს თავისუფლებისას,** მორალს ერთადერთს, იგი იმ ძველთაძველი, ვიტყვოდი – ღრმად „რელიგიური“, ჭეშმარიტების შეგნებითაა სულდგმული, რომ გზა თავისუფლებისა მხოლოდ სიკეთის გზაა და რომ თავისუფლების საქმეც მხოლოდ სიკეთის საქმე შეიძლება იყოს ანუ **არ არსებობს თავისუფლება გარეშე სიკეთისა, ისევე როგორც სიკეთე – თავისუფლების გარეშე:** თავისუფლების მოქმედი სიკეთის მოქმედია, სიკეთის მოქმედი – თავისუფლების მოქმედი. და, სიტყვა „თავისუფალი“-ც, ჯეროვნად გააზრებული, სწორედ ამ ჭეშმარიტებას გვამცნობს, გამგებისათვის გასაგებად.¹¹ –

¹¹ზემოთ ვთქვი უკვე, რომ თავისუფლება სა-ქმეა და, როგორც ასეთი, მაშასადამე, ქმნად-ჯერარსი. ხოლო რა შეიძლება იყოს ქმნად ჯერარსი, საზოგადოდ? – ამკარაა, მხოლოდ და მხოლოდ **სიკეთე.** და თავისუფლებაც სა-ქმეა სწორედ და მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი სიკეთეა, სა-ქმე სიკეთე, რადგან, ვიმეორებ, სა-ქმის ქმნა სიკეთის ქმნაა, თავისუფლება კი სწორედ ეს საქმეა (ისევე როგორც, გასაგებია, თვითონ ამ საქმის ქმნა). შესაბამისად, კეთ-ილ საქმეს, როგორც ნა-ყოფს (ნაქმნარ – ნაკეთებს) ამ საქმის **კეთ-ების** (კეთება – სიკეთის ქმნა), მე ვაზრობ, ვითარცა ქმნ-ილ საქმეს ანუ ქმნილ სიკეთეს (კეთ-ილი – ქმნ-ილი).

ამგვარად, ჩემს ნათქვამს, რომ თავისუფლება არის სა-ქმე, ანუ ქმნად-ჯერარსი, ვითარცა სიკეთე – სა-ქმე სიკეთე, აქ ახლა ასე დავაზუსტებ: თავისუფლება, როგორც **კეთ-ილი** სა-ქმე, სხვა არა არის, თუ არა თავისუფლება, როგორც **ქმნ-ილი** სა-ქმე. ამ გაგებით, საერთოდ, არქმნილი არკეთილია, რამდენადაც იგულისხმება, რომ სიკეთის, ვითარცა ქმნად-ჯერარსის, არქმნა – არ-კეთება, მისი, როგორც სა-ქმის, გაფუჭებაა, გაცუდება, ნახდენა, რამეთუ **გაამაოება**, ე.ი. რა? – **ბოროტება**, რომლის, თავის მხრივ, „ქმნა“-ც, გნებავთ, „კეთება“, ზემორე გააზრებით ამ სიტყვათა, შეუძლებელიცაა, რადგანაც ქმნა, ანუ კეთება, სწორედ სა-ქმის (და მისი საგნის), ვითარცა ქმნად-ჯერარსის, შეიძლებაა მხოლოდ: „ბოროტების ქმნა“, მისი „კეთება“, მაინცდამაინც, მე მესმის, ამ შემთხვევაში, როგორც სიკეთის არქმნა – არკეთების ერთგვარი „აქტიური“ ფორმა (შესატყვისი „პროდუქტი“-ურთ).

და, ცხადია, ასევე შეუძლებელია (ამ „სიტყვასიტყვითი“ თვალსაზრისით) ბოროტების, სახელდობრ, **შემოქმედებაც**, შესაძლებელი, შესაბამისად, მხოლოდ ვითარცა სიკეთის (და, დავსძენ აქვე, ყოველივე სა-სიკეთოს, ისევე როგორც, საერთოდ, ქმნა – კეთებისას) შემოქმედება, მისი ქმნილ(ად)-ყოფა – კეთილ(ად)-ყოფა; რაც ჩემთვის, სხვათა შორის, ისედაც იგულისხმება თავისთავად, რაკილა მიმაჩნია, რომ არ არსებობს არავითარი შემოქმედება გარეშე თავისუფლებისა, ისევე როგორც თავისუფლება – შემოქმედების გარეშე: **შემოქმედება თავისუფლებაა, თავისუფლება – შემოქმედება** (თუნდაც სულ მცირე, მაგრამ ოღონდაც „საკაიკაცო“ საქმის (შე)მოქმედების სახით).

შენიშვნა. თვითონ ეს სიტყვა „სიკეთე“, გრამატიკული კვალიფიკაციით აბსტრაქტული სახელი, ჩემს გულისყურს შეესმის, როგორც თავის, ვითარცა სიკეთის („როგორც ასეთის“), ქმნა – კეთება: „სიკეთე“ – კეთილად, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი ლექსიკური მნიშვნელობით, ყოფნა („სი – ე“// „სი – ო“ – ყოფნა), ამ შემთხვევაში ღირებულებითი ბუნების (ღირებულებითი ყოფნა, ანუ, გნებათ, ყოფნა – ღირებულება), რომლის, ვითარცა შინათვისებითი ყოფნის (ესენციურის, გარემსოფლიოში შესაბამისი ექსისტენციური ვლენით), წესიც კეთილის, ამ სიტყვის ჩვეულებრივივე ლექსიკური მნიშვნელობით, ქმნა – კეთებაა და რომელიც ამ თავისი წესის-ამებრ ფორმდება კიდევ საკუთარ რაობაში, როგორც თვითონ ეს ქმნა – კეთება (სიკეთე – ვითარცა სა-ქმე ყოფნა მისი ქმნა – კეთებითურთ და, როგორც ასეთი, ყოფნა – ქმნა, ყოფნა – კეთება); ხოლო, რამდენადაც ქმნილი, ანუ კეთილი (ამ სიტყვის უკვე ჩემეული ინტერპრეტაციით), სიკეთე სხვა არაფერია, თვინიერ ასეთად „შემდგარი“ (და ამ სახით კიდევაც სრულყოფილი) თვით ამ ქმნა – კეთებისა (სიკეთის) (სიკეთის „შენობა“, როგორც ასეთად „შემდგარი“ სიკეთის „შენება“), ამდენად, ბოლოს და ბოლოს, მე იგი მესმის კიდევ, როგორც თავად ეს ქმნილი, ანუ კეთილი, სიკეთე: სიკეთე სიკეთის ქმნა – კეთებაა, სრულყოფადი, ვითარცა ქმნილი, ანუ კეთილი, სიკეთე (სიკეთე, ამ აზრით, სრულყოფილი). შესაბამისად, „კეთილობას“ (resp. იმავე კეთილად ყოფნას: „-ობა“//“-ება“ – ყოფნა; შეად., მაგალითად: „სი-მშვენიერ-ე“ – „შვენიერ-ება“), მაინცდამაინც იმ მისი „სიკეთის“ სინონიმური გაგებით, როგორითაც ხმარობდნენ მას ძველად, მე ვაზრობ, საკუთრივ, ვითარცა სიკეთეს, მის ქმნა – კეთებაში სრულყოფილს, ანუ სიკეთეს ქმნილს, ანუ კეთილს. ამ გაგებით, **კეთილი ადამიანი** არის კაცი, თავისი ადამიანობის (იმავე თავისუფლების), ვითარცა სა-ქმე სიკეთის, მოქმედ – მკეთებელი, რომელიც ამ თავის მიერ ქმნილი, ანუ კეთილი, პირადი ადამიანობით (იმავე თავისუფლებით) პირადად ითქმის კიდევ „კეთილად“, ასე რქმეული, მამ, მის არა „კეთილ სურვილთა“, „კეთილ ზრახვათა“ და ა.შ. გამო, არამედ იმ **საქმეთათვის**, რომელთაც იგი **იქმს, აკეთებს** (და მით სიკეთეს ყოფს კიდევაც ქმნილად, კეთილად).

ესე ყოველივე, ამ სქოლიოში ზემონათქვამი, ვფიქრობ, გასაგებად

ამგვარად, თავისუფლება სხვა არა არის, თუ არა თავის უფლობა თავის სასიკეთოდ, თავის მაკეთილებელი სიკეთეში – სიკეთისთვის: თავისუფლება თავის კეთილ-ყოფაა, თავის კეთილ-ქმნა, იგივე თავის კეთება, და როგორც ასეთი – თავის თვით სიკეთე კიდევ. არ არსებობს თავისუფლება

ხდის, თუ რა აზრითა და მიზეზით ვრაცხ თავისუფლებას ადამიანის პირად სა-ქმედ, ანუ მის პირადად ქმნად-ჯერარს რადმე. თავისუფლება სიკეთეა და ადამიანსაც, ამიტომ, არა მარტო უფლება აქვს, მორალური თუ იურიდიული, იყოს თავისუფალი, ანუ თავისივე თავის, როგორც თავისუფლის, (შე)მოქმედი (თავის მათავისუფლებელი), არამედ ეს მისი, უპირველეს ყოვლისა, **ზნეობრივი მოვალეობაა**, საკუთარივე თავის, ვითარცა ღმრთის ხატისა და მსგავსის, წინაშე, რომლის (ამ მისი საღმრთო-საკაცო მოვალეობის) აღუსრულებლობაც მას, ამის გამო, ბოროტების ზიარად ყოფს კიდევ: **თავისუფლება ადამიანის, როგორც კულტურული არსების, უფლებაა და მოვალეობაცაა, ერთმანეთისგან კომპლემენტარულად განუყოფელი, ერთსა და იმავე დროს.** თავისუფლება იგი „ტალანტი“-ა, კაცისთვის ღმრთივნიჭებული, რომლის არათუ „გაფლანგვა“, ჩვენზე სათავისუფლო უდებობით, არამედ მისი განუმრავლებლობაც ცოდვას, ადამიანის პატივ-სახელისდა ჩვენი უღირსობის ასევე მაუნყებელი.

თავისუფლების, როგორც მაინცდამაინც სა-ქმის, ზემორე გაგებით, ზნეობრივ ბუნებაზე გარკვეულ მითითებას ვხვდებით, სხვათა შორის, **მონტესკიეს** ცნობილ გამონათქვამში, რომ: სახელმწიფოში, ანუ საზოგადოებაში, სადაც კანონები არსებობენ, თავისუფლება შეიძლება მდგომარეობდეს მხოლოდ იმაში, რომ ადამიანს ჰქონდეს შესაძლებლობა, **აკეთოს ის, რაც ჯერარს, მას სურდეს**, და არ იყოს იძულებული, აკეთოს ის, რაც არ ჯერარს, მას სურდეს. სიტყვები „სახელმწიფოში“, „კანონები“ და, ბოლოს, თვითონ ეს „შესაძლებლობა“ თვალნათლივ გვანიშნებენ, რომ, არსებითად, აქ საუბარია არა საკუთრივ თავისუფლებაზე, მის, როგორც ასეთის, ფაქტ აქტზე, არამედ გარეუფლებრივი თავისუფლების, ანუ, უკეთ, თავისუფლების, ვითარცა უფლების, და მით თავისუფლების **შესაძლებლობის** შესახებ. ხოლო ამ შემთხვევაში საგულისხმოა თვით ამ სა-ქმე თავისუფლების (ჩემი გაგებით) მონტესკიესული გააზრება, როგორც ქმნად-ჯერარსის კეთების, ჯერარსისა, ცხადია, საყოველთაო **ზნეობრივი** თვალსაზრისით. ასევე **ლორდი ექთონიც** თავისუფლებაში გარკვევით უთითებს იმავე **ზნეობრივი მოქმედების** ასპექტს (თუმცაღა მასაც თავისუფლების ეგვე უფლებრივი უზრუნველყოფა აქვს მხედველობაში): „თავისუფლებაში, – წერს იგი, – ვგულისხმობ გარანტიას (assurance), რომ ყოველი ადამიანი იმის კეთებისას, რაც მას სწამს თავის მოვალეობად, დაცულ იქნება ხელისუფლებისა და უმრავლესობის, [გაბატონებული] ჩვეულებისა და შეხედულების [გარეშე] ზეგავლენისგან“ (ხაზგასმა ჩემია. – მ.წ.). მსგავს გამონათქვამთა ციტირება შორს წამიყვანდა, ამიტომ აქ ხსენებული ორი ავტორიტეტის დამონშებითლა ვკმაყოფილდები.

„იმორალური“ (გაგებით: მორალისადმი ინდიფერენტული) თუ „ამორალური“ (გაგებით: მორალისადმი ანტაგონისტური), თავის ასეთს იდეაში ისეთივე მკრეხელური აბსურდი, როგორიცაა „იმორალური“ თუ „ამორალური“... „ღმერთი“! ვამბობ ამას იმის გათვალისწინებით, რომ, თუკი ადამიანი რაიმეგვარად მაინც ითქმის ღმრთის „ხატად და მსგავსად“, სწორედ და მხოლოდ – ვითარცა თავის-უფალი: **თავისი ზეციერი უფლის „ხატი და მსგავსი“ – თავის ქვეყნიერი უფალი** (ეს – რაც შეეხება იდეას თავისუფლებისას სიტყვა „თავის-უფლის“ თანახმად საკუთრივ ბიბლიური ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით). ბუნებრივად ისმის კითხვა: თუკი ეს „ხატი და მსგავსი“ ღმრთისა, ვითარცა მაინცდამაინც თავისუფალი, თუნდაც **შეიძლება** იყოს („ზოგიერთ“ შემთხვევაში მაინც) რაიმე სახითა თუ ზომით არამორალური, როგორღა შეიძლება ვიაზროთ, მაშინ, თავად „დედანი“ მისი?

ამიტომაც ვამბობ: სხვისუფლობა არაა თავისუფლება, – არაა, რადგან იგი სხვისი თავისუფლების დათრგუნვაა, ანუ ამ სხვის პიროვნებაზე ძალადობა, და, როგორც ასეთი, მაშასადამე – **ბოროტმოქმედებაც**, თანაც იმდენად საშიშარი და საზიზლარი, რომ, **ლოკის** ენერგიული თქმით, მისი მოწადე და მოცადე უნდა მოიკლას კიდევაც, ვითარცა „ცოფიანი მგელი“ (რომლის „თავისუფლება“-ზეც ფიქრი, გიჟის მეტს, არ მგონია, ვისმე მოუვიდეს თავში). ხოლო უნდა გვახსოვდეს ამასთან, რომ სხვისუფლობის სისტემა **იგივე** სხვისმონობის სისტემაა, სადაც, არსებითად, ყველა მონაა, დამონებულიც და დამმონებულიც, ყველა, მართალია, თავთავისებურად, მაგრამ მაინც არსებითად ერთი და იმავე სულით მონობისა სულდგმული. ნათქვამია, საქმემან შენმან გამოგაჩინოსო, რადგანაც კაცი, თავისი ადამიანობის, ვითარცა საქმის (საქმეთა სისტემა საქმის), მოქმედი, ამ თავისი საქმე ადამიანობის თითოეულ პუნქტსა და მომენტში თვითაა ის თვისი არსება საქმე, რომლის მოქმედიცაა იგი. საქმე კი მონათმფლობელისა (ამ სიტყვის ფართო,

ზოგადი მნიშვნელობით), როგორც ასეთის, მონობაა, რომლის მოქმედიც არის იგი სწორედ სხვისუფლობით, ხოლო საგანი ამ საქმის, მისი პროდუქტი, – მონა, ეს „სულდგმული ხელსაწყო [... იარაღი]“, **არისტოტელეს** განსაზღვრით (იგივე *instrumentum vivum*, როგორც უწოდებდა მონას **კატონ უფროსი**), რაც წარმოგვიჩენს კიდევ, მეტნაკლებობით, უფლობა-მონობის ყოველგვარ სისტემას, ვითარცა სისტემას „მონობის ინდუსტრიის“, მისი „კაპიტნებით“-ურთ, ნაირგვარ მონათმფლობელთა სახით, ვის „თავისუფალ“ ნებაზეც (გნებაზე, მის გამოვლინება მოქმედებაზე, „თავისუფლის“-ვე ატრიბუტით) საუბარი, „თავისუფლის“ ზემოხსენებული ნამდვილი, საკუთრივი გაგებით, თვითონ თავისუფლების, მისი თვით იდეის, ძირეული გაუგებრობის შედეგი შეიძლება იყოს მხოლოდ.¹²

¹²ის, რომ ოდესღაც, სადღაც არსებობდნენ დესპოტიები, მონათმფლობელური საზოგადოებები, მორალურად სანქციონირებულნი რელიგიური წარმოდგენებით, ადამიანთა ცნობიერებაში გაბატონებული იდეოლოგიური დოგმებით, მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ადგილას სხვადასხვა შეხედულებანი, თუ რაა კარგი და რა – ცუდი, განაგებდნენ ერთა ცხოვრებას, – შეხედულებანი, რომლებიც ჩვენ უკვე ვეწურობად და ბარბაროსობად მიგვაჩნია. წარსულის მხატვრულ ლიტერატურას ჩვენ, შესაძლოა, არაცნობიერადაც, მაშინდელი მორალის ერთგვარი „ისტორიული პრეზუმპციით“ ვკითხვლობთ ხოლმე, ამიტომაც ხშირად არც ვუფიქრდებით იმას, რომ ლიტერატურული გმირები, რომლებითაც აღფრთოვანებულნი ვართ მათ ნაირგვარ სიკეთე-სიქველეთა გამო, ჩვენს სინამდვილეში, მის ზნეობრივ-უფლებრივ პირობებში, უბრალოდ სისხლის სამართლის პირნავარდნილ დამნაშავეებად მოგვევლინებოდნენ (თუნდაც იგივე ავთანდილი, თუნდაც იგივე ჰამლეტი...). ისტორია, როგორც წარსულის კვლევის დარგი, რეტროსპექციული მეცნიერებაა და ჩვენც, თუ გვსურს, ვიყოთ ისტორიულად მიუკერძოებელნი, ვითარცა ერთგულნი „ისტორიული ობიექტურობის“, უნდა ვიცავდეთ მორალურ კრიტიკრიუმთა და ნორმათა, სათანადო შეფასებებითურთ, დროში შეუქცევადობის პრინციპს. მაგრამ, ნურც ამას დავივინყებთ, თავისუფლების იდეის ისტორიული განვითარების თვითონ ლოგიკამ, შინაგანმა ლოგიკამ თვით ამ ისტორიის დინამიკურ პროცესში პროგრესულად თვითვლენადი იდეის, ცხადყო ყოველგვარი უფლობა-მონობის, მისი ნაირგვარი, აშკარა თუ ფარული, ფორმით, ზნეობრივად მანკიერი და უფლებრივად დანაშაულებრივი ბუნება. და მეც აქ, ამ წიგნში, სწორედ ეს მაქვს უპირატესად მხედველობაში.

მაგრამ ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს იმას, რომ, როდესაც გვეუბნებიან, მომხდარა ზოგან და ზოგჯერ, „თავისუფალ“ ადამიანებს საკუთარი „თავისუფალი“ ნებით უარუყვიათ საკუთარი „თავისუფლება“ და საკუთარივე „თავისუფალი“ ხელით დაუდგამთ უღელი მონობისაო, ასეთს სიტყვათხმარებას (სახელდობრ, „თავისუფლისა“ და „თავისუფლების“) „რალაც“ თავისი გამამართლებელი „საბაბი“ მაინც არ ჰქონდეს. ამგვარი „საბაბის“ მომცემი კი, ადვილად მისახვედრია, თავისუფლების სწორედ ის თეორიაა, უკვე რომ მოვიხსენიე, რომლის თანახმადაც ადამიანი, მისი ნება, თავისუფალია, თუ იგი, ეს ადამიანი, ამ თავისი ნებითურთ, დაცულია („თავისუფალია“) რაიმე გარეგანი ძალდატანებისგან და ამდენად იგი მოქმედებს კიდევაც, ასეთ გარეშე მაიძულებელ ზემოქმედებათაგან უზრუნველყოფილი („თავისუფალი“). და ამ აზრით, გასაგებია, ადამიანი, მისი სამოქმედო ნება (ნება მოქმედების), მართლაც, თავისუფალია, სახელდობრ, თავისუფალი – **ნეგატიურად**, ვითარცა გარეშე მაიძულებელ ზეგავლენათა-გან თავისუფალი, ან, უკეთ, მათგან **დამოუკიდებელი**. ხოლო რას წარმოადგენს სინამდვილეში, **არსებითად**, ნების ეს თავისუფლება? – **მხოლოდ და მხოლოდ შესაძლებლობას** ადამიანის, მისი ნების (შესაბამისი მოქმედებითურთ) **ნამდვილი** თავისუფლებისთვის, ანუ იმას, რასაც თავის ადგილას „გარეუფლებრივი თავისუფლება“ ვუნოდე. ხოლო ეს უკანასკნელი სხვა არაფერია, თუ არა **უფლება** თავისუფლებაზე და არა თავად თავისუფლება, როგორც ასეთი, უფლება კი, თავის მხრივ, გულისხმობს მარტოოდენ, გაცხაზავ კვლავაც, **შესაძლებლობას**, ამ შემთხვევაში – თავისუფლებისას, რომლითაც (ამ შესაძლებლობით), მინდა, ვისარგებლებ, მინდა – არა. და შესაძლებლობაც, საერთოდ, ხომ იმას ჰქვია, რომ იგი, შესაძლოა, სრულიქმნას სინამდვილედ, ხოლო, შესაძლოა, – არა და დარჩეს განუნამდვილებელ შესაძლებლობადვე. ისარგებლებს თუ არა ადამიანი ამ თავისი გარეუფლებრივი

თავისუფლებით, ანუ თავისუფლების უფლებით, ე. ი. მისი შესაძლებლობით, ეს მის **ნებაზე** კიდია, რომელიც „ამიტომ“, ასეთს სათავისუფლო პირობებში, თავისთავად, სრულებითაც არაა აუცილებელი, თვით იყოს, მაინცდამაინც, თავისუფალი, ვითარცა ნება სწორედ თავისუფალი ადამიანის. ის, რომ, ვიმეორებ, ადამიანი უფლებრივად თავისუფალია, ანუ თავისუფლების ფორმალური უფლების ძალით მას აქვს შესაძლებლობა, იყოს თავისუფალი, ჯერ კიდევ სულაც არ გვითითებს, რომ იგი უკვე **არის** კიდევ თავისუფალი, **ნამდვილად** თავისუფალი, ანუ რომ ეს მისი თავისუფლება ამ სახით სინამდვილეშიც სინამდვილეა. განა ან არ გვინახავს, ან არ გვსმენია, რომ ადამიანები, თავისუფლების საზოგადოებრივ პირობებში მცხოვრებნი, თვითონ, პიროვნულად, ნამდვილნი მონანი ყოფილან, ჭეშმარიტად „თავისუფალნი მონანი“, პირველ ყოვლისა, ცხადია, მონანი – საკუთარი თავის (თავის-მონანი), აქედან გამომდინარე ყველა სხვა – „სასხვისო“ – შესაძლო შედეგითურთ? როგორც ყოველგვარი შესაძლებლობა, თავისუფლების შესაძლებლობაც თავისი საპირისპიროს შესაძლებლობასაც გულისხმობს, სახელდობრ – შესაძლებლობას მონობისას (შესატყვისი უფლობითურთ), და ეს ისევე, როგორც, ვთქვათ, ამა თუ იმ სიკეთის, საერთოდ, შესაძლებლობა – შესაძლებლობას მისი საპირისპირო ბოროტების. ყოველ შემთხვევაში, რაც შეეხება სიკეთეს, ბუნება (თუ ღმერთი, რომლის ერთგვარი სახეებაცაა იგი) აქ, მართლაც, არ ითმენს სიცარიელეს და, თუკი რაიმე მიზეზით სიკეთის არსებულ შესაძლებლობას არ თუ ვერ სრულვყოფთ სინამდვილეში, მის ცარიელ ადგილს ავსებს ბოროტება, ჩვენი ხელის გაუნძრევლადაც, ვითარცა საბოროტო რადმე „ესენციალიზებული“ ვაკუუმი ამ არ- თუ ვერქმნილი სიკეთის; და ასევე – თავისუფლებაც, ეს ყველა სიკეთეთა შორის უჭეშმარიტესი, მსგავსად მისგან ბუნებითად განუყოფელი **სიყვარულის** პრინციპისა, სიკეთე: არაა თავისუფლება და, გინდა – არ გინდა, უკვე სახეზეა

მონობა, თავისი ბატონყმობითურთ.

ასე რომ, მთელი „პარადოქსი თავისუფლებისა“ თვით თავისუფლებაში, როგორც ასეთში, კი არაა საძიებელი, არამედ მის უფლებაში, ვითარცა მის შესაძლებლობაში, რადგან ასეთია, საერთოდ, თავად შესაძლებლობა, რისიც, რა სიკეთისაც, უნდა იყოს იგი: აღსავსე ამგვარი „პარადოქსებით“. ამიტომ, საკითხიც ამ აზრით დაისმის: სარგებლობს თუ არა ადამიანი თავისი სათავისუფლო უფლება – შესაძლებლობით, ხოლო, თუ – ჰო, მაშინ **როგორ?** რამეთუ თავისუფლების უფლებით თავისუფლების მტერმაც შეიძლება ისარგებლოს თავისუფლებისვე, თვითონ ამ მისი უფლების სამტროდ.

ხოლო ამთავითვე საჭიროა, ზოგიერთი მოსალოდნელი გაუგებრობის თავიდანვე თავიდან ასაცილებლად, გარკვევით აღინიშნოს, რომ არა ყოველგვარი უარის თქმა საკუთარ თავისუფლებაზე, მის **უფლებაზე**, შეიძლება შეფასდეს არათავისუფალი („თავისუფალი არათავისუფალი“) ნების გამოვლინებად, რადგან ადვილად წარმოსადგენია შემთხვევა, როგორსაც არაერთს იცნობს ისტორია და ლიტერატურა, როდესაც ადამიანს ვისმე თუ რისმე სასიკეთოდ, მისადმი სიყვარულის (ამ სიტყვის ჭეშმარიტი და არა „კიტრი მიყვარს“ გაგებით) საფუძველზე, გაუწირავს პირადი თავისუფლება, ყოველი დიდბუნებოვანი კაცისთვის სიცოცხლეზე უძვირფასესი, და მით მოემოქმედოს მეტი გმირობა, – ნამდვილი გმირობა კი ადამიანის სწორედ თავისუფალი ნების, თანაც აბსოლუტურად თავისუფლის, გამოვლინება შეიძლება იყოს მხოლოდ, – ვიდრე ამას ჩადიან ხოლმე, როცა სწირავენ საკუთარ სიცოცხლეს თავისი სიყვარულის საგანს. ან, გნებავთ, ავილოთ ახლა ასეთი შემთხვევა: ადამიანი თავისი ფიზიკური და ამასთან, დავუშვათ ესეც, ელემენტური მორალური (ასე ვთქვათ, ფიზიკურის-თანა მორალური) არსებობის გადასარჩენად თავს აფარებს ვისმე პირადი თავისუფლების დათმობის ფასად და ნებაყოფლობით ცნობს

მის თვისდა უფლობას, როგორც თავისი ბატონ-პატრონის. შეგვიძლია თუ არა, ვთქვათ ამ ტიპის ყველა ინდივიდუალურ შემთხვევაში, რომ ადამიანის ასეთი გადაწყვეტილება მისი მაინცდამაინც მონური ნების თავისუფალი გამოხატულება ყოფილიყოს? – რა თქმა უნდა, არა. მართლაც, ჩვენ არანაირი უფლება არ გვაქვს, ამგვარი შემთხვევის მხოლოდ გარედან შემყურეთ, უაპელაციოდ ვამტკიცოთ, თითქოს ასეთი ნაბიჯის გადამდგმელ ადამიანს ყოველივე კაცობრივი წარხოცილი ჰქონდეს და არ გააჩნდეს მას ადამიანური თვითებისა და ღირსების და, მაშასადამე, ერთობ თავისუფლებისაც, თუ შეგნებისა არა, გრძნობის, მაინც, რაღაც ნატამალი. სხვა არა იყოს, ადამიანს, მონობის რაგინდ სასტიკ პირობებში მყოფს, რამდენადაც იგი ასე თუ ისე მაინც ცოცხალია, თავისუფლების რაღაც „სასიცოცხლო მინიმუმი“, თუნდაც, უთუოდ უნდა ჰქონდეს, ურომლოდაც თავად ეს მისი სიცოცხლე უბრალოდ შეუძლებელი შეიქმნებოდა.¹³ გარდა ამისა, მას, ამ ადამიანს (ვიმეორებ, მონობის რაგინდ სასტიკ პირობებში მყოფს), მაინც აქვს, თუ იგი საერთოდ არაა, სულითაც, სხვისმონად გადაგვარებული, რაღაც შინაგანი ცხოვრება, რაღაც შინაგანი თავისუფლებითურთ, მისი შინაგანი ადამიანობის მასულდგმულებელი. და, თუ იგი, მონობის უღლის საკუთარი ხელით თავის კისერზე დამდგმე-

¹³რის გამოც გავრცელებული გამოთქმა „თავისუფლების აღკვეთა“ აშკარა გაუგებრობის გამოხატულებად წარმომიდგება, რამდენადაც იგი, არსებითად, სხვას არაფერს გულისხმობს, თუ არა აღკვეთას ადამიანის თვითონ სიცოცხლის: თავისუფლებააღკვეთილი ადამიანი მხოლოდ „სიცოცხლელაღკვეთილი“, ანუ მკვდარი, ადამიანი შეიძლება იყოს. მართლაც, განა პატიმრობაში მყოფი პირი ადამიანის ყველა უფლებას, ადამიანისთვის ბუნებითად სათავისუფლოს, არის მოკლებული? განა თანადროული სამართალშეგნება არ იცავს პატიმრის სათანადო უფლებებსაც, მისი პიროვნებისგან განუყოფელთ, როგორც, სხვა არა იყოს, თუნდაც ცოცხალი არსების? ამიტომაც ის, რასაც „თავისუფლების აღკვეთას“ უწოდებენ ხოლმე, აჯობებდა, განგვესაზღვრა, როგორც **თავისუფლების უფლებათა საპატიმრო შეზღუდვა** (ან, უფრო მოკლედ, თუმც არც მთლად ზუსტად, **თავისუფლების საპატიმრო შეზღუდვა**).

ლი, ამის შემდეგ ერთგვარად მაინც ინარჩუნებს, სხვისთვის უხილავი ზნეობრივი ძალისხმევით, ამ თავის ფარულ, ღრმა-პიროვნულ თავისუფლებას და მით ადამიანობასაც, მისი ღირსებითი გაგებით, გვაქვს საფუძველი ვარაუდისათვის, რომ ეს მისი, როგორც თავისუფალი ადამიანის, „თვითუ-არყოფა“, სინამდვილეში, შესაძლოა, მისთვისვე უცნობლა-დაც, წარმოადგენს თავისებურ „ხსნის ტაქტიკას“, უფრო, საფიქრებელია, სტიქიონურს, სიცოცხლის ინსტინქტივზე ნაიძულებს, ვიდრე თავისუფლების, ვთქვათ, ზნეობრივი ინტუიციით ნაკარნახევს და მინაგნებს. ამიტომაცაა, რომ ადამიანი, ამგვარ ნებაყოფლობითს მონობას თავმეფარებუ-ლი, ბუნებითად ვერ ეგუება და ვერ ურიგდება ამ მონობას და მის პირობებშიც იცავს, რამდენადაც ამის საშუალებას აძლევენ მას გარემოებანი, თავისუფლების იმ მინიმუმს, რომელიც მას კიდევ შეჰრჩენია, მეტიც, ცდილობს მის შე-ძლებისდაგვარად გაფართოებას და, უფრო მეტიც, მისგან, ერთხელაც იქნება და, თავის დაღწევას. და ამ შემთხვევა-ში იმ წინააღმდეგობას, რომელსაც უწევს ადამიანი თავის მიერვე თვისდა მოვლენილ მდგომარეობას, დამოუკიდებლად მისი წარმატება-წარუმატებლობისგან, თავისთავად აქვს მნიშვნელობა, ვითარცა თავისუფლების სიმბტომს და ფაქ-ტორს: თუკი ადამიანი რაიმეგვარად მაინც ეწინააღმდეგება თავის მონობას, უკვე ამდენად იგი არცაა დაკარგული, ბო-ლოს და ბოლოს, თავისუფლებისთვის, რადგან ამდენად იგი უკვე არცაა მონა. ასეთია, თუ მაინცდამაინც „პარადოქსი“ გვინდა, „თავისუფლების ფსიქოლოგიური პარადოქსი“ (თა-ვისთავად, კაცმა რომ თქვას, არაფერ პარადოქსულის შემ-ცველი), იმის, ყოველი შემთხვევისთვის, გათვალისწინებით, რომ ფსიქოლოგია, როგორც ასეთი, თავისუფლებას კი არ აქვს, როგორც ასეთს, არამედ საკუთრივ ადამიანს, ამ შემ-თხვევაში – თავისუფლის „როლ“-ში, რომელიც მან, ესეცაა, ცხოვრების „სცენა“-ზე შეიძლება წარმატებითაც შეასრუ-ლოს და „ჩააგდოს“ კიდევც.

ანალოგიური ვითარება გვაქვს ერთა პოლიტიკური ცხოვრების სფეროშიც, სადაც ვხვდებით მაგალითებს იმისას, რომ ერს, ძლიერი გარე მტრის პირისპირ უძლურს, როდესაც თავზეთ ღონე აღარ ყოფილა, ძალით ჩათრევას ნებით ჩაყოლა უმჯობინებია ან – სხვა ერისთვის შეუფარებია თავი, უკეთეს დროთა მოიმედეს. და ამ შემთხვევაშიც, აშკარაა, რაიმე „პარადოქსის“ ძიება უქმად შეგვრჩებოდა. ხოლო ისტორიას ისეთი შემთხვევებიც ახსოვს, როდესაც ხალხს საშინაო თუ საგარეო განსაცდელთაგან საკუთარივე ძალით თავდახსნის მიზნით ვინმე საკუთართაგანისთვის ერთპიროვნულად ჩაუბარებია, **დროებით**, ქვეყნის მართვა-გამგეობის მთელი საქმე, მისთვის სათანადო სადიქტატორო უფლებების გადაცემით. ამასთან მომხდარა ისიც, რომ ხალხს მისი ამგვარი სარისკო, მისივე თავისუფლებისთვის, რადიკალური არჩევანი არ გასმტყუნებია, რის დასტურადაც, შეგვიძლია, გავიხსენოთ ძველი საბერძნეთის ერთი „შვიდ ბრძენთა“-განი – **სოლონი**, ეს „ანტიკურობის უდიდესი პოლიტიკური გენიოსი“ (თავისუფლების ისეთი ავტორიტეტიანი თეორეტიკოს-ისტორიკოსის შეფასებით, როგორიცაა **ლორდი ექთონი**), რომლის ორწლიანი დიქტატორული, თავისი განუსაზღვრელი უფლებამოსილებით, არქონტობაც ათენში (594-592 წწ.) აღმოჩნდა უბედნიერესი გადამწყვეტი მომენტი ანტიკური (ხოლო აქედან – საერთოდაც) თავისუფლების ისტორიაში, არსებითად დასაბამი თავისუფლების ნამდვილი პოლიტიკური ისტორიის.

ხოლო შესაძლოა, რა თქმა უნდა, ადამიანები მწარედაც შეცდნენ, რომ იტყვიან, საბედისწეროდ, თავის ასეთს პოლიტიკურ ანგარიშში, და მაშინ მათ სხვა აღარაფერი რჩებათ, თუ არა ბრძოლა, როგორც წესი – მეტად მძიმე და ძვირი, დაკარგული თავისუფლების (სამისო უფლებების) კვლავ მოპოვებისთვის. მაგრამ, როგორც უნდა იყოს, ჩვენ ამ შემთხვევაშიც ვერ ვილაპარაკებთ, თუ საქმეს რიგიანად ჩავუკვირდებით, თავისუფლების, როგორც ასე-

თის, „თვითუარყოფა“-ზე. ჩვეულებრივ, ადამიანები უშვე-
ბენ ასეთს შეცდომებს, როდესაც მათში დაბალია **თავისუ-**
ფლების კულტურა ანუ როდესაც ისინი ვერ ფლობენ **თავი-**
სუფლების, განუყოფლად სოციალურისა და ინდივიდუალ-
ურის, **ხელოვნებას, მისი „მეცნიერებით“-ურთ**, რის გამოც
ითქმის კიდევ, რომ თავისუფლება მეტ-ნაკლებ დაზღვეული
შეიძლება იყოს მსგავს შეცდომათაგან (თუ ცდუნებათაგან)
მხოლოდ **განათლებული დემოკრატიის** პირობებში.

მე მეტს არას ვიტყვი აქ და ამ მოვლენის ოდენ კონ-
სტატაციით დავკმაყოფილდები, რომ, რაც უფრო დიდია
ბოროტება, მით უფრო დიდია ის სიკეთეც, რომლის სახ-
ელსა და სახეს ამოფარებული მოქმედებს ხოლმე იგი, ეს
ბოროტება, არასდროს საკუთარი დამაფრთხობელი სახელ-
ითა და შემზარავი სახით მოქმედი. და ამიტომაცაა, რომ
ყველაზე დიდნი ბოროტებანი კაცობრიობის ისტორიაში,
ალბათ, სწორედ თავისუფლების დროშის ქვეშ, სხვათა საც-
დუნებლად, დარაზმულ ძალებს ბნელეთისას მოუმოქმედი-
ათ. მაგრამ ვინ იტყვის ამის გამო, თითქოს თავისუფლება,
როგორც ასეთი, სათავე ყოფილიყოს ამ ბოროტებების?
პირიქით, თუკი რისიმე მტკიცება შეიძლება ამით, სწორედ
სრულიად საპირისპიროსი, და ბრალიც თავისუფლებას კი
არ ედება ყოველივე ამაში, არამედ თვითონ ადამიანებს,
თავისუფლების ვერ გულისხმისმყოფელთ მის ჭეშმარიტე-
ბაში (იგივე ითქმის, სხვათა შორის, ბნელ ძალთა „სატრფია-
ლო“ ისეთს იდეებზეც, როგორიცაა იდეა ღმრთისა და იდეა
ერის... მაგრამ ამაზე – არა აქ).

მაინც, ვითვალისწინებ რა ყოველივე ზემონათქვამს,
ამასთან უნდა ვთქვა ისიც, რაგინდ „პესიმისტურად“ შეეს-
მას ეს ვისმე, რომ ჩვეულებრივი, სტატისტიკური „მასო-
ბრივი“ ადამიანი (ვგულისხმობ მის ფსიქო-მორალურ ტიპს
და არა სოციალურ სტატუსს), როდესაც მას პრაქტიკუ-
ლად წამოეჭრება ყოფნა-არყოფნის საკითხად „ან სიკვდი-
ლი თავისუფლებისთვის, ან სიცოცხლე სხვის მონობაში“,

ამ უკანასკნელს არჩევს ხოლმე და შედარებით ადვილად თმობს თავისუფლებას სიცოცხლის გულისთვის, რადგან ამგვარია თვითონ „სასიცოცხლო“ ფსიქოლოგია ამ, როგორც ასეთის – სავსებით „ნატურალური“ და „ნორმალური“, ადამიანის, – ფსიქოლოგია, რომელიც აიძულებს მას, ნებაყოფლობით აიღოს ხელი, „თავისით“, საკუთარ თავისუფლებაზე ისეთ გარემოებათა ზეგავლენით, რომლებიც რეალურ **საშიშროებას** უქმნიან კაცის **სიცოცხლეს**, მის ფიზიკურ სიმრთელესა თუ ერთობ არსებობას (შიმშილის, – უსახსრობისა გამო, ძალადობის, – დაუცველობის გამო, და ა.შ. სახით). მასობრივად სწორედ აქეთკენ გვიბიძგებს ჩვენ, ადამიანებს, ჩვენივე, წმინდა გონითი საზომით, ნაკლები, „სუსტი“ ბუნება: თავისუფლებაში შიშიანობას გვირჩევნია ხოლმე მონობაში „მშვიდობიანობა“. და აი ასეთს, ახლა რომ ვახსენე, გარეცხოვრებისეულ ვითარებაში, მისი ზემოქმედებით, ადამიანის სულში თავისუფლების ნების საპირისპიროდ იღვიძებს და აღიძვრის სიცოცხლის ელემენტური „ნება“, არსებითად ცხოველური, რომელიც, კონფლიქტში მოსული ამ ორდინარული („ჩვეულებრივი“: რიგითი, საშუალო...) ადამიანის სათავისუფლო ნებასთან, ბოლოს და ბოლოს იმარჯვებს კიდევ მასზე და ადამიანიც, **თავის** სიცოცხლის ამ „ინსტინქტურ ნებას“ დამორჩილებული და მით თავის-მონად ნება-უნებლიეთ ქცეული, ეძიებს კიდევაც ბატონ-პატრონს, რომელიც მას მისი თავისუფლების საფასურად ასე თუ ისე შეიფარებდა და დაიფარავდა და სულს, აღნიშნულ განსაცდელთაგან ჩაგრულ-დათრგუნვილს, ოდნავ მაინც თავისუფლებისმაგვარი რაღაც შვებით (ესეცაა!) მოათქმევინებდა. ამასთან, სიცოცხლის ამ „ნების“ პერმანენტული პრაქტიკული დომინანტობის პირობებში მოსალოდნელია, დროთა განმავლობაში, თავისუფლების ნების ის ფსიქო-მორალური ატროფიაც, რომელიც ადამიანს აქცევს ხოლმე „პირმეტყველ ცხოველად“, საკუთარი თავისუფლებისა და ადამიანური ღირსების ოდენ „რელიქ-

ტური“ ნასახითლა. და მაინც, თავისუფლების საქმისთვის ყველაზე საშიშად მიმაჩნია თვითონ ის შიში (და სიზარმაცე) თავისუფლებისადმი, რაზეც მოგვიანებით ცალკე ვიტყვი ორიოდ სიტყვას (იხ. ქვემოთ, სქოლიო 18) და რომელიც, ესოდენ დამახასიათებელი მაინცდამაინც „მასობრივი ადამიანის“-თვის, ყველგან და ყოველთვის ყოფილა ნოყიერი ნიადაგი ტირანიის აღსაზევებლად, როგორც წესი, შესაბამისად, სწორედ „დემოკრატიულ“ ტალღაზე. საერთოდ, უნდა გვახსოვდეს: „მასათა ამბოხის“ მთავარი მსხვერპლი, მაშინაც კი, როდესაც „საამბოხო“ ლოზუნგად გამოტანილია ხოლმე სახელდობრ „თავისუფლება“ (რა თქმა უნდა, სპეციფიკურად ვულგარული, ამ შემთხვევაში, „რაც მინდა“-ს ქმნის აზრით), მუდამ თვითონ ეს თავისუფლება არის. და ამაში არც არაფერია გასაკვირი, რადგან „მასობრივი ადამიანის“ თვით იგი „ჯოგური“ ცნობიერება ნათლად გვითითებს, რომ შესატყვისი ფსიქო-მორალური ფორმაციის ადამიანი არ შეიძლება იყოს, თავისთავად, თავისი ასეთი ცნობიერების გადამკიდე, თავის-უფალი, არამედ იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ თავისი ცხოველური თავის – მონა, თუნდაც თავის ისეთს „არაცხოველურ“ გამოვლინებებში, როგორიცაა, ვთქვათ, გამოვლინებები პოლიტიკური ან, გნებავთ, ზნეობრივი ხასიათის (და აკი არსებობს, მაგალითად, „ზოოლოგიური“ თვით „პატრიოტიზმი“-ც კი, „სიყვარულის“ სხვა ანალოგიურ ფორმებზე რომ არაფერი ვთქვა, შედარებით თვალსაჩინოდ წარმოდგენილთა მაინცდამაინც „სამოყვრო-სანათესაო“ სფეროში: „ზოოლოგიური სიყვარული“ ოჯახისადმი, მეგობრისადმი, იმავე ჩვენი პატრიოტული გრძნობების სათავე მშობელი ერისადმი...). და კიდევ, ამავე თემასთან დაკავშირებით.

როგორც ცნობილია (ამაზე უკვე ითქვა ზემოთ), ისტორიას ახსოვს ზოგიერთი შემთხვევა, როდესაც ერს, დიდი საშინაო თუ საგარეო განსაცდელის პირისპირ მდგომსა და მის წინაშე თითქოსდა უღონოქმნილს, გამოსჩენია ნამდვი-

ლი ერისკაცი, რომელსაც ხელთ აუღია მთელი ძალაუფლება, მისი მთელი პასუხისმგებლობით, და თავისი ბრძნული და გმირული ღვაწლით უხსნია ერი და გამოუყვანია იგი სამშვიდობოს, თვისდა და მისდა, განუყოფლად, სასახელოდ და სასიქადულოდ. ასეთს ერისშვილს, ისტორიისგან „ერის მამად“ განდიდებულს, თანამედროვენიც და შთამომავლობაც, ბუნებრივია, მხოლოდ წრფელი სიყვარულითა და მაღალი პატივით მოიხსენიებენ ხოლმე და მის ჟამთვითარებით მოვლენილ „დიქტატურა“-ზეც აუგის სათქმელად ენა არავის მოუბრუნდება. მაგრამ ამასთან ისიც უნდა ითქვას, რომ თვითონ ერის თვით იგი უღონობა, რომლის „დასაფარავადა“-ც (მის საკომპენსაციოდ) შეიქმნა აუცილებელი ეს დიქტატურა, ყოველმა ჭეშმარიტად თავის-უფალმა და, მაშასადამე, თვითკრიტიკულმა ერმა, ვისაც ამგვარი რამ შეემთხვა, უნდა შეაფასოს, როგორც თავისი საერთოეროვნული, ანუ დემოკრატიული, სათავისუფლო ნების გარკვეული მარცხი, რაკილა მან ვერ შეძლო, სულ ერთია, რა „ობიექტური“ მიზეზით, თავის- დემოკრატიული -უფლებით შესატყვისი სამართლებრივი წესრიგიდან გადაუხვევლად დაუფლებოდა თავის ცხოვრებას და, ვითარცა ერს მართლაც თავის-უფალს, კიდევაც ეპატრონა მისთვის. საერთოდ, ვამბობ ამას ხაზგასმით, თუ ერს, – როგორც ასეთს, თვით ამ თავისი სა-ერო მონოდებით თავის-უფალ, განსხვავებით ინდივიდუუმ ადამიანისგან, სოციუმ ადამიანს, – ყოველთვის სჭირდება ხოლმე, ყოველი ისტორიული განსაცდელის ჟამს, ვინმე „მხსნელი“ ამა თუ იმ ექსტრაორდინარული „ბელადის“, საამისოდ ჯეროვნადაც ძალ- და უფლებამოსილის, სახით, ეს იმას ნიშნავს, უეჭველად და უდავოდ, რომ მოცემული ერის, თავისთავად, თავისუფლებისუნარიანობა, თავისი პრაქტიკული (რეალური) ეფექტიანობის თვალსაზრისით, ფრიად პრობლემატური ყოფილა და, მაშასადამე, – თვითონ მისი, როგორც ასეთის, თავად ერობაც, ბუნებითად განუყოფელი მისი სწორედ ამ სათავისუფლო უნარი-

ანობისგან: ყოველი ერის ჭეშმარიტი ერობა მისი თავისუფლებისუნარიანობით იზომება და ფასდება ანუ არსებითად იმით, თუ რამდენად დაზღვეულია იგი თავისმონობისგან, მისი „ბესტიალური“ ექსცესებისგან ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში, პირველ ყოვლისა კი, ცხადია, პოლიტიკურში, ამ უკანასკნელის როგორც საშინაო (საშიშროება რაიმე სადიქტატურო „საერთოეროვნული ენთუზიაზმის“), ასევე საგარეო (საშიშროება რაიმე საიმპერიო „საერთოეროვნული ენთუზიაზმის“) ასპექტთა გათვალისწინებით. მუდამ უნდა ვიქონიოთ მხედველობაში, რამდენადაც სწორედ ამაზეა დამოკიდებული ჩვენი თავისუფლება (ანუ ერთობ ადამიანობა), რომ, რაგინდ აღსავსე იყოს დიქტატურა სხვადასხვა საერთოეროვნული კეთილდღეობით (აქ არ ვსვამ ამ სიტყვას ბრჭყალებში!), მის პირობებში, მაინც, ერი ძირშივე იხრწნება და ირყვება ზნეობრივად, როგორც თავისუფლების (ანუ, ვიმეორებ, ერთობ ადამიანობის) მორალის, თავისუფლების საერთოდ კულტურის დამკარგავი, მათი დეგრადაციის გამო, და ასეთს განსაცდელშია იგი არა მარტო თავისი საშინაო მონობის, არამედ თავისი საგარეო ბატონობის (ვითომდაც პირველის „გამამართლებლის“) მიზეზით, რადგანაც არც როგორც „ინტრანაციონალური“ მონა (ეს ისედაც ცხადი უნდა იყოს) და არც როგორც „ინტერნაციონალური“ ბატონი (ეს ასევე ცხადი უნდა იყოს) იგი არაა თავისუფალი და, მაშასადამე, **ერიც**, მისი ჭეშმარიტი (და არა ამ საკითხში თავგზააბნეული ზოგიერთი „ლიბერალისა“ და **მათ** საოპონენტო ობსკურანტთა) გაგებით. ამიტომაც ჩემი უმთავრესი კრიტერიუმი, ყველაზე საიმედო და სანდო, იმის დასადგენად, თუ რამდენადაა ესა თუ ის ერი ნამდვილად ერი, ზემოხსენებული გაგებით, სწორედ ისაა, თუ რამდენად ძალუძს მას, ვითარცა თავის- დემოკრატიულ -უფალს, თავად გაუმკლავდეს, თავისი სათავისუფლო დემოკრატიული ძალისხმევით, მოვლენილ განსაცდელს ყოველგვარი „კეთილისმყოფელი“ დიქტატორისა და მისი „ერისმხსნელი“

დიქტატურის გარეშე.

ხოლო, ყოველივე ამის შემდეგ, აქვე უნდა ითქვას ესეც: თავისუფლება, როგორც უფლებრივი შესაძლებლობა საკუთრივ თავისუფლების, დიახაც, ფრიად საფრთხილო რამაა, აღსავსე ნაირგვარი საცდურ-განსაცდელით, და არ არსებობს, კაცმა რომ თქვას, არანაირი გარანტია, თუ როგორ ისარგებლებს ადამიანი, არის ეს ცალკეული კაცი თუ მთელი ერი, ამ თავისი ფორმალურუფლებრივი სათავისუფლო შესაძლებლობით, რადგან, სხვა არა იყოს, არავინაა, საერთოდ, დაზღვეული არც გონებრივად – რაიმე შეცდომისგან, არც ზნეობრივად – რაიმე ცდუნებისგან. და „თავისუფლების პარადოქსი“-ც (რომელზეც წამოწყებულ საუბარს ამით ვუსვამ კიდევ აქ წერტილს) თავისუფლების სწორედ აი ამ შესაძლებლობის, როგორც ასეთის – თავისთავად პრობლემატურის, და არა თვითონ თავისუფლების, ვითარცა სინამდვილის, ფარგლებში იჩენს ხოლმე თავს, ამ შემთხვევაშიც, ესეცაა, თავად არაფერ არსებითად საპარადოქსოს მაუწყებელი.

სწორედ ამით აიხსნება, ჩემი აზრით, და სხვა არაფრით, სახელდობრ კი, თავისუფლების, როგორც მისი შესაძლებლობის მარტოოდენ (და, მაინცდამაინც, „რაც მინდა“-ს ქმნის, მისი ასეთი შესაძლებლობის), გაგებით, არსებობა თავისუფლებაზე წარმოდგენის, ვისთან – ფარული, ვისთან – აშკარა სახით, რომ თავისუფლება, თავისთავად, შეიძლება იყოს „ჭარბი“-ც ან, სულაც, „ცუდი“-ც, და რომ ამის გამო საჭიროა კიდევ მისი – თავისუფლების – „კანონიერი“(!) შეზღუდვა, რათა მან, „ნებაზე მიშვებულმა“, საზოგადოებას რაიმე ბოროტება არ მოუვლინოს, მაშინ როდესაც, ჩემი რწმენით, **თავისუფლება არის კაცის საადამიანო ის აუცილებელი მინიმუმი, რომელიც ასეთად რჩება თავის შესაძლებელ მაქსიმუმშიც** (შესაბამისად – სულ მეტი და მეტი თავისუფლების დაუმცხრალი და შეუწელებელი წყურვილიც კაცში, რაგინდ თავისუფალიც იყოს იგი ახლა, და მისი მუდ-

მივი სწრაფვაც მისკენ, ანუ კულტურისკენ, ვითარცა კაცის მზარდი ადამიანობისკენ...). ამიტომაც მიმაჩნია, რომ თავისუფლება, როგორც ასეთი, არც არავითარ მორალურ თუ იურიდიულ „კონტროლსებს“, გარედან დამატებითს, არ საჭიროებს თავისი „ტაძრის“ გასამაგრებლად და დასამკვიდრებლად ყოველგვარი კულტურული და, კერძოდ და განსაკუთრებით, ზნეობრივი სიკეთის ნიადაგზე, მის სასიკეთო საზღვრებში. ხოლო ასე წარმოდგა, ამგვარი, ზემოთ რომ მივუთითე, ყალბი და მანკიერი წარმოდგენიდან, შეხედულება „კარგ“, „ზომიერ“, კანონით საამისოდ „ნორმირებულ“ თავისუფლებაზე, – შეხედულება, ვიტყვოდი, ერთგვარი „კლასიციისტური ნორმატივიზმით“ აღბეჭდილი, როგორც თავისებური „დაცვითი რეაქცია“ ამ შეხედულებისვე საფუძვლად მდებარე ერთსა და იმავე დროს ფრიად რომანტიკულ და ფრიადვე ცინიკურ, მის გზის გამკვალავთა იქნებ უცნობლადაც, თეორიაზე თავისუფლებისა, ვითარცა „რაც მინდა“-ს ქმნის შესაძლებლობის. **მონტესკიესაც** უთუოდ ეს თავისუფლება აქვს მხედველობაში, კანონით ზღვარდაუდებელი, როდესაც წერს იგი, „ბუნებრივი თავისუფლება“ მხოლოდ **ველურის** საქმეაო, საიდანაც, გინდა – არ გინდა, ლოგიკურად გამოდის დასკვნა, რომ სრული თავისუფლება, ანუ თავისუფლება უპირობო („როგორც ასეთი“), ოდენ ველურის (და სხვა არვის) პრივილეგია ყოფილა (აქედან კი, მოგვიანებით, – ცივილიზაციის „კლანჭები“-დან თავისუფლების, როგორც ჩანს, „ველური“ სულის საემანსიპაციო რუსოისტული ხმობაც: უკან, ბუნებისკენო!).

მე მგონია, თავისუფლების რალაც მსგავსი გაგებით (ოღონდ სხვა მიმართულებით) უნდა ყოფილიყო მოტივირებული **პლატონის** კონცეფციაც თავისუფლების რეგლამენტაციისა და კონტროლის შესახებ „ძლიერი“ ხელისუფლების (ვითარცა თავისუფლების საპირისპირო საწყისის) მიერ, რომელიც ამგვარად უნდა შექმნილიყო კიდევაც, მისი ჩანაფიქრით, წესრიგის ნამდვილ გარანტად თავისუფლების,

ბუნებითად, ეტყობა, ანარქიულის, პირობებში, მის საპირისპიროდ. ვინც რა უნდა თქვას, პლატონი, რასაკვირველია, მართალი იყო (როგორც იტყვიან ხოლმე ასეთს შემთხვევაში, ცამდე მართალი), როდესაც იგი სახელმწიფოს აკისრებდა ესოდენ დიდ პასუხისმგებლობას თავისუფლების არა მარტო საკუთრივ უფლებრივი, არამედ, საერთოდ, **კულტურული** (ზოგადკულტურული) მდგომარეობისთვის საზოგადოებაში, ნათლად მხედველი (და, დავსძენდი, საკვირველად შორსმხედველი, თავისი ათასწლეულთა გამჭოლი მზერით **ჩვენი დროისაც** მწვდომი...) იმისა, თუ რა ანტიკულტურულ სტიქიონს ატარებს თავის თავში „მასობრივი ადამიანი“ თავისი ე. წ. სუბკულტურითურთ და რას ექადის ერის ზნეობრივ და ერთობ კულტურულ სიმრთელეს მისი განუკითხავი თარეში კულტურის (ანუ იმავე ცხოვრების, როგორც კულტურისა, ვითარცა ყოფიერების) სარბიელზე „თავისუფლების“ სახელით. თუკი მართლა ვისიმე და რისიმე „მტერი“ იყო პლატონი, ეს, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ამ „მასობრივი ადამიანის“ ან, უკეთ, მისი უსახო-უპიროვნო „მასის“, როგორც კულტურის ბუნებითი მტრის, ვითარცა **თავის**, არსებითად, ცხოველური, ხოლო ფსევდოკულტურული მოთხოვნილებებით „კამუფლირებული“ **ინსტინქტების** ნამდვილი მონის, მოკლედ: **ცხოველური თავის კულტურული მონის**, „თავისუფლების“ პირობებში თავისმონობაშივე ემანსიპირებულისა და სათანადო პრეტენზიითაც მოქმედის, საკუთარი „ელიტის“ მეშვეობით, კულტურის „კანონმდებლის“ როლში (ცნობილი გამონათქვამის უკვე ასეთი ვერსიით: *vox vulgi – vox dei*). სურათი – მეტისმეტად ნაცნობი იმისთვის, რათა ყოველმა ჭეშმარიტად კულტურულმა, ანუ თავის-უფალმა, ადამიანმა არ გაიზიაროს ათასწლეულთა გამოღმა, ჩვენს დროში, პლატონის ეს „ტრანსისტორიული“ **შიში კულტურისთვის** და, მაშასადამე, თავისუფლებისთვისაც. ხოლო სულ სხვა საქმეა ის გეგმა (სახელმწიფოს მოდელი), რომელსაც პლატონი სთავაზობს თავის თანამე-

მამულეთ და თანამედროვეთ განსასჯელად, – გეგმა, უნდა ითქვას, მართლაც ოდიოზური თავისი სრული უმწეობით, ყველა თვალსაზრისით, რაზეც აქ სიტყვას არ გავაგრძელებ. ვიტყვი მხოლოდ (უკვე მერამდენედ), რომ ამ შემთხვევაშიც სათავე მთელი გაუგებრობისა თავისუფლების იმ გაგებაშია, რომლითაც აღრეულია ერთმანეთში თავისუფლება, როგორც ასეთი, და მისი შესაძლებლობა (ანუ უფლებრივი თავისუფლება, ვითარცა მხოლოდ და მხოლოდ შესაძლებლობა საკუთრივ თავისუფლების).

ხოლო ამასთან ესეც უნდა კვლავ შევახსენო მკითხველს: ხელისუფლებას და მისეულ კანონმდებლობითს შეზღუდვებსაც თავისუფლება კი არ საჭიროებს, თავისთავად (თავისუფლება თავისთავად), ეს თავი-და-თავი, თავი – მიზეზიცა და თავი – მიზანიც, და თვით არსება, საკუთრივ, კაცის, ცალკეული ინდივიდუუმისა და მთელი სოციალური სახით, საერთოდ ადამიანობის, სახელდობრ, მისი სოფლად-ადამიანობის, ანუ მისი ცხოვრების (იმავე კულტურის, ვითარცა კაცის საადამიანო სა-ქმე ყოფიერების და მისი ქმნის), და ამდენად არც არავითარი რეგლამენტაციისა თუ კონტროლის მსაჭიროებელი, არამედ – თვითონ კაცი, რათა მან იაროს სწორედ და მხოლოდ თავისუფლების გზით, მისგან შეძლებისდაგვარად განუხრელად და აუცდენლად. თავისუფლების ეს გზა კაცის სოფლად-ადამიანობის, ვითარცა მისი სოფლად ღმრთის ხატობისა და მსგავსობის, გზაა და, როგორც ასეთი, გზა აბსოლუტური სიკეთის: ადამიანი, ამ თვალსაზრისით, – ვიტყვი კიდევ ერთხელ, – თავის-უფალია სწორედ და მხოლოდ იმ აზრით, რომ იგი თავის ქვეყნიერი უფალია, ვითარცა „ხატი და მსგავსი“ თავისი ზეციერი უფლის; და ბიბლიური **მცნებანიც**, შესაბამისად, სხვა არანაირად წარმოგვიდგებიან თავიანთი უმაღლესი დანიშნულებით, თუ არა როგორც კაცის **სათავისუფლო**, ანუ მისი იგივე **საადამიანო**, რელიგიური იმპერატივები. ამიტომაც ვამბობ, რომ თავის-უფლება კაცის არა მარტო უწმინდესი

უფლებათა, არამედ მისი უპირველესი მოვალეობაც ქვეყნად – თავისა და ზეცად – ღმრთის წინაშე, რადგან სათავე ყოველგვარი კაცობრივი სიკეთისა სწორედ და მხოლოდ თავისუფლებათა და, პირუკუ, სათავე ყოველგვარი კაცობრივი ბოროტების – ადამიანის ზნეობრივი უღონობა, იყოს თავის მორალური უფალი და არა მორალური მონა თავისი თავის, თავის ცხოველური ქვენა ბუნების.¹⁴

ამგვარად, ის შეზღუდვები, რომლებსაც ადებს კანონი ჩვენს სამოქმედო ნებას, თავისთავად სრულებითაც არ ეხება

¹⁴მიმაჩნია, რომ თავისუფლის, ხოლო აქედან – თავისუფლებისაც, იდეის ამგვარი „თეოანთროპოლოგიური“ გაგება-აგება, როგორც ასეთი თითქოსდა სპეციფიკურად „კონფესიური“, თავისი წმინდა ეთიკური (მორალის თეორიული) მნიშვნელობით, მაინც, საგულისხმო უნდა იყოს, თავისთავად, რელიგიისადმი სკეპტიკურად განწყობილი ადამიანისთვისაც და სხვა – არაბიბლიური – სარწმუნოების აღმსარებლისთვისაც, თუნდაც როგორც თეორიულად პროდუქტიული „ფიქცია“, ამ იდეის ერთგვარი „სიმბოლური მოდელის“ სტატუსით.

ასეთია, კერძოდ, ჩემი პირადი დამოკიდებულებაც ამ „მოდელისა“-დმი იმ უბრალო მოსაზრებით, რომ, არის თუ არა ადამიანი (ვითარცა თავისუფალი არსება, თუ, გნებავთ, უამატრიბუტოდ) ღმრთის „ხატი და მსგავსი“ სინამდვილეში, ამის ცოდნა არავის არ ძალუძს, რადგანაც ამგვარ საკითხებში ჰოარაობა მაინცდამაინც რელიგიური (და არა თეორიული) რწმენის საქმეა საკუთრივ. არსებითად, ეს ჩემ მიერ პოსტულირებული კონსტრუქცია თავისუფლის (resp. თავისუფლების) იდეის გამოხატულებას ერთგვარი „გონიითი პოზიციის“, რომლის გარეშეც, საერთოდ, ფილოსოფიური, ყოველ შემთხვევაში, ხედვა („თეორია“) უბრალოდ შეუძლებელი მგონია.

„ასეთს ჰიპოთეზას არ ვსაჭიროებ“, – ლაპლასის ეს ცნობილი სიტყვები, სავსებით ბუნებრივი ბუნებისმეტყველისთვის, ვეჭვობ, ამ ჩვენს შემთხვევაშიც ასევე ბუნებრივად გაისმას, რადგანაც ელევთერიოლოგია (– თავისუფლებისმეტყველება, – ასე ვუნოდებდი ცალკე დარგად არსებობის უთუოდ „ღირს“, თვით მისი საგნის საგანგებო მნიშვნელობისა გამო, თავისუფლების, საზოგადოდ, მეცნიერებას, ამ სიტყვის ფართო, ზოგადი მნიშვნელობით, თავისუფლების ფილოსოფიისა და თავისუფლების თეოლოგიისაც კი ჩათვლით...) აშკარად არაა, როგორც ასეთი, საბუნებისმეტყველო აზროვნების, თუმც მისი სრულებითაც არა საერთოდ უგულებელმყოფელი, სფერო; და, ვფიქრობ, იგი ვერ უკუაგდება, თავისთვის უდანაკარგოდ, ამ „ღმრთის ჰიპოთეზას“, – ჰიპოთეზას არა თავისთავად (სახელდობრ, თეოლოგიისთვის), არამედ საკუთრივ ფილოსოფიისთვის, – როგორც თავისთვის სწორედ „საჭირო“ პოსტულატს თავის სწორედ ამ წმინდა ფილოსოფიურ ნაწილში.

(ყოველ შემთხვევაში, არ უნდა ეხებოდეს), ამ სახით, ჩვენს **თავისუფლებას**, როგორც ასეთს, და, მაშასადამე, ჩვენს თავისუფალ (დანიშნულებით: სათავისუფლო) ნებასაც. ადამიანს, დანაშაულის ჩამდენს, მართლმსაჯულება სჯის არა მისი ვითომც „თავისუფალი“ ნების გამოვლენისთვის, არამედ, პირიქით, იმის გამო, რომ მან, ამ ადამიანმა, თავს ვერ გაუწია ჯეროვანი უფლობა (ჯეროვნად ვერ უპატრონა მას) და **თავის** ინსტინქტებს, აფექტებს ან **თავის** რალაც მანკიერ მიდრეკილებებსა თუ ჩვევებს, ან კიდევ **თავის** ასეთსავე ზრახვებს, სურვილებს, მოთხოვნილებებს და ა. შ. გასავალი მისცა, საზოგადოებრივი თავისუფლების პირობებში პიროვნულად მაინც თავისმონად შეთენილმა, ანუ ვერ შეძლო სწორედ საკუთარი **თავის-უფლების** განხორციელება. „არაკანონიერი თავისუფლება“ მარტოოდენ არათავისუფალ საზოგადოებაშია წარმოსადგენი, თავისუფალში კი თავისუფლება მხოლოდ კანონიერი შეიძლება იყოს, რადგან სახელმწიფოში, სადაც მართლწესრიგი თავისუფლების პრინციპზეა დაფუძნებული, კანონი, უპირველეს ყოვლის, სწორედ თავისუფლების, მისი უფლების, შეუვალობისა და შეუღლებლობის სადარაჯოზე დგას. და, თუკი კანონის მაინცდამაინც **მაიძულებელ** ძალაზე ვილაპარაკებთ ამ შემთხვევაში, – მხოლოდ და მხოლოდ იმ გაგებით, რომ, – დაე, პროფანებმა გაიკვირონ, – იგი, დიახაც, **გვაიძულებს, ვიყოთ თავისუფალნი**: ნურც ვის იმონებ, ნურც ვის ემონვი, არამედ იყავ სწორედ და მხოლოდ **თავის უფალი**, თავის და არა – სხვის, უფალი და არა – მონა! – აი კაცის ამ სათავისუფლო (და მით მისი კიდევ საადამიანო) კანონის ერთადერთი უპირობო იმპერატივი, – კანონისა, რომლის „უღელი“-ც, ამიტომ, ჭეშმარიტად „ტკბილ არს“ ყოველისთვის, ვისაც კი საკუთარი ადამიანური ღირსების ოდნავი გრძნობა და შეგნება მაინც აქვს.

ასე რომ, თუკი **კანონის უზენაესობის** თავისთავად ფორმალურ პრინციპს მართლა აქვს არსებითი გამართლება

სინამდვილეში, ეს – სწორედ და მხოლოდ იმ აზრით, რომ იგი გულისხმობს უზენაესობას კაცის მაინცდამაინც **სათავისუფლო** კანონისას, რომელიც ამდენად არის კიდევაც **იმპერსონალური**, რაც იმას ნიშნავს, სახელდობრ, რომ კანონის მორჩილი **არავისი**, როგორც ასეთის, მორჩილი არაა, რაკილა ხელისუფალი ამ შემთხვევაში სხვა არავინაა, თუ არა მხოლოდ კანონის წარმომადგენელი და სწორედ მისი (და სხვის – არავისი) „ნების“ აღმასრულებელი; ან, უკეთ რომ ვთქვა, **თოულენდის** სიტყვების მოხმობით, „ვართ **მონანი** კანონთა [ე.ი. ვცნობთ მათს აბსოლუტურ უზენაესობას], **რათა** ვიყოთ **თავისუფალნი** [ე.ი. მონანი არავისნი]“ (აქცენტირებული ვერსია **ციცერონის** ცნობილი გამონათქვამის).¹⁵

მოკლედ, თავისუფალ საზოგადოებაში მოქმედი კანონი, თავისი ბუნებითი დანიშნულების თანახმად, ადამიანს არა მარტო უფლებას ანიჭებს, არამედ **მოვალეობასაც** აკისრებს, **იყოს თავისუფალი**, რა სახითაც და ზომითაც ეს მის (ამ კანონის), შესაბამისად, „კანონიერ“ ავტორიტეტს ძალუძს და მოეთხოვება, თავისუფლებისვე, მისი „მართალი სამართლის“ პრინციპის შესატყვისად, რაც გვაგულისხმებინებს, უკვე ამით, რომ თავისუფლება, თავისთავად, არ შეიძლება იყოს ბოროტმოქმედების საფუძველი და, მაშასადამე, თავისუფალი – ბოროტმოქმედი.

ადამიანი, – ვინც რა უნდა თქვას, მე მაინც ასე ვიტყვი, – ბოროტებას იქმს **მხოლოდ** იმიტომ, რომ იგი ამ დროს სწორედ **არაა** თავის-უფალი, და კანონიც, ან, გნებავთ, მისი „გონი“, რომელიც თავისუფლებაა, გვსჯის, თავის თუნდაც იდეალურ, წმინდა გონითს „ნამდვილ სინამდვილე“-ში, არა

¹⁵სიტყვები „მონანი“ და „თავისუფალნი“ თავად თოულენდის მიერაა გახაზული („რათა“ – ჩემ მიერ). ხოლო, რაც შეეხება, შევნიშნავ აქვე, თვით ამ პრინციპს კანონისადმი „**მონობის**“, მე მას დავახასიათებდი, ვითარცა კანონის, ვთქვათ ასე, „პირობითად აბსოლუტური“ უზენაესობის პრინციპს: „პირობითად“, რადგან კანონის ამ ამკარად **მიზნობრივი** „აბსოლუტიზმის“, შესაბამისად, მიზნობრივი **პირობა**, თავის მხრივ, თავისთავად, უკვე „აბსოლუტურად აბსოლუტური“, თვითონ **თავისუფლებაა**, როგორც ასეთი.

„ცუდი“ ან „ზედმეტი“ თავისუფლებისთვის, არამედ, როგორც ვთქვი ზემოთ, სწორედ და მხოლოდ იმისთვის, რომ დანაშაულის ჩადენისას ჩვენ არ ვიყავით თავის-უფალნი, ამ სიტყვის ნამდვილი, საკუთრივი გაგებით, და ბოროტმოქმედნიც ამიტომ შევიქმენით, ვითარცა მსხვერპლნი ჩვენივე „უპატრონო“ თავის, ჩვენგანვე არ თუ ვერ ნაპატრონების. და ამიტომაც ვამბობ, **მონტესკიეს** ერთი გამონათქვამის რემინისცენციით, ყოველგვარი დამატებითი კომენტარის გარეშე, რომ ბოროტმოქმედი, **თავისუფლების კანონის** სასჯელქვეშ მყოფი, რაგინდ მკაცრისა და მძიმის, უფრო თავისუფალია, ყოველ შემთხვევაში, ვიდრე ნებისმიერი დესპოტი, „ძღვევითა“ და „დიდებით“ მოსილი.¹⁶

მაგრამ მოვიდეთ პირველ სიტყვას და კვლავ ვიკითხოთ ეს: მაინც, რატომ უჭირთ ხოლმე ადამიანებს **თავისუფლების** განსხვავება, ცალკერძ, **თავისმონობისგან** და, ცალკერძ, **სხვისუფლობისგან?** – საკმარისია, დავაკვირდეთ თვითონ ამ **სიტყვებს**, რომ ნათელი შეიქმნეს: იმიტომ, რომ თავის-

¹⁶ამით მე, რა თქმა უნდა, როდი ვამტკიცებ იმას, თითქოს თავისუფლების მსახური ხელისუფლება, თავისი ამგვარი კანონმდებლობითი და კანონალმასრულებლობითი მოღვაწეობით ორიენტირებული, თავისუფლებათა ურთიერთშეთავსებადობის პრინციპის შესაბამისად, მათს უფლებრივ მაქსიმალიზაციაზე, უკანმოუხედავად და წინდაუხედავად მიერეკეობდაც ერს რაღაც „აბსოლუტური“ თავისუფლებისკენ, რომლის ჯეროვანი დაცვის თავიც, ამ სიტყვის პირდაპირი თუ გადატანითი მნიშვნელობით, მას არ აქვს სათავისუფლო მართლწესრიგის უზრუნველყოფი კულტურული რესურსებისა და სათანადო მექანიზმების უქონლობისა გამო. ისტორიამ არაერთი მაგალითი იცის, როდესაც ჟამთვითარებით მოვლენილი ფართო თავისუფლება მართლაც „მეტისმეტი“ აღმოჩენილა ამა თუ იმ ხალხისთვის, რომელსაც, საამისოდ კულტურულად მოუმზადებელს, ბოლოს და ბოლოს საერთოდ დაუკარგავს თავისუფლება და არაიშვიათად უმძიმეს მონობაში ჩაგარდნილა იგი. ჩვეულებრივ, ასეთი რამ ხდება ხოლმე რევოლუციური ძვრების დროს, მაშინ როდესაც კულტურა, რომელიც, – ვიტყვი ერთხელაც, – სხვა არა არის, არსებითად, თუ არა კულტურა თავისუფლების, ყველაზე ბუნებრივად სწორედ ევოლუციის პირობებში ვითარდება სათავისუფლო გამოცდილების (და, შესაბამისად, ჩვევებისაც) თანდათანობითი აკუმულაციისა და სელექციის გზით, რაც, გასაგებია, სრულებითაც არ გამორიცხავს, თავისთავად, გარკვეულ რევოლუციურ მეთოდებს ამ **ევოლუციური** პროცესის „კრიტიკულ“ მომენტში (– რევოლუცია, როგორც აჩქარებული ევოლუცია).

-მონობა **თავის** და არა სხვის მიმართ მონობას გულისხმობს (აქედან – „თავისუფლების“ ასეთი ილუზიაც: თავის მონა ვარ, სხვის ხომ არა), ხოლო სხვის-უფლობა – სხვის მიმართ **უფლობას** და არა მონობას (აქედან – „თავისუფლების“ ასეთი ილუზიაც: სხვის უფალი ვარ, მონა ხომ არა) (რის გამოც, მოვაგონებ მკითხველს, მივუთითე კიდევ ამ თავის დასაწყისშივე, საჭიროა თავისუფლების იდეის გააზრება მის ნაწილობრივ ოპოზიციებთან მიმართებაში, მათს კონტექსტში-მეთქი). მაგრამ ეს – ზოგადად. არსებითად კი, უფრო კონკრეტულად, ამ მთელი გაუგებრობის მთავარი მიზეზი **თავისუფლების, როგორც „რაც მინდა“-ს ქმნის შესაძლებლობის**, თვით ამ წარმოდგენაშია საძიებელი, რაზეც აქ უკვე საკმაოდ ვილაპარაკე. შევნიშნავ მხოლოდ, რომ სწორედ ამ წარმოდგენის საფუძველზე ხდება გასაგები, კერძოდ, ის ყოვლად შეუწყნარებელი, თეორიულადაც და მორალურადაც, **აღრევა** ერთმანეთში **თავისუფლების, როგორც ასეთისა, და ხელისუფლების, როგორც ასეთის**, რომელიც ასაზრდოებს შეხედულებას, თითქოს ხელისუფლება, ვითარცა შემძლებლობა „რაც მინდა“-ს ქმნის (რაც, თავისთავად, მართლაც ასეა), ათავისუფლებდეს კაცს, ყოფდეს მას თავისუფალ ადამიანად, როგორც ამ ბუნებითად სხვაზე საუფლო ძალის ხელთ მპყრობელს. უნდა გვახსოვდეს, რომ ხელისუფლება, **როგორც ასეთი** („ხელისუფლება თავისთავად“), სხვა არაფერია, თუ არა პრინციპი **ბატონობის** (სახელდობრ: **სხვაზე ბატონობის**, ანუ იმავე სხვისუფლობის), და ამიტომაცაა, რომ **არათავისუფალ** საზოგადოებას, განსხვავებით **თავისუფალი** (რაც ნიშნავს: **თავისუფლების პრინციპზე** დაფუძნებული) საზოგადოებისგან, მე ვსაზღვრავ კიდევაც, როგორც **ხელისუფლების პრინციპზე** დამყარებულ საზოგადოებას, რითაც ვგულისხმობ, რომ თავისუფალ საზოგადოებაში ხელისუფლება პრინციპი კი არაა, არამედ მარტოოდენ **ინსტრუმენტი**, როგორც ასეთი – მთლიანად ჩაყენებული თავისუფლების, მისი პრინციპის, სამსახურში.

ხოლო, რაც შეეხება ზემოხსენებულ „თავისუფლების ილუზიებს“, მათ საპირისპიროდ აქ ამას ვიტყვოდი. თავისუფლება **ყოველგვარი** მონობის უარყოფაა, **საერთოდ**, – მონობისა მის ყოველგვარ **გამოვლინებასა და მიმართებაში**, სულ ერთია, არის ეს თავის- თუ სხვისმონობა თუ – ამ უკანასკნელის „ფუნქციური სხვადაყოფნა“ სხვისუფლობა, რაც იმას ნიშნავს, სახელდობრ, რომ თავისუფალი ადამიანი, თავისუფალი – ჭეშმარიტად, ე.ი. არა მარტო იურიდიულად, არამედ მორალურადაც („სულით და გულით“, მთელი არსებით), **არანაირ** კავშირში არაა მონობასთან, არანაირად არ **მონაწილეობს** ამ ბოროტებაში, არც როგორც **დამონებული**, არც როგორც **დამმონებელი**: არც ვის ემონვის, მათ შორის (თანაც ეს – უპირველეს ყოვლის!) არც **საკუთარ თავს**, და **ამიტომაც** (რაკილა **თავის** სრული ზნეობრივი ბატონ-პატრონია) არც ვის იმონებს იგი. – ნამდვილი თავისუფლება მონობისადმი **სწორედ და მხოლოდ** ასეთი დამოკიდებულებით იცნობა და ნამდვილად თავისუფალიც **სწორედ და მხოლოდ** ასეთს კაცს ეთქმის.

ხოლო აქედან – **თავისუფლებათა (ურთიერთ)შეთავსებადობის პრინციპიც**, ვითარცა სოციალური პრინციპი ადამიანის ინდივიდუალური თავისუფლებისა და მით პრინციპულად უარმყოფელი ყოველგვარი მონობისაც (და, **მაშასადამე**, ბატონობისაც) კაცთაშორის ურთიერთობებში. თუკი საზოგადოებაში თავისუფლების ამ, ასე ვუნოდებდი მას, **კონსტიტუციური** პრინციპის რაიმე სახით თუ ზომით დაუცველობისა გამო თავს იჩენს „თავისუფლებათა“ (და არა თავისუფლებათა, რადგანაც ამ შემთხვევაში აღარ შეიძლება, საზოგადოდ, თავისუფლებაზე „უბრჭყალებოდ“ ლაპარაკი) შეუთავსებლობა, როგორც „სოციალური მოვლენის“ მნიშვნელობის მქონე რამ, ეს უკვე იმის უტყუარი ნიშანია, რომ აქ თავისუფლების საქმე ცუდადაა, ცუდად – **ყველასთვის**, ასეთი ვითარებით დისკრიმინირებულთათვისაც და პრივილეგირებულთათვისაც, რადგან აღნიშნული

შეუთავსებლობა სხვა არაფერს მოასწავებს სინამდვილეში, თუ არა დამკვიდრებას „ბატონყმური“ ურთიერთობის, რომლის პირობებშიც თავისუფლება **საერთოდ** არ არსებობს, ამ საბატონყმო ურთიერთობის **არც ერთი** მონანილის, **არც** ყმის და **არც** ბატონის, მხარეს. და ეს იმიტომ, ვიმეორებ, რომ ბატონყმობა (ვხმარობ ამ სიტყვას ფართო, ზოგადი მნიშვნელობით), როგორც ასეთი, განუყოფლად დამყარებულია „თავისუფლებათა“ სწორედ ამ **შეუთავსებლობის** პრინციპზე, რომლის უშუალო მასახიერებელიც, ნურც ამას დავივიწყებთ, მაინცდამაინც არა თავისუფლებადათრგუნვილი ყმის, არამედ მისი თავისუფლების დამთრგუნველი ბატონის „თავისუფლება“ არის, რის გამოც ჰქვია კიდევ ასეთს საზოგადოებას, დაფუძნებულს ბატონობის (ანუ, რაც იგივეა, ხელისუფლების, როგორც ასეთის) პრინციპებზე, **„არათავისუფალი“**, ვითარცა არათავისუფალს არა თავის ერთ რომელიმე, თუნდაც უდიდეს, ნაწილში, არამედ **მთლიანად, ერთიანად**. და კიდევ, ამავე საკითხთან დაკავშირებით.

ვამბობ რა, თავისუფლება აბსოლუტური სიკეთე-მეთქი, ამით მე იმას ვგულისხმობ („თანახმად განსაზღვრისა“), სხვათა შორის, რომ თავისუფლება აბსოლუტურად **ავთარკიულია** ამ თავის სიკეთეში და იგი, ამიტომაც, არც შეიძლება იყოს **პარაზიტული**, მაშინ როდესაც ბატონობა, როგორც ასეთი მთლიანად დამყარებული მონობაზე, პარაზიტულია თვითონ თავისი ბუნებით. და არსებითი განსხვავებაც თავისუფლებისა და ბატონობის პრინციპებს შორის სწორედ იმაშია, რომ ბატონობა კი არ უარყოფს მონობას, არამედ **აკანონებს** მას, როგორც თავისთვის იმანენტურად აუცილებელს, რის გამოც ითქმის კიდევაც, რომ მონობა – ეს თვით **სულია** ბატონობის და ბატონობა **სულდგმულობს** მონობით. ასე რომ, თუკი **გვნამს** (გვნამს-მეთქი, რადგანაც ასეთი რისიმე **ცოდნა** შეუძლებელია; აქედან – თავისუფლების იდეის „რელიგიური სული“-ც), რომ თავისუფლება აბსოლუტური სიკეთეა, მაშინ თავისუფლებათა „შეუთავსე-

ბლობის“ იდეა ისეთივე ნონსენსი უნდა იყოს ჩვენთვის, როგორც – იდეა სიკეთეთა „შეუთავსებლობის“. ამიტომაც ეს ჩემი რწმენა, მისგან გამომდინარე დასკვნებითურთ, მიმართულია კიდევ მხოლოდ „თავისუფლების მორწმუნეთა“ საგულისხმოდ და არა – მის „ურწმუნოთა“, რომლებთანაც კამათს, ამდენად, აზრიც არ აქვს: იდეა თავისუფლებისა, თავისი ყოველგვარი გამოვლინებითურთ, ისევე „ღმრთაებრივად“ ჰარმონიულია თავის მთლიანობაში, როგორც იდეა თვითონ სიკეთის, რადგანაც თავისუფლება ისევე არ შეიძლება იყოს სათავე თავისმონობისა და, მაშასადამე, მისი, გნებავთ, სასხვისმონო და, გნებავთ, სასხვისუფლო ნაირგვარობის, როგორც საზოგადოდ სიკეთე – რაიმეგვარი ბოროტების.

ნათქვამი, ცხადია, არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს თავისუფლების რეჟიმი რალაც სამოთხისებურ „იდილიას“ ამყარებდეს საზოგადოებათა შიგნით თუ შორის ან თუნდაც ანელებდეს იმ თავისებურად მართლაც უღმობელ **კულტურულ** ბრძოლას, შესაბამისად, **კულტურული** არსებობისთვის, რომლის გარეშეც არც არავითარ **პროგრესს** არ ექნებოდა ადგილი კაცთა ცხოვრებაში.¹⁷ სწორედ **ლიბერალ-**

¹⁷გაკვრით შევნიშნავ (ამაზე კიდევ მექნება ცალკე საუბარი), რომ ადამიანის, ვითარცა სპეციფიკურად **კულტურული** (რაც ნიშნავს: ნატურალური თავის კულტურულ უფალ) კაცის, **ფიზიკურ** არსებობასაც და **ფიზიკურ** ბრძოლასაც, რომელსაც ეწევა იგი, სხვათა შორის, კერძოდ **ამ** არსებობისთვის, მე „ეკითხულობ“ კაცის კულტურული არსებობისა („არსებობა“ – ამ შემთხვევაში: სოფლად კულტურულ, იმავე თავისუფალ, არსებად, ანუ ადამიანად, ყოფნა) და მისთვის კულტურულივე ბრძოლის ერთიან ზოგად-კულტურულ კონტექსტში, როგორც **ფიზიკურ ფორმას** (გნებავთ, ასპექტს) ამავე **კულტურული**. ამდენად, ადამიანის, როგორც ასეთის, ბრძოლას არსებობისთვის ამ თვალსაზრისითაც არსებითად არაფერი აქვს საერთო არსებობისთვის ბრძოლის დარვინისტულ ვერსიასთან, ისევე როგორც, მაშინაც, როცა საქმე გვაქვს მის ე. წ. უკულტურო (ან, სხვა სიტყვებით, „ველურ“, „ბარბაროსულ“, ანდა, ვთქვათ, წმინდა კრიმინალურ) გამოვლინებებთან, რამდენადაც ეს უკანასკნელნიც, მიუხედავად მათი ერთგვარი „ცხოველური“ ხასიათის, აგრეთვე განიხილებიან, ოღონდ უკვე უფრო შეფასებითი პოზიციიდან, ვითარცა ყველა შემთხვევაში მაინც **კულტურულის** გარკვეული

იზმის დამსახურებაა, რომ ეს ბრძოლა, ამ თავისი მაინცდამაინც **საარსებო** მნიშვნელობით ადამიანის **მაიძულებელი**, დღემუდამ **იღვანოს** (რაც ნიშნავს კიდევ: **იზრუნ – იშრომოს და იბრძოლოს**) თავისი ცხოვრების შემდგომი გაუკეთესებისთვის და მით **იყოს** თავის ჭეშმარიტი უფალი, ინტერპრეტირებულ და ინსტიტუირებულ იქმნა, როგორც **თავისუფალი კონკურენცია**, რომლის მონაწილენიც მხოლოდ **თავისუფალი კონკურენტები** შეიძლება იყვნენ, თავიანთ თავისუფლებაში **თანაბრად** გარანტირებულნი, ყოველგვარი **პრივილეგიის** გარეშე, რაკილა უამისოდ, ე. ი. მოკლებული თავისუფლებათა მაქსიმალიზაციაზე ორიენტირებულ ევალიტარისტულ გარანტიას, კონკურენცია ვერ შეიქმნებოდა პროგრესის მამოძრავებელ სრულფასოვან მექანიზმად (და თავისუფლების სკოლად). ბუნებრივია, კონკურენტული ბრძოლის ამა თუ იმ ეტაპზე ზოგს მეტი წარმატება აქვს, ზოგს – ნაკლები, ზოგი იმარჯვებს, ზოგიც მარცხდება, მაგრამ წარმატების შემთხ-

ფორმები (განუფითარებელი თუ გადაგვარებული). – ხოლო ამასთან, რაკილა სიტყვამ მოიტანა, თქმულს ბარემ ერთ ასეთს განმარტებასაც სახელდახელოდ დავურთავ აქვე.

ცნობილი გამონათქვამი, ლამის ანდაზად ქცეული, რომ არსებობა („ცხოვრება“) ბრძოლაა არსებობისთვის, ლოგიკურადაც და რეალურადაც მხოლოდ იმ აზრით შეიძლება იქმნეს გაგებული, რომ თვითონ ეს ბრძოლა, თავისთავად, სხვა არა არის, თუ არა თავისვე „საგან“ არსებობის თვით **შინაარსის** შემადგენელი და განმსაზღვრელი ფაქტორ-ელემენტი, მისი (ამ არსებობის), ვითარცა დინამიკური პროცესის, შინაბუნებითი მახასიათებელი, მისი საამდაგვარო წესი. ფორმულა „ვარსებობ, ესე იგი ვიბრძვი“, რამდენადაც აქ მაინცდამაინც ადამიანზეა ლაპარაკი, იმას გვაგულისხმებინებს, რომ კაცის სოფლად-ადამიანობა, როგორც მისი სოფლად ასეთ არსებად – ადამიანად ყოფნა, ანუ მისი ასეთად არსებობა, არის სა-ქმე, რომლის მის მოცემულობაში **შემდგომ** მოქმედიც (*resp.* შემოქმედი) თავად იგია, ვითარცა მისთვის მეტრძოლი სათანადო შემოქმედებით ძალთა ხმევით. ეს კი, თავის მხრივ, სხვა არაფერს ნიშნავს, გარდა იმის, რომ ადამიანის სოფლად-თავისუფლება, ანუ მისი, როგორც თავისუფალი კაცის, არსებობა, უნდა გვესმოდეს, ვითარცა ამ თავის-უფალ არსება (ანუ ადამიან) კაცის მიერ **თავის** ბუნებრივად მოცემული არსებობის შემდგომი კულტურული (*ergo* შემოქმედებითი) **და-უფლება** და ამ სახითა და ამ აზრით მისთვის კულტურული (*ergo* შემოქმედებითი) ბრძოლა... მაგრამ ამგვარ საკითხებზე – მოგვიანებით, ახლა კი დავუბრუნდეთ ზემოთ ძირითად ტექსტს.

ვევაშიც და წარუმატებლობისაც ყველანი კვლავინდებურად თავისუფალნი რჩებიან: დამარცხებულიც ისევე თავისუფალია, როგორც – გამარჯვებული, დამოუკიდებლად იმ განსხვავებული მდგომარეობისგან, რომელშიც იმყოფებიან ისინი განცდილი წარუმატებლობისა თუ მიღწეული წარმატების შედეგად. ადამიანი, თუ იგი ნამდვილად თავის-უფალია, ჭირშიც და ლხინშიც თანასწორადაა თავისუფალი, ვითარცა **თავის ჭირისა და ლხინის უფალი**, არც ჭირის დამთრგუნველ სიმწარესა და არც ლხინის გამლალებელ სიტკბოს თავმიცემულ – დამონებული. სხვაგვარად არც შეიძლება იყოს, რაკილა „თავისუფალი“ გულისხმობს არა მარტო თავის, როგორც ასეთის, უფალს, არამედ უფალს ყოველივე იმისაც, რაც ამ მის საუფლო „თავსაა“ ხოლმე, როგორც ვიტყვი, ჩვეულებრივ, ასეთს შემთხვევაში, „ბედით მოვლენილი“ და მისი, ამ სახით, „თავის ცხოვრება“-ში შემჭირვებელი თუ მალხინებელი. ხოლო აქედან – „ბედის“ (ვხმარობ როგორც ტერმინ-მეტაფორას) თემაც, ვითარცა თავისუფლების იდეის თემატიკური სტრუქტურის ერთი არსებითი ელემენტი, რამდენადაც თავისუფალი ადამიანი, როგორც თავის ჭირისა და ლხინის უფალი, თავისთავად იაზრება, თავის თავშივე, **თავის** თვით ამ საჭირო თუ სალხინო **ბედის** უფლად. –

თავისუფლებაზე სწორედ ამგვარი წარმოდგენის მაუწყებელია, სხვათა შორის, ცნობილი ხატოვანი თქმა, რომ ადამიანი თვითონაა „თავისი ბედის მჭედელი“, – მტკიცება, გამომხატველი რწმენისა, რომ ადამიანი **თავისუფალი** არსებაა, ვითარცა **თავის-უფლებით თავის ბედის** მკეთებელ-შემოქმედი. ასეთი კი, ესეც აშკარაა, იგი შეიძლება იყოს, მხოლოდ და მხოლოდ როგორც თავის ბედთან თავის ბედისთვის მეზრძოლი. აი ვინ – **მეზრძოლი თავის ბედისა** – ითქმის, ჭეშმარიტად, თავის-უფლად: თავის-უფალი – **თავის ბედის უფალი**, ვითარცა მისი **მეზრძოლ – შემოქმედი** (და სწორედ მით – უფალიც და არა **მონა** მისი, ბედის „სათამაშო“: თავის-მონა – თავის ბედის მონა). არ არსებობს თავი-

სუფლება გარეშე ამ ბრძოლისა, **ანუ** შემოქმედებისა, გარე-
შე ამ შემოქმედებისა, **ანუ** ბრძოლისა: სადაც ეს ბრძოლაა,
სადაც ეს შემოქმედებაა, **მხოლოდ** იქაა თავისუფლებაც,
რომელიც, ამიტომ, **მხოლოდ** მებრძოლის, **ანუ** შემოქმედის,
მხოლოდ შემოქმედის, **ანუ** მებრძოლის, ხვედრი და მონო-
დება შეიძლება იყოს... მხოლოდ. დიას, მხოლოდ ბრძოლაში,
მხოლოდ შემოქმედებაში პოვებს ადამიანი თავისუფლებას,
რადგან მებრძოლი უკვე თავისუფალია, შემოქმედი უკვე
თავისუფალია, ერთიც და მეორეც – უკვე როგორც ასეთი:
თავისუფლება, საერთოდ, ბრძოლაა, შემოქმედებაა, რა-
მეთუ თავის-უფალი, სახელდობრ, თავის მებრძოლია, თავის
შემოქმედი (თავის და, მაშასადამე, თავის ბედისაც) და
სწორედ ამის გამოც და ამისთვისაც – საერთოდაც მებრძო-
ლი, საერთოდაც შემოქმედი. ამიტომაც არ არსებობს და
არც შეიძლება არსებობდეს, ამ ქვეყნად მაინც, რაღაც „თავისუფლების
იდილია“, ისევე როგორც არ არსებობს და არც
შეიძლება არსებობდეს „იდილია“, გნებავთ, ბრძოლისა თუ,
გნებავთ, შემოქმედების. მართლაც, ვის ჰსმენია „იდილიური“
ან ბრძოლა, ან შემოქმედება? ასევე – თავისუფლებაც.¹⁸

¹⁸იმ ფსიქო-მორალური ფენომენის, რომელსაც **თავისუფლებისადმი
მში**მ ჰქვია, მთელი „საიდუმლო“-ც იმაშია, რომ ადამიანებს ხშირ შემთხვევაში
(საზოგადოებებში კი, სადაც თავისუფლების პრაქტიკის კულტურა დაბალია,
მასობრივადაც) ეშინიათ ხოლმე **პასუხისმგებლობის**, რომელსაც აკისრებს
მათ თავისუფლება საკუთარი თავის წინაშე, მისი ბედის მიმართ. ამიტომაც
აა, რომ ისინი თავისუფლების პირობებში თავს „უპატრონოდ“ განიცდიან
და ეძებენ კიდევ „პატრონს“, მაგალითად, ხელისუფლებაში, როგორც წესი,
ვინმე პერსონალური „ბელადის“ სახით, – კაცისა, რომელიც მათზე მათ მა-
ვიერად იზრუნებდა, საამისოდ სათანადო ძალაუფლებით მოსილი. არსებო-
თად, ესენი სხვა არარაი არიან, თუ არა **პარაზიტული** ფსიქიკისა და მორა-
ლის მქონე ადამიანები და, როგორც ასეთნი, არა მარტო მშიმარანი, არ-
ამედ თავისუფლებისადმი **ზარმაცნიც**, – ერთი სიტყვით: **მშიმარ-ზარმაცნი**,
მოკლებულნი საკუთარი ადამიანური ღირსების ელემენტურ გრძნობასა თუ
შეგნებას, რაც, ცხადია, სულაც არ უშლის მათ ხელს (პირიქით!), იყვნენ
ამავდროულად თავხედობამდე პრეტენზიულნი, ამ თავიანთს ნებაყოფლო-
ბითს მონობაში დიდადაც პატივმოყვარენი (რა თქმა უნდა, ყოველგვარი შე-
მაკავებელი თავმოყვარეობის გარეშე), მის, ამ „საკეთილდღეო მონობის“

ხოლო, რაც შეეხება თავისუფლების, როგორც ყოფიერების, **დრამას**, თავისუფლების ამ ერთადერთ ცხოვრებისეულ „ჟანრს“, მის ერთ უმთავრეს სიუჟეტს თავისუფალი ადამიანის სწორედ ეს „თავის ბედ“-თან მარადიული „დუელი“ შეადგენს, – კაცის **საადამიანო**, ანუ მისი, **როგორც ადამიანის, საარსებო**, რამეთუ მისი **სათავისუფლო**, მუდმივი ბრძოლა „ბედის ბრუნვით“ მის „თავს“ მოვლენილ სხვადასხვა გარემოებასთან. თანაც ამ ბრძოლას „ბედის სამძღვრის“ გადასალახავად, არაიშვიათად მართლაც სამკვდრო-სასიცოცხლოს, ადამიანმა შეიძლება **სიცოცხლეც** შესწიროს, **თავის** სიცოცხლე, ვითარცა **თავის-უფალმა**, და მით მსხვერპლად მიიტანოს იგი, თავისი სიცოცხლე – თავისი თავი, საკუთარი თავისუფლების, ანუ საკუთარი ადამიანური ღირსების, სამსხვერპლოზე, როგორც მორალურად აბსოლუტურად სუვერენულმა პიროვნებამ, – სუვერენულმა, ვიტყოდი ასე, **იმანენტურ-ტრანსცენდენტულად**, ვითარცა თავის „ტრანსცენდენტულ დედანს“ **თავის** აბსოლუტური მორალური **უფლობით** იმანენტურად ზედმიწევნილმა „ღმრთის ხატმა და მსგავსმა“. მაგრამ დავანებოთ თავი ამგვარ გონითწარმოსახვითს კონსტრუქციებს და საკითხს, რომელმაც აქ თავი იჩინა, უფრო „რაციონალური“ პოზიციიდან შევხედოთ.

ის ფაქტი, რომ ადამიანს, აღფრთოვანებულს თავისუფლებისკენ ამ ზემსწრაფი „[თავ]განწირულის სულისკვეთებით“, ძალუძს, გადააბიჯოს სიკვდილ-სიცოცხლის „საბედისწერო“ მიჯნას, ნათლად მეტყველებს, რომ თავისუფლება,

სხვადასხვა „პრივილეგიათა“ გაუძღომელი და დაუცხრომელი, სულით და ხორციტ კორუმპირებული ექსპლოატატორები. მონობის ასეთი „საყოველთაო ერთუზიანობით“ შეპყრობილ საზოგადოებაში, ბუნებრივია, ყველა მონაა, მათ შორის თვითონ დიქტატორიც („ბელადი“), თვით ამ მონა საზოგადოების წიაღიდან გამოსული ერთი მონათაგანი და საბატონოდ საგანგებოდ მონოდებული მხოლოდ და მხოლოდ „დემოკრატიული მონობის“-თვის, ვითარცა მისი ორგანიზატორი და გარანტი, თავადაც იმავე **შიშით თავისუფლებისა** მართული ამ თავის **საბატონო** საქმიანობაში.

როგორც ღირებულება, არაა ზღვარდებული სიცოცხლის ფარგლებით. მეტიც, ასეთს ნაბიჯს, ერთსა და იმავე დროს ტრაგიკულსა და ჰეროიკულს (რამდენადაც საქმე ეხება გვამს „შესისხლხორცებული“ სულის ძალზედ მტკივნეულ „გამოგლეჯას“, ამ მისი გონითი აღმაფრენისას, მასში „ინერვირებული“ სიცოცხლის ინსტინქტის „მარნუხების“-გან), ადამიანი ვერ გადადგამდა, თუკი მის თვალში სიცოცხლეს, თავისუფლებისგან დამოუკიდებლად, რაიმე ღირებულება მაინც ექნებოდა, მაშინ როდესაც წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი, მოკლებული თავისუფლებას, სიცოცხლის თუნდაც ამ „მცირედით“ დაკმაყოფილდებოდა და მას გაუფრთხილდებოდა კიდევაც. მართლაც, ვისზე ითქმის, თავისუფალი კაციაო, ამ სიტყვის – „თავისუფალი“ – **რადიკალური**, ანუ მისი ძირისძირეული, გაგებით? – მასზე, ვინც **იცის**, ვისაც **ესმის**, თუ **რაა** თავისუფლება, **უყვარს** იგი, **ცხოვრობს მისი მორალით** და ამიტომაც მუდამ მზადაა, **იბრძოლოს** თავისუფლებისთვის და, თუ ამ ბრძოლის ინტერესი მოითხოვს, **სიკვდილსაც** არ შეუშინდეს მისთვის. ადამიანის აი ამ ჭეშმარიტი **თავისუფლებისმოყვარეობის**, „სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველის“, გამოხატულებაა კიდევ ფრანგული რევოლუციური ლიბერალიზმის ისტორიული ლოზუნგი **„თავისუფლება ან სიკვდილი!“**, საზოგადოებრივ ცნობიერებაში უკვე იდეოლოგიურად მაფორმულებელი და მაფიქსირებელი შეგნებისა, რომ **სიცოცხლეს თავისუფლების გარეშე თავისთავად არანაირი ღირებულება არ აქვს.**¹⁹

¹⁹ნარმომიდგენია, რამდენს, თვითონ ამ ლოზუნგის თითქოს დიდადაც მომწონებელს, ეუცხოვება და ეუცნაურება ეს ჩემი ნათქვამი, რომელიც ამიტომ გარკვეულ განმარტებას მოითხოვს.

მიუხედავად სიცოცხლის ფენომენის მისტიკური იდუმალებისა და პოეტური ხიბლისა, თვით იგი, ეს ფენომენი, ვითარცა სპეციალური შესწავლის საგანი, როგორც ცნობილია, განეკუთვნება **ბიოლოგიის** წმინდა სამეცნიერო სფეროს, სადაც მის ფუნდამენტურ მახასიათებლად, რაგინდ „პროზაულადა“-ც გვეჩვენოს ეს, მიჩნეულია ე. წ. ნივთიერებათა ცვლა. და, თუკი ეს ასეა, მე კი არ ვაპირებ აქ მეცნიერებასთან „ფილოსოფიურ“ კამათს, ბუნებრივად

ისმის კითხვა: მაინც რა **ღირებულების** შემცველი შეიძლება იყოს **სიცოცხლე, როგორც ასეთი**, თანაბრად საზიარო, ამ სახით, ცალკერძ, ადამიანისთვის და, ცალკერძ, ვთქვათ, ქათმისთვის, რომელსაც ეგვევ ადამიანი მაღიანად შეექცევა ხოლმე მისი სწორედ ამ სიცოცხლის ხარჯზე? – რაზეც, საფიქრებელია, ვინმე ასე მიპასუხებს: საუბარი ეხება **განსაკუთრებულ** სიცოცხლეს, რომელსაც **ადამიანის** სიცოცხლე ჰქვიაო. ხოლო რაში მდგომარეობს, მაინც-ადამიანც, ეს „განსაკუთრებულობა“ ადამიანის სიცოცხლის? – სიტყვა რომ არ გამიგრძელდეს, ამაზე მევე ვუპასუხებ: ერთადერთ იმაში, ალბათ, რომ ადამიანის სიცოცხლე არის **ბიოლოგიური საფუძველი** მისი (ამ ადამიანის) **ცხოვრების**, რომელიც მის (ამ საფუძვლის) გარეშე ამ ქვეყნად შეუძლებელი იქნებოდა. ესაა და ეს. და ასე ვამბობ, ესაა და ეს-მეთქი, იმ აზრით, რომ, თანახმად ჩემი პასუხისა, სიცოცხლეს („როგორც ასეთს“) **ღირებულება** კი არ ჰქონია, თავისთავად, არამედ – მარტოოდენ **მნიშვნელობა** ცხოვრების-თვის, მართალია, მნიშვნელობა „საარსებო“, მაგრამ მაინც **მარტოოდენ** ის; და **ფასიც** სიცოცხლეს, რის გამოც ეს უკანასკნელი „გვექვირფასება“ კიდევაც („გვიღირს“), მარტო ამ მისი მნიშვნელობით სძევს და სხვა – არაფრით. ამიტომაც, რაკილა ქართულ ენაში მოგვეპოვება ეს ორი სიტყვა, სიცოცხლისა და ცხოვრების ურთიერთგანმასხვავებელი, ჩვენც უნდა ჯეროვნად ვისარგებლობოთ ამით და შეცდომაში შემყვანი „სიცოცხლისმოყვარეობის“ ნაცვლად ვიხმაროთ **„ცხოვრებისმოყვარეობა“**, რადგან ადამიანს (რამდენადაც იგი **თავისუფალ** არსებად ითქმის) სინამდვილეში სიცოცხლე კი არ უყვარს, საკუთრივ (შესაბამისი ფიზიოლოგიური თუ, გნებავთ, ფსიქოფიზიოლოგიური ფუნქციებით), არამედ **ცხოვრება** თავისი მთელი **შემოქმედებითი** მრავალფეროვნებით, რომელშიც იგულისხმება, სხვათა შორის, **სიცოცხლეც**, სხვადასხვა სპეციფიკურად „სასიცოცხლო“ გამოვლინებითურთ, ოღონდ უკვე კულტურულად ტრანსფორმირებულ-სუბლიმირებული ადამიანის ყოფიერებად, ანუ მის იმავე ცხოვრებად, და ამგვარად ცხოვრების ზოგად-კულტურულ კონტექსტში აზრებადი და ნიშნადი. უნდა გვახსოვდეს, რომ სიცოცხლეს, როგორც ასეთს, არც არავითარი „კულტურული თემატიკა“ არ აქვს, არც არავითარი „ისტორიული სიუჟეტი“, რომ იგი, თავისთავად, „ველური“-ა, ისევე როგორც, საზოგადოდ, ყოველივე „ბუნებრივი“, ხოლო ადამიანის, ვითარცა ნატურალური თავის კულტურული უფლის, მიერ „მოშინაურებული“ და შემდგომ, ასე ვთქვათ, „კულტივირებული“-ც...

და აქვე – ერთი ასეთი საკითხიც, რომელსაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია ადამიანის გონით-სულიერ ცხოვრებაში და რომელიც, როგორც ამბობენ საქმის მცოდნენი, სათავეა ადამიანის რელიგიური ცნობიერების: რატომ **ეშინია „ასე“** ადამიანს **სიკვდილის?** – თუკი, რაც ზემოთ ვთქვი, სიმართლეს შეეფერება, მაშინ აშკარა უნდა იყოს, რომ ეს შიში ადამიანს იმიტომ კი არ აქვს, რომ სიკვდილით იგი სიცოცხლეს კარგავს, არამედ იმიტომ, რომ სიცოცხლის დაკარგვით იგი **ცხოვრებას** ეთხოვება (ყოველ შემთხვევაში, ამქვეყნიურს); და **კაცის კვლაც**, რომ დავაკვირდეთ, ამიტომ უნდა მიიჩნეოდეს უდიდეს ბოროტებად: როდესაც ვინმე ბოროტმოქმედი საძირკველს უთხრის ძვირფას შენობას, ამის ჩამდენს ცოდვად და დანაშაულად უთვლიან მის საქმეს არა საძირკველის, როგორც ასეთის, ხელყოფის გამო, არამედ

მაგრამ ილუზიებს ნუ მიეცემით: ძველი დაკვირვება, რომ „კაცი არყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“, ალბათ, არაფერში არ ცხადდება და დასტურდება ისე თვალნათლივ, როგორც თავისუფლების საქმეში. ადამიანები, რომლებსაც გულწრფელად მიაჩნიათ, თავიანთი **ინდივიდუალური** შეგნების დონეზე, რომ „ნაზრახ სიცოცხლეს“ მონობაში სჯობს თავისუფლებისთვის „სახელოვანი სიკვდილი“, ყველგან და ყოველთვის, როგორც ყოველივე **სანიმუშო**, არცთუ მრავალრიცხოვანნი ყოფილან (ამ შემთხვევაში მე, ცხადია, არ ვგულისხმობ მასობრივი ენთუზიაზმის მომენტებსა თუ პერიოდებს, როდესაც ინდივიდუალური ცნობიერება ჩვეულებრივ ითქვიფება ხოლმე მასობრივში). და ამ მხრივ გამონაკლისს, რა თქმა უნდა, არც თვით ე. წ. თავისუფალი (სინამდვილეში კი თავისუფლების **უფლებით** უზრუნველყოფილი) საზოგადოება წარმოადგენს: განა რამდენს ვპოვებთ აქ, თავისუფლების ამ უფლებით მოსარგებლეთა შორის, ნამდვილად, **ჭეშმარიტად** თავისუფალ კაცს, ასეთად შესარაცხს თავისუფლებისმოყვარეობის (მის

იმ **შედეგისთვის**, რომელიც მოჰყვა მას თვით ამ შენობის მოსპობის სახით, – შენობისა, რომლის **ნაწილიცაა**, ნურც ამას დავივიწყებთ, თვითონ ეს საძირკველი (და არა პირიქით).

ამგვარად, სიცოცხლეს თუკი რაიმე ფასი სძევს, მხოლოდ ცხოვრება-ში და ცხოვრების-თვის და ამიტომაცაა, სხვათა შორის, რომ, როცა **ცხოვრება** ადამიანს არა და არ „გამოსდის“, მან, **მასზე** უკვე ავადმყოფურად გულაცრუებულმა, შეიძლება თავიც მოიკლას. და, რაკილა ამ თემას შევხებ, შევნიშნავ აქვე, რომ **თვითმკვლელობის** ფენომენს მე განვიხილავ, როგორც გამოხატულებას **სრული კრახისას** ადამიანის სწორედ **სათავისუფლო ნების**, რითაც მე, გასაგებია, უარვეყოფ შეხედულებას, თითქოს თვითმკვლელი, შესაბამისი გადანეწყვეტილების მიღებისას და აღსრულებისას, თავისუფალი იყოს. საქმე ისაა, რომ **სიკვდილის ნება** „სიცოცხლის ნებას“ კი არ უპირისპირდება (ასეთი „ნება“, **თავისთავად**, არც არსებობს...), არამედ **ნებას ცხოვრებისას**, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა **ნება თავისუფლების**: „ვცხოვრობ“ იმას ნიშნავს, რომ ჩემს თავს ვაცხოვრებ, ვითარცა თავის-**მაცხოვარი**, ასეთი კი მხოლოდ თავის-**უფალი** შეიძლება იყოს (ადვილსაცნობი რემინისცენცია: თავის-უფალი – თავის-მაცხოვარი); და ამიტომაც ვამბობ: **ცხოვრება თავის-მაცხოვარებაა, ანუ – თავის-უფლება.**

ატრიბუტ იმ ცოდნა-გაგებითურთ) ზემოსხენებული მორალური საზომით? ამიტომაც სტატისტიკური მიდგომა, ორიენტირებული უმრავლესობის მაგალითზე, არ გამოდგება იმის გასარკვევად, აქვს თუ არა სიცოცხლეს, როგორც ასეთს, თავისთავადი ღირებულება **ჭეშმარიტად თავისუფალი** (და ამდენად კიდევაც სანიმუშო) ადამიანისთვის, თავისუფლისა მისი მაინცდამაინც არა გარეგანი უფლების ძალით, არამედ შინაგანი ბუნების მაღლით. საქმეც ისაა, რომ ჭეშმარიტი თავისუფლება მხოლოდ მის ჭეშმარიტ, ანუ სანიმუშო, მასახიერებელთა მაგალითზე შეიცნობა, ასეთ „სანიმუშო მაგალითად“ კი ყველა „ოფიციალურად თავისუფალი“ ამკარად არ მიიჩნევა. ხოლო, თუკი ეს მართლა ასეა და თავისუფლება, თავისი ჭეშმარიტი, **რადიკალური** გაგებით, მხოლოდ მცირერიცხოვან „რჩეულთა“ ხვედრი ყოფილა (და არა „უბრალო მოკვდავთა“ უმრავლესობის), მაშინ მორალს სიტყვებისას „თავისუფლება ან სიკვდილი!“ რა რეალური სოციალური მნიშვნელობაა შეიძლება ჰქონდეს? – უთუოდ იკითხავს მკითხველი. რაზეც მე ასე ვუპასუხებ: მიუხედავად ყოველივე ზემოთ თქმულისა, მაინც **გადამწყვეტი!** რადგანაც **საზოგადოება**, დამყარებული თავისუფლების პრინციპზე, უბრალოდ ვერ იარსებებდა, ვერ წინაღუდგებოდა სხვადასხვა განსაცდელს, შინასა თუ გარეს, რომლებიც მუდმივ ემუქრებიან მის თავისუფლებას, თუ იგი მოკლებული იქნებოდა თავისუფლების სათანადო **იდეალსა** და ამ იდეალის შესატყვის **ეთოსს**. საერთოდ, ასეთია თავისუფლების ცხოვრებისეული კანონი: ვინც მუდამ არ ფხიზლობს თავისუფლებისთვის და არაა მუდამ მზად, **ბოლომდე** იბრძოლოს მისთვის, თავის პირისპირაც და სხვის პირისპირაც, მისი „თავისუფლება“ მხოლოდ მოჩვენებითია და ყოველ წუთს შეიძლება განქარდეს იგი „ვითა სიზმარი ღამისა“. ამიტომაც ამბობს **გოეთე** თავის „ფაუსტ“-ში: „**ესაა სიბრძნის საბოლოო დასკვნა: მხოლოდ ის იმსახურებს თავისუფლებას, სიცოცხლესავით, ვინც ყოველდღიურად მოიღვანებს მას**“.

ერთგან, ამ წიგნის შესავალ ნაწილში, მე უკვე მივუთითე, საზოგადოება – ეს ადამიანთა ურთიერთპიროვნებაა-მეთქი, რითაც გავხაზე, სხვათა შორის, **სოციალობის** არა მარტო **საარსებო მნიშვნელობა** (ეს – თავისთავად), არამედ მისი **ღირებულება**ც ადამიანის პიროვნებისთვის. და აკი ვამბობთ, ადამიანი სოციალური არსებააო, რაც იმას ნიშნავს, რომ ეს არსება, **როგორც პიროვნება**, ამდენად არის კიდევ **სოციალური** (იგივე „საზოგადოებრივი“): **კაცის გაადამიანება, ანუ გაპიროვნება**, თავის თავშივე გულისხმობს მის **გაადამიანებას, ანუ გასაზოგადოებრივებას** (და პირიქით) და სწორედ ამ ორმაგი ურთიერთგანუყოფელი გაგებით მის – **გათავისუფლებასაც**. ეს კი სხვა არაფერს ნიშნავს, თავის მხრივ, თუ არა იმას, რომ ადამიანის თავისუფლება პიროვნულია, **რამეთუ** – საზოგადოებრივი, და, პირუკუ, საზოგადოებრივია, **რამეთუ** – პიროვნული. ასე რომ, თავისუფლება, მოკლებული, სულ ერთია, ინდივიდუალურ თუ სოციალურ საწყისს, თანაბრად წარმოუდგენელია. თვითონ ეს სიტყვა „**თავის-უფალი**“-ც ხომ იმას გვეუბნება, რომ ადამიანი, ვითარცა ინდივიდუუმი, თავისი ინდივიდუალობის ფარგლებში თავისვე ინდივიდუუმ **თავთან** გარკვეულ **სოციალობაში** იმყოფება, როგორც მის „საზოგადოებაში“ („თავის საზოგადოებაში“) მყოფი: ადამიანი, ვითარცა თავის-უფალი, **ეპიროვნება** თავის თავს, რომლის **მაპიროვნებელიც** თვითაა, და ამგვარად **საზოგადოებენ** კიდევაც (– ურთიერთპიროვნებენ) იგი და მისი თავი ერთპიროვნულად. ამიტომაც ინდივიდუუმს ამ მისი თავის-უფლების კონტექსტში მე განვიხილავ, როგორც **სოციალურ „მოლექულას“** და არა „ატომს“, რაც ნიშნავს, რომ იგი იაზრება ჩემ მიერ, ვითარცა **სოციუმი** თავის, საკუთრივ, თავშივე (ინდივიდუუმი – მიკროსოციუმი). ხოლო გვაძლევს თუ არა პიროვნების ასეთი **ინტრანდივიდუალური სოციალობის** სურათს ან **სხვისუფლობა**, როგორც ასეთი, ან **სხვისმონობა**, როგორც ასეთი? – არა; რაც შეეხება კი ამ თვალსაზრისით **თავისმონობას**,

იგი, მართალია, წარმოგვიდგენს ადამიანის პიროვნებას, მაგრამ როგორ? – მისი ჰიერარქიულად „თავდაყირა“ დაყენებული სწორედ ამ ინტრაინდივიდუალური სოციალური სტრუქტურით.

შემდეგ. გამოთქმა „პიროვნება პიროვნებს“ (იხ. შესავალშივე) იმას გულისხმობს, რომ ადამიანი, ვითარცა **თავისუფალი** კაცი და **ამდენად პიროვნებაც**, რეალიზდება (ცხადია, საკუთარი ძალისხმევით) **თავისუფლების ანუ პიროვნების**, ამ უკანასკნელის აქ უკვე როგორც ასეთად ყოფნა – მოქმედების, პროცესში, მის მომენტში. შესაბამისად, წინადადება „პიროვნება პიროვნების მიმართ პიროვნებს“ ასე უნდა გვესმოდეს: პიროვნება **ანუ** თავისუფალი მხოლოდ პიროვნების **ანუ** თავისუფლის მიმართ შეიძლება სრულფასოვნად პიროვნებდეს **ანუ** თავისუფლებდეს. პიროვნებათა სრულფასოვანი ურთიერთპიროვნება (ინდივიდუალურის სოციალური ასპექტი) და, მამასადამე, თითოეული პიროვნების სრულფასოვანი პიროვნებაც (სოციალურის ინდივიდუალური ასპექტი) მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, როდესაც ეს პიროვნებანი მართლაც **პიროვნებანი** არიან ანუ **თავისუფალნი** და ამ თავის **ურთიერთპიროვნებასაც** ამდენად ახორციელებენ კიდევაც, ვითარცა **ურთიერთთავისუფლებას** (პიროვნება პიროვნებას ეპიროვნება – თავისუფალი თავისუფალს ეთავისუფლება). მოკლედ, ადამიანი, როგორც პიროვნება, პიროვნებათა შორის, მათთან პიროვნულ ურთიერთობა – **საზოგადოებაში** პიროვნებს ანუ, რაც იგივეა, როგორც თავისუფალი, თავისუფალთა შორის, მათთან თავისუფალ ურთიერთობა – **საზოგადოებაში** თავისუფლებს. ხოლო აქედან – **საზოგადოების**, ვითარცა მაინცდამაინც პიროვნებათა ურთიერთპიროვნების, იდეაც, როგორც იდეა საზოგადო (რამეთუ ურთიერთ)**თავისუფლების**. ამასთან, რაკილა საზოგადოება ვახსენე, უნდა გვახსოვდეს, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად, რომ სინამდვილეში „თავისუფალი“ ეწოდება

ხოლმე ადამიანის სათავისუფლო, resp. საპიროვნო, **უფლება-მოსილ საზოგადოებას**, „არათავისუფალი“ კი – საზოგადოებას, შესაბამისად, ასეთ **უფლება-განძრცვილს**, სადაც, ამდენად, უფლებრივად დათრგუნვილია კიდევ ადამიანის თავისუფლება, resp. პიროვნება, და, მაშასადამე, – თვითონ ამ საზოგადოების, როგორც ასეთის, საზოგადოებრიობაც (საზოგადოების ბუნებითი რაობის, მისი ზემოაღნიშნული იდეის კონტექსტში, გაგებით).²⁰

კერძოდ, რაც შეეხება, სახელდობრ, ამ **არათავისუ-**

²⁰ზემონათქვამით მე, რასაკვირველია, სრულებითაც არ ვამტიკცებ, ვითომც საზოგადოება, ჩემ მიერ დეფინირებული, ვითარცა მასში შემავალ პიროვნებათა ურთიერთპიროვნება, როგორც ასეთი მათს **პირად ნაცნობობაზე** იყოს აგებული, თავისი არქაული ფორმის დაგვარად. ის, რომ საზოგადოებრივი ურთიერთობები თავიანთი „სტრუქტურებითა“ და „ინსტიტუტებით“ მოიცავენ ერთმანეთისთვის პირადად **უცნობ** ადამიანებს (ergo პიროვნებებს!), სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი, ამ თავისი სუბიექტურად „იმპერსონალური“ ფასადის მიღმა, ობიექტურად არ წარმოადგენდნენ ცოცხალ ადამიანთა (და არა უსახო-უპიროვნო სტატისტიკურ „ერთეულთა“) ურთიერთობას, ვითარცა მათს ერთობლივ **ადამიანობას**, მისი მთელი **პიროვნული** მრავალფეროვნებით. საზოგადოება, რომელშიც ნიველირებულია ადამიანის პიროვნული სანყისი, მკვდარი საზოგადოებაა, მოკლებული ყოველგვარ შემოქმედებითს იმპულსს, და ამიტომაცაა, სხვათა შორის, რომ **სამართალი**, საზოგადოების, როგორც უფლებრივად მონესრიგებულ ურთიერთობათა სისტემის, ასეთად მაკონსტიტუირებული და მარეგულირებელი, სახავს კიდევაც თავის თავდათავ საქმედ ადამიანთა სწორედ პიროვნულ უფლება-თავისუფლებათა უზრუნველყოფას მათს **ინტერინდივიდუალურ**, – „საზოგადოებრივის“ ამ არსებითი გაგებით, ურთიერთობებში. მართლაც, სხვა რაა სამართალი, ურომლოდაც ადამიანთა ცხოვრება გადაიქცეოდა „ომად ყველასი ყველას წინააღმდეგ“, თუ არა **„ერთობლიობა პირობათა**, – ასეა, ჩემთვის სანიშნოდ, **ემანუილ კანტის** განსაზღვრით, – **რომლის ქვეშეც თავისუფლების საყოველთაო კანონის თანახმად ერთის ნებეიერება [Willkür] სხვის ნებეიერებასთან შეიძლება იქმნეს შეთავსებული**“; საიდანაც ჩანს აშკარად, რომ ფუნდამენტური სოციალური პრობლემა, სამართლის მოსაგვარებელი, ადამიანთა ამ ინდივიდუალურ „ნებეიერებათა“ ურთიერთშეთავსება ყოფილა მათს, შესაბამისად, ინტერინდივიდუალურ ურთიერთობებში, რომლებიც მხოლოდ **„თავისუფლების** საყოველთაო კანონის“ საფუძველზე შეიძლება მოგვეკლინონ კიდევ, ვითარცა **პიროვნებათა-შორისი** ურთიერთობები (ინდივიდუუმის, თავად – მარტოოდენ „ფიზიკურის“, უფლებრივი გაპიროვნება თავისუფლების საყოველთაო კანონის სამართლებრივ პირობებში). ესეც არ იყოს, **ლიბერალური დემოკრატია**, როგორც ადამიანის ინდივიდუალური ან,

უფრო ზუსტად, **პერსონალური** (იმავე პიროვნული) თავისუფლების უფლებრივად უზრუნველყოფი მთელი **საზოგადოების** („ხალხის“) მასშტაბით პოლიტიკური სისტემა, როგორ შეიძლება ვიაზროთ თვით ამ საზოგადოების, ვითარცა **პიროვნებათა** საზოგადოების, მათი სათანადო **ურთიერთობებითურთ**, იდეის გარეშე? – ურთიერთობებითურთ-მეთქი, გაცხაზე, რადგან საზოგადოება ერთმანეთისგან იზოლირებულ ინდივიდუუმთა მექანიკური კრებული კი არაა, რომელთაც ერთმანეთთან არა ესაქმებათ რა, არამედ პიროვნებათა საურთიერთო კავშირი, თვითონ ამ ურთიერთობათა სახით.

და აქვე – ერთი ასეთი განმარტებაც. ჩემი მტკიცება, რომ პიროვნება პიროვნებათა შორის პიროვნებს, რა თქმა უნდა, არ უნდა იქმნეს ისე გაგებული, თითქოს ადამიანი მარტოობაში, თავის თავთან განმარტოებული (მასთან, ასე ვთქვათ, „პირისპირ“(!) შეენილი), არ პიროვნებდეს და ამნაირად უგულბებლყოფდეს, თანაც როდის? – როდესაც, ჩემთვის განმარტოებული, ამ სიტყვებსა ვნერ, ადამიანის ე. ნ. „შინაგანი ცხოვრების“ უდიდეს მნიშვნელობას მისი პიროვნების ფორმირებისა თუ რეალიზაციის საქმეში. ამ საკითხს ზემოთ, ძირითად ტექტსში, სულ ახლახან დავუთმე, სპეციალურად, ცალკე აბზაცი და თვით ამ გამოთქმაშიც – „თავის თავთან განმარტოება“ – ხომ იმპლიციურებულია იდეა ადამიანის ურთიერთპიროვნებისა მის საკუთარ თავთან (რომლის მაპიროვნებელიც თვითონვეა), რასაც მე პიროვნების „ინტრანდივიდუალური სოციალობა“ ვუწოდებ. ხოლო ცხადია, ამასთან, ალბათ, ისიც, რომ ეს „სოციალობა“, პიროვნების, როგორც ასეთის, შინაგანად მასულდგმულებელი, კაცში შეიძლება შემუშავებულიყო მხოლოდ **ინტერინდივიდუალური** ურთიერთობის, მისი რეგულარული პრაქტიკის, პირობებში: სწორედ თავის მსგავს **სხვასთან** ურთიერთობას უნდა „შთავიწოდებინა“ კაცი საკუთარ **თავთან** ანალოგიური ურთიერთობისთვის (და არა პირიქით; და რაც გვაფიქრებინებს კიდევაც, რომ კაცის გა-თავის-უფლება, ანუ მისი გაადამიანება, მისი გასაზოგადოებრივებით, **ანუ** მისი გაპიროვნებით, დაიწყოს სინამდვილეში: თავის-(და)უფლების ნამდვილი, **მორალური** „საჭიროება“, ისტორიულადაც და ლოგიკურადაც, სწორედ ინტერინდივიდუალური ურთიერთობის მოწესრიგების აუცილებლობიდან უნდა იყოს წარმომდგარი). ამიტომაც პიროვნება, განმარტოებული, სულ ერთია, კაბინეტში თუ მონასტერში თუ კიდეც სხვაგან, ნამდვილად **პიროვნებს** მასში ამგვარად „ინ-სუბსტანტიზებული“ სოციალობის ძალით, როგორც, ვთქვათ, მედიტაციურად მოპიროვნე თავის თავთან, რამდენადაც მედიტაცია, ვითარცა ადამიანის „შინაგანი დიალოგი“ საკუთარ თავთან, პიროვნების ამ ინტრანდივიდუალური სოციალობის, ინტერინდივიდუალურიდან პროეცირებულისა თუ პროვოცირებულის, ფენომენია, ჩემი გაგებით. ხოლო „ჩემს გაგებას“ რომ თავი დავანებოთ, **შოთა რუსთველის** ცნობილი სიტყვები: „**თუ თავი შენი შენ გახლავს, ღარიბად [- ეულად] არ იხსენები**“, – განა რას გვაუწყებენ სხვას, თუ არა ამავე იდეას ადამიანის ინტრანდივიდუალური სოციალობის: ადამიანი მარტოობაშიც მარტო არაა, რადგანაც იგი, თუ სხვასთან არა, თავის თავთან ხომ მაინც არისო „საზოგადოებაში“; და ეს ხომ, თუ ჩაუკვირდებით, სხვა არაფერია, თუ არა იდეა იმავე თავისუფლების.

ფალ საზოგადოებას. განსხვავებით თავისუფლების, უკეთ, მისი უფლების (– თავისუფლების უფლებრივ) პრინციპზე დაფუძნებული და ამ აზრით „თავისუფლად“ („უფლებრივად თავისუფლის“ მნიშვნელობით) სახელდებული საზოგადოებისგან, სადაც საზოგადოებრივი ურთიერთობის აგენტებად ამდენად იგულისხმებიან კიდევაც სწორედ **უფლებრივად** თავისუფალნი პიროვნებანი, – **არათავისუფალი**, ე. ი. უფლობა-მონობის (იმავე ხელისუფლების, როგორც ასეთის) პრინციპზე დამყარებული, საზოგადოების სპეციფიკა, თვით ამ მისი ფუძემდებელი პრინციპის თანახმად, განისაზღვრება საკუთრივ **იმ** ურთიერთობით, რომელიც არსებობს უფალს, როგორც ასეთსა, და მონას, როგორც ასეთს, შორის (რაც ნიშნავს, რომ აქ მე არ მაქვს მხედველობაში ისეთი „ეგალიტარული“ მიმართებები, როგორიცაა: უფალი – უფალი, მონა – მონა...). ისმის კითხვა: ის ურთიერთობა, რომელშიც იმყოფებიან, ერთმანეთთან, უფალი და მონა, შეგვიძლია თუ არა განვიხილოთ, **როგორც ასეთი**, ვითარცა რეალური, მისი ავთენტიკურობის თვალსაზრისით, ურთიერთპიროვნება? ან, სხვანაირად რომ ვთქვა, რამდენად **ავთენტიკურია** (და ამდენად „სრულფასოვანი“-ც) ან ერთის, ან მეორის პირადი პიროვნება ამ მათი პიროვნული ურთიერთობის პირობებში? – დავანებოთ თავი მონას, რომლის **პიროვნებაზეც**, ამ შემთხვევაში მაინც, ფიქრიც კი ზედმეტია, და ეს ვიკითხოთ: თვითონ უფალი, ამ თავისი უფლობის ძალით, „რაც მინდა“, იმის მქმნელი, პიროვნებს კი, სიტყვა „პიროვნების“ ნამდვილი, **საკუთრივი** გაგებით, თავისი მონის – რომელიც რაა მისთვის ამ სახით („როგორც ასეთი“)? – *instrumentum vivum*, მეტი არაფერი, – მიმართ? – თუ ჰო, ალბათ, ისე, დაახლოებით, როგორც შეიძლება პიროვნება „პიროვნებადეს“ თავისი, ვთქვათ, მანქანის ან, თუ საქმე მაინცდამაინც *vivum*-ზე მიდგება, თავისი ცხენის, ამ, მანქანის მაგალითისა-სამებრ, „ცოცხალი მანქანის“, მიმართ. და მაშინ, ამგვარ მიმართებებში პიროვნების ასეთი „პიროვნების“ დაშვებით,

ჩვენ უნდა ვაღიაროთ, ბოლოს და ბოლოს, პიროვნების „მანქანის საზოგადოებაში“, „ცხენის საზოგადოებაში“ და ა. შ. ყოფნის რეალურობაც, რაც, ვფიქრობ, საღი აზრისთვის არც ასე ადვილად მოსანელელებელი უნდა იყოს.²¹

აზრი გამონათქვამისა, რომ პიროვნება პიროვნების მიმართ პიროვნებს, ისაა, როგორც განვმარტე, რომ პიროვნების ნამდვილი პიროვნება, თავის „ნამდვილ ნამდვილობა“-ში სრულფასოვანი, მხოლოდ **თავისუფალი ურთიერთ-**პიროვნების შემთხვევაშია შესაძლებელი: პიროვნება მხოლოდ იმ პიროვნებას შეიძლება სრულფასოვნად ეპიროვნებოდეს, რომელიც ასევე სრულფასოვნად ეპიროვნება თვით მას. ხოლო მონის რა „სრულფასოვან პიროვნება“-ზე შეიძლება ვილაპარაკოთ მის უფლისადმი მიმართებაში და, **მაშასადამე**, უფლის რა „სრულფასოვან პიროვნება“-ზეც – მის მონისადმი მიმართებაში? განა რა ძნელად მისახვედრია, რომ ის უფლება, რომლითაც სარგებლობს უფალი მონის მიმართ, მისი სათავისუფლო უფლება კი არაა, არამედ – მისი **სასხვისუფლო** და, როგორც ასეთი, შესაბამისად თავისი ბუნებითი „იდეალის“, უფლება სხვაზე საუფლო „რაც მიწა“-ს ქმნისა **ანუ მტარვალის განუკითხავი თვითნებობის**. – დიახ, სხვისუფლობა, ამ „სხვის“ მონობის მამკვიდრებელი, მტარვალობაა; და, რაკი ეს ასეა, მსურს, ამასთან დაკავშირებით, აქვე დავიმონმო ამ წიგნისათვის ერთ-ერთ ეპიგრაფად ნამძღვარებული **ვაჟა-ფშაველას** სიტყვები, დასტურად ჩემი მტკიცებისა, რომ (სხვის)უფლობა, ანუ მტარვალობა, **არაა** თავისუფლება და, მაშ, არც (სხვის)-

²¹ვინმემ ჩემი ზემორე შედარება რიტორიკულ გადაჭარბებად რომ არ ჩამითვალოს, განვმარტავ, რომ მონობის რეჟიმი, თავისთავად, თავისი ბუნებითი ტენდენციით, ადამიანის **მაქსიმალურ დეპერსონალიზაციაზე** და, ამნაირად, მის „**განივთება**“-ზეა მიმართული, რისი დადასტურებაცაა, სხვათა შორის, მონის, ვითარცა „ცოცხალი ხელსაწყო“, ჩემ მიერ მოხსენიებული ეს კლასიკური განსაზღვრაც; და მეც ამიტომ ჩემი მსჯელობისას **საერთოდ** მონობაზე მისი სწორედ ეს „ნატურალური ტენდენცია“ მაქვს ხოლმე, როგორც წესი, მხედველობაში.

უფალი, ანუ მტარვალი, – თავისუფალი: **„ხალხისთვის მოტაცებული თავისუფლება [- მისი უფლება] მტაცებელთა ხელში როდია თავისუფლება, იგი იქცევა მტარვალობად“**. იქნებ ვცდები, მაგრამ, ვიტყვი მაინც, მე ისეთი გრძნობა მაქვს, თითქოს თავისი სათქმელისთვის მაინცდამაინც ამ სიტყვის – **„მტაცებელთა“** – შერჩევით ავტორმა ერთგვარად მიგვანიშნა აგრეთვე უფლობის (ან, როგორც თვითონ ამბობს, მტარვალობის) ის **ბესტიალური** ბუნება, რომლის გამოცაა კიდევ, რომ უფალს მონაზე უფლობისას, სხვა არა იყოს, არც კი „სჭირდება“, პირიქით, ხელსაც შეუშლიდა, მისი სწორედ ამ „ბესტია“ თავის- **ჰუმანური** -უფლება, კაცის ჭეშმარიტად მაადამიანებელი – ადამიანად მისი ჭეშმარიტად მაპიროვნებელი.

ალბათ, აჯობებდა, „აზრის დრამატურგიის“ თვალსაზრისით, მოხმობილი ციტატის „მაღალ ნოტ“-ზე დამემთავრებინა, საერთოდ, ამ თემაზე საუბარი, მაგრამ ზოგიერთი საკითხი ჯერ კიდევ საჭიროებს განმარტებას. კერძოდ, ეს ეხება იმავე უფლის პიროვნებისა და მისი თავისუფლების საკითხს.

იმისთვის, რათა ადეკვატური წარმოდგენა ვიქონიოთ უფლის საზოგადოებრივ და, ამისდა მიხედვით, მის პირად პიროვნებაზეც, იგი, **უფალი**, უნდა წარმოვიდგინოთ კიდევაც მის თვით ამ საკუთრივ **სა-უფლო** გარემო(ება)ში: **უფალი მონათა შორის** – აი ის სოციალური რეალობა, რომლის კონტექსტშიც, მხოლოდ, შეიძლება გაეცეს პასუხი ჩვენს კითხვას. მართლაც, საკმარისია თვალის ერთი შევლებაც ამ პიროვნულად ორმხრივ დამთრგუნველი საურთიერთო სიტუაციისთვის, რომ ნათელი შეიქმნას უფლის, მონებით გარშემორტყმულის, სრული **პიროვნული მარტოობა** ან, როგორც ამბობენ ხოლმე, უფრო პოეტურად, ასეთს შემთხვევაში, „მარტოსულობა“, როდესაც კაცს, მყოფს ამ „უკაცრიელ“ „საზოგადოებრივ უდაბნო“-ში, რომ იტყვიან, „ხმის გამცემი“ არავინა ჰყავს. და ეს იმიტომ, რომ მონები არ

შეადგენენ მის საზოგადოებას და, მაშასადამე, არ ქმნიან მისი პიროვნების სარეალიზაციო გარემოსაც. სწორედ უფლობის ნეკროფილური, ამ სიტყვის არასპეციფიკური, განმაზოგადებელი მნიშვნელობით..., ინტენცია, აქციოს თავისი ობიექტი ადამიანი „უსულო, უსიცოცხლო ნივთად“, მისი შეძლებისდაგვარად ინსტრუმენტალიზაციის მიზნით, ქმნის კიდევ იმ მკვდარ, რამეთუ **გაუპიროვნებულ**, „საზოგადოებრივ“ ლანდშაფტს, რომლის შუაგულშიც მდგომ უფალს ამიტომაც არც ჰყავს არავინ, ვისთანაც საზოგადოებაში **იპიროვნებდა** იგი, ვითარცა თავისუფალი ადამიანი. ცნობილი შეხედულება, დამყარებული თავისუფლებისა და ხელისუფლების ქვემარტად **კურიოზულ** იდენტიფიკაციაზე, თითქოს **დესპოტი**, თავისი განუსაზღვრელი ხელისუფლებით, „რაც მინდა“, იმის მქმნელი, ასახიერებდეს საკუთარი პერსონით, სხვათა მონობის ფონზე, „ერთის თავისუფლებას“, ვფიქრობ, კიდევ უფრო კურიოზულად უნდა გამოიყურებოდეს თავისუფლების სწორედ ამ საკუთრივ **პიროვნული** ასპექტის გათვალისწინებით.²² **გრიგოლ რობაქიძის** პასუხი

²²თავისუფლების, როგორც „რაც მინდა“-ს ქმნის, იდეიდან მომდინარეობს ასევე, ოლონდ, გასაგებია, ხელისუფლების ელემენტისგან „განმდინდილი“, წარმოდგენა „საზოგადოებრივი (იგულისხმეთ: ცივილიზაციის) არტახებისგან თავისუფალ“ მარტოხელა **ველურზეც**, ვითარცა „ქვემარტად თავისუფალ“-ზე („ერთის თავისუფლების“ სხვა ვარიანტი), თუმცა საკითხავია, ეს „ბუნების თავისუფალი შვილი“ რამდენად, „თავისუფლებას“ მოვეშვათ და, **ლალად** შეიძლება გრძნობდეს თავს ამ თავისი „დედაბუნების“ ნიაღში, მის პირისპირ, ნაირგვარი **შიშების** ტყვეობაში მყოფი (სხვათა შორის, შიშს რაც შეეხება, მისი გახსენება კიდევ მომინევს დესპოტის „თავისუფლებას“-თან დაკავშირებით). მაგრამ მთავარი ეს არაა. დავუფიქრდეთ ერთი ნუთით, შეგვიძლია თუ არა, ვილაპარაკოთ ამ ყოველგვარ **საზოგადოებრივ შეგნებას** მოკლებულ, **საზოგადოებრივ ცხოვრებას** მონყვეტილ ინდივიდუუმზე, როგორც **პიროვნებაზე?** – რა თქმა უნდა, არა. საზოგადოების გარეშე არანაირი **კულტურა** არაა შესაძლებელი, კულტურისგან „თავისუფალი“ ველური კი რა შეიძლება იყოს? – მხოლოდ და მხოლოდ **ცხოველი**, სხვა ცხოველებზე, უბრალოდ, თავისი ცხოველური „ინტელექტით“ **ბიოლოგიურად** უფრო ევოლურებული და მეტი არაფერი. ასე რომ, თუ ჩვენ ამ „ველურის თავისუფლების“ თეორიას მივსდით, ბოლოს და ბოლოს, ალბათ, მოგვინევს

კითხვაზე, თუ ვინაა სტალინი: ვინ-ლაც, რომელიც არა-ვინაა, – მე მიმაჩნია, ამ თვალსაზრისით, ერთადერთ რეალისტურ ფორმულად საერთოდ ნებისმიერი უფლის, იმდენად – რამდენადაც, ვინაობისთვის: უფალი, როგორც პიროვნება, არაა **Selbst**, იგი იმპერსონალური **Man** ვინმეა, რომლის თავისუფლებაზეც საუბარი, ამიტომაც, მხოლოდ მას შეუძლია, ვისაც წარმოუდგენია თავისუფლება **პიროვნების**, მისი, ვიმეორებ, ნამდვილი, **საკუთრივი** გაგებით, გარეშე. მე კი, მოკლებული ასეთს ფანტაზიას, ჩემსას ვიტყვი: სადაც თავისუფლებაა, იქვეა პიროვნებაც და, სადაც პიროვნებაა, იქვეა თავისუფლებაც, რადგანაც უერთმანეთოდ ისინი არც არსებობენ და არც იაზრებიან. თავის-**მონობა**, **სხვის-უფლობა**, **სხვის-მონობა** ადამიანის **პიროვნული** სხვადასხვა **სხვა-ობაა** ანუ მისი, ვითარცა პიროვნების, **მის** სხვადასხვა **სხვად-ყოფნა**, როგორც ასეთი – ამდენად **არაავთენტიკურიც** (**Man** ყოფნა); და მხოლოდ **თავის-უფლებაა** ადამიანის მის **პიროვნულ ავთენტიკურობაში იგივე-ობა** ანუ მისი **პიროვნულად ავთენტიკურ იმავედ- ergo Selbst** -ყოფნა. და ამ აზრით ვამბობ კიდევაც, რომ ადამიანები, **საზოგადოდ**, ყველანი პიროვნებანი არიან, რომლებიც იყოფიან, **სახელდობრ**, ორ ძირითად ჯგუფად: პიროვნებათა, რომლებიც **არიან** პიროვნებანი, და პიროვნებათა, რომლებიც პიროვნებანი **არ** არიან. შესაბამისად, ადამიანს, გნებავთ, თავისმონას, გნებავთ, სხვისუფალს, გნებავთ, სხვისმონას – მე განვიხილავ, კერძოდ, როგორც **იმ** თავისუფალს, რომელიც ამ სახით **არაა** თავისუფალი. ამიტომაც, ჩემი (და არა მარტო ჩემი) გაგებით, კაცობრიობის **პროგრესის** ისტორია, რამდენადაც შეიძლება ვირწმუნოთ მისი რეალურობა,

საერთოდ „ცხოველების თავისუფლების“ აღიარება და, მაშასადამე, მათი სათანადო „უფლებისა“-ც (აქედან გამომდინარე ყველა, მათ შორის „გასტრონომიული“, შედეგით)... მაგრამ, რამდენადაც ვიცი, **ველურობა**, როგორც ადამიანის **კულტურული** ევოლუციის გარკვეული საფეხური, ასეთს პირწმინდად „უთვისტომო“ ველურს („ასოციალურ homo sapiens-ს“) არც იცნობს.

სხვა არა არის არსებითად, თუ არა ისტორია ადამიანის პროგრესირებადი **თვითგამორკვევისა** ნაირგვარ **სხვადმყოფობათაგან**, რომელთა შორის უპირველესი და უმთავრესი, ცხადია, **თავისმონობაა**, – ეს ერთადერთი ნამდვილი სათავე ყოველგვარი საკაცობრიო ბოროტების, – მის (ადამიანის), ვითარცა მაინცდამაინც **თავის-უფალი** კაცის, **ანუ პიროვნების**, საამისო **სათვითო იდენტურობაში** (... იმავმყოფობაში) მეტ-ნაკლებ მოსაყვანად და დასამკვიდრებლად... მაგრამ ეს უკვე სხვა თემაა, რომელზეც – სხვა დროს, ახლა კი დავუბრუნდეთ საკუთრივ (სხვის)უფლობის საკითხს.

ხოლო, რათა ეს საკითხი ზოგადკულტურული, სახელდობრ, მის ისტორიულ ქრილში, თვალსაზრისით ცალმხრივად არ იყოს გაშუქებული, საჭიროა, აქ ერთ გარემოებას ცალკე მივაპყრო მკითხველის ყურადღება. ჩვენდა საბედნიეროდ (რადგან უიმისოდ, რაზედაც მე ახლა ვილაპარაკებ, ისტორია, როგორც თავისუფლების წინსვლა-წარმატების პროცესი, საერთოდ ვერ შედგებოდა), უფლის, ვითარცა გარკვეული ინდივიდუუმის, ცხოვრება მხოლოდ ამ მისი უფლობით, ანუ ურთიერთობით „უფალი – მონა“, როდი ამოიწურება, რამდენადაც მას, როგორც ადამიანს, მარტო მონასთან კი არ აქვს საქმე, არამედ იმ ადამიანებთანაც, რომლებიც სოციალურად მისნი მეტ-ნაკლებ თანასწორნი არიან და მასთან ერთად ამდენად ქმნიან კიდევაც განსაზღვრულ კლასს ადამიანთა, დამყარებულს მათს ამგვარ, შესაბამისად, **შიდაკლასობრივ** (გნებავთ, „კასტურ“) თანასწორობაზე. ამ წრეში, ამ მის **საზღვრებში**, სადაც არავინ არავის არც უფალია და, მაშასადამე, არც მონა, სადაც ყველანი თანასწორი უფლებებით სარგებლობენ ერთმანეთთან ურთიერთობებში, ადამიანებს ეძლევათ ერთგვარი შესაძლებლობა, იყვნენ **ამდენად** თავისუფალნი და ამნაირად იმ „შინაგანმა ადამიანმა“, რომელიც, ალბათ, **„მაინც“** ცოცხლობს, რაღაც სახით, ყოველ ჩვენგანში, „სული მოითქვას“ და თავი იგრძნოს „ნამდვილ ადამიანად“ თავისუფლების

თუნდაც ასეთს, არც მთლად ბუნებრივ ატმოსფეროში. და ამიტომაც იყო ასეც ძველ **მონათმფლობელურ** საბერძნეთსა და რომში (რომელთა კულტურული მემკვიდრეობაც, ქრისტიანულთან ერთად, დღესაც ქვაკუთხედად უძევს დასავლურ **ლიბერალურ-დემოკრატიულ** ცივილიზაციას), სადაც თავისუფლების ასეთი **პრივილეგიის** მქონეს შეეძლო, მონის შრომით ქონებრივად უზრუნველყოფილი **მოცალეობის** პირობებში, რომელიც, **არისტოტელეს** აზრით, აუცილებელი იყო „პროფესიული“ ფილოსოფოსობისთვის, ზიარებოდა (თუკი სათანადო პიროვნული მიდრეკილება აღმოაჩნდებოდა), თუნდაც ვითარცა „დილეტანტი“, კაცის საადამიანო (– სათავისუფლო) „მაღალ მატერიებს“ და მით ერთგვარად ამაღლებულიყო თავის საამდროო მდგომარეობაზე, ცხადია, თვითონ ამ დროით – რას იზამ! – ზღვარდებულ, თუმცა ესეცაა, **ვისთვის რა ზომით**, ფარგლებში. ამგვარად, ასეთს პირობებში, უნდა გამოსულიყვნენ და კიდევ გამოვიდნენ ამ „თავისუფლებით პრივილეგირებულთა“ კლასიდან ის ადამიანები, სოციალური სტატუსით – (სხვის)უფალნი, ინდივიდუალური ეთოსით – თავისუფალნი, რომლებიც თავიანთი ლიბერალური, ჰუმანური შეხედულებებით, რამდენადაც ამის საშუალებას აძლევდა მათ მათი დროისშვილობა, ერთგვარ – მართალია, უფრო პოტენციურად, ვიდრე აქტუალურად, მაგრამ მაინც – „ოპოზიცია“-ში იმყოფებოდნენ (არ ვლაპარაკობ, პრაქტიკულად რამდენად ეფექტიანად) თვით იმ სოციალურ სისტემასთან, რომლის „კეთილშობილი ნაყოფი“-ც (და ამასთან „პრივილეგირებული მსხვერპლი“-ც, თუკი მათ შეეხედავთ ჭეშმარიტი თავისუფლების პოზიციიდან) იყვნენ თვითონვე.

მაგრამ, რასაკვირველია, ყოველივე ის, რაც ზემო აბზაცში ვთქვეთ თავისუფლების საკითხისთვის (სხვის)უფალ **ადამიანთან** მიმართებაში, მისი, თუ ასე ითქმის, „სიტუაციური აბსტრაქტირებით“ ამ მისი საუფლო როლისგან, თავისთავად არაფერს არ ცვლის **თავად უფლობის, როგორც**

ასეთის, იმ გაგებაში, რომელიც აქამდე იყო ჩემ მიერ წარმოდგენილი. კერძოდ, რაც შეეხება **კლასს** უფალთა, ჯერარს, გავითვალისწინოთ, რომ იგი არსებითად ისეთსავე მიმართებაშია მონათა **კლასთან**, როგორშიცაა **ინდივიდუუმი** უფალი – მონა **ინდივიდუუმთან** (ბატონობა კლასისა – კლასზე, ინდივიდუუმისა – ინდივიდუუმზე), რაც, ბუნებრივია, თავის სპეციფიკურ **მორალურ დაღს** ასვამს უფლის თვით იმ შიდაკლასობრივ საპრივილეგიო თავისუფლებასაც, სხვა არა იყოს, თუნდაც თვითონ ამ **პრივილეგიის** სახით, რადგანაც თავისუფლება, თავისი ჭეშმარიტი, ვითარცა საყოველთაოდამიანურის, გაგებით, როგორც ასეთი არ შეიძლება იყოს უფლებრივად ვისიმე პრივილეგია. ამიტომაცაა, სხვათა შორის, რომ, ვიხსენებთ რა პრივილეგირებულთა კლასის იმ წარმომადგენლებს, რომლებიც გულწრფელად იღვწოდნენ ჭეშმარიტი, **ე. ი. საყოველთაო**, თავისუფლების (ამ სიტყვის, ცხადია, არასაკუთრივი, ოდენ უფლებრივი მნიშვნელობით) დამკვიდრებისთვის კაცთა ცხოვრებაში, მათ, ჩვეულებრივ, ვახასიათებთ ხოლმე, ვითარცა **კეთილშობილ** ადამიანებს, მაშინ როდესაც თავისუფლების რეალურ უფლებრივ პირობებში ერთგულება თავისუფლების ამ საყოველთაო, – სხვაგვარი კი, თუ არ, ვიმეორებ ხაზგასმითვე, **საყოველთაო**, არც შეიძლება იყოს თავისუფლება, სახელდობრ, **მისი უფლება** –, პრინციპისადმი არაფერს საგანგებოდ „კეთილშობილურს“ არ გულისხმობს, როგორც მორალურად სრულიად ბუნებრივი (და ამ აზრით სოციალურად სავსებით „ნორმალური“, „ორდინარული“) რამ **ამდენად** კიდევაც **ნამდვილად** თავისუფალი პიროვნებისთვის.

„ვინც თავისუფლებაში ეძებს სხვა რასმე და არა თვით მას, იგი მონადაა შექმნილი“, – **ალექსის დე ტოკვილის** ეს მარადსამახსოვრო სიტყვები განა რას გვაუწყებენ თვინიერ იმის, რომ თავისუფლება ბუნებითად მხოლოდ **თავისუფლებისმოყვარის** საქმეა, რადგანაც თავისუფლებაში, თვითონ მის გარდა, სხვა რასმე შეიძლება არ ეძებდეს მხოლოდ

ის, ვისაც **უყვარს თავისუფლება, როგორც ასეთი**. ამიტომაც მხოლოდ თავისუფლებისმოყვარეს შეიძლება ჰქონდეს, სწორედ ამ მისი მათავისუფლებელი ჭეშმარიტი, რამეთუ **უანგარო**, სიყვარულის ძალით, იმის ცხოველი გრძნობა-შეგნება, რომ იგი საკუთარი თავისუფლების დაცვით სხვა-თა თავისუფლებასაც და სხვათა თავისუფლების დაცვით საკუთარ თავისუფლებასაც იცავს, რომ თავისუფლება, **თავისთავად**, განუყოფელია თავის თავში, განუყოფელი საპრივილეგიო (და, შესაბამისად, სადისკრიმინაციო) „ჩემად“ და „სხვისად“ იმ თვალსაზრისით, რომ ჩემს თავისუფლებაში იმთავითვეა იმპლიცირებული სხვისი თავისუფლება, ისევე როგორც სხვისაში – ჩემი. ხოლო შეგვიძლია თუ არა, ვთქვათ, რომ დესპოტს (ყოველგვარი (სხვის)უფლობა კი, რამდენადაც იგი ასეთად ითქმის, ნურც ამას დავივიწყებთ, შეიცავს დესპოტიზმის ელემენტს...) აქვს ეს **სიყვარული** თავისუფლების, **როგორც ასეთის**, მიმართ? ან იქნებ სხვაზე უფლობის „სიყვარული“-ა თავისუფლებისმოყვარეობად მისაჩნევი? – პასუხი კითხვაშივეა.²³

ერთხელაც მოვაგონებ მკითხველს: ვამბობ რა, სხვისუფალი არაა თავისუფალი-მეთქი, მხედველობაში მყავს ადამიანი მხოლოდ და მხოლოდ ამ მის **საკუთრივ საუფლო** როლში, თანაც იმდენად, რამდენადაც იგი აღასრულებს მას, თანახმად „ბატონთა მორალისა“, და არა ეგევე ადამიანი ამ როლის გარეთ, სხვა ცხოვრებისეულ ურთიერთობებში, იმის გათვალისწინებით, რომ ეს სოციალური როლი გარკვეულ

²³თავისუფლებისადმი ასეთი ნამდვილად უანგარო (და მით, როგორც ითქვა, ჭეშმარიტისაც) სიყვარულის მჭევრმეტყველური დემონსტრაციაა ტოკვილამდე ჯერ კიდევ ორ ათასწლეულზე მეტი ხნის წინათ **დემოკრიტეს** მიერ დაფორმებული ეს „ანტიკური ლიბერალიზმის“ იდეოლოგემა: „**სიღარიბე დემოკრატიაში იმდენადვე სამჯობინაროა ვგრეთ ნოდებულის!** კეთილდღეობისა მეფეთა ხელში, რამდენადაც თავისუფლება უკეთესია მონობაზე“. – დაე, კარგად ჩაუკვირდეს მოყვანილ სიტყვებს ყოველი ჩვენგანი, ვისაც პრეტენზია აქვს თავისუფლებისმოყვარის ამ ზოგათათვის ოდენ „თავისვე საცუარა“ სახელზე!

ფსიქო-მორალურ, მეტი რომ არ ვთქვა, „ელფერს“ მაინც სდებს, ალბათ, კაცის მთელ დანარჩენ ცხოვრებასაც. და ამ შეხსენების შემდეგ მსურს, საკითხის კიდევ ერთ საგულისხმო ასპექტზე მივუთითო, ზემოხსენებული მტკიცების კიდევ უფრო განსამტკიცებლად.

სახელდობრ, საუბარი ეხება იმ **შიშს**, რომელზეც ლაპარაკობს **მონტესკიე** „კანონთა გონ“-ში, ვითარცა **პრინციპზე** (ასე განსაზღვრავს თვით იგი ამ „შიშის ფაქტორს“) მმართველობის მაინცდამაინც **დესპოტური** ფორმის, და რომელიც, ჩემი წარმოდგენით, ასეთად მისაჩნევია საერთოდ **ყოველგვარი** სხვისუფლობისთვის, რამდენადაც ეს უკანასკნელი, თავის ცალკეულ გამოვლინებებში რაგინდ „არადესპოტური“, ყველა შემთხვევაში სულდგმულობს დესპოტიზმის იმ „რალაც“ ელემენტით, ურომლოდაც იგი, როგორც ასეთი, უბრალოდ ვერც იარსებებდა. ამიტომაც დესპოტიზმზე, ამჯერად მაინც, მე ვილაპარაკებ, ვითარცა სხვისუფლობის იმ **რადიკალურ** (ე. ი. ძირისძირეულ) ფორმაზე, რომელიც ამდენად **სრულყოფილად** წარმოგვიჩენს კიდევ სხვისუფლობის „ნამდვილად ნამდვილ“, **ჭეშმარიტ** ბუნებას, განსხვავებით მის ე. წ. „ჰუმანურ“, გნებავთ, „ლიბერალურ“ ფორმათაგან – ამ მისი ბუნების შეუნიღბავად თუ შეუზღუდავად სხვა დამატებითი „გამაკეთილშობილებელი პრინციპებით“ (როგორიცაა, ვთქვათ, მონტესკიესვე მიხედვით, „ზომიერების პრინციპი“ – არისტოკრატიული რეჟიმისთვის, „პატივის პრინციპი“ – მონარქიული რეჟიმისთვის). მართლაც, რაშია დესპოტური ხელისუფლების ის „მორალური“ ძალა, რომლითაც უპყრია მას მონურ მორჩილებაში ყველა, მისი გამგებლობის ქვეშ მყოფი? – ცხადია, იმაში, რაზეც გვითითებს ჩვენი ავტორი: იმ ტოტალურ და პერმანენტულ **შიშში**, რომელსაც ამკვიდრებს იგი თავის მიმართ ადამიანთა ცნობიერებაში. დიახ, ამგვარია ამ განუსაზღვრელი ხელისუფლების (და ამ აზრით „იდეალურისა“-ც – **როგორც ასეთის**, ვითარცა **სხვისუფლობის**) თვითონ ბუნება:

იგი **ტერორისტული** შეიძლება იყოს მხოლოდ, სხვა – არანაირი. და ეს იმიტომ, რომ უამისოდ იგი მოკლებული იქნებოდა „რაც მინდა“-ს ქმნის შესაძლებლობას და, მაშასადამე, აღარც იქნებოდა ის, რაც იგი არის, – **ხელისუფლება** თავისი „წმინდა ფორმით“, რაც ნიშნავს: **დესპოტიზმი**. ხოლო სხვა რაღაა ადამიანი, დესპოტის მონა ამ მისი შიშ-ით, თუ არა მონა თავად ამ შიშ-ის? რადგან, რომ არა ეს, იგი არც მონად შეიქმნებოდა: მონა დესპოტისა, არსებითად, მის მიმართ **შიშის მონაა**. ამიტომაცაა, სხვათა შორის, რომ საკმარისია, კაცმა დაძლიოს ეს „მისტიკური“ შიში, და, ვიტყვი ერთი ცნობილი თქმის პაროდირებით, „დესპოტიც მკვდარია“. ამით აიხსნება უთუოდ ყველა ამ სახელის „ღირსი“ დესპოტის გამუდმებული ზრუნვაც იმაზე, რომ არ დაეცეს ხალხში ამ შიშის ავტორიტეტი, მისი ტონუსი, რისთვისაც იგი მიმართავს კიდეც, სავსებით **რაციონალურად** (ესეც უნდა ითქვას, და სრულებითაც არა რაღაც „მანიაკალური“, როგორც ჰგონიათ ხოლმე, იმპულსებით აღძრული), **პრევენტიულ** ტერორისტულ რეპრესიებს, თავისუფლებისმოყვარეობის „კრიმინალის“ **სავარაუდო შესაძლებლობისგან** თავისი ხელისუფლების (და მით, თუ ისტორიული გამოცდილებით ვიმსჯელებთ, ალბათ, სიცოცხლისაც) „სავინიცობოდ“ დასაზღვევად.

ახლა ეს ვიკითხოთ: რითაა, მაინცდამაინც, მოტივირებული დესპოტის ამგვარი ზრუნვა და, შესაბამისად, მისი სათანადო ღონისძიებებიც? – აშკარაა, იმავე **შიშით**, რომელიც უკვე **თვით მას** აქვს მის მიერვე ტერორიზებული ხალხისადმი. ამ შემთხვევაში არ აქვს იმას არსებითი მნიშვნელობა, რომ სხვაა დესპოტის „ხელმწიფური“ შიშიანობა და სხვა – მის ქვეშევრდომთა, მთავარი აქ ისაა, რომ **დესპოტიც ასევეა შიშით შეპყრობილი** და როგორც ასეთი – **მონაც** მისი, რამდენადაც თავად ეს მისი ხელისუფლება, რეპრესიულ-ტერორისტული, მთლიანადაა სწორედ ამ შიშის „იმპერატივით“ განსაზღვრული. ამიტომაც ვამბობ, რომ დესპოტია

სხვა არა არის სინამდვილეში, თუ არა „შიშის ტირანია“, რომლის ქვეშეც იმყოფებიან უკლებლივ ყველანი, თვითონ **დესპოტის** ჩათვლით, ანუ ტირანია – **ორმხრივი შიშის: მრავალთა შიში**, – იტყოდა **პუბლიუს სიროსი**, – **ჰმართებს მას, ვისიც მრავალთ ეშინიათო** (რაც, დავსძენ მაინც, რა თქმა უნდა, სამართლიანია არა მარტო ამ ერთსა და იმავე დროს მოშიშ და საშიშ „მრავალთა“, არამედ ჩაგრულობით მათნაირვე „არამრავალთა“ შემთხვევაშიც). ამგვარად, აზრი ნათქვამისა, ვფიქრობ, ნათელია: **დესპოტი**, შიშით სხვათა დამმონებელი, თვითაა ამ სხვათა შიშით დამონებული; და, თუკი ეს მართლა ასეა, **დესპოტის, როგორც ასეთის**, რა „თავისუფლება“-ზე შეიძლება ლაპარაკი? მაგრამ ხომ გვსმენია, შიშს დიდი თვალეები აქვსო, დავაზუსტებდი: **საკუთარ** შიშს...-მეთქი, – რომლის აი ამ „დიდი თვალეებით“ **დაბრმავებულნი**, ვერ ვხედავთ კიდევაც, „სუსტნი არსებანი“ – ადამიანები, იმ ლამის „მეტაფიზიკურ“ შიშს, რომელიც **უფლებს** დესპოტს ჩვენ, მისვე შიშქვეშ ქედდადრეკილთა, მიმართ. გვახსოვდეს, რაგინდ „ვირტუოზულად“ ფლობდეს დესპოტი ხელისუფლებას, როგორც **ინსტრუმენტს**, ბოლოს და ბოლოს მას კი არ **ეკუთვნის** იგი, არამედ, პირიქით, დესპოტი – ხელისუფლებას, როგორც **პრინციპს** (რომლის „პრინციპი“-ცაა, ანუ „ის, რაც ამოძრავებს“, მონტესკიეს თქმით, თვითონ ეს „შიში“): **დესპოტი პრინციპული მონაა** იმ **ხელისუფლების** ან, უკეთ, **მისი სისტემის**, რომლის ოდენ **ინსტრუმენტული**, – თუ ასე ითქმის, „ბატონ-პატრონი“-ც არის იგი. ამიტომაც **პრინციპულ** კითხვაზე, თუ რაა დესპოტი, მე ვუპასუხებ: **მონა თავისივე ხელისუფლების** (და ამ სახით მონაც – თავისი თავის...)²⁴

²⁴თავის მემუარულ „საუბრებ-ში სტალინთან“ **მილოვან ჯილასი** წერს ამ „ძლევა მოსილ“ დიქტატორზე (ხაზგასმები ციტატაში ჩემია): „მან დაიყვანა თავისი თავი თავის საქმემდე [არა, **დაუქვემდებარა** მას, ვითარცა **თავისმონამ!**] იგი თავად **გახდა მონა დესპოტიზმისა და ბიუროკრატიის, შეზღუდულობისა და უფერულობის** [აქედან – თვით მისი პიროვნების **გან-პიროვნებაც!**],

შეხედულება, რომ „რაც მინდა“-ს ქმნა სწორედ ხელისუფლებისთვისაა დამახასიათებელი (ხელისუფლების – როგორც ასეთისთვის), ნათლად აქვს გამოთქმული იმავე მონტესკიეს ზემოხსენებულ ტრაქტატში, სადაც იგი წერს (ხაზგასმები ამ და ორ მომდევნო ციტატაში ჩემია): „ვინაიდან დემოკრატიებში ხალხს, ჩანს, შეუძლია, **აკეთოს ყველაფერი, რაც სურს**, თავისუფლება ამ ნყოფას დაუკავშირეს, აურიეს რა, ამგვარად, ხალხის **ხელისუფლება** ხალხის **თავისუფლებაში**“. და მანდვე, თქმულის ზედმიყოლებით, მომდევნო თავის დასაწყისშივე იგი განაგრძობს: „მართლაც, დემოკრატიებში ხალხი, ჩანს, აკეთებს იმას, რაც სურს. მაგრამ პოლიტიკური **თავისუფლება** [„პოლიტიკური“, რამდენადაც საუბარია თავისუფლებაზე „სახელმწიფოში, ე. ი. [პოლიტიკურ] საზოგადოებაში, სადაც არსებობენ კანონები“] **მდგომარეობს სრულებითაც არა იმაში, რომ აკეთო ის, რაც გსურს**“, – რითაც მკაფიოდ მითითებულია პრინციპული განსხვავება ხელისუფლებას, ვითარცა „რაც მინდა“-ს ქმნის შესაძლებლობასა, და თავისუფლებას, რომელიც „მდგომარეობს სრულებითაც არა“ ამაში, შორის. ამის შემდეგ ავტორი იძლევა თავისუფლების, მისი „ცივილიზებული“ გაგებით, ჩემ მიერ უკვე ციტირებულ (იხ. სქოლიო 11) დეფინიციას, რომელსაც მოსდევს, ერთი წინადადების შუალედით, შემდეგი: „**თავისუფლება არის უფლება იმის კეთების, რაც ნებადართულია კანონით**. მოქალაქეს რომ შეეძლოს აკეთოს ის, რაც კანონით აკრძალულია, მას არ ექნებოდა თავისუფლება, რადგანაც სხვა მოქალაქეებსაც შეეძლებოდათ ამისვე კეთება“. ხოლო, ამ „სხვებს“ რომ არ „შეეძლოთ ამისვე კეთება“, იქნებოდა კი **მაშინ** „მოქალაქე“, „რაც მინდა“-ს (და, მაშასადამე, „იმისაც, რაც კანონით აკრძალულია“) მქმნელი, თავისუფალი? – ვამტკიცებ: **არც**

– ყოველივე იმის, რაც მან თავს მოახვია თავის ქვეყანას. იმიტომ რომ, მართლადაა ნათქვამი: შეუძლებელია თავისუფლების სხვისთვის წართმევა საკუთარის დაუკარგავად“.

მაშინაც. საქმე ის კი არაა, რომ ჩვენი თვითნებობის შემთხვევაში სხვებიც ასევე თვითნებურად მოიქცეოდნენ და **ამიტომაც** ვერ ვიქნებოდით თავისუფალნი, არამედ ის, რომ, გავიხსენოთ, **თვითნებობა, თავისთავად, არაა თავისუფლება.** მე მგონია, თავისუფლება, ზნეობის მასულდგმულებელი და მითვე სულდგმული, მეტისმეტად დიადი რამაა საიმისოდ, რომ მისი **საყოველთაო კანონის** დაცვის აუცილებლობა „ტექნიკურ“ საკითხამდე იყოს დაყვანილი.

მათ საყურადღებოდ კი, ვინც ხელისუფლებაში, გარდა იმ ძირითადი **დანიშნულებისა** (და, შესაბამისად, **მნიშვნელობისაც**), რომელიც მას აქვს **ლიბერალურ-დემოკრატიულ სახელმწიფოში**, ვითარცა მხოლოდ **ინსტრუმენტს** (როგორც არის კიდევ **დემოკრატია**, ანუ ხალხის ხელისუფლება) თავისუფლების უფლებრივად უზრუნველყოფისთვის ერის ცხოვრებაში, ხედავს კიდევ რაღაც **„ღირებულებას“** და მით წარმოსახავს მას კაცის, ე. წ. „ხელისუფლების ნებით“ ვითომც „მიმადლებულის“, „სატრფიალო საგნადა“-ც, – საჭიროდ მიმაჩნია, მოვიყვანო **ლორდ ექთონის** კლასიკური გამონათქვამი, პოლიტიკურ ფილოსოფიაში ერთი უიშვიათესი მისი სრული „კრიტიკული შეუვალობით“: **„ხელისუფლებას მიდრეკილება აქვს, გახრწნას, აბსოლუტური ხელისუფლება კი ხრწნის აბსოლუტურად“** (Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely). ხოლო წარმოსადგენია განა „გამხრწნელი ღირებულება“, „გამხრწნელი“ – თანაც ბუნებითად? და ვინ იტყვის, რომ თავისუფლებაც ასევე „გამხრწნელია“: ჩანერს კი ვინმე ლორდ ექთონის ამ გამონათქვამში სიტყვა „თავისუფლებას“ ნაცვლად „ხელისუფლების“? **კონსტიტუციური სამართლის** უმთავრესი ამოცანაც ხომ ისაა, ხელისუფლების, **სულ ერთია**, ხალხისაა იგი თუ – მეფის, მკაცრი რეგლამენტაციით **უვნებელყოს**, შეძლებისდაგვარად, ეს მისი „მიდრეკილება“ (მტაცებლის, თუნდაც ძალღივით მოშინაურებულის, ინსტინქტივით მასში მუდამ მბუდარეცა და მღვიძარეც) თავისუფლების უზრუნ-

ველსაყოფად, პირველ ყოვლის, **მისგანვე** ხელყოფისგან და, მეტიც, მის **მთლიანად** ჩასაყენებლად მხოლოდ და მხოლოდ საყოველთაო თავისუფლების, სწორედ **მისი** საქმის, სამსახურში. ხოლო, ხელისუფლება რომ მართლა ღირებულება იყოს, საიდანღა წარმოდგებოდა ასეთი „საკონსტიტუციო“ ზრუნვა ყველა თავისუფალ სახელმწიფოში მის ე. წ. **დაყოფა-შეკავებაზე**, რადგანაც ვის ჰსმენია, ადამიანებს ჰქონდეთ საზრუნავად, არიქა, სიკეთე „დაყოფით და შევაკავოთ“, რათა „თავი არ აიშვას“ და რამე უბედურებად არ მოგვევლინოსო. საერთოდ, რისმე ღირებულებაზე მსჯელობისას ჯერარს, გვახსოვდეს, რომ ჭეშმარიტად „ღირებულება“ მხოლოდ იმას ჰქვია, რასაც ადამიანი შეიძლება, ვითარცა **თვითკმარს**, ზნეობრივად ესწრაფოდეს, მაშინ როდესაც სწრაფვა ხელისუფლებისკენ, როგორც რამ თვითკმარისკენ, სხვა არაფერია, თუ არა სწრაფვა ბატონობისკენ, რომლის **გამხრწნელი** მოქმედებაც, თუ ეს ბუნებითად ხრწნადი ხელისუფლება უკვე ძალაშია, **თანაბრად** ვრცელდება, თუმც, რასაკვირველია, სხვადასხვა ფორმით, მის საბატონო ობიექტზეც და მეზობლურ სუბიექტზედაც.²⁵

²⁵სვეტონიუსის გადმოცემით, **იულიუს კეისარს**, როდესაც გადაუნყვეტია მას, ხელთ ეგდო რომში ხელისუფლება, მეორე ღამეს უნახავს სიზმარი, **ვითომც საკუთარ დედაზე ძალას ხმარობდა**. შეცბუნებულს, მიუმართავს სიზმრის მთარგმნელთათვის, რომელთაც, ყველას, ასე განუმარტავთ, მისდა საიმედოდ, ამ მისი ზმანების სიმბოლური აზრი: იგი მოვისწავებს **ხელისუფლებას** მთელ ქვეყნიერებაზე, რადგანაც **დედა**, შენ ქვეშ რომ იხილე, სხვა არა არის, თუ არა **მინა** (იგულისხმება, ქართულად რომ ვთქვათ: **დედა-მინა**), **სათაყვანებელი ყოველი ცოცხალის მშობელისთვისო** (ე. ი., უნდა ვიფიქროთ, **შენი საკუთარი დედისთვისაცო!**). –

ასეთი **ნატურალისტური** (და ამიტომაც საგნის „ცინიკურად“ ადეკვატური) **წარმოდგენა**, ჩანს, სწორედ როგორც პოპულარული „წარმოდგენა“ გავრცელებული, **ხელისუფლების** ამ სასტიკად „ავხორც“ **იმორალურ** (– იმდენად, რამდენადაც –) **ნატურაზე**, – არ ვამბობ, **კულტურაზე**, რომელიც უკვე **თავისუფლების** სფეროს განეკუთვნება, – სხვაგან სად შეიძლება წარმოშობილიყო, თუ არა რომში, ანტიკურობის ამ ერთადერთ ჭეშმარიტად კლასიკურ **სა-ხელმწიფოში**, სადაც სხვა რის და ხელისუფლების კი, მის ნატურალურ „როგორცასეთობა“-ში, ნამდვილად გაეგებოდათ. და, ალ-

როდესაც ამბობენ ხოლმე, **ლიბერალურ-დემოკრატიული სახელმწიფოს დასახასიათებლად, იქ კანონი მართავს**, რითაც უთითებენ კიდევაც **კანონის სახელისუფლო უზენაესობას**, იგულისხმება, რომ ეს „მმართველი“ კანონი სხვა არაფერია, თუ არა **თავისუფლების კანონი** და, შესაბამისად, მისი (ამ თავისუფლების კანონის) ხელისუფლება – **ხელისუფლება** თვითონ **თავისუფლების**, რის გამო ითქმის კიდევც, რომ თავისუფალია სახელმწიფო, სადაც ერთიანად უფლებს (მართავს, განაგებს) **თავისუფლების, მისი კანონის, იმპერსონალური ხელისუფლება**. ამდენად პოლიტიკურ ისტორიასაც, ყოველ შემთხვევაში იმ ერებისას, რომელთაც, ასე ვთქვათ, კულტურულად მოსდგამდათ თავისუფლების ნათლად გამოხატული ცნობიერება, მე განვიხილავ, ვითარცა ისტორიას ხელისუფლების თანდათან (რამდენადაც კი ეს პროცესი ბუნებრივი ევოლუციის გზით მიედინებოდა) მოქცევა-„მორჯულებისა“ თავისუფლების „რჯულ“(კანონ)-ქვეშ მისი ბესტიალური სულის დროთა განმავლობაში კულტურული აღზრდა-მოთვინიერებითა და, ბოლოს და ბოლოს, ამ „მგლის“, ზემოთ რომ შევნიშნე – „ძალღვივით“ თითქოსდა „მოშინაურებითა“-ც (ცხადია, ერის, ე. ი. მის შვილთა, თითოეულისა – ცალკე და ყველასი – ერთად, სათავისუფლოდ, მეტ – საარაფროდ). **„ნურასდროს ნუ ილაპარაკებს იგი [- მოძალადე] თავისუფლებაზე, თითქოს შეეძლოს, მართოს საკუთარი თავი!** – შესძახებს გოეთე და განაგრძობს: **თავაშვებული წარმოჩნდება, ზღუდეთა მოშლისთანავე, მთელი ბოროტება, რომელიც კანონს კუთხეში ჰყავს ღრმად მიმწყვდეული“**. და მაინც, რატომ „ნუ ილაპარაკებს იგი თავისუფლებაზე“? – იმიტომ, რომ „იგი“, „რაც მინდა“-ს ქმნის

ბათ, ამიტომაც, შევნიშნავ აქვე, უწოდებს **ბერტრან რასელი** რომის იმპერიას „უხეშ ფაქტს“, რომელიც „იდეალიზებას“ არ ექვემდებარება; და რომლის **პოლიტიკურ კულტურასაც**, საერთოდ, დავახასიათებდი კიდევც, ამ თვალსაზრისით, ვითარცა კულტურას – არსებითად **ნატურალისტური** მიმართულების (ეს – „სხვათა შორის“).

„დემონით“ შეპყრობილი, არაა, ჩვენს, ქართულ, ენაზე რომ გამოვთქვა ავტორის სათქმელი, **თავის-უფალი** და, როგორც ასეთი, **თავის-მმართველიც** (გნებავთ, გამგებელი, გნებავთ, მეურვე და ა. შ., ერთი სიტყვით, ბატონ-პატრონი ამ თავისი სწორედ ასეთი გაგებით სა-თავის-უფლო თავის): „თავისუფლებაზე ლაპარაკის“ მორალური უფლება, გვეუბნება ამით გოეთე, მხოლოდ მას აქვს, ვისაც ძალუძს, **მართოს საკუთარი თავიო**. და აქვე – კანონის (იმავე ხელისუფლების, – კანონის ხელისუფლების) ფუნქციაც, რომელიც, რამდენადაც იგი ფუნქციაა მაინცდამაინც **თავისუფლების კანონის**, „თურმე“ იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ შეზღუდოს თავისუფლება თუნდაც მისვე ვითომც „სასიკეთოდ“ (კიდევ ერთი ცნობილი „პარადოქსისა“ არ იყოს...), არამედ **დაიცვას** იგი მის **მტერ** ყოველგვარი(!) **ბოროტებისგან**, „რომელიც **კანონს** კუთხეში ჰყავს ღრმად მიმწყვდეული“ (და რომლის ვერანაირი მოზიარეც, კვლავ გავიმეორებ უკვე მრავალგზის ნათქვამს, ვერ იქნება თავისუფლება, ვითარცა სიკეთე – აბსოლუტური). საქმეც ისაა, ესეც გავიხსენოთ, რომ კანონსა და მისეულ ხელისუფლებასაც თავისუფლება როდი საჭიროებს, როგორც ასეთი, არამედ ვსაჭიროებთ **ჩვენ**, „ცოდვილი“ ადამიანები, ბუნებითად მიდრეკილნი, იმ ჩვენში მცხოვრები „ცხოველის“ მიზეზით, სხვადასხვა ცდუნებისადმი, რათა განუდრეკლად ვიაროთ, არც „მარცხლ“, არც „მარჯულ“, შეძლებისდაგვარად (რამდენადაც ასეთი რამ საერთოდ შესაძლებელია), სწორედ და მხოლოდ თავისუფლების, მისი **უფლების** გზით. –

უფლების-მეთქი, გავხაზე, რადგანაც კანონი (იგულისხმება, გასაგებია, იურიდიული), თავისთავად, სრულეზობითაც არ ყოფს კაცს თავისუფლად, ამ უკანასკნელის ნამდვილი, საკუთრივი გაგებით, არამედ მარტოოდენ უქმნის მას უფლებრივ შესაძლებლობას, რათა თავად შეიქმნას ასეთად პირადი ზნეობრივი ძალისხმევით. კანონის არსებითად ერთადერთი დანიშნულება ამ შემთხვევაში ისაა, რომ

ადამიანებმა **ერთმანეთი** არ დააბრკოლონ თავიანთ ურთიერთობებში, თითოეული – მის საკუთარ თავისუფლებაში, და მით არ შეიქმნას მათგან არც ერთი რაიმე ძალმომრეობის (ან რისიმე ამის მსგავსის) გინდ სუბიექტად, გინდ ობიექტად და ასე არ მოხდეს კიდევაც, ამ თვალსაზრისით, თავისუფლების იმ ცნებით-მცნებითი ზღვრის უფლებრივი შელახვაც ორსავე შემთხვევაში. თავისუფლება, როგორც ასეთი, ადამიანის პირადი საქმეა და მასზე „ზრუნვა“, მასში ჩარევით, მხოლოდ ტოტალიტარისტული მიდრეკილების მქონე ხელისუფლებისთვისაა ნიშნეული. – ხოლო ყოველივე ამაზედაც ასევე საკმარისად მაქვს სხვადასხვა კონტექსტში ზემოთ, ამ წიგნის ფურცლებზე, ნანერ-ნათქვამი.

დაბოლოს. –

„შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვის“ (ახალატექმისეულ გამაძლიერებელ კორექტივს თავი დავანებოთ, დავკმაყოფილდეთ ამით). რამდენად რეალიზებადია ეს უმაღლესი ზნეობრივი მცნება არათავისუფალ საზოგადოებაში, უფალს და მონას შორის? – ან იქნებ თავისმონას ძალუძს მისი მიმდევრობა? მაგრამ შეუძლია კი თავისმონას, საკუთარი თავის ვერ შემყვარებელს, სხვა უყვარდეს? რადგანაც **თავის-მოყვარე**, ამ სიტყვის – „მოყვარე“ – სერიოზული მნიშვნელობით, მხოლოდ **თავის-უფალი** (ვითარცა თავის-მაცხოვარი და არა თავისმონასავით – თავის წარმწყმედი, ყოველ შემთხვევაში ზნეობრივად) შეიძლება იყოს, მხოლოდ და სწორედ ის, სხვა – არავინ. ანდა ეს: **„ყოველი, რომელი გინდეს თქვენ, რაფთა გიყონ თქვენ კაცთა, ეგრეცა თქვენ ჰყვით მათა მიმართ“**. ამაზე რაღა გვეთქმის: როგორ შეიძლება ვიაზროთ უფალ-მონის ურთიერთობა ამ „სჯულის“ თანახმად? და ხომ აშკარაა ისიც, რომ ასეთვე აბსურდამდე მივყავართ მის მისადაგებას თავისმონისადმიც. ანალოგიური სურათი წარმოგვიდგება **კანტის** მიერ ფორმულიერებული ე. წ. კატეგორიული იმპერატივის შემთხვევაშიც: **„მოიქეც ისე, რომ შენი ნების მაქსიმას ყოველთვის შეეძლოს,**

ამავდროულად საყოველთაო კანონმდებლობის პრინციპად მნიშვნელობდეს [ან უფრო ზედმიწევნით: ნიშნადობდეს (gelten)]“. დასასრულ (რითაც შევწყვეტ ამ ჩამოთვლას), გავიხსენოთ **ჟან-ჟაკ რუსოს** არანაკლებ ღირსსაცნობი მტკიცება, რომ **თითოეული ადამიანი (ინდივიდუუმი) თავის თავშივე შეიცავს მიზანს და ამიტომაც არ შეიძლება გამოყენებულ იყოს იგი, როგორც ინსტრუმენტი (საშუალება), სხვისი მოთხოვნილებებისთვის**, – რაც, ვფიქრობ, რამე კომენტარს, ზემოაღნიშნულის კონტექსტში, არ საჭიროებს, გარდა ერთის: თავისმონა ასევეა „ინსტრუმენტიზებული“, ვითარცა კაცი, საკუთარი თავის, რომლის უფლადაცაა იგი მონობე-ბული, „ცოცხალ ინსტრუმენტ“ მონად, როგორც პიროვნება, დე-გრადირებული. ხოლო როგორი შეიძლება (და, ალბათ, უნდა) იყოს ჩვენი საბოლოო სიტყვა ამ საკითხში? – ჩანს, ასეთი: რომ ამ (და სხვა, ჩემგან აქ მოუხსენებელ) ზნეობრივ პრინციპებს რეალური მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეთ (და, საფიქრებელია, მეტ-ნაკლებ აქვთ კიდევ) მხოლოდ თავისუფალ საზოგადოებაში – თავისუფალ პიროვნებათათვის, მათთვის პირადად და მათ შორის. ამასთან, მეორე მხრივ, არ არსებობს არც ერთი ზნეობრივი ანომალია, რომლის კვალიფიცირებაც, თავისუფლებასთან მისი მიმართების თვალსაზრისით, ადვილად არ ხერხდებოდეს თავისუფლების რომელიმე ოპოზიციური ცნების ქვეშ, არის ეს ცნება თავისმონობის თუ სხვისმონობის თუ სხვისუფლობის, მისი იდენტიფიცირებით, რაც თვალნათლივ გვიდასტურებს კიდევაც ამ ყველა ანომალიის კატეგორიალურ უცხოობას საკუთრივ თავისუფლებისთვის.

აქ კვლავ უნდა შევხებო, შეძლებისდაგვარად მოკლედ, ერთ საკითხს, რომელზეც ადრეც მქონდა საუბარი: საკითხს **თავისუფლებისა ადამიანში**, რომლის, რამდენადაც იგულისხმება, რომ იგი თავისუფლებისმოყვარეა, დაუოკებელი სუბიექტური სწრაფვა სულ მეტი და მეტი თავისუფლებისკენ ობიექტურად გაპირობებულია თავისუფლების კულ-

ტურულ-ისტორიული უსრულობით, ჩვენ, „დროისშვილ“ ადამიანებში, სულ ერთია, დღეს რაგინდ თავისუფალთა, და აგრეთვე იმითაც, რომ მას ჩვენს ნაირგვარი სრულებითაც არა სათავისუფლო ქვენა ინსტინქტებით აღსავსე სულში „სული ეხუთება“ და თანდათან ეკარგება, უძრაობაში, მისი ცხოველმყოფელი ძალაც. თავისუფლებას ადამიანში, მისი ნების სახით, სტაგნაციისა და, როგორც შედეგი, ნეკროზის საფრთხეს უქმნის ის **სიზარმაცეც** თავისუფლებისადმი (მისი შემოქმედებითი ძალისხმევისადმი), რომელიც გამოიხატება ხოლმე კაცის თვითკმაყოფილებაში თავისუფლების უკვე მიღწეული ხარისხით (რომ არაფერი ვთქვა თავისუფლების მიმართ **შიშზე**). სწორედ ამიტომაც ითქმის, რომ ჭეშმარიტი თავისუფლება, ჭეშმარიტი – ამ თავის ადამიანურ რეალობაში (და, როგორც ასეთი, ჩვენთვის არსებითად საიდეალო), სხვა არა არის, თუ არ მუდმივი, „ყოველნუთიერი“ **გათავისუფლება თავისუფლებისა ადამიანში** და მით – თვით ადამიანისაც (კერძოდ, **მარტინ ჰაიდეგერის** ფილოსოფემა: „**ერთადერთი ადეკვატური მიმართება [Bezug] თავისუფლებისა ადამიანში არის გათავისუფლება [Sich-Befreien] თავისუფლებისა ადამიანში**“, – ასე შეიცნობა). ყოველ შემთხვევაში, ერთი ამკარაა: ამ „თავის-მათავისუფლებელი“ თავისუფლების აგენტი ადამიანში თვითონ ამ ადამიანის, ვითარცა **თავისუფლებისმოყვარის**, სათანადო ნებაა და ამდენად თავისუფლების ეს „თავის-გათავისუფლება“-ც უნდა ვიაზროთ, როგორც თავისუფლებისმოყვარე ადამიანის ზნეობრივ-ნებელობითი ძალისხმევის საქმე.

აი ეს ზნეობრივად **ზე-მსწრაფი ტრფობითი** ლტოლვა (იგივე **ალ-ტრფობა**) მზარდი, რამეთუ ჩვენში ცოცხალი, თავისუფლებისკენ არის კიდევ ადამიანის თავისუფლების-მოყვარეობის უპირველესი ნიშანი და მით – მისი **ჭეშმარიტი** თავისუფლებისაც, თანაც ისე, რომ, მივმართავ **გოეთესვე**: „**რაც უფრო** თავისუფალია კაცი, **მით უფრო** თავისუფალი, სურს მას, იყოს“, – შემდეგ კი დასძენს: „და ეს ფაქიზი,

დიახ, ავადმყოფური გრძნობა [რა ვიგულისხმობთ: სიყვარული – „მშვენიერი ავადმყოფობა“?] ვლინდება მშვენიერ[!] სულებში **სამართლიანობის** სახით“ (ხაზგასმები ჩემია). ხოლო რა სამართლიანობაზე შეიძლება ლაპარაკი უფალს და მონას შორის? ან რა სამართლიანი შეიძლება იყოს თავისმონა თავის მიმართ? და ეს მაშინ, როდესაც გარეშე ამ სამართლიანობისა არ არსებობს არც თავისუფლება და არც მისი მასულდგმულებელი მუდმივ აღმავალი სწრაფვაც მასში – მისკენ. „თავისუფლება? მშვენიერი სიტყვა, ვისაც ის **სწორად** ესმის. რა სურთ თავისუფლებისთვის? **რაა ყველაზე თავისუფლის თავისუფლება? – მართებულად ქცევა**“ (ხაზგასმები ჩემია). და ეს სიტყვებიც იმავე ავტორისაა. ვტოვებ უკომენტაროდ.

ახლა კი – მართლაც „დაბოლოს“. წარმოუდგენია ვისმე **აღმაფრენა** თავისმონისა მის ასეთობაში, სხვისმონისა მის ასეთობაში, სხვისუფლისა მის ასეთობაში? ხოლო ამ „მკვდრადშობილ“ კითხვას იმიტომ ვსვამ, რომ, ამ მხრივაც მათ სრულიად საპირისპიროდ, **თავისუფლება აღმაფრენაა**, რომლისთვისაც ამის გამო ბუნებითად უცხოცაა ყოველივე ზნეობრივად დაბალი. და მისი მთელი „მისტერია“-ც მის სწორედ ამ აღმაფრენაშია საგულვებელი: **კაცის საადამიანო აღმაფრენაში**, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა კაცის, ვითარცა „ღმრთის ხატისა და მსგავსის“, **საჭეშმარიტო „ონტოპოეტური“** სწრაფვა მისი ადამიანობის „დედნის“-კენ (**თავისუფლება გაგვაჭეშმარიტებს**, – იტყოდა **ჰაიდეგერი**²⁶). ამი-

²⁶რამეთუ, მისივე სიტყვით, საერთოდ არსება **ჭეშმარიტებისა თავისუფლებაა**; და რის გამოცაა, უნდა ვიფიქროთ, რომ **ჭეშმარიტების წვდომა** თავის თავშივე გულისხმობს ადამიანის მიერ თავისხელთგდებასა (იმავე თვითხელთგდებას – *Selbsterraffung*) და თავისუკუგდებას (იმავე თვითუკუგდებას – *Selbstentäußerung*), რაც ნიშნავს კიდევაც: ამრიგად – **გა-თავის-უფლებას**. და ამასთან დაკავშირებით კვლავ გავისხენოთ **გოეთე**: „ვისაც სურს დიადი, მან უნდა გადაძლიოს თავისი თავი [*sich zusammenraffen*]. შეზღუდვაში იჩენს თავს, უპირველესად, ოსტატი; და მხოლოდ კანონს შეუძლია, მოგვანიჭოს თავისუფლება“, – რამდენადაც მხოლოდ თავისუფლების კულ-

ტომაც იმის დასადგენად, არის თუ არა ის, რასაც „თავის-უფლებას“ უწოდებენ ხოლმე, მართლა ამ სახელის ღირსი, მე მაქვს ერთი კრიტერიუმი, ჩემთვის უტყუარი: რამდენად ეთანხმება ის ზნეობის კანონებს, რა მიმართებაშია მათთან, სასიკეთოსა თუ საბოროტოში. **ზნეობის კანონებს-მეთქი, რადგან სწორედ ესენი არიან თავისუფლების ძირითადი კანონები**, შემადგენელი „თავისუფლების კონსტიტუციის“, თავისუფლების „კონსტიტუციურად“ მათავისუფლების ყოველგვარი ბოროტებისგან და მით მისი მის თავშივე **მაჭეშმარიტების**; და ამის გამოა, რომ გვეუბნება კიდევ **ილია ჭავჭავაძე:**

„ჭეშმარიტი თავისუფლება ბოროტისათვის რკინის ბორკილია“.

ტურის კანონისადმი კაცის **ნატურის**, მისთვის ნიშნული „რაც მინდა“-ს ქმნის ინსტინქტიურთ, დაქვემდებარებით შეიძლება შეიქმნას „ბუნებრივი“ კაცი თავისუფალ ადამიანად. ამიტომაც „თავისხელთგდებისა და თავის-უკუგდების ხელოვნებასა“-ც, რომელზეც ლაპარაკობს ჰაიდეგერი, როგორც ჩვენშია „ინსტინქტთა მსოფლიოს“ (Triebwelt) სტიქიონის დაძლევის, მასზე ამაღლების „ხელოვნება“-ზე, მე განვიხილავ, სწორედ ამიტომ, ვითარცა ჩვენ „საზეოდ“ მათავისუფლებელ, – „თავისუფლების ვექტორის“ შესატყვისად, „თავისუფლების ხელოვნებას“.

სხვათა შორის, სიტყვამ მოიტანა და, ტრადიციული კულტურის მისი, როგორც ამბობენ ხოლმე, მორალური „რეპრესიულობის“ გამო მაკრიტიკებელი „პროგრესისტ-ემანსიპაციონისტები“ ამიტომაც უწევენ პროპაგანდას ადამიანის „გათავისუფლებას“, რასაკვირველია, თავისუფლებისვე სახელით, მისი ბუნებრივი მოთხოვნილებების (არსებითად, ინსტინქტების...) „შემბოჭველ-დამორგუნველი“ მორალური „არტახების“-გან, ვერ გულისხმისმყოფელნი **თვით თავის-უფლების, როგორც ასეთის, რეპრესიული ბუნების**, თუ ვისმე ეს სიტყვა („რეპრესიული“) ადეკვატურად მიაჩნია თავისუფლებისთვის შინაგანად ესოდენ აუცილებელი **მორალური დისციპლინის** დასახასიათებლად (პირადად, მისი მაინცდამაინც სანინაალმდეგო დიდი არაფერი მაქვს).

III. სიტყვა „თავისუფლება“ და ცნება თავისუფლების

ვიკითხოთ მაინც: თავისუფლების რა გაგებას გვკარნახობს სიტყვა „თავისუფლ-ება“ (//„თავისუფლ-ობა“; სადაც: „-ება“//„-ობა“ – ყოფნა)? – პასუხი უკვე წინა თავიდანაა ცნობილი: მის, როგორც **თავისუფლად (თავის-უფლად) ყოფნის**. ასე რომ, ვილაპარაკებ რა თავისუფლებაზე, მხედველობაში მექნება, ისევე როგორც მექონდა აქამდეც, ეს მისი ერთადერთი გაგება, უზოგადესი (რა თქმა უნდა, მისი შემდგომი შინაარსობრივი დაკონკრეტებით), რომლის თანახმადაც

თავისუფლება არის თავის უფლად ყოფნა.

მართლაც, საკმარისია, დავაკვირდეთ გამონათქვამთ: „თავისუფლება უყვარს“, „თავისუფლებას შეიცნობს“, „იღვნის თავისუფლებისთვის“ და ა. შ., – რომ აშკარა შეიქმნეს: ყოველ მათგანში თავისუფლებაზე, ვითარცა გარკვეულ **ყოფნაზე**, არის საუბარი, სახელდობრ, ყოფნაზე – **თავისუფლად**. შესაბამისად, ისეთი შესიტყვებებიც, როგორცაა: „თავისუფლების ფილოსოფია“, „თავისუფლების ისტორია“... – ასევე იაზრება, ვითარცა ფილოსოფია, ისტორია... ამავე თავისუფლად-ყოფნის (შეად.: Freiheit – Freisein).

თავისუფლების, როგორც მაინცდამაინც თავისუფლად-ყოფნის, იდეა განუყოფელია **სოფლის (მსოფლიოს)** იდეისგან, ვითარცა იდეა **სოფლად-თავისუფლების, ანუ სოფლად-თავისუფლად-ყოფნის, იმავე – -გების (სოფლად-თავისუფლად-გების)**. კითხვა, თუ როგორაა თავისუფლება შესაძლებელი, არის კითხვა, თუ როგორაა ეს ყოფნა სოფლად-შესაძლებელი: თავისუფლების შესაძლებლობის საკითხი მისი **სოფლად-შესაძლებლობის** საკითხია. ასევე – თავისუფლების **მორალიც**, რომელიც სხვა არა არის, თუ არა **სოფლად-თავისუფლების**, სოფლად ასეთი **ყოფნის**, მორალი.

ყველა შემთხვევაში, საუბარი ეხება კაცის სოფლად-ადამიანობას, ანუ მის, ზემორესამებრ, სოფლად-ადამიანად-ყოფნა – -გებას (სოფლად-ადამიანად-გებას). და ვამ-

ბობ რა, **სოფლად-გება (იგივე -ყოფნა: In-der-Welt-Sein), ვითარცა სოფლის-გაგება-აგება,**²⁷ არის-მეთქი კაცის ამ სახით სოფლად-ადამიანობა, – ვგულისხმობ, პირველ ყოვლის, რომ კაცი **სოფლად-გებულ-თავის-უფალია**, მოქმედი კიდევაც ამ სოფლად-გებულ-თავის-გაგება-აგება – **უფლების**, როგორც თავისი, საკუთრივ, სოფლად-ადამიანობის; ხოლო ამასთან, ვგულისხმობ აქვე, ეგევე კაცი, ამ თავისი სოფლად-გებულ-თავის უფალ – გამგებიცა (თავის-მოაზრე) და უფალ – ამგებიც (თავის-მოსაქმე), ენევა კიდევ ამავ თავის-უფლებას, ვითარცა თვითონ იმ **სოფლისაც**, რომლის ბუნებითი მკვიდრიცაა იგი, როგორც **თავის-სოფლის** (და ამ აზრით მართლაცაა თავისი „საუფელ“²⁸ – სასუფეველის), იგივე უფალ – გამგებიცა (სოფლის მოაზრე) და უფალ – ამგებიც (სოფლის მოსაქმე). –

ამგვარად, სოფლად-ადამიანობა, იგივე **ცხოვრება** (– თავის-მაცხოვარება, რაც ნიშნავს კიდევაც: თავის-უფლებას), სხვა არა არის, თუ არა სოფლად-თავის-უფლება, რომელიც, თავის მხრივ, „**მეტი**“ სხვა არაფერია (სოფლად-თავის-უფლების ექსისტენციური ასპექტის ფარგლებში), თუ არა თავის-უფლის (იმავე ადამიან – **Homo liber** – კაცის) **სოფლად-გება** ამ მისი მის მიერვე „ზეგარდმო“ საუფლო **თავის** სახით, – **სწორედ ამ სახითა და მხოლოდ ამ ზომით**. კარგად დავიმახსოვროთ, შემდგომ გასათვალისწინებლად, რომ, ვილაპარაკებ რა კაცის სოფლად-ადამიანად(– თავის-უფლად)-გებაზე, ყველგან და ყოველთვის მხედველობაში მექნება სწორედ და მხოლოდ ამ მისი **თავის** სოფლად-

²⁷ასევე **განგება**, – მართვა, წარმართვა, გამართვა; და, სულ მთლად „რასაცა გასცემ, შენია, რასც არა, დაკარგულია“-ს დარად, **წარგება-მოგება**, ამ შემთხვევაში, სოფლად სოფლისვე... – ესენიც მანდვე ვიგულოთ, იმავე კონტექსტში, გამოუკლისად.

²⁸**ნიკოლოზ ბერძენიშვილის** ეტიმოლოგია სიტყვა „სოფლის“-თვის, თუმცა არ ვიცი, რამდენად გაზიარებული. მაინც ვსარგებლობ, რადგან „ცდუნება“ დიდია, იმდენადაა ჩემთვის „ხელსაყრელი“. – ქვემოთ, სოფლის ცნების გარკვევისას, მნიშვნელოვანნილად ამ ავტორს ვემყარები.

-გება, – თავისა, **რომლის** და მასთან თვით იმ **სოფლისაც**, სადაცაა იგი გებული, **ზე-მდგომიც** არის თავის- **თვითონ** ეს **-უფალი**, – თავისი **სა-თავის-უფლო ნების-მიერი** შემოქმედებითი ძალისხმევით მოქმედი ამ ნატურალურად სოფლად-გებული ობიექტ **თავის**, ვითარცა თავის-უფლებით კულტურულ **პროდუქტად** ქმნადის, ამავე სოფლად ამჯერად უკვე სუვერენული **კვლავ და-გებისა და მას-ში** იმდენადვე **„თავისი ზეცის ქვეყნად“ ღრმად ჩა-გებისაც**, მას-ზე, რამდენადაც, **„თავისი ქვეყნის ზეცად“ – მალლა აღ-გების**. ცხადია, ადამიანი, როგორც **სოფლად თავის- და, მაშასადამე, ამავე სოფლად თავად ამ სოფლისაც**, ვითარცა **თავის-სოფლის-, -უფალ – შემოქმედი**, ზუსტად ასევე ეწევა **სოფლად სოფლისვე იმავე და-, ჩა-, აღ-გებათ**, ეს-ესაა, რომ ზემოთ აღვნიშნე „თავის“ შემთხვევაში.

ამასთან, თავისუფლების ამ ჩემი „გება“-ფუძიანი ფორმულის (სოფლად-გება – სოფლის გაგება-აგება და ა. შ.) ენითვე რომ ვთქვა, ეგევე ფორმულა, გააზრებული, კერძოდ, როგორც **სოფლად-გება, ვითარცა სოფლად თავის და, შესაბამისად, სოფლად სოფლის წარგება-მოგება**, იმას გვაგულისხმებინებს, სახელდობრ, თავისუფლების **მორალის** (მისი „დიალექტიკის“) თვალსაზრისით, რომ: **რათა მოიგო სოფლად შენი თავი, უნდა შემოქმედებითად წარაგო იგი ამ სოფლადვე და, ასევე, რათა მოიგო სოფლად შენი სოფელი, უნდა შემოქმედებითად წარაგო იგიც ამ სოფლადვე**. ადამიანი მხოლოდ თავის მიერვე „ხატად და მსგავსად თვისა“ (რაც არსებითად ნიშნავს: „ხატად და მსგავსად“ თვითონ იმ „დედნის“, რომლის „ხატი“-ც და „მსგავსი“-ც არის თვით იგი, როგორც მაინცდამაინც თავის-უფალი) ქმნილ სოფლად შეიძლება იყოს ნამდვილად თავისუფალი, ვითარცა თავის-**სოფლის** და ამ **თავის-სოფლად საკუთრივ თავის უფალ – მაშენებელი** (იგივე **მ-კეთ-ებელ – „მამშვენიერებელი“**, რაცაა კიდევ **კულტურის** დედააზრი).

ამიტომაც ვამბობ, სხვათა შორის, რომ **ე. წ. სოფლის**

მოძულე არ შეიძლება იყოს თავისუფალი, – იმ სოფლის მოძულე, რომელიც „სამშობლო“-ა ან, როგორც ნიკოლოზ ბარათაშვილი იტყვის, სულაც „მშობელი“ ამ ჩვენი საუფლო (– საპატრონო: სამზრუნველო, სამეურვეო...) თავის. მართლაც, თუკი ჩვენ, კაცნი, მართლა ვართ, მისივე თქმით, „შვილნი სოფლისა“, ეს – სხვა არანაირად, თუ არა ჩვენი თავით, რომლის „სოფლიური“ ბუნებისამებრ ვართ კიდევაც ამავე სოფლად „ზემოდან“ დგენილნი (კომპლემენტარულად თავს-ზედ-დართულნი), ვითარცა თავის და მით ამ ჩვენი თავის-სოფლის მზრუნველ – უფალნი.²⁹ სოფლის მოძულე არაა თავის-უფალი, რადგანაც იგი, ამდენად, თვით ამ თავისივე სოფლის-„შვილ“ თავის მოძულეც უნდა იყოს, მაშინ როდესაც თავის-უფალი, როგორც სოფლად-თავის და თავის-სოფლის მოკეთე უფალი, მოყვარეა სოფლად-გებული თავის და, მაშასადამე, თავის-სოფლის, რომლის „ხორცი ხორცთაგანი და სისხლი სისხლთაგანი“-ც არის კიდევ იგი ამ თავით თვისით. თავის-უფალს თავი სოფლად უყვარს, სოფლად-გებული, ვითარცა მოყვარეს თავის-სოფლის: თავისუფლება სოფლისმოყვარეობაა; და არ არსებობს, რა თქმა უნდა, არც არავითარი თავისუფლებისმოყვარეობაც გარეშე ამავე სოფლისმოყვარეობის. ასე რომ, და ესაა ჩემი ერთი უმთავრესი დასკვნა ზემონათქვამიდან, სოფლისმოყვარეობა სოფლისმონობას კი არ გულისხმობს, თავისმონა „ინსტიტუტური კაცის“ სოფლად „ქვემძრომობას“, რასაც არაფერი აქვს საზიარო, ესეცაა, საერთოდ სიყვარულთან, რომელიც ნიშნად თავისი ჭეშმარიტობის მხოლოდ და მხოლოდ „აღგვამაღლებს“, არამედ – ადამიანის სოფლად სა-თავის-უფლო

²⁹ბარათაშვილის ზემორე სიტყვების, თავისთავად არაფერ „ორიგინალურის“ შემცველთა, დამონმებას აქ ის მნიშვნელობა აქვს ჩემთვის, რომ ისინი ეკუთვნიან ავტორს „მერანისას“, რომელიც ადამიანის სათავისუფლო თვითტრანსცენდირების ერთი უნიკალური პოეტურ ფაქტთაგანია, არ ვამბობ, „ლიტერატურაში“-მეტეტი, არამედ უშუალოდ თავად „ჩადენილ საქმეებ“ ისტორიაში („პოეტური...“ – როგორც თავის გონითს რეალურობაში უმაღლესი რიგის „...ფაქტი“).

სოფლის-უფლობას, ანუ სოფლად, სწორედ ამ მისდა სიყვარულის გამო, (გავიმეორებ ადრე ნათქვამს:) მასში მის, დიახაც, ქვესკნელს „ჩაფესვით“, – მასზე მისვე ზესკნელს, ასე ვთქვათ, „აღმწვერვალებას“.

ხოლო ყოველივე ამით, რაც ახლახან ვთქვი, იმის გახაზვა მსურს ამ შემთხვევაში, რომ **თავისუფლება თავის თავშივე იაზრება, როგორც კავშირი**, – კვლავ ტრადიციულ მეტაფორულად რომ გამოვთქვა ჩემი სათქმელი, – „ზეციური“ (ანუ გონით-სულიერი, ანუ იმავე თავისუფლების, საკუთრივ, რომელიც, ჰაიდეგერის თქმით, გონის არსებაა) და „ქვეყნიური“ (resp. ნივთიერ-ხორციელი, კერძოდ, ხორციელის თუნდაც მარტოოდენ სახორციელო „სულიერის“ ჩათვლით) **ურთიერთკომპლემენტარული სანყისების**; და რაც ამნაირადაც შეიძლება იქმნეს, უფრო კომპაქტურად, ფორმულირებული: **თავისუფლება თავის თავშივე გულისხმობს საკუთრივ თავის, ე. ი. თავისუფლებისა „როგორც ასეთის“, და ბუნების, ვითარცა კაუზალურ-დეტერმინისტულ პრინციპს** (სულ ერთია, „ხისტსა“ თუ „რბილს“, ყველა შემთხვევაში – მაინც) **დაქვემდებარებული რეალობის, კომპლემენტარულ სინთეზს, როგორც თავისუფლების პრინციპს თავისუფლებისა და ბუნების ამგვარი ერთიანობისთვის**. თავისუფლებისა და ბუნების ეს (ურთიერთ)კომპლემენტარულობის პრინციპი, **ნილს ბორის** მიერ გამოთქმული, მე მაინცდამაინც ასე მესმის, ვიღებ რა მხედველობაში თავისუფლების, როგორც აქტიური სანყისის, აი ამ კომპლემენტარულ მიმართებას ბუნების, როგორც პასიური სანყისისადმი, – იმ დინამიკურ უნივერსალურ მიმართებას, რომლითაც თავისუფლება არა მარტო გონითად „ინტიმურად“ შედის ბუნებაში, არამედ მით იმავე გონითად „ატმოსფერულად“ მოიცავს კიდევაც მას.

და, ამასთან დაკავშირებით, **ფრიდრიხ შელინგის** ფილოსოფიურად იმდენადვე ღრმათეორიული, რამდენადაც მაღალპოეტური (– ფილოსოფიის პლატონური იდეალი!) სიტყვებიც: **ბუნება ადამიანში თვალს ალახელს და ამჩნევს, რომ**

არსებობსო, – განა სხვა რას შთაგვაგონებენ, თუ არ იმას, რომ ადამიანი ბუნების მათავისუფლებელი პირია, ვითარცა მისი თავის თავში, თვითონ ამ თავისი ადამიანობით, მაპიროვნებელი და, როგორც ასეთი, მისი მაცნობიერებელი და, შესაბამისად, მაყოფიერებელი; და რა აზრითაც ითქმის კიდევ, რომ: **ადამიანი – ეს გა-თავის-უფლებული ბუნებაა**, თავს თავის უფლად აღმატებული და დამატებული **კულტურის** სახით, – დებულება, რომელიც ძირშივე უკუაგდება ბუნებაზე, როგორც რამ „სხვა“-ზე, ადამიანის განუკითხავი ექსპლოატატორული „ბატონობის“ ერთსა და იმავე დროს ბუნებისა და, **მაშასადამე**, კულტურისაც საწინააღმდეგო ჭეშმარიტად საბედისწერო იდეას, – ანტიკულტურულს ამ მის ანტინატურალურობაში, ანტინატურალურს ამ მის ანტიკულტურულობაში.³⁰

ადამიანი, ვითარცა **კულტურული, ანუ თავისუფალი**, კაცი, მონოდებულია (ვთქვათ ასე: თავის იდეალში), **ისევე იყოს ბუნების-, როგორც თავისი ნატურალური თავის-, კულტურული -უფალი**, – რაც სხვა არაფერს ნიშნავს, იმის გარდა, რომ თანახმად **კულტურის, ანუ თავისუფლების**, პრინციპისა, **ოპოზიცია კულტურისა და ნატურის** უნდა **კულტურითვე** იქმნეს დაძლეულ-გარდაქმნილი **მათ**, ვითარცა იმავე ურთიერთკომპლემენტარულ საწყისთა, **ერთიან კულტურულ კომპოზიციად**, რომელიც იქნება კიდევაც, სწორედ ამ თავის ერთიან **ზოგადკულტურულ** ფარგლებში, **კერძოდ**, კულტურული – თავის სათანადო ნატურალურობაში („ნატურალური კულტურა“) და ნატურალური – თავის სათანადო კულტურულობაში („კულტურული ნატურა“). არსებითად აქ

³⁰ვაჟა-ფშაველას „გველისმჭამელის“ მთელი „მორალი“-ც ისაა, რომ, რაც მეტად უფლებს ადამიანი ბუნებას მის „საიდუმლოებათა“ ცოდნა – უფლებით, მით უფრო შეკრულია იგი ვალდებულებითაც, დაიცვას მისი **კაცის საზნეობრივ კანონი**; და რომ, წინააღმდეგ, „დასჯის“ ადამიანს ბუნებაზე მისი ან უკვე **ცოდვა ცოდნისთვის**. მოკლედ, ბუნების სიბრძნისმეტყველი არ შეიძლება იყოსო ბუნების ბოროტმოქმედი.

იმაზე საუბარი, რომ ადამიანი, როგორც **ნატურალური თავის კულტურული უფალი**, ამდენად ისაზღვრება კიდევ თვითონ ამ თავის გარკვეულობაში, ვითარცა **ბუნების**, რაც ნიშნავს სახელდობრ: **თავის-ბუნების**, – როგორც **თავის-შინას**, ასევე **თავის-გარეს**, – და, **შესაბამისად**, თვით ამ, საკუთრივ, **ნატურალური თავისაც** ნამდვილი, რამეთუ სრული, **კულტურული უფალი**; და რაც წარმოგვიდგენს კიდევაც ამ **მთელ კულტურულად** (და)უფლებულ ნატურალურ რეალობას, ამ თავის-შინა და -გარე ბუნების სახით (რამდენადაც კი, თუ ხელი არა, გონებისთვალის მაინც მიუწვდება მასზე ადამიანს), ვითარცა **ერთიან რეალობას თავისუფლების, ანუ კულტურის**, ზემოხსენებული „კომპოზიციური“ სისტემის, რომლის, – შევნიშნავ „ყოველი შემთხვევისთვის“, – **ჰიერარქიულ სტრუქტურაშიც** (გავიხსენოთ: თავისუფლება – **თავის-უფლად** ყოფნა) მის **კომპონენტ** კულტურისა და ნატურის **„ეგალიტარისტულ“** ურთიერთმიმართებაზე, ცხადია, არცაა ლაპარაკი. ბუნება კულტურაში პოვებს თავისუფლებას, – კულტურაში, რომელიც ბუნების, როგორც თავის-, -უფლება – კულტურაა; ბუნება თავისუფალია, ვითარცა თავის-, რომელიც თვით ეს ბუნებაა, საკუთრივ, -უფალი კულტურა. სახელდობრ, ვამბობ რა, ადამიანი თავისუფალი ბუნებაა-მეთქი, ვგულისხმობ, რომ იგი არის **ბუნება – კულტურით დაუფლებული და მით კულტურულად სუბლიმირებული**, თანახმად თავის-უფლის იდეის მაინცდამაინც ამ ჰიერარქიული სქემის: ნატურალური თავის კულტურული უფალი.

მაგრამ დავუბრუნდეთ **სოფლის (მსოფლიოს)** თემას. დედააზრი მტკიცების, რომ **სოფლის არსებობა სოფლად ადამიანის არსებობაა**, ის არის, რომ **სოფელი (მსოფლიო) არ არსებობს ადამიანის გარეშე**: სოფელი, ამ სიტყვის ნამდვილი, **საკუთრივი** გაგებით, მაშინ დაიბადა, როდესაც სოფლად დაიბადა ადამიანი, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის სოფლად დაბადება თვითონ ამ სოფლის დაბადებადაა სააზრებელი. ამგვარად, ეს „კაცის გაადამიანების“ და „ქვეყ-

ნის გასოფლების“ ერთდროული „აქტი“ მაშინ უნდა შემდგარიყო ისტორიულად, როდესაც ადამიანის წინაპარ კაცს საბოლოოდ აღეხილა, მის უკვე ნამდვილ საადამიანოდ, გონებისთვალად და მით **მიემართა** იგი გონებრივი მზერით გარე ბუნებას, როგორც სარბიელ – სასაგნეთს და ერთობ საგანს (ობიექტს) თავისი სათავისუფლო **სოფლშემოქმედებითი** (თავისუფლება – სოფლშემოქმედება) ძალისხმევის; ანუ შეიქმნა **ქვეყანა** – გარე ნატურალური სინამდვილე) ადამიანის **კულტურულ** საუფლო – **სოფლად**.³¹

ზოგადად, კითხვაზე, თუ **რაა სოფელი**, მე ასე ვუპასუხებდი: ის, არსებითად, რაც იგულისხმება თვით ამ, მისი თავდაპირველი მნიშვნელობისამებრ, სიტყვაში („სოფელი“), რომლის მიხედვითაც, თანამედროვე ენაზე რომ ითარგმნოს ეს მისი ცნებითი შინაარსი, **სოფელი ქვეყანაა, ადამიანის მიერ კულტურულად დაუფლებული და მით მის კულტურულ საუფლოდ შექმნილი**. ხოლო სოფლის ცნების ეს განმარტება დაზუსტებას საჭიროებს იმ თვალსაზრისით, რომ სოფლის, ვითარცა ადამიანის სოფლშემოქმედების **პროდუქტის**, იდეა თავის თავშივე გულისხმობს იდეას **ქვეყნისაც, როგორც** ადამიანის ამავე კულტურული ძალისხმევის **ობიექტის**, ასეთად – მის თვითონ ამ მოაზრე და მოსაქმე **სუბიექტ** ადამიანის მიერ (და მიმართ) დგენილის. ამიტომაც, ვლასპარაკობ რა, საზოგადოდ, სოფელზე მისი არსებითი, ე. ი. **კულტურული**, გაგებით, ამასთან მხედველობაში მაქვს, კერძოდ, ეს **ობიექტ-ური ქვეყანაც**, ვითარცა **კულტურულის ფორმა** (უკეთ, **პრე-ფორმა**) **ნატურალური სოფელი**.³² ურთიერთ-

³¹სავინიცობოდ მაინც მივუთითებ, რომ „ქვეყანას“ ამ შემთხვევაში ვხმარობ არა მარტო **დედამინის**, მისი „დამყურე“ ზეციურთ, მნიშვნელობით, არამედ, საბოლოო ანგარიშით, საერთოდ **უნივერსუმის** (– **კოსმოსის**), მისი მაინცდამაინც **„გეოცენტრისტული“** წარმოდგენით (გასაგებია, თუ რატომ), მნიშვნელობითაც.

³²რომელსაც, – კულტურის ამ ნატურალურ **ნიადაგს**, საამისოდ შემზადებულს, – მე განვიხილავ, ამდენად, იმ სასტარტო **ნულოვან** საფეხურად, **საიდანაც** ააბიჯებს ადამიანი თავისი კულტურული ფორმირების ევოლუ-

მიმართებას „სუბიექტ – ობიექტი“ მხოლოდ **თავისუფლების** რეალობაში აქვს ადგილი, როგორცაა კიდევ ეს ადამიანის სათავისუფლო **სოფელი** ქვეყანა, როგორც ასეთი ჯერ სოფლშემოქმედების ნატურალურ ობიექტად დგენილი (და ამ სახით „მოცემული“-ც) და ამის შემდეგ უკვე – მის საკუთრივ კულტურულ პროდუქტადაც ქმნადი. მაგრამ, სანამ განვადგობდე, ცალკე შევჩერდები ამ „გლობალური“ თემის: ადამიანი მსოფლიოში, – ერთ ასეთს „ინტიმურ“ ასპექტზე: მსოფლიო ადამიანში.

საქმე ისაა, რომ ეს ჩვენი „სოფლხედვა“ ცალმხრივი იქნებოდა და, მაშასადამე, ყალბიც, თუ უგულვებელყოფდით ამასთან ადამიანის იმ „შინაგანი მსოფლიოს“ (გნებავთ, „... სამყაროს“, – უფრო ასე იტყვიან ხოლმე) არსებობას, რომელიც ჩვენშივეა, ჩვენი ჩვენ-ში-ვე მომცველი. თავისთავად სახელქვეშ „სოფელი“ („მსოფლიო“) ადამიანის გარესოფელი იგულისხმება (რომელზეც აქამდე მქონდა კიდევაც საუბარი) და წარმოდგენაც თავის შინასოფელზე ადამიანს სწორედ ამ „სოფელ ქვეყნის“ ერთგვარი ანალოგიით უნდა შეჰქმუშავებოდა; და ეს მიუხედავად იმისა, რომ, რათა შექმნილიყო **თავის-გარე ბუნების, ვითარცა თავის-გარე სოფლის**, კულტურულ უფლად, ადამიანი, პირველ ყოვლის, უნდა სათანადოდ „განსწყობოდა“, როგორც თვით ამ თავისი ნატურალური **თავის**, – უშუალოდ, კულტურული უფალი, **თავის-შინა ბუნებას, ვითარცა თავის-შინა სოფელს**. გავხაზავ ერთხელაც: ვამბობ რა, ადამიანი თავის-შინა და -გარე **ბუნების** უფალია-მეთქი, ვგულისხმობ, რომ იგი უფალია, სახელდობრ, თავის-შინა და -გარე **სოფელ** ბუნების („სოფლის“, ვიმეორებ, როგორც ადამიანის **კულტურული „საუფელის“**, მნიშვნელობით). ამასთან, ადამიანი თავის-უფალია, ამ სიტყვის წმინდა **პიროვნული** გაგებით, ვითარცა **თავის**

ციურ კიბეზე ანუ რიგით მის შემდგომ – **პირველ** საფეხურზე, ამიერიდან „ნამდვილად კულტურულის“ სათანადო „არსებობის კოეფიციენტი“.

ანუ თავის-შინა სოფლის უფალი და, როგორც უკვე ასეთი, მზაც პიროვნულად, ვითარცა თავის-გარე სოფლის უფალი. ადამიანი მიემართება სოფელს, როგორც მისი მოაზრე და მოსაქმე სუბიექტი, არა როგორც მარტოოდენ თავის-**უფალი**, არამედ როგორც თავს, მსგავსად „მატერიის“, მის „ფორმასა“-ვით დაუფლებული და ამნაირად პიროვნულად გაერთგვამებულიც – **თავისუფალი**. –

ადამიანის სოფლად არსებობა არის ამავე დროს მისი არსებობა იმ სოფლადაც, რომელიც მასშივეა და რომლის არსებობაც **არსებითი ნაწილია** ამ მთელი სოფლის, როგორც ასეთის, არსებობის; ან, სხვანაირად რომ ვთქვა, ადამიანის ეს სოფლად არსებობა არის **ამავე სოფლად** არსებობა იმ მისი შინასოფლისაც, რომლის მიმართაც ითქმის გარესოფლად თვითონ ეს მისი **საარსებო** სოფელი. ასე რომ, სოფლის რეალობა არ ამოიწურება მისი, ვითარცა საკუთრივ გარეს, რეალობით, არამედ იგი **შეიცავს** თავის თავში, როგორც, ვთქვათ, „სხეული“ თავის „ცხოველმყოფელ სულს“, რეალობას **თვით ამ სოფლისვე შინა** სოფლის. ამიტომაც ადამიანის ე. წ. თვითტრანსცენდირებაც მე მესახება, ვითარცა ის მისი „სოფლით გასვლა“, რომელსაც ეწევა იგი თავის შინასოფლად ამ თავის გარესოფლადაც, მისგან **მასშივე** (და, ბოლოს და ბოლოს, მასზევე საუფლოდ³³) „თავდახსნილი“... ესაა და ეს, რისი „ცალკე“ თქმაც მინდოდა, წინასწარ განმარტებასავით, ადამიანის (და მით თვით სოფლისაც) ამ **შინასოფლის** თემაზე. ახლა კი, არ შემწყვეტი, მაინც, მასზე საუბრის, ვაგრძელებ **ამით** თემას **გარესოფლის ანუ სოფლისა, როგორც ასეთის**, მისი უკვე **შინა-არსობრივ** ამნაირად **შეესებულებული** გაგებით.

მთავარი, რასაც, გამომდინარეს ზემონათქვამიდან, მსურს, აქ მოვაპყრო ყურადღება, ის არის, რომ ეს შინაგანი

³³როგორცაა ეს კიდევ, სხვათა შორის, **ბარათაშვილის** „მერან“-ში: **სოფლის დაუფლება მისი დაძლევა-გადალახვით**.

სულიერი (როგორც ვუნოდებთ მას ჩვეულებრივ) მსოფლიო, რომელიც ადამიანს, სოფლად „მავალს“, „თან დააქვს“ სოფლადვე, არის თავად ამ სოფლის, ვითარცა მაინცდამაინც **კულტურული** (რაც ნიშნავს კიდევაც: გონით-სულიერი) რეალობის, შინაგანად მაკონსტიტუირებელი **სტრუქტურული** ფაქტორ-ელემენტი – მისი ასეთად მასულდგმულელებელი **მისივე შინა-არსი**. ეს – ზოგადად.

ხოლო იმისთვის, რათა ნათელი შეიქმნეს, რა იგულისხმება, უფრო კონკრეტულად, ამით, დასაწყისშივე შევახსენებ მკითხველს, რომ ადამიანის შინაბუნება, რომელსაც მიემართება იგი (ადამიანი), ვითარცა თავის **ნატურალურ** შინასოფელს, ისევეა ნაწილი მისი გარებუნების (*resp.* ნატურალური (გარე)სოფლის), როგორც თვით ეს მისი ნატურალური თავი. საუბარი ეხება, სახელდობრ, სიტყვა რომ არ გამიგრძელდეს, იმ **ბიოფსიქიკურ** ბუნებას ადამიანისას, რომელსაც უპირისპირდება ეს უკანასკნელი („სუბიექტ – ობიექტ“-ური მიმართებით), ვითარცა თავის კულტურულად საუფლო „ინსტინქტთა მსოფლიოს“, როგორც რეალობას თავისი **ცხოველური სულის**, მისი სტიქიონის. გვახსოვდეს, ადამიანი **ცხოველია** იმ აზრით, რომ იგი ასეთია **თავით** თვისით, რომელსაც უფლებს იგი, ვითარცა კულტურული არსება თავის ნატურალურ (ე.ი. ცხოველ) თავს; და რის გამოცაა, რომ მისი ცხოველური ინსტინქტები, როგორც **სა-თავის-უფლო მოცემულობები**, მოდიფიცირებული არიან თავის სპეციფიკურად **ადამიანურ** გამოვლინებებში, ვითარცა ნატურალურის კულტურული ფორმები (რომლებიც ამდენად წარმოგვიდგებიან კიდევაც, თავის მხრივ, კულტურულის ნატურალურ ფორმებად). ამიტომაც, ვლადპარაკობთ რა ადამიანის ინსტინქტთა მსოფლიოზე, მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ, რომ მათი სახით, ბოლოს და ბოლოს, საქმე გვაქვს არა უბრალოდ „ცხოველის“, არამედ **კულტურული** არსების ინსტინქტებთან, მათს სწორედ ასეთს – კულტურულად მოდიფიცირებულ – რეალობასთან, რომელსაც

მიემართება კიდევ ადამიანი, როგორც **ობიექტს** თავის-შინა სოფლშემოქმედების. ხოლო **პროდუქტი** ამ შემოქმედებითი ძალისხმევის არის ადამიანის ის **გონით**-სულიერი შინაგანი მსოფლიო, რომლის მოქმედიცაა ეს ადამიანი, ვითარცა თავისი, ასე ვთქვათ, **შინაგანი თავის-უფლებით** კულტურულად დაუფლებული თავის ინსტინქტთა მსოფლიოს. ამასთან იგულისხმება, რომ ეს გონითი მსოფლიო **დაშენებულია** ამ კულტურულად **დაუფლებულ** ინსტინქტთა მსოფლიოზე, როგორც შენობა – თავისვე **ნაწილ** საძირკველზე.³⁴

მაინც, რაა ეს ჩვენშინა გონითი მსოფლიო? – ის აზრები, წარმოდგენები, გრძნობები, ოცნებები და ა.შ., რომლებითაც ცხოვრობს ადამიანი თავისი სულის სივრცეში, ვითარცა **გონის**-პირი, მისი მაპიროვნებელი; ერთი სიტყვით: ადამიანური გონის „ლანდშაფტი“, მისი მთელი ფენომენური და ინდივიდუალური მრავალფეროვნებით. თანაც ესეც ხომ ტრივიალური ქვეშარიტებაა, რომ ყველაფერი, რაც კი შეუქმნია ადამიანის გენიასა თუ ტალანტს, შედეგია კაცის სულში მიმდინარე იმ შემოქმედებითი პროცესების, რომლებიც შეადგენენ ადამიანის გონითს ცხოვრებას, გონებრივსა თუ ზნეობრივს. ამიტომაცაა, სხვათა შორის, რომ ის კულტურული ნაშთები, რომლებიც მატერიალურად შემოგვრჩენია ათასწლეულთა წინათ გადაშენებული ერების ცივილიზაციებისგან, არის ეს, სულ ერთია, რელიგიური ტექსტები, ხუროთმოძღვრული ნაგებობები, სამეურნეო იარაღები, გნებავთ, წვრილმანი ყოფითი ნივთები..., – გვევლინებიან, ვი-

³⁴მაშინ როდესაც ცხოველში ინსტინქტები ზღვარდებული არიან თავისი ბიოლოგიური ფუნქციებით, ადამიანში ისინი, ემანსიპირებულნი ფსიქოლოგიურად, სცდებიან თავის ბიოფუნქციონალურ საზღვრებს და იჭრებიან კაცის კულტურული ყოფიერების სფეროში, რომლის საარსებო ინტერესიცაა თავის-უფლებით მათი მორალური რეგლამენტაცია და კონტროლი. თუ ცხოველი ბუნებითად თავის არც უფალია და არც მონა, არამედ, უბრალოდ, ისაა, რაც არის, ადამიანი, ქცეული ამ თავისი ემანსიპირებული ინსტინქტების კულტურულ მონად, ჩამდენია ისეთი „სიმხეცის“, რომელიც სცდება ცხოველობის ყოველგვარ ბიოლოგიურ „ნორმას“.

თარცა თავ-თავისებურნი „განსხეულებანი“ მათი შემქმნელი ერის შინაგანი მსოფლიოსი, მისი შინაგანი შემოქმედებითი ცხოვრების, მასულდგმულებელის იმ სოფელ ქვეყნის, რომლის მაშენებელნიც ყოფილან ამ ერის შვილები, ზოგნი – როგორც მოაზრენი (იდეალური სოფლშემოქმედება), ზოგნი – როგორც მოსაქმენი (პრაქტიკული სოფლშემოქმედება).³⁵

ახლა ეს ვიკითხოთ: როდესაც ვამბობთ ამ ან გარდასულ სოფელთაგან რომელზემე, აღარ არსებობსო, რა იგულისხმება ამით? – ის, რომ აღარ არსებობს **საზოგადოება**, რომლის არსებობაც ამ მის სოფლად იყო კიდევაც არსებობა თვითონ ამ სოფლის. ზემოთ ნათქვამიც, სოფლის არსებობა ადამიანის სოფლად არსებობააო, სწორედ ამ „საზოგადოებრივი“ ასპექტითაა სააზრებელი ანუ ადამიანის, ვითარცა მისი, კვლავ გაფხაზავ, **საზოგადოების** (და ამ კონტექსტში მისი პიროვნებისაც), გაგებით. ხოლო საკმარისია თვალის ერთი შევლება წინადადებისთვის: სოფლის არსებობა საზოგადოების სოფლად არსებობაა, – რათა ცხადი შეიქმნეს მასში იმპლიციურებული აზრი, რომ **სოფელი – ეს საზოგადოებაა სოფლად**, რომლის არსებობაც, მაშასადამე, არის თვით **ცხოვრება** (– თავის-უფლებით ასეთად ქმნადი თავის-არსებობა) ამ საზოგადოების. შევნიშნავ აქვე, ხსენებულ იდენტიფიკაციასთან (სოფელი – საზოგადოება) დაკავშირებით, რომ სოფელი გვარეობითად, რა თქმა უნდა, ქვეყანაა, მაგრამ **ის** ქვეყანა, თავისი სპეციფიკური რაობით, რომლის არსებითი მახასიათებელიც, მისი, განსხვავებით ქვეყნისგან, საკუთრივ **სოფლად** მდგენელი, საზოგადოებაა, რის გამოც

³⁵ამჯერად მხედველობაში მაქვს სოფელი ამ სიტყვის კულტურულ-გეოგრაფიული მნიშვნელობით, ვითარცა განსაზღვრული ტერიტორია („ქვეყანა“), რომლის ფარგლებშიც მისი მკვიდრი ერი (გარკვეული კულტურული ინდივიდუალობის მქონე კონკრეტული საზოგადოება) ეწევა საკუთარ სოფლშემოქმედებას. ერთი ამგვარი სოფელია, მაგალითად, საქართველო; და ის მსოფლიოც, რომლის სახელქვეშაც ვაზრობთ ხოლმე კაცობრიობით დასახლებულ ქვეყნიერებას, სწორედ ასეთ, კულტურულად ნაირგვარ „ლოკალურ“ მსოფლიოთაგან შედგება.

ითქმის კიდევ, რომ საზოგადოება არსებაა სოფლისა, მისი, ვითარცა მაინცდამაინც **სოციალური** (– კულტურული: სოციოკულტურული) რეალობის, განმსაზღვრელი (აქედან – სოფლის ეს მაიდენტიფიცირებელი რედუქციაც ამ მის არსება საზოგადოებად). ამასთან, რაც შეეხება უკვე სოფლის თვითონ ამ სოციალობას, იგი სრულებითაც არ იფარგლება საზოგადოების, როგორც ასეთის, ფაქტით, არამედ იგი ვრცელდება მთელ სოფელ ქვეყანაზე, მისი **ნატურალური** რეალობითურთ, რაც გამოიხატება, სახელდობრ, იმ თავისებურ სოციალობაში (ვნერ უბრჭყალებოდ!), რომელშიც იმყოფება, **მიხეილ წერეთლის** თქმის არ იყოს, ადამიანი (საზოგადოება) თავისი გარემომცველი ბუნებისადმი: ადამიანები სოციალობენ არა მარტო ერთმანეთთან, ურთიერთშორის, არამედ საამისოდ „სულდგმულ“ ბუნებასთანაც (მათთვის ასეთს „არა-ვინ, რომელიც ვინ-ლაცაა“-სთან, – **გრიგოლ რობაქიძის** ჩემ მიერ უკვე დამონმებული, სულ სხვა თემაზე, გამონათქვამის შებრუნებით), რამდენადაც მას მიემართებიან ისინი, ვითარცა თავიანთ სოფელს (ამ შემთხვევაში, გავიხსენოთ, კულტურულის ფორმა – ნატურალურს). თუ არა ადამიანის ეს, ასე ვიტყვოდი, „რელიგიური“ სოციალობა ბუნების მიმართ, მისთვის, როგორც გონ-იერი არსებისთვის, კონსტიტუციურად ნიშნეული, ჩვენ, კაცნი, მოკლებულნი ვიქნებოდით ბუნების გონითად „მამშვინვიერებელი“ **მშვენიერების** განცდას და, შესაბამისად, იმ მის **სიყვარულსაც**, რომელიც კულტურულად (ანუ, პირველ ყოვლის, ზნეობრივად) გვაკავშირებს მასთან... და მაინც, როგორ უნდა გვესმოდეს მტკიცება, რომ სოფელი, **როგორც ასეთი**, გონით-სულიერი (რამეთუ კულტურული) რეალობაა? ანუ რა იგულისხმება, კონკრეტულად, ამით? –

ყოველ შემთხვევაში, არა ის, თითქოს ჩვენ გარს არსებული ფიზიკური სინამდვილე (ბუნება) **თავისთავად** ყოფილიყოს ერთგვარი „მოვლენა“ რაღაც გონითი სუბსტანციის. ეს ისედაც უნდა იყოს აშკარა თვით ამ მტკიცების

მიხედვით. მართლაც, ზემოთ ბუნების მშვენიერება ვახსენე და ვიკითხოთ, ამასთან დაკავშირებით, არის კი ბუნება საკუთრივ, ამ თავისი მშვენიერების განმცდელის გარეშე, მშვენიერი (ან, თუნდაც, ამის საპირისპიროდ, მახინჯი)? – ცხადია, არა, რადგან ბუნების მშვენიერი **ხედი** მხოლოდ ვითარცა ესთეტიკური **მოცემულობა** შეიძლება არსებობდეს, მაშინ როდესაც თვითონ ბუნებას არანაირი „ხედი“ არ აქვს და იგი არც არანაირ „მოცემულობას“ არ წარმოადგენს: „ხედი“ მხედველს გულისხმობს, ასევე „მოცემულობა“ – მიმღებს, რომლისთვისაც იგი შეიძლება იყოს კიდევაც „ესთეტიკური“ (გნებავთ, „**ემპირიული**“, გააჩნია იმავე აღმქმელის (მიმღების) სიტუაციურ ინტერესს). ბუნება, თავისთავად არც „ცხადი“, არც „იდუმალი“, **ეცხადება** (და ამ აზრით **ევლინება**), თავისი **აზრებადი** „საიდუმლოებებით“-ურთ, ადამიანს, მისი საამისო **მზაობის** საფუძველზე, **გრძნობადი** სახით, როგორც „გრძნობის ორგანოებით“ აღჭურვილ **მოაზრე** არსებას. და ამნაირად იგი, თავისი მატერიალური (ფიზიკური) რეალობით, ეძლევა კიდევ მას **მის სოფლადვე**, ვითარცა **თვით** ეს სოფელი, თავისი სწორედ ამ „**სოფლიური**“ გრძნობადი მოცემულობით ცხადმყოფი თავისი **ობიექტური** რაობა-რაგვარობის. ობიექტური-მეთქი, რითაც ვგულისხმობ, რომ ბუნება **ობიექტ**-ურად მხოლოდ **სოფლადაა** მოცემული: ობიექტური სინამდვილე ან მისი რომელიმე ნაწილი, ცალკეული ობიექტი, მხოლოდ ადამიანს ეძლევა მის **სასუბიექტო** სოფლად. მოკლედ, ადამიანი ბუნების სუბიექტია არა როგორც ასეთის, არამედ ვითარცა თავისი სოფლის, და, რაც იგივეა, ბუნება ადამიანის ობიექტია არა როგორც ასეთი, არამედ ვითარცა მისი სოფელი. და, მაშასადამე, დავსძენ აქვე, სინამდვილის ე. წ. სენსიბელურობაცა და, შესაბამისად, ინტელიგიბელურობაც, როგორც, ერთიცა და მეორეც, მაინცდამაინც **სუბიექტის** მიმართი, მხოლოდ **სოფლის** სინამდვილისთვისაა ნიშნეული.³⁶

³⁶თუკი სინამდვილის სენსიბელურობის სახელქვეშ ვიგულისხმებთ,

ადრე ნათქვამს ახლა ასე გარდავთქვამდი: სოფელი მაშინ დაიბადა, როდესაც ადამიანმა თვალნათლივ **იაზრა** თავისი გარემო ბუნება, ვითარცა სოფელი, ანუ წარმოეშვა მას ერთგვარი **სოფლის იდეა** და მით შეიქმნა იგი **სოფლ-**-მხედველად ქვეყნიერების, ამ სოფლად მისდა **სამხედვე-****ლოდ** და ამის გამოც, მამასადამე, **გონით-სულიერად** მისდა **გა(მო)-ცხადებულის**, ანუ **გა(მო)-ჩენილის** (შესაბამისად, გა-მო-სახულის, გამო-ხატულის...) და ამნაირად მისდა კიდევაც **(გა)მო-ვლენილის**. სოფელი ბუნების **გამომეტყველება – გა-****მო-მეტყველება**ა (გამომეტყველება და, როგორც ასეთი, გა-მო-მეტყველებაც), რომლის მასალებელი, სოფლის საამისო „ორგანო“ –, სუბიექტიც ადამიანია, ვითარცა მისი გონების-„თვალით“, როგორც „ეიდოსის“, მხედველი და -„ყურით“, როგორც „ლოგოსის“, შემსმენი (გა-მგონებელი – გამგები).

კერძოდ, ბუნება უშუალოდ **წარმოუდგება** ადამიანს, მისადმი ობიექტურშემეცნებითი ინტერესით განწყობილს, თავისი **ემპირიული**, ანუ ასეთი ცდისეული – ცდისმიერი, **სოფლხატი**, რომლის რაციონალურ (მეთოდურ) ანალიზსაც ეწევა იგი თეორიულ ხატად **მისი** სინთეზისთვის. ხოლო **ცდა** რაღაა? – თავისებური **სულიერი აქტი**, ვითარცა, სახელ-დობრ, გონიერი (ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით) სულის, – ვთქვათ ასე, გარკვეული გრძნობითი აქტი. ეს კი,

როგორც ეს უნდა იყოს კიდევ, მის გრძნობითს **წვდომადობას**, გასაგებია, ასეთი შეიძლება იყოს სინამდვილე მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანისთვის (და არა სხვა რომელიმე, რაგინდ განვითარებული, ცხოველისთვის), რამდენადაც ამ შემთხვევაში საუბარია სინამდვილის (გან)ცდაზე, ვითარცა მის გრძნობითს შემეცნებაზე (resp. გრძნობითს ცოდნაზე), რომელიც მარტოდენ ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს. სხვანაირად რომ ვთქვა, აქ იმ სპეციფიკურად ადამი-ანურ **sensus**-თან გვაქვს საქმე, რომელიც იმანენტურად განუყოფელია **intel-****lectus**-ისგან, როგორც მისი აქტიური ელემენტის თავის თავშივე შემცველი (საიდანაც – აღქმის, ვითარცა **ცდის**, აქტიურშემეცნებითი ფუნქციაც), და რომლითაც ამ უკანასკნელს (ინტელექტს) ეძლევა კიდევ **იგივე** სინამდვილე, როგორც საკუთრივ ინტელიგიბელური (თავისი უკვე ამ „განზომილებით“). სინამდვილის ამ „ორმაგი“ წვდომადობის ეს არსებითი ერთობა, სენსიბე-ლურსა და ინტელიგიბელურს შორის დუალისტური დაპირისპირების მომ-ხსნელი, დადასტურებულია **მეცნიერების** არსებობის ფაქტით.

ცხადია, მხოლოდ იმას გვაგულისხმებინებს, რომ ბუნების ხსენებული **ემპირიული** სოფლხატი სხვა არანაირი შეიძლება იყოს თავისთავად, თუ არა მისი **სულიერი ხატი, როგორც ასეთი** – ცხადმყოფი კიდევ თვით ამ ფიზიკური სინამდვილის საკუთრივი **არასულიერობის**, რამდენადაც ადამიანს სწორედ ასეთად (არასულიერ – ფიზიკურად) ე-აზრება, ე. ი. **აზრად** ეძლევა (ანუ ისევ და ისევ გონით-სულიერის, ოღონდ უკვე თავის თავშივე ტრანსცენდირებადის, სახით), ეს სინამდვილე თავის **ემპირიულ მოცემულობა-ში**.³⁷

³⁷ამით აიხსნება, რომ ზოგიერთი, სპირიტუალისტურად (ან „პოეტურად“) მოაზრენი, „უსაყვედურებენ“ ხოლმე ემპირიზმს „უსულობას“, რაკილა ცდა, რომელსაც „ემპირიულს“ ვუნოდებთ (ვთქვათ, ესთეტიკური ცდისგან განსხვავებით), ამცნობს კაცის ამნაირადვე „უსულო“ ინტელექტს ფიზიკური ობიექტის მხოლოდ ასეთობას და „მეტს“ არაფერს. სწორედ ამიტომაც დაედო კიდევ ეს ყოველგვარი ემოციისგან განწმენდილი, სულიერად „მშრალი“ ემპირიული ცდა „გრძნობით“ საფუძვლად კიდევ უფრო „მშრალი“ ლოგიკით აღჭურვილ მეცნიერულ რაციონალიზმს. ამასთან ისიცაა აღსანიშნავი, რომ ე. წ. „სოფლის შიში“, თავისუფლების ეს დაუძინებელი მტერი, ადამიანისთვის ვითომდაც „ექსისტენციურად შერჩენილი“, ასეც რომ იყოს, ყოველ შემთხვევაში ემპირიული სოფლგანცდ-იდან არაა წარმომდგარი.

და ერთიც. ადამიანის გონს მხოლოდ ინტელექტის მეშვეობით ძალუძს, პრაქტიკულად დაეუფლოს ფიზიკურ სინამდვილეს მის ემპირიულ მოცემულობაში, მაგრამ თეორიული შემეცნება, რა თქმა უნდა, მარტო ამ თავისი პრაქტიკული მნიშვნელობით როდი იფარგლება, არამედ მას, ამის ზემოთ, ამოძრავებს **ჭეშმარიტების, როგორც ასეთის**, უმაღლესი, წმინდა ინტელექტუალური ანუ – იმანენტურგონითი ინტერესი, რის წყალობითაცაა, რომ ადამიანს, პრაქტიკული შემძლეობით სამყაროში ფრიად „ხელ-მოკლეს“, თავისი ყოვლისმგონებელი გონის „უხილავ ხელთ“ უპყრია მთელი სამყარო. ცნობისმოყვარეობა, შესაძლებელი, მხოლოდ როგორც თავისუფალი პრაქტიკული ინტერესის ყოველნაირი „ანგარების“-გან, ინტელექტუალური სიყვარულია **ჭეშმარიტების**, რომელსაც მიეტრფის გონისკაცი ამიტომაც, ვითარცა ინტელექტუალურ მშვენიერებას. სწორედ ამას ჰქვია (თუმც, რასაკვირველია, არა მარტო ამას), **სიყვარული აღვამაღლებსო**, რაც ნიშნავს: **სიყვარული გვათავისუფლებს...** მაგრამ ამაზე – ცალკე.

ამავე აბზაცის ერთი მცირე კომენტარიც. ადამიანი სინამდვილეს **აღიქვამს** თავისი **თავით** ანუ მისი ალქმა, ამნაირად, მისი **თავის ალქმაა** (თავისმიერი, თავისეული), რომლის **სუბიექტიცაა** იგი, როგორც **აღმქმელი** თავის **მოაზრე** სუბიექტი. ამიტომაც ადამიანი, ვითარცა თავის-უფალი, **ეუ-**

კაცი, ახლა ასე ვიტყვი, მაშინ შეიქმნა ადამიანად და, მაშასადამე, ქვეყანა – სოფლად, როდესაც მან, ამ ჩვენმა წინაპარმა, ეს თავისი ნატურალური (ფიზიკური) გარემო და მასში თვითონ თავისი **თავი**, ვითარცა მისი ერთ-ერთი, თუმცა განსაკუთრებული, შემადგენელი, **გაითავისწინა** ანუ გონების თვალწინ დაიყენა მისგან საკუთარი **მე-ს** სასუბიექტობიექტო (resp. სათავისუფლო) **დისტანცირებით** და ასე **გაიცხადა** კიდევაც, როგორც **კულტურის სუბიექტმა – კულტურის ობიექტი**, რითაც მოაქცია იგი, ამგვარად, თავისი **კულტურული**, შესაბამისად –, **ყოფიერების** ანუ იმავე **თავისუფლების** არეში, მის გონით-სულიერ სივრცეში. ამიტომაც ვამბობ, რომ ეს ქვა, ეს ხე, თვით ეს ჩემი (ადამიანის) სხეული, რომელთაც, – სოფლად მოცემულთ, მაგრამ მის უქონელთ, – მივემართები ჩემი კულტურული მზერით, თავდაპირველად ვითარცა შესატყვისი (ემპირიული თუ ესთეტიკური) **ცდის**, ამ კულტურული აქტის, ობიექტებს, ჩემდა ასეთად საპასუხოდ გამომზეულებულთ, სხვა არარანი არიან, თუ არა **კულტურულის** ნატურალური ფორმები და, როგორც ასეთნი, თავისი მთელი „უგონობა-უსულობით“ ფუნქციონალურად გონით-სულიერის **კულტურული** სტატუსის მქონენი. ყველაფერი, რასაც კი ადამიანი, – კულტურული არსება, ცნობიერად მიემართება, ვითარცა მისი,

ფლება თავის-აღქმას იმ გაგებით, რომ იგი **საგნობრივად** აცნობიერებს მას (მის შინაარსს) მისი შესატყვისი **გა-აზრიან-ებით**: სუბიექტი თავის-აღქმაში თვითონ **საგანს** აზრობს (საიდანაც – აღქმის თვით ეს „გა-აზრიან-ება“-ც), რითაც **ცდად** აწესრიგებს ამ მის აღქმას ანუ **ყოფს** მას ასეთად. ასე რომ, ადამიანი, თავის-აღქმას თავის-უფლებით **დაუფლებული** ანუ მისი **თავის-ვე** ცდად გამფორმებელი, ამის შემდეგ თავის-**ცდის თეორიულად მოაზრე** სუბიექტად გვევლინება (უკვე ამ სტატუსით თავის-უფლად) **ცდის** საფუძველზე **მისივე** ვიწრო გრძნობითი ფარგლების გასაღწევი **თეორიული ტრანსცენდირებით**. **მეცნიერება თავის-უფლებისმიერი თავის-ცდის მისეულივე თეორიული დაუფლებაა**, ადამიანის ასეთი **თავის-უფლება**. საზოგადოდ რელიგია, ფილოსოფია, მეცნიერება, პოეზია (ხელოვნება) (ისევე როგორც ეკონომიკა, პოლიტიკა, სამართალი, სოციალური (resp. პერსონალური) კავშირ-ურთიერთობის სხვადასხვა ფორმა...) ადამიანის სოფლად-თავის- და თავის-სოფლის-უფლების, ანუ კულტურის, წეს-სახეებია.

სულ ერთია, განმცდელი თუ მოქმედი, კულტურულია, როგორც **სა-ამმიმართებო ობიექტი**: თავად ბუნება, იტყვა, არანაირი „ობიექტი“ არაა, არამედ იგი ასეთია, მხოლოდ ვითარცა კულტურისთვის ასეთად არსებული, მხოლოდ მის კონტექსტში ასეთად აზრებადი. და ამის გამოა, ალბათ, რომ ამ „ობიექტურ“ ბუნებას, მისი მთელი, ჩვენთვის ცნობილი თუ უცნობი, მრავალფეროვნებით, განვიცდით კიდევ, მასში და მისგან კულტურულად შთა-გონებულნი, ჩვენ გონით-სულიერ ავლა-დიდებად ჩვენი „მსოფლიო ცნობიერების“ სიღრმეში. მაინც რაზეა, საკუთრივ, აქ საუბარი? – ბუნების ემპირიულ და, აქედან, თეორიულ, ესთეტიკურ და, აქედან, პოეტურ, ინტერესისდა მიხედვით, სოფლხატზე, როგორც ადამიანის სწორედ ამ **მსოფლიო ცნობიერების** ძირეულკულტურულ ფენომენზე. – ხოლო ამ ჩვენს თემას (– სოფელი, ვითარცა გონით-სულიერი რეალობა) უშუალოდ უკავშირდება ერთი პრინციპული კითხვა, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს **ყოფიერება**, ზემოთ, ამავე აზნაცში, ჩემ მიერ **თავისუფლებასთან** იდენტიფიცირებული.

ადამიანი უბრალოდ კი არ **არს** სოფლად, სხვა სოფლად-**არსთა** მსგავსად, არამედ იგი **მყოფობს** სოფლად, ვითარცა სოფლად-**მყოფი**, რითაც იგულისხმება, რომ ადამიანი, სოფლად **მყოფი, როგორც** სოფლად **თავისუფალი**, სოფლად **ამყოფებს** ანუ **ყოფს** ამგვარად, რამეთუ **მყოფი მყოფელია**, თავის სოფლად-**არს თავს** (რომელიც ამდენად **იმყოფება** კიდევაც სოფლად), ვითარცა მისი და, მაშასადამე, თვითონ ამ მისი სოფლად-**ყოფნისაც** მოაზრე და მოსაქმე **სუბიექტი**.³⁸

³⁸დაიხ, მყოფი, **ე. ი. ადამიანი**, სუბიექტია, იგი **მე-ა** (ან **შენ**, იგივე მე, ოლონდ „ჩემ“-თვის – **შენ... alter ego**), რომლის მყოფ-ობაც ანუ სოფლად მე-ობა **„მე ვარ“**-ყოფნაა (და არა „ის არს“-ყოფნა), როგორც ასეთი – **ონტოლოგიურად** განუყოფელი, ამ თავის პერსონალურ მე-ობაშივე, **სხვა** მყოფის **„შენ ხარ“**-ყოფნისგან. ონტოლოგიურად-მეთქი იმ აზრით, რომ „მე – შენ“-მყოფობა (გვერდიგვერდ თანამყოფობა კი არა, პირისპირ აჰა-მყოფობა) მართლაც **ონტოლოგიური საფუძველია**, მის სათანადო **გააზრებაში**, ცალკეული მყოფის **პიროვნული** ავთენტიკურობის, მისი სრულფასოვანი **პიროვნების**, ამ სი-

ნათქვამის გათვალისწინებით, ვიდრე განვმარტავდე, თუ რას ვგულისხმობ, სახელდობრ, „ყოფიერება“-ში, შევნიშნავ, ერთგვარი წინსწრებით, რომ სოფლად-ყოფნის თვალსაზრისით, ადამიანი ყოფიერია, როგორც **მყოფი**, და მისი ყოფიერებაც, შესაბამისად, ის ყოფნაა (ყოფიერად ყოფნა), რომელიც **მყოფობაა**, საკუთრივ.

ხოლო, რაც შეეხება, კერძოდ, მტკიცებას, რომ ადამიანი **თავით** თვისითაა სოფლად გეზული, სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს **თვით** ადამიანი, „პირადად“, „მსოფლიო ყოფნას“ იყოს მოკლებული. რა თქმა უნდა, არა, პირიქით: სწორედ ეს **მსოფლიო ყოფნა**, სწორედ **როგორც ასეთი**, მხოლოდ და მხოლოდ **ადამიანს**, ვითარცა **თავისუფალს**, მიენერება, სხვა **არც ერთ** სოფლად-არსს, ადამიანისვე ცალკე აღებული თვითონ ამ **თავის** ჩათვლით. და კითხვაც, თუ რაა, მაინც, ადამიანის ხსენებული სპეციფიკური ყოფნა („მსოფლიო ყოფნა“), სხვა არა არის, თუ არა ნარმოჩენა საკითხისა **ყოფიერების** რაობის.

ადამიანი, ვითარცა თავის-უფალი, იმით განსხვავდება სხვა ყველა არსებისგან, რომ მას „ხელი“ მიუწვდება (პირველ ყოვლის, გონების „ხელი“...) ამ მის საუფლო თავზე და, მაშასადამე, მის ასევე საუფლო თავის-**ყოფნაზე** და ამდენად ერთიცა და მეორეც, განუყოფლად, „ხელთ“ ეძლევა და ამ

ტყვის უკვე „ჩვეული“ ზმნური მნიშვნელობით: მეც, შენც – **ვიპროვნებთ**, რამეთუ **ერთმანეთს ვე-პიროვნებით** (რაზეც ადრე მქონდა საუბარი).

სახელი კი ამ, როგორც ვთქვი, ონტოლოგიური საფუძვლის „სიყვარული“-ა, აღმნიშვნელი **თავისუფლების გონითი პრინციპის** (და არა თავისუფლებასთან არაფერ საერთოს მქონებელი რაღაც „ვნების“, დღეს გარკვეული მიმართულებით ლამის იდეოლოგიურად კულტივირებული), ხოლო ქრისტიანული რელიგიის ენაზე **„აგაპედ“** წოდებულის, რამდენადაც საქმე ეხება კაცთა შორის **ღმრთის** სათნო დამოკიდებულების – ქრისტეში „მე – შენ“-სიყვარულის – პრინციპს, მათს **ღმრთის „ხატად და მსგავსად“ მათავისუფლებელს**: თავისუფლების საფუძველი (ვიტყოდი: მის-შინა, მისივე შემადგენელი) ღმრთისმოყვარეობაა, – ასეა **იესოს** მოძღვრებით, – გამოხატული კაცთმოყვარეობაში (რაც ყოველგვარ „ონტოლოგიას“ აღემატება, უფრო „შორს“, სიმაღლეშიც და სიღრმეშიც, მიდის).

გაგებით აქვს კიდევ, როგორც თავის- და, შესაბამისად, თავის-ყოფნის-უფალს. ამიტომაც თავის-უფალი, ვითარცა მაინცდამაინც **თავის-ყოფნის-უფალი**, განისაზღვრება, საკუთრივ, როგორც **ყოფ-იერი** – თავის-ყოფნის **მქონებელი** (მხედველობაში მაქვს, თავის-ყოფნის სახელქვეშ, ადამიანის თავის-გარე (– თავის-გარე სოფლად) ყოფნა, თან ვაზრობ, ამასთან, მის თავის-შინა (– თავის-შინა სოფლად) ყოფნა-საც, ვითარცა **თავის-გარე-ყოფნის-შინა ყოფნას**, – რითაც იგულისხმება, რომ ადამიანი, **თავის-გარე სოფლად ყოფი-ერი**, თავის ასეთობაშივეა **თავის-შინა სოფლად ყოფიერი**³⁹). აქედან, ფრჩხილებში ეს-ესაა ნათქვამის ყურადღებით, – **თავისუფლება**ც, როგორც **ყოფ-იერ-ება ანუ** თავის-ყოფნის მქონებლ-ობა, ასეთი **ყოფნა** (თავის-ყოფნის მქონებლად ყოფნა). ხოლო როგორაა ეს ყოფნა შესაძლებელი? – აშკარაა, როგორც თავის-ყოფნის **ქონება**: ყოფიერება **ანუ** თავისუფლება თავის-ყოფნის სოფლად-ქონებაა, ვითარცა მისი სოფლად **ფლობა – უფლება**. ვიმეორებ, ის, რომ ადამიანი თავის-უფალია, ნიშნავს იმას, რომ მას თავის-ყოფნა (ამ შემთხვევაში ამაზეა საუბარი) სოფლად **აქვს ანუ** ამ ყოფნას იგი **ფლობს – უფლებს** (განსხვავებით, მაგალითად, სხეულის-გან, რომელზეც ვიტყვით ხოლმე, მასა „აქვს“-ო), როგორც, დავაზუსტებ, მისი, ვითარცა **სა-ქმის**, მოქმედი (– მქმნელი, მყოფელი; „ყოფა“ – ყოფნა „ყოფა“ – ქმნაა, როგორც საქმე (სა-ყოფი), რომლის ქმნაც (ყოფა) მასშივეა იმპლიციურებული). ამიტომაც ვამბობ, რომ ყოფიერი **საქმ-იანია** და, მაშასადამე, ყოფიერება – **საქმ-იან-ობა**, ვითარცა საქმე ყოფნის **ქონება – მოქმედება (ქმნა, ყოფა)** ყოფნა. ამგვარად, თავის-

³⁹დავამატებ, რაკილა სიტყვა ისევ ჩამოვარდა ჩვენ-შინა და -გარე სოფელთა, მათს ერთობაში, ურთიერთობაზე: შინასოფელი ჩვენ-ში ასეთად ინტერიერიზებული (გარე)სოფელია, სათანადოდ ტრანსფორმირებული, ისევე როგორც (გარე)სოფელი – ჩვენ-იდან ასეთად ექსტერიერიზებული შინასოფელი, სათანადოდ ტრანსფორმირებული. ხოლო, რომელი რომელს უსწრებ-მოსდევს, მათს დინამიკურ ურთიერთკავშირში, ეს, გასაგები უნდა იყოს ისედაც, „ქათმის და კვერცხის“ საკითხია.

უფალი, როგორც ყოფიერი, თავის-ყოფნის მოსაქმეა და, როგორც ასეთი, მისი **მოაზრე**, რომელსაც ეს ყოფნა, ვითარცა საქმე, ე-აზრება, ანუ ასეთად – აზრად ეძლევა, და ამგვარად იგი მას კიდევაც ე-საქმება, ასე აზრებულ – აზრადღებულ საქმედ ეძლევა, როგორც მის **მოაზრე** მოსაქმეს. –

მაგრამ ადამიანი **ყოფიერია** არა მარტო ზემოხსენებული გაგებით, არამედ იმ აზრითაც, რომ იგი, სოფლად თავის-ყოფნის მქონებელი, ასევეა თვით ამ **სოფლის** (შესაბამისად, თავისი **შინა-სოფლისაც...**, – ვიგულისხმობთ აქვე), ვითარცა **თავის-სოფლის, ყოფნის** მქონებელი: ადამიანი ვერ იქნებოდა **სოფლად-თავის-ყოფ-იერი**, თუ იგი ამავდროულად არ იქნებოდა **თავის-სოფლის-ყოფ-იერი**. თავის-უფალი სოფლად-**თავის-** და თავის-**სოფლის-ყოფ-იერია**. ხოლო, რამდენადაც ყოფიერება თავის თავშივე იაზრება, როგორც ქონება არა მარტო შესატყვისი **ყოფნის**, არამედ, მისი სახით, იმისიც, რისი ყოფნაცაა იგი, – თავისუფლება **საზოგადოდ** განისაზღვრება, ვითარცა ყოფიერება, სოფლად-**თავის** და თავის-**სოფლის** ქონებისაც გაგებით. და **დედააზრიც** ფრაზის „**სოფლად ვარ**“, – ადამიანის **მსოფლიო ყოფნის** (რომელიც ამავე **სოფლის** ყოფნაცაა), როგორც მისი **სოფლად-თავისუფლების**, მართიკულირებლის, – გვეუწყება ასე გაგებულ ყოფიერების „**სოფლად მაქვს – ვიქმ-ვემნი (ვეყოფ)**“ ფორმულით: „**სოფლად ვარ**“ იმას ნიშნავს, რომ სოფლად **მაქვს** საამისო, (რომლის რაობაზეც ახლახან ითქვა და) რომელიც მანდვე **მესაქმება**, ვითარცა მის **საერთოდ** მოაზრეს და, **კერძოდ**, საკუთრივ მოსაქმეს. კვლავ გავხაზავ: ადამიანის სოფლად-თავის-უფლ-ება, ეს მისი **პიროვნული ყოფნა**, შესაძლებელია, მხოლოდ და მხოლოდ როგორც **ყოფიერება**, ანუ სოფლად-**თავის**, მისი **ყოფნითურთ**, და, მაშასადამე, თავის-**სოფლის**, მისი **ყოფნითურთ**, **ქონება – მოქმედება**, – სწორედ **ამ** წესითა და **ამ** სახით ყოფნა, წარმოებადი ამგვარად, ვითარცა, სახელდობრ, **აზროვნება – საქმიანობა**. იგულისხმება, რომ აზროვნება ყოფიერების, როგორც თავ-

ვისთავად (ასე ვთქვათ, გვარეობითად) საქმიანობის, **უნი-
ნარესი და უზოგადესი** ფორმაა, ყოფიერების ფორმავე უკვე
„პრაქტიკულ“ (სიტყვის „ვინრო“ მნიშვნელობით) საქმიანო-
ბად **განსაზღვრულ ფარგლებში** რეალიზებადი.⁴⁰

მაგრამ, ვიდრე განვაგრძობდე, კიდევ ზოგი რამ **მე**-სა
და მის **ვარ**-ყოფნაზე. განსხვავებულობის მითითება, რაგინდ
„ხაზგასმით“, ადამიანის ამ **მე**-თვითებასა და მისვე **ის**-თავს
შორის, რა თქმა უნდა, არ მოასწავებს, ამის გამო, რაღაც
„დუალისტურ გახლეჩას“ ადამიანის **მთლიანპიროვნული**
ყოფნის ანუ მისი თვითონ **სოფლად-პიროვნების** („სოფლად

⁴⁰ქართული ენა შემდგომშიც გვეხმარება. ადამიანი, **ვითარცა ყოფი-
ერი**, იმთავითვეა **ყოფნის ცნობის** მქონებელ-მოქმედი ანუ იგი **ყოფიერია**,
როგორც ყოფიერება-**შივე ყოფის-ცნობ-იერი** (და, შესაბამისად, სოფლად-
-თავის- და თავის-**სოფლის-ცნობ-იერი**): ყოფიერება იმანენტურ-სუბსტან-
ციურადაა **ცნობა**-სულდგმული. ხოლო რას ნიშნავს „**ცნობად მაქვს**?“ – იმას,
რომ **აზრად მაქვს**: კაცს მისი სათავისუფლო **ცნობა** მაშინ გაუჩნდა, როდესაც
მის სულში **აზრი** გამოჩნდა ანუ შეიქმნა იგი „აზრ-ოვანი“ (– აზრის მქონებელ-
მოქმედი) და უპირველესად ამიტომაც – „ცნობ-იერი“. ეს კი იმას ნიშნავს,
თავის მხრივ, რომ ამ თვალსაზრისით **ყოფიერება, ვითარცა ცნობიერება**, სხვა
არა არის, თუ არა **წარმოებადი, როგორც აზროვნება**. ჭეშმარიტად, *cogito*,
ergo sum, – ოღონდ, ცხადია, სხვა გაგებით: „ვარ“, ე. ი. მე, სოფლად-თავის-
-უფალი, სოფლად-თავს და თავის-სოფელს, ურთიერთგანუყოფელთ (ისევე
როგორც მათ ყოფნათ, ამგვარადვე), **ვცნობ – ვაზრობ** და მით, თვითონ ამ
წესით (სახით), შესატყვისად **ვყოფ** (გქმნი-ვიქმ) კიდევ (ამ შემთხვევაში, რო-
გორც იტყვიან, „ხელუხლებლად“). – ასეთია მე-ს საზოგადოდ (ანუ „შენ“-
ისაც ავთენტიკური „მე“-მნიშვნელობით) და მისი ვარ-ყოფნის იმანენტურად
მაფუნდირებელი დასაბამი, რომლის **ტოტალურ** გონით-სულიერ ფონზეც,
მის ევოლუციურად მუდმივცვლად კონტექსტში „ინერება“ **ლოკალური** პრაქ-
ტიკული საქმიანობა ადამიანის.

ასეა თუ ისე, მთავარი, რისიც მკაფიოდ გამოთქმა ამ სქოლიოში
მსურდა, მოკლედ ესაა: „რანამს“ კაცის ყოფნა რაღაც სასწაულით „გარდა-
იქმნა“ **ცნობიერ** ყოფნად (იგულისხმეთ: ცნობიერ-ად (ანუ „როგორ“ კი არა,
„როგორად“) ყოფნად, იმავე ცნობიერ-ებად, – ცნობის ქონება – მოქმედება
ყოფნად), „იმნამს“ შეიქმნა კიდევაც თვით ეს მისი (კაცის) ყოფნა **ყოფი-
ერებად** (ყოფიერ-ად ყოფნად), რამეთუ ცნობიერი (როგორც იგი განიმარტა),
როგორც ასეთი, თავის თავშივეა ყოფიერი (და, გასაგებია, ასევე პირუკუც:
ყოფიერი, **როგორც ასეთი**, – თავის თავშივე ცნობიერი). დაბოლოს, „რასმე
ვაცნობიერებ“ ნიშნავს იმას, რომ ვყოფ ჩემსავე მე-ს რისმე-ცნობ-იერად,
ანუ ვარ, ამნაირად, ასეთი.

ვპიროვნებ“) „ერთორგანიზმებრივი“ **მთლიანობის**. მარ-
 თლაც, რას გვაუწყებს, აღნიშნული ასპექტით, „სოფლად
 ვარ“? – იმას, რომ **მე** სოფლად **ვარ** ჩემი(!) **ის**-თავი, რო-
 მელიც სოფლად **არს (არის)**, ანუ **მე – ვარ ის, სოფლად**, რაც
სოფლად არის (იგულისხმება: „ის“ (// „იგი“) – **ჩემი თავი**).
 უკანასკნელი წინადადება („რომ“-ის მომდევნო) განსასხვა-
 ვებელია პირველ პირში გამოთქმული წმინდა „ვერბალური“
 ხასიათის „ნატურალური“ წინადადებებისგან, როგორც
 შეიძლება იყოს სხვა („ჩვეულებრივ“ სამეცყველო) ვითარე-
 ბაში თვით ეს, ზემორე, წინადადებაც, მსგავსად ასეთთა:
 „მე ვარ homo sapiens“, „მე ვარ ბუხჰალტერი“, „მე ვარ A-ს
 მეგობარი“ და ა. შ., – რომელთაგან რომლისამე მომსმენს
 შეუძლია, უთხრას ვისმე, „**მან** თქვა, რომ **იგი არის...**“. წი-
 ნადადება, რომელიც ამჯერად საგანგებოდ მაქვს მხედ-
 ველობაში მისი **განსაკუთრებული** გაგებით, არაა ტრანს-
 პონირებადი მესამე პირში, რადგანაც მისი შინაარსის „სუბ-
 სტანციურად“ განმსაზღვრელი სწორედ ადამიანის მე-ა: ამ
 შემთხვევაში „მე ვარ“ ვერ გარდაითქმის „ის არის“ ფორმით,
 რაკილა ასეთი ჩანაცვლება ტოლფასი იქნებოდა „ადამიანის“
 თუგინდ „ქვით“ ჩანაცვლების. დავაკვირდეთ, რას გვეუბნება
 „თავის-უფალი“? – ბევრ რასმე და, მათ შორის, იმასაც, რომ
 თავის-უფალი იმაზე **მეტია** (როგორც თავისივე „უფალი“),
 რაც იგი **არის** (როგორც თავისივე „თავი“): **თავის-უფალი**
 იმას **უფლებს** (და, შესაბამისად, **ჰმეტობს** კიდევც), რაც **არის**
 იგი ამ **თავით** თვისით (და ამისდაგვარად **ჰმეტობს** გონითად
 თავის ასევე საუფლო თვითონ **სოფელსაც**, ვითარცა, ნიშ-
 ნად ამის, „მსოფლიო გონის“ **მე-პირი**, მისი კულტურულად
 მაპიროვნებელი; საიდანაც – „**პოეტური, ანუ გონითი, ანუ**
კულტურული ქვემარტების“ საკითხიც, **ნილს ბორის** მიერ,
 ასე ფორმულირებული, „ცოდნის ერთობა“-ში დასმული...).
 ასეთს „ირაციონალურ“, „ალოგიკურ“, გნებავთ, „მისტიკურ“
 სიტუაციაში მხოლოდ ადამიანი შეიძლება იყოს, როგორც
 სწორედ თავის-უფალი, ე. ი. **მე**, ვისიც ყოფნა, საკუთრივ,

არს-ყოფნა კი არაა, არამედ ვარ-ყოფნა. მაგრამ, რამდენა-
 დაც **მე ვარ**, მხოლოდ და მხოლოდ, ეს (ჩემი) **ის**-თავი (და
 არა, უბრალოდ, **ის არის ის**), ამით თითქოს ის მაინც უნდა
 იყოს გასაგები, თუ **რისი** „მანქანებითაა“ ადამიანი იმაზე
 მეტი, რაც იგი არის ამ თავისი „საიგივეო“ თავით: **ნიკო-
 ლა მალბრანშის** ცნობილი გამონათქვამის, **თავისუფლება
 საიდუმლოებააო**, ნამდვილი გამოცანა სწორედ ამ ჩვენს
 „იდუმალ“ **მე**-შია, მის **მე-ვარ-ყოფნაში**, საძიებელი. ხოლო
 თუ რაში მდგომარეობს („ესენციურად“) და გამოიხატება
 („ფენომენურად“) ადამიანის ეს სათავისუფლო ვარ-ყოფნა
 და, ამნაირად, **რაა** იგი, პირველ ყოვლის, **თავის** მიმართ, –
 ამაზე ზოგადად უკვე ითქვა: თავის ქონება – მოქმედება,
 ურომლოდაც არანაირ ვარ-ყოფნას არ ექნებოდა ადგილი
 და „ჩვენი“ ყოფნაც მარტოოდენ **ცხოველის** (თუნდაც უმაღ-
 ლესად განვითარებულის, ჩვენ „ბიძაშვილ“ შიმპანზესთანაც
 კი შედარებით, მაგრამ მაინც –) არს-ყოფნაა იქნებოდა:
 „მე ვარ“ ჩემი თავი (და ამის საფუძველზე – „მე ვარ“ სოფ-
 ლად) მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი „ხელთ“ მაქვს,
 ვითარცა თავის-უფლებით მის როგორც იდეალურ, ასევე
 პრაქტიკულ მოქმედს, და რის გარეშეც არც მე იარსებებდა,
 არც მისი „ვარ“ და არც, სხვათა შორის, თვითონ ეს მისი **თა-
 ვი**-ც (სწორედ „თავის“ სტატუსით მისგან, მის მიერვე, სათა-
 ნადოდ „გაშორიახლოვებულ“ – დისტანცირებული, ვითარცა
 მე-ს მაინცდამაინც სა-**თავის**-უფლო მიმართების „სა-მიზნე“
 – სა-განი). **მაგრამ** ვარ-ყოფნა, როგორც უნდა გვესმოდეს
 იგი, ყველა შემთხვევაში **ყოფნად** რჩება და საკითხავიც ისაა,
 თუ, თავის მქონებელ-მოქმედი და ამიტომაც **მყოფი**, მაინც
 რა აზრით **ვარ**, „ბოლოს და ბოლოს“, ჩემი **თავი**; ანუ არის თუ
 არა თავის-**უფალ მე**-ს პირადი ვარ-ყოფნა რამეგვარ **ყოფნითს**
 კავშირში მისი საუფლო **თავის** არს-ყოფნასთან? – კითხვა,
 როგორც ვხედავთ, ეხება **თავის-უფლის მთლიანპიროვნულ**
სოფლად-ყოფნას, ამგვარად მომცველს **თავის-ყოფნისაც**,
რომლის მაპიროვნებელიცაა თავის-უფალი **თავის-უფლებით**.

გავხაზავ, **-უფლებით-მეთქი**, რადგანაც თავის-უფლება თავის-უფლის **თვითრეალიზაციაა** მის იმავე **სა-თავის-უფლო თავში**, თვით ამ მის **თავად**.⁴¹ ამ თვალსაზრისით, თავის-

⁴¹რის გამოც ითქმის, რომ ადამიანი **ისაა, რადაც ყოფს** იგი, – **თავის-უფალი**, თავის **თავს** (თუმცა „ყოფს“ თავის-მონაც, მაგრამ ეს „ყოფა“ მაინც სხვაა, თავისუფლების ყოველგვარ შემოქმედებითს „მადლს“ მოკლებული). ხოლო აქედან – თავისუფლის ცნების ასეთი, შემდგომი საფეხურის, განმარტებაც: თავის-უფალი **თავის-**, რომლადაც რეალიზებულია („შემდგარი“) **თვითონ** იგი, **ანუ მისი**, როგორც ამგვარად **გა-თავის-უფლ-ებული თავის-**, -უფალია, ვითარცა, ამ სახით, **თავის-უფალ-თავის – უფალი**. სწორედ ამის წყალობითაა, რომ თავის-უფალი ხედავს და განიხილავს, მისი ავ-კარგით (– თვითკონტროლი და თვითკრიტიკა, როგორც თავის-უფლების აუცილებელი შინაპირობა: თავისუფლება თავად უნდა იყოს თავის-უფალი და არა თავის-მონა), თავისივე „ავტოპორტრეტი“ **თავის** „სარკე“-ში საკუთარ **მე-**ს და მასთან ყველაფერს, რისი მოქმედიცაა იგი **თავის-უფლებით** თავის მიმართ (და როგორც ასეთი – **თვით-**, ანუ თვითონ თავისი **მე-**ს, **-მდეგნი**). ხოლო იგივე უნდა ითქვას, რაც თავ-ზე, **mutatis mutandis** **სოფელზედაც**: მართლაც, რაა, მაგალითად, ე. წ. კულტურული ლანდშაფტი და მის **კულტურულ კონტექსტში** მისი გარემო ნატურალური ლანდშაფტიც, რომელშიც „ჩაწერილია“ იგი, ვითარცა მისი ნატურალური „ტექსტის“ კულტურული „ექსტეგსა“, თუ არა ამ მთელი სოფელ ქვეყნის შემოქმედი საზოგადოების „შემოქმედებითი ავტოპორტრეტი“, რომლის შემყურენი, იგებენ ადამიანები, **ვინ** იყვნენ, **ვინ** არიან და **ვინ** შეიძლება იყვნენ, – **ვინ**, ამ შემთხვევაში, როგორც – **ერი: ხალხ თავის- – -უფალი ერი**.

და, რაკილა მაინც შევხებ, არცთუ შემთხვევით, ამ თემას **ერისას**, თავისთავად უმნიშვნელოვანესს, განსაკუთრებით თავისუფლებისთვის მე-ბრძოლ თანამედროვე მსოფლიოში, ვიტყვი აქვე, რომ **საზოგადოება**, ასევე ჩვენი ინტერესის საგანი, სწორედ ასეთი, **ერის-მიერი**, თავის-უფლებით მონ-ესრიგებული ხალხია, რომლის მასის შემადგენელი **ინდივიდუუმები** საზოგადოების სისტემის შემადგენელ **პიროვნებებად (პერსონებად)** არიან თვით-გამორკვეული: საზოგადოება ფორმდება, თავისი საბოლოო კულტურული სახით, ხალხის ამ **ეროვნული** (ასეთი მისი **საყოველთაო პიროვნული: ეროვნება** – „ჩვენი“, **თითოეულის** ცალკე და ყველასი ერთად, **კულტურულ-ისტორიული პიროვნება**) თავის-უფლების პროცესში და ამის შედეგად შესა-ტყვისი პერსონალური (პიროვნული), ცალკეულინდივიდუალურ დონეზე, დიფერენციაციისა და მისგან ფუნქციონალურად განუყოფელი პარალელური სოციალური ინტეგრაციის გზით. და **სახელმწიფოც**, როგორც უნდა ვატრიალოთ ეს სიტყვა, ბოლოს და ბოლოს, **პოლიტიკურად** (ამ ფორმით კულტურულად) **ინსტიტუციონალიზებული ერია**, რომლის **კულტურაც**, თავად, ახლა უზრუნველყოფილი **ხელისუფლების** ძალით (გავიხსენოთ, ამასთან

-უფლება თავის-უფლის გა-სოფლად-არს-ების მუდმივგანახლებადი, მრავალჯერადი აქტია, რომლის თითოეულ მომენტშიც თავის-უფლებით „ძლევამოსილი“ გონით-სულიერი სანყისი, დაუფლებული ფიზიკურ თავს, იძენს კიდევაც ფიზიკურ არსებობას, ვითარცა თავის-„ხორც-შესხმული“, თავისვე „სისხლ-ხორც“ თავად „ინკარნირებული“, – ვითარება, როდესაც თავის-უფლის სოფლად-ყოფნა, ამნაირად განუყოფელი, ცალკერძ, ვ-არ- და, ცალკერძ, არ-ს-ყოფნად, მთლიანპიროვნული ვ-არ-ს-ყოფნაა, – ადამიანის ასეთი ცალკეულაქტობრივ სრულქმნილი სოფლად-თავის-უფლება.⁴² ეს არსებითად იგივეა, რაც ადრე (ამავე თავში) ფორ-

დაკავშირებით, ლორდ ექთონის ჩემ მიერ ციტირებული გამონათქვამი ხელისუფლებაზე, იძენს სახეს ცივილიზაციის, მისთვის „საფრთხედ“ ნიშნეული, გამოვლენით ნაირგვარი, მაგრამ არსებითად იმპერიალისტური (ან ჰეგემონისტური) ექსპანსიის, სხვათა „თავის რჯულზე მოსაქცევად“, ტენდენციით. ამიტომაც იდეალი, რომელსაც უნდა ესწრაფოდეს, საკუთარი ეროვნული ინტერესისვე კარნახით, თითოეული ერი, ამ სახელის ღირსი, კაცობრიობის „ქაოსის“ (რომელიც – კაცობრიობა – თავისთავად არანაირი „სოციალური [ergo კულტურული] არსი“ არაა, – ასეა მიხეილ წერეთლის განსაზღვრით) გარდაქმნა-შექმნა თავისუფალ ერთა მსოფლიო საზოგადოების „კოსმოსად“, – საზოგადოების, რომელიც დამყარებული იქნება კულტურათა (ან, როგორც დღეს მოდაშია, ცივილიზაციათა) ურთიერთგამამდიდრებელი და -გამომცდე-ლი კონკურენციის პრინციპზე. ერი, რომელსაც ასეთი კონკურენციის ეშინია, მისი თავისუფლებისუნარიანობის ერთსა და იმავე დროს გამამდიდრებლის და გამომცდელის, ერის სახელით არსებობას არ იმსახურებს და იგი სასიკვდილოდაა განწირული. თავისუფალი მსოფლიო მხოლოდ და სწორედ ასეთი „თავისუფლებათა მსოფლიო“ შეიძლება და უნდა იყოს. მაგრამ ამ დიად კულტურულ თემას, ჩემ მიერ, ცოტა არ იყოს, „უპატიოდ“ სქოლიოში „ჩამოქვეითებულს“, თავის ადგილას და დროს დაეუბრუნდები.

⁴²მაგრამ ხომ ვიტყვით, ვისიმე კონსტანტური შინაგანი მდგომარეობის (თვისების) აღსანიშნავად, თავისუფალი ადამიანიაო, რითაც ვუთითებთ ამ პიროვნების ხასიათს, როგორც გარკვეულ გარანტიას (და არა თვით ფაქტს) მისი თავისუფლების. და, ამის გათვალისწინებით, აქედანვე გამომდინარე, მართლაც შეგვიძლია, ვთქვათ, რომ ეს სანაქებო ხასიათი, თავისი პატრონისთვის და სხვისდაც საიმედო, ერთგვარი წინასწარი მოცემულობაა ადამიანის მის თავისუფლებაში სრულყოფილი მთლიანპიროვნული ვ-არ-ს-ყოფნის. ტყუილად როდია ნათქვამი, „ხასიათიანი“ კაცი (დედა- თუ მამაკაცი) მთლიანი პიროვნებააო, ე. ი. კაცი, რომელიც „ყველგან და ყოველთვის“ თავის-უფალია. სწორედ ამას გულისხმობს, ცხადია, აზრის სხვა სიტყვ-

მულირებული, სხვა ტერმინებით, **თავისუფლების პრინციპი**, რომლის თანახმადაც ნატურისა (არს-ყოფნის) და კულტურის (ვარ-ყოფნის) **ოპოზიცია**, კულტურითვე დაძლეული, გარდაიქმნება ერთ მთლიან **კულტურულ კომპოზიციად (ვ-არ-ს-ყოფნად)** ნატურისა და კულტურის (და რისი უნივერსალური ზოგადვითარებითი რეალობაცაა **სოფელი**, როგორც ასეთი).

შემდეგ. ვამბობ რა ადამიანზე, **პიროვნებაა**-მეთქი, ვგულისხმობ, რომ იგი, ვითარცა სოფლად-თავისუფალი, სოფლად-**თავის-** და თავის-**სოფლის-**უფლებით მათი, ამ თავისი თავისაც და სოფლისაც, **მაპიროვნებელია** (პირ-ოვ(ა)ნ-ად მყოფელი), – გაგება, რომელიც თავის მხრივ განმარტებას საჭიროებს. ხოლო, რამდენადაც თავიდათავი მაინც თავის-**უფლის** საკუთარ თავთან მიმართებაა, მეც, აზრის ნათელსაყოფად, ამ მიმართებით შემოვიფარგლები. ის, რომ თავის-**უფალი** თავის-**მაპიროვნებელია**, სხვა არაფერს ნიშნავს, თავისთავად, თუ არ იმას, რომ **პიროვნება**, როგორც ასეთი, თავის-**უფლის** ამ საუფლო **თავის** პიროვნებაა, ვითარცა

იერი გამოხატულებით, **ილია ჭავჭავაძე**, როდესაც წერს **დიმიტრი ყიფიანის** ამ მხრივ სანიმუშო პიროვნებაზე (ორსავე ფრაგმენტში ხაზგასმები ჩემია): „მძლედ მობურთალნი ქვეყნიერობის მოედანზედ მარტო დიდ-**ხასიათის** კაცნი არიან. ქვეყნის ლერძს მარტო ის ატრიალებს; ვისაც მიჰმადლებია **გულთა-სრულობა, დიდ-ხასიათობა** [nota bene: **გულთა-სრულობა** – დიდ-**ხასიათ-ობა**, „გულთა“-ს, **რუსთველის** თქმისებრ, „**გონიერი გულის**“ მნიშვნელობით], იმისდა **მიუხედავად**, – ტრიალი **ემარჯვათ თუ ემარცხათ** [რადგან, თუ **ფრიდრიხ ჰაიეკს** ვერწმუნებით, „**თავისუფლება, მხოლოდ მაშინ მისაღები, როდესაც წინასწარ ცნობილია, რომ მისი შედეგები სასიკეთო იქნება, თავისუფლება არაა**“]. ყოველივე დიდებული საქმე, რითაც კი კაცობრიობა ჰქადაგლობს და თავს იწონებს, ქმნილია **ხასიათიან** კაცთა მიერ და **არა ვისმე სხვისგან**“; და ამავე ნარკვევში იგი ასე გვიხატავს ამ „ხასიათიან კაცთა“ **სათავისუფლო** შემძლეობას: „... დიდად წარმატებული **გონება და გული** [ერთი სიტყვით: „**გონიერი გული**“] უნდა ჰქონდეს, რომ კაცი შემძლებელი იყოს **თავისი თავი** [საკუთარი მე-ს „სარკე“] **გაითავისწინოს** და თავის-თავს [resp. საკუთარ მე-ს] **მსაჯული** გაუხდეს პირუთვნელად [როგორც მოეთხოვება თავის-**უფალს**], იმიტომ რომ იგი ერთსა და იმავე დროს [სახელდობრ:] **მსაჯულიც** უნდა იყოს, **მოსარჩლევც, ბრალმდებელიც და ბრალდებულიც** [თავის-**უფლის** ერთ-დროულად სხვადასხვა სათავისუფლო როლი („პერსონა“)].“

მისი პირ-ოვნ-ული გამოხატულება მის პირ ადამიანის თავის-უფლების. ამიტომაც კითხვაზე, თუ რატომ ვლავარაკობთ ხოლმე თვითონ ადამიანის, როგორც თავის-უფლის, პიროვნებაზე, ასე ვუპასუხებდი: იმიტომ, რომ ადამიანი, თავის მაპიროვნებელი, ამდენად არის კიდევ, ამ თავისი თავის-უფლებით, თვით ეს თავის მიერვე გაპიროვნებული (რამეთუ დაუფლებული, ანუ მასში პირ-ადად თვითრეალიზებული, მსგავსად „ფორმისა“ „მატერია“-ში) თავი: ადამიანი პიროვნებაა თავით თვისით თავისვე თავის-უფლება-ში, რომლის გარეშეც არანაირი პიროვნება არ არსებობს, – იგულისხმება თავის-პიროვნება, ხოლო აქედან – ეგვივე პიროვნება თავად თავის-უფლისაც, „ორსავე“ შემთხვევაში (რაც სინამდვილეში ერთია) თავისი ასეთობით მაცხადებელი მხოლოდ და სწორედ თავის-უფლების, მასში კი, არსებითად, – მის თვითონ სუბიექტ თავის-უფლის. სხვანაირად რომ ვთქვა, მტკიცება, რომ თავის-უფალი პიროვნებაა, სხვა არა არის, თუ არა კონსტატაცია მისი ვ-არ-ს-ყოფნის. უნდა გვახსოვდეს, რომ თავის-უფლის მე, როგორც ასეთი, მარტოოდენ თავის-პირია, თავის-მაპიროვნებელი, რომლის პიროვნებაც თვით ამ პირით მოპიროვნე თავის პიროვნებაა, საცნაური ამისივე (ე. ი. ამავე პირის) სახით: პიროვნების, შეიძლება ასეც ითქვას, „პირისახე“ იგივე თავის-მაპიროვნებელი პირია; ანუ, უფრო ზუსტად, პირ-ოვნ-ება, ამ გაგებით, თავის-უფლების ის რამ არსის კონფიგურაციის მქონე გონით-სულიერი „ჩარჩო“ ვითარებაა, რომლის გარსშემომწერი სტრუქტურული ცენტრიც მისი მოქმედი (და ამ თავის მოქმედებაში თვითქმნადი, რაზეც – ქვემოთ) თავის-უფალი მე-ა. თავის-უფალი, ვითარცა თავის-პირი, თავს ეუფლება, როგორც (უკვე ნათქვამის მოდიფიცირებული ფორმულირებით) მისი პიროვნების ფორმა „იდეა“, ასეთად მასში თავად რეალიზებადი. მოკლედ, ვინ-მე პიროვნება, თავისი მთელი პიროვნული ავლა-დიდებით, თავის-მაპიროვნებელ მე-დ პიპოსტასირებული (ასე ეგო-იზებული) თავის-პიროვნებაა:

თავის-უფალი, თავის მაპიროვნებელი, თავის-ვე პიროვნებაა. და, **საერთოდ**, ვიტყვი ბოლოს, რასაც ვაპიროვნებ ჩემი მე-
-თი, ის ვარ(ს) კიდევაც; და ეს, გასაგებია, ერთობ **სოფელ-
საც** ეხება (და არა მარტო ჩემს თავს ამ სოფლად). ამასთან, შევნიშნავ ყოველი შემთხვევისთვის, ის გარემოება, რომ ადამიანი, სოფლად-თავის მაპიროვნებელი, ამავე დროს **მსოფლიო პიროვნებაა**, ვითარცა თავის **შინა**-სოფლად თავის-(გარე)სოფლისაც ასევე მაპიროვნებელი, გვაგულისხმებინებს იმას, რომ მისი ერთპიროვნების ეს ორი განზომილება, ერთმანეთისგან დინამიკურად განუყოფელი, უნდა ჯეროვნად განვასხვავოთ ერთმანეთში.⁴³

⁴³რაც შეეხება **თავის-უფლის ურთიერთპიროვნებას თავის თავთან**, იგი იმით აიხსნება ზემონათქვამის კონტექსტში, რომ თავის-გაპიროვნებას, როგორც თავის-უფლებით მოქმედებას, ეთანადება თვითონ ამ, ამნაირად მოპიროვნე, თავის საპირისპირო მოქმედება (ქმედება-უკუქმედების კანონის თანახმად), მიმართული იმავე მის მაპიროვნებელ და მით თავად მოპიროვნე მე-ზე, – რასაც, ასეთს **ურთიერთმოქმედებას** თავის-უფლის მე-სა და მის თავს შორის, განვსაზღვრავ კიდეც, ვითარცა მათს ჰიერარქიულ **ურთიერთ-პიროვნებას**, მასულდგმულებელს თავის-უფლის ერთიანი პიროვნების, მის სწორედ ამგვარ, შინაგანად კონფრონტაციულ (და ამიტომაც კულტურულად დინამიკურ), მთლიანობაში.

ის ცხოველი, რომელიც ცხოვრობს ჩვენში, კი არ „ღმის“, ჩვენ გასაგონად, პირუტყვივით, არამედ იგიც, რომელიც ჩვენვე ვართ, ასევე **„პირ“-მეტყველია** (ვნერ რა, „პირ“-მეთქი, ბრჭყალებში, ვგულისხმობ აქ „პირმეტყველის“ არა ანატომიურ „პირს“...), ჩვენი მე-ს მიერვე ასეთად **გა-პირ-ოვნ-ებუ**ლი. და აღნიშნული ურთიერთპიროვნება ამდენად წარმოებს კიდევაც, როგორც ურთიერთობა, დახასიათებადი მოქმედების სახელ **„გულისსიტყვით“**, რომლის ზმნური (პირიანი) ფორმები „გულს [იმავე „თავს“] ვეტყვი“ და „გული [იგივე „თავი“] მეტყვის“, ადეკვატურად ასახავენ სიტუაციას: ის, რასაც „გულს ვეტყვი“, ჩემი, – თავის-უფალ მე-ს, ვითარცა გონიერი პირის, სათავისუფლო აზრი და ნებაა, ხოლო ის, რასაც „გული მეტყვის“, ჩემი თავის (ამ და არა უმაღლესი კეთილშობილური გაგებით „გულის“) სხვადასხვა ინსტიტუქტი და აფექტია. – სიტყვამ მოიტანა და დავსძენ აქვე, რომ „გულის“ სწორედ ეს მნიშვნელობა, ადამიანის თავისუფლებისთვის **საფრთხის** მანიშნებელი, აქვს მხედველობაში **შოთა რუსთველს**, „გულ“-**სიყვარულის** (რომელიც, მისივე თქმით, **„აღგვამაღლებს“**) ერთ უმჭევრმეტყველეს მესიტყვევს, ცნობილ სტროფში (ხაზგასმები ჩემია): „გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძღომელი./ გული ფამ-ფამად ყოველთა ჭირთა მთმო, ლხინთა მდომელი/ გული ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამზომელი [ბოლო ორი ტაეპი

ამით მივადევით კიდევ ერთ საკითხს, რომელიც აგრეთვე მოითხოვს განმარტებას. საქმე ისაა, რომ თავის-
-უფალი, როგორც თავის-მაპიროვნებელი და, ამნაირად, თავის-პიროვნების მოქმედი, წარმოგვიდგება, ამგვარად, სა-
კუთარი **მე**-ს მოქმედ **თვით**-მაპიროვნებელ – **თვით-უფლად** (ან, როგორც **იოანე პეტრინი** იტყოდა, „თავისუფლის“ სანაცვლოდ, **თვითხელმწიფედ...**, არ მივანერ რა, ცხადია, ამ სიტყვის ავტორს იმ აზრს, რომელსაც ვდებ მასში), – თავისუფლების ასპექტი, ჩემ მიერ აქამდე ექსპლიციტურად არ ფორმულირებული (თუმცა ორგან, სქოლიო 41-სა და 42-ში, მეტ-ნაკლებ მინიშნებული): ადამიანი, ვითარცა თავის-
-უფალი, **თვით** ამ თავისი თავის-**უფალ მე**-ს მოქმედიცაა, მისი **მქმნელ-მდგენი**, როგორც, სახელდობრ, **თვით-უფალი** (ვიმეორებ ხაზგასმით: **თვით-**, **ე. ი.** საკუთარი **მე**-ს, **-უფალი**). ამასთან იგულისხმება, რომ თავისუფლება **თავის თავშივე** შეიცავს თვითუფლებას (რომლის ცალკე გამოყოფაც თავისუფლებისგან ამიტომ არცაა მიზანშეწონილი, მისადმი სპეციალური ინტერესის გარეშე); და როგორც თავისუფლების-
მიერი თავის-დაძლევა, ასევე, **კერძოდ**, თვითუფლებისმიერი მეს-დაძლევა ემსახურება ადამიანის **ერთობლივ**, ანუ მისი საუფლო **თავითაც** და მეუფლე **მე-თიც**, აღმასვლას თავისუფლებაში (რაც, მივუთითებ ერთხელაც, **თავისთავად** ნიშნავს, **თავისუფლების** ცნების **იმანენტური** ლოგიკური აუცილებლობით: **მამ**, თვითუფლებაშიც).

დასასრულ, ყოველივე ამის შემდეგ, რაც ითქვა სოფლის თემასთან დაკავშირებით, ალბათ, აღარ დამჭირდება დამატებითი ახსნა-განმარტება, თუ ვიტყვი, რომ „მსოფლიო დაბადება“ თავის-უფალი არსების, როგორადაც ამ ქვეყნად მხოლოდ ადამიანი გვეგულება, იყო უდიდესი

– ამჟამად **პლატონური რემინისცენცია**,/ ვერცა ჰპატრონობს სიკვდილი, **ვერც პატრონია რომელი** [„გული“ – პრობლემა თავის-უფლების]. შეად. ამ მისვე **თავისუფლების** „სტოიციკისტურ“ მაქსიმას: „**რაცა არ გნადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა**“.

რევოლუცია მთელი **უნივერსუმის** მასშტაბით, – რევოლუცია, რომლითაც სამყარო (უნივერსუმი) შეიქმნა **სოფლად**, ანუ ადამიანის, ასეთი **პიროვნების** (ამ შემთხვევაში მისი საკუთრივ **მსოფლიო** განზომილებით: მსოფლიო პიროვნების), ცნობიერებით მოცულ და მასში საამისოდ კიდევ **მონესრიგებულ** რეალობად (საიდანაც – უნივერსუმის სოფლბატიც, როგორც **კოსმოსის**). ხოლო, კვლავ გავიხსენოთ, როდის მოხდა ადამიანის და მასთან სოფლისაც ეს „დაბადება“? – მაშინ, როდესაც კაცს მისი გარემოსამყარო სოფლად ე-აზრა, ანუ ამ სამყაროს, ვითარცა **სოფლის** (უნივერსუმის ასეთი კულტურული სტატუსის), **იდეა**, იგივე „მსოფლიო ცნობიერება“, გაუჩნდა, აღსავსე, შესაბამისად, **„მსოფლიო კითხვებით“**, რომელთა არსებობაც უტყუარი ნიშან-დასტურია თვითონ ამ იდეის, მისი მტვირთველი ცნობიერებითურთ, და, **მაშასადამე**, სოფლისაც, ისევე როგორც ადამიანის, ვითარცა მსოფლიო მოაზრის, არსებობის: კითხვები მხოლოდ იმის შესახებ წარმოგვეშობა, რისი შესატყვისი იდეაც, მისი „მოსაკითხი“ („X(-ის) იდეა“), ცნობიერებაში აზრ – ცნობად წინასწარ (თუმცა, რა თქმა უნდა, არა აპრიორულად, სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით) უკვე გვაქვს. – ნათქვამით დაკვამაყოფილდები და ისეთს ვრცელ თემაზე საუბარს, როგორცაა სოფელი (მსოფლიო), მისი იდეა, რომლის განხილვაც, სწორედ ამ თავში, აუცილებელი იყო **თავისუფლების**, ვითარცა ასეთის, მისი თვით **ცნების** განსაზღვრისამებრ, **სოფლად-ყოფნის**, **შინაარსის** გასათვალისწინებლად, ამით დავუსვამ წერტილს.

მაგრამ, იმის მიუხედავად, რომ თავისუფლების, როგორც **ყოფნის**, შინაარსი არსებითად დაკონკრეტებულ იქმნა სოფლის თემაზე საუბრისას, მე მაინც ცალკე არ შევჩერებულვარ თვითონ **სიტყვა** „თავისუფლება“-ზე საამისო **საწყისი** კითხვით: რა იგულისხმება, პირველ ყოვლის (ჩვენთვის საინტერესო სიტყვის თავიდანვე შეპირებული ლოგიკური ანალიზის თანმიმდევრობის თვალსაზრისით), ხსენებულ ყოფნაში

უშუალოდ ამ სიტყვის („თავისუფლება“), როგორც ასეთის, „სიტყვასიტყვითი“ გაგებით? ანუ, უფრო ზუსტად, როგორაა ეს ყოფნა, საკითხისადმი ამგვარი წმინდა „სიტყვიერი“ მიდგომის კონტექსტში, შესაძლებელი? – პასუხი, ითქვა, თავად სიტყვა „თავისუფლებამ“ უნდა წარმოგვიჩინოს, და იგი, მართლაც, თვალწინ გვიძევს: თავის-უფლ-ება (ან, ამ შემთხვევაში, უკეთ: **-ობა**), ასეთი **ყოფნა** („**ვარ** თავის-უფალი“), შესაძლებელია, მხოლოდ ვითარცა თავის-**უფლება**, ასეთი **მოქმედება** („თავს **ვუფლებ**“). და სწორედ ამ აზრით ითქმის კიდევაც პირდაპირი გაიგივებით, რომ: თავის-უფლ-ობა (რაკილა ასე უკეთ შეგვესმის, ვიდრე „-ება“-თი, „ყოფნა“) თავის-**უფლებაა** (ამ სიტყვის, „უფლობას“-თან შედარებით, მეტი „მოქმედებითი“ გამომსახველობის გათვალისწინებით). –

აი ამის შემდეგ შეიძლება კიდევ დაისვას მორიგი კითხვა, შემდგომი დაკონკრეტების მიმართულებით, რა იგულისხმება თვით ამ სათავისუფლო **უფლებაში** (მისი მაინც-დამაინც ასეთი ყოფნა – **მოქმედების** გაგებით), რაზეც ვუპასუხებ: სოფლად-თავის- და თავის-სოფლის-**გაგება-აგება**, რის გამოც ითქვა კიდევაც, რომ ადამიანი სოფლად-თავის-სოფალია, ვითარცა სოფლად-თავის- და თავის-სოფლის-**გამგები** (resp. **მოაზრე**) და **ამგები** (resp. **მოსაქმე**) -**უფალი**. ამიტომაც ვამბობ, ადამიანის სოფლად-თავის-**უფლება** სხვა არაფერია-მეთქი, თუ არა სოფლად-თავის- და თავის-სოფლის- **გაგება-აგება -უფლება**: სოფლად-თავისუფლება სოფლად-თავის- და თავის-სოფლის- **აზრით** და **საქმით** -**უფლებაა**. ჯერჯერობით ნათქვამს დავსჯერდები (დანარჩენს ვიტოვებ სამერმისოდ), ახლა კი შევეცდები გარკვევას ერთი საკითხისაც, სახელდობრ, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს თვითონ ეს გაგება (– აზროვნება) და აგება (– საქმიანობა) მათს ურთიერთმიმართებაში. სახელდობრ, საინტერესოა, გულისხმობს თუ არა რასმე თავის თავშივე, აგებასთან მიმართებაში, რისიმე **გაგება?** – შესატყვისი საგნის **იდეალურ აგებას**: საგნის გაგება მისი თვით ამ გაგებით, ამ

გაგებაშივე, აგებაა (საგნის გაგება – მისი იდეალური აგება); ხოლო გულისხმობს თუ არა რასმე თავის თავშივე, გაგებასთან მიმართებაში, რისიმე **აგება?** – შესატყვისი საგნის **პრაქტიკულ გაგებას**: საგნის აგება მისი თვით ამ აგებით, ამ აგებაშივე, გაგებაა (საგნის აგება – მისი პრაქტიკული გაგება). რაც ამნაირადაც შეიძლება გამოითქვას: რისიმე მოაზრე მისი ამ სახით, ე. ი. აზროვნების წესით, მოსაქმეა, ისევე როგორც რისიმე მოსაქმე მისი ამ სახით, ე. ი. საქმიანობის წესით, მოაზრეა. ასე რომ, აზროვნება (გაგება) და საქმიანობა (აგება) უბრალოდ ერთმანეთის „გარეთ“ კი არ „მდებარეობენ“, არამედ ერთიცა და მეორეც **ერთმანეთში** იგულისხმება, ვითარცა ერთმანეთის-**შინა** ფორმები, თავის განსხვავებულობაში სწორედ ამ შინაგანი ურთიერთმასახიერებლობა-გასახიერებულობით შინაგანადვე ურთიერთმაფუძნებელ-დაფუძნებული.

ასე შემოდის **ენის** თემა თავისუფლების ცნების არეში, – თემა, რომლის მხოლოდ ერთ ასპექტს შეეცხები. მხედველობაში მაქვს ის გარემოება, ყოველი თვითდამკვირვებელი ადამიანისთვის პირადი გამოცდილებითაც კარგად ცნობილი, რომ **აზროვნება**, როგორც ასეთი – ბუნებითად წარმოებადი გარკვეულ **ენაზე**, ამდენად წარმოებს კიდევ თავად, ვითარცა **მეტყველება**, რომელზეც ითქმის ამიტომაც, რომ იგი აზროვნების, როგორც ადამიანის საკუთარ „ოპონენტ“ თავთან, სულ ერთია, რა საკითხზე, დიალოგის („დიალექტიკის“), რეალობაა, მისი **რეალური პროცესი**. შევეკითხოთ ჩვენსავე თავს: როდის შეგვიძლია, ვთქვათ, აზრი **გამიჩინდოდ** („წარმომეშვა“, „დამებადა“, იქნებ „ჩამესახა“-ც...)? – მხოლოდ მაშინ, როდესაც ამ აზრს ჩვენს „გულში“ გამოვთქვამთ და მით „გულს ვეტყვი“ („გულს“, ანუ – ჩვენს „თავს“) და „ვეტყვი“, ცხადია, ერთ რომელსამე ენაზე. აზრი „მუნჯი“ არაა და ამის წყალობითაა კიდევაც, რომ **გვესმის** იგი, რადგანაც ის, რასაც „გონება მეუბნება“, ჩემი გონება – ჩემსავე ენაზე, სხვა არა არის, თუ არა აზრი – „ლოგოსი“, აზრი

– „(გულის-)სიტყვა“, რომლის „მეტყველი“ პირიც თვითონ მე ვარ. ხოლო, აშკარაა, ნათქვამს ძალა აქვს **პრაქტიკული აზროვნების** მიმართაც, რომელსაც ეწევა ადამიანი თავისი ასეთივე **საქმიანობის**, როგორც, მაგალითად, დურგალი კარადის კეთებისას, **პროცესში**, რაც იმას ნიშნავს, რომ ჩვენი ერთობ პრაქტიკული ცხოვრებაც (და არა მარტო „იდეური“), მისი თანამდევ-წინმსწრები, რამეთუ მისი თვით პროცესუალურად წარმმართველი, აზროვნების სახით, ამავე **ენის** ნიადაგზე და თაღქვეშაა წარმოებადი. საქმე ისაა, რომ ადამიანი, საერთოდ, თავის მიერვე საგნობრივ „და-სახელე-ბულ“, – „სახელობითად“ დიფერენცირებულ და კლასიფიცირებულ (ამ აზრით „და-სახელ-დობრივებულ“), და ამნაირად **ენობრივად მონესრიგებულ მსოფლიოში** მოქმედებს, ვითარცა მისი მოაზრეცა და მოსაქმეც: ფაქტობრივი (ფაქტის მაკონსტატირებელი) მტკიცების, რომ დურგალი კარადას აკეთებს, რეალური ქვეტექსტი ისაა, რომ **სახელ-დობრ „დურგალი“ სახელ-დობრ „კარადას“ სახელ-დობრ „აკეთებს“** (ხოლო ასევე **სახელ-დობრივია „ვილაცა“-ც, „რალაცა“-ც და სხვ. ამგვ.**). თუ არა მსოფლიო სინამდვილის (რომელიც, დავაზუსტებ მაინც, მასზე მსჯელობისას გვეაზრება **წინა-დადებებად**, მისი მათ **„ბრჭყალებგარეთ“** გატანით...) ასეთი ენობრივი „ნათლობა“ – გამო-ნათლ-ება, ჩვენ ვერც ვერაფრის მაქნისნი, – **ვერც** როგორც მოაზრენი, **ვერც** როგორც მოსაქმენი, – ვერ ვიქნებოდით. და ამ თვალსაზრისით ენა, დიახაც, **„ყოფიერების სახლი“-ა**, ამიტომაც სხვადასხვასი სხვადასხვა კულტურისთვის, რომელთაგან თითოეულის ენა არის ენა მისი „მსოფლიო გამო-მეტყველების“ (საიდ-ანაც – კულტურის ე. წ. „ენის ველტბილდი“-ც).⁴⁴ **ფრიდრიხ შაიეკი** თავის „საბედსწერო ცუდმედილობა“-ში იმონმებს,

⁴⁴ნეიროფიზიოლოგმა **ტადანოზუ ცუნოტამ** ექსპერიმენტულად დაამტკიცა **ენის** განმსაზღვრელი მნიშვნელობა თავის ტვინის ნახევარსფეროებში ფუნქციონირებასთან დაკავშირებით. მისი დასკვნით, „... მშობლიური ენა ადამიანის მიერ მისი გარემომცველი გარემოდან მომავალ ბგერათა მიღების, ათ-

თავისუფლებისთვის ენის ფუნდამენტური მნიშვნელობის ცხადსაყოფად, **კონფუციუსის** გამონათქვამს, რომელიც დედანში ასე იკითხება: „**თუ ენა დამახინჯებულია... ადამიანებს აღარაფერი რჩებათ, რასაც ხელს დაადებდნენ და სადაც ფეხს დაადგამდნენ**“. მე მგონია, ფილოსოფოსს ამით ის სურდა, ეთქვა, რომ **ენის შერყვნა** მოასწავებს ამ ენაზე მეტყველი მთელი ყოფიერების **სასიკვდილო დადამბლავებას**, მის გახვევას **გაურკვევლობის** ბურუსში და ბოლოს, თუ ენის საქმეს რამენაირად არ ეშველა, მასში დანთქმასა და სულაც **გაქრობას**. რადგან ჩინურში თავისუფლების აღმნიშვნელი სიტყვა არ არსებობდა,⁴⁵ კონფუციუსი, გასაგებია, ვერც ილაპარაკებდა, სახელდებით, უშუალოდ თავისუფლებაზე, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ციტირებულ გამონათქვამში იმპლიციტურად სწორედ **თავისუფლება** იგულისხმება ენის „დამახინჯების“ მსხვერპლად, სახელდობრ: **ყოფიერება** (ექსპლიციტურად) **ანუ – თავისუფლება**. ამიტომაც ჰაიეკის ვერსია კონფუციუსის ამ გამონათქვამისა სავსებით „დედნისეულად“ გამოიყურება: „**როდესაც სიტყვები კარგავენ თავიანთ მნიშვნელობას** [რის გამოც „ენა დამახინჯებულია“], **ადამიანები თავისუფლებას კარგავენ**“. ხოლო, თუკი ეს ასეა, ამასთან ისიც უნდა ითქვას, რომ სიტყვები მაშინ კარგავენ მნიშვნელობას, როდესაც მას კარგავს **სიტყვა „თავისუფლება“** (თუ იგი, რა თქმა უნდა, არსებობს მოცემულ ენაზე); და სწორედ ამ და აგრეთვე, რაც არსებითად იგივეა, იმ მოსაზრებითაც, რომ, რათა ვიყოთ თავისუფალი, უნდა ვიცოდეთ და გვესმოდეს, რაა თავისუფლება **ანუ** რას **ნიშნავს**

ვისების, შეგრძნებისა და გაგების დიფერენცირებას ახდენს. მშობლიური ენა მჭიდროდაა დაკავშირებული ტვინში ემოციური მექანიზმის განვითარებასთან. ... ბავშვობაში დაუფლებული მშობლიური ენა მჭიდროდაა დაკავშირებული უნიკალური **კულტურისა** და თითოეული **ეთნიკური** ჯგუფის **ფსიქიკური წყობის** ფორმირებასთან“ (ხაზგასმები ჩემია).

⁴⁵ისევე როგორც სხვა აღმოსავლურ ენებში (ერთადერთი გამონაკლისი ამ მხრივ, რამდენადაც ვიცი, მხოლოდ შუმერულია). თავისუფლების აღმნიშვნელი სიტყვის გარეშად ამ ენათა ლექსიკონში დასავლური ცივილიზაციის ზეგავლენით ხსნიან.

თვითონ ეს **სიტყვა**, ნიშნავს – „ჩემთვის“ კი არა, როგორც „მინდა“ თუ „მეჩვენება“, არამედ თავის **ცნებით** „ნამდვილ სინამდვილე“-ში, წიგნს მეთაურ ეპიგრაფად წარვეუძღვარე კიდევ დიდი ჩინელის ორ-ნახევარი ათასწლეულის წინათ (სოფისტებამდე და სოკრატემდე) ნაბრძნობი, **დასავლურად** „გამოთარგმნილი“. – სათქმელს დავამთავრებ ამით. ვამბობ რა, ენა **ყოფიერების ენაა**-მეთქი, იგულისხმება, რომ იგი **თავისუფლების ენაა**, ადამიანის **სოფლად**-თავისუფლების, რომელიც მის გარეშე „ყრუ-მუნჯი“ (შესაბამისად, „ბრმა“-ც: სახედველი „გამომეტყველება“ შესასმენი „გამომეტყველება“-ა; და – პირუკუ) იქნებოდა, რაც ნიშნავს, არც იარსებებდა; ეს კი იმას გულისხმობს, თავის მხრივ, რომ ენა **თვით** იმ **სოფლის ენაცაა**, რომლის არსებობაც ადამიანის ამავე სოფლად არსებობაა და რომელიც, როგორც ასეთი, ენის გარეშე ასევეა, მაშასადამე, შეუძლებელი (აქედან, სხვათა შორის, „**ბუნების წიგნი**“-ც, რომლის „ნაკითხვა“ ნიშნავს კიდევაც **სოფლად** ჩვენდა ასე „**გამომეტყველი**“ **ბუნების** შემეცნებას). ჩვენ, ადამიანები, ენის (და ამიტომაც ყველა შემთხვევაში სოფლის კულტურულ) სინამდვილეში „დავაბიჯებთ“, ერთსა და იმავე დროს ენაზე ფუნდირებულ და ენიდან ტრანსცენდირებულ სინამდვილეში. ადამიანი სოფლის ფუძემდებელია, ვითარცა მისი სახელმდებელი. ადამიანის სოფლშემოქმედი „სული, საქმით მეტყველი“, „სიტყვიანი საქმით“ მეტყველია: ენა „გარედან“ კი არ „ზედ ედება“ ჩვენს ყოფიერებას, არამედ იგი მისი, ანუ იმავე თავისუფლების, იმანენტური ფენომენია.

IV. თავის- და -უფლის ურთიერთმიმართებითი სტატუსები სიტყვა „თავის-უფლის“ ცნებით სქემაში. თავისუფლის (– თავისუფლების) სრული ცნება

ვიტყვით ხოლმე, ადამიანი თავისი თავის (უკანასკნელი სიტყვის ამ შემთხვევაში ტერმინოლოგიურად ინდიფერენტული გაგებით) სუბიექტიცაა და ობიექტიცო. ხოლო, ვუთითებთ რა ამით ლამის ტრივიალურ ქეშმარიტებას, მყისვე ისმის კითხვა, მაინც როგორ შეიძლება წარმოვიდგინოთ სტრუქტურულად ადამიანის ასეთი „ორგვარობა“? – რაზეც იძლევა კიდეც უშუალო პასუხს ადამიანის, ვითარცა მაინცდამაინც **თავისუფალი** არსების, თვითონ ეს, სიტყვიერად ადეკვატურად გათვალსაჩინოებული, სტრუქტურა: **თავის-უფალი**, – რომელშიც ლოგიკურად „განაწილებულია“ ადამიანის აღნიშნული ორივე სტატუსი, თავისი თავის ერთდროულად როგორც სუბიექტისაც და როგორც ობიექტისაც. მართლაც, რას გვაგულისხმებინებს მტკიცება, რომ თავის-უფალი თავს უფლებს? – იმას, რომ თავის-უფალი სუბიექტია ამ მოქმედება უფლების („უფლებს“), რომლის ობიექტიც, შესაბამისად, ეს მისი საუფლო თავია; და ამნაირად იგი განისაზღვრება კიდეც, სუბიექტ-ობიექტის ამ ზოგად ურთიერთმიმართებითს კატეგორიებში, ვითარცა: **ობიექტ თავის სუბიექტი უფალი**. მხოლოდ როგორც **თავის-უფალს**, ძალუძს ადამიანს, საკუთარი **თავი გაიობიექტოს**, მისგან სათანადო (სათავისუფლო) **დისტანცირებით**, და მით – გონების თვალწინ დაიყენოს, რათა ობიექტ-ურად თვალთილოს, ვითარცა თავის-მოაზრემ, და ნების ხელქვეშ იყოლიოს, რათა ობიექტ-ურად ხელთ-იპყრას, ვითარცა თავის-მოსაქმემ. თავისადმი მხოლოდ ასეთი ინტელექტუალურად და მორალურადაც **მაობიექტებელი** დამოკიდებულების პირობით მიიღწევა კიდეც ადამიანის მიერ ის მისი „განმალმრთობელი“ **გამარჯვება თავისუფლებაში**, რომელზეც ლაპარაკობს **ბუდა**: „**ღმერთსაც კი არ ძალუძს, დამარცხებად**

შეცვალოს გამარჯვება ადამიანის, რომელიც მოერია სა-კუთარ თავს“ (ამაზე ითქმის, ყველაფერი ნათქვამია სიტყვის (აქ: „თავისუფლის“, „თავისუფლების“) უთქმელადო!).⁴⁶ იგულისხმება, რომ ადამიანი თავს „მოერევა“, ცხადია, როგორც **თავის-უფალი**, თუკი ის თავისი გონებისა და ნების (მნებელი გონებისა თუ მგონებელი ნების) **საობიექტოდ** გაიშორიასლოვებს, ასე შორიასლო გაითავისნინებ-გაიმანძილებს (გაიდისტანცირებს), ამ თავის ინტელექტუალურად და მორალურად დასაუფლებელ თავს. სწორედ ამგვარი თავის-გაობიექტებით ქმნის ადამიანი იმ სა-**თავის-უფლო დისტანციას** საკუთარ მე-სა და მის საუფლო თავს შორის, რომელიც წარმოადგენს კიდევაც ადამიანის სათავისუფლო „ძალთსათამაშო“ სივრცეს (გერმანული ზედგამოჭრილი სიტყვით, Spielraum-ს, რომლითაც ოპერირებს **ჰაიდეგერი** ამავე კონტექსტში).

⁴⁶მიჩნეულია, რომ თავისუფლების, როგორც ასეთის, შეგნება სპეციფიკურადაა ნიშნული დასავლური კულტურებისთვის, თუმცა ისიც ფაქტია, რომ იგი, თუნდაც „ქვეტექსტურად“, მაგრამ მაინც, არსებობს სხვა, „არადასავლურ“, კულტურებშიც, რაც ცხადი უნდა იყოს ისეთი ექსტრაორდინარული, ზოგადსაკაცობრიო მასშტაბით, მოაზრეების, როგორც არიან **ბუდა** და **კონფუციუსი**, ჩემ მიერ ციტირებული (და მათ ავტორთათვის, არ მგონია, „უნიკალური“) გამონათქვამებითაც, – მოაზრეების, რომელთა სახელსაც ატარებს აღმოსავლეთის ორი დიდი ცივილიზაცია, ბუდისტური და კონფუციანური, ყველა ნიშნით, თავის ბრწყინვალე წარსულზე არანაკლები მომავლის მქონენი (და როგორ, ყველაფერი ეს თავისუფლების ყოველგვარი შეგნების გარეშე? – სხვა საკითხია, ამ შეგნების რა ფორმაზეა საუბარი). დავანებოთ ამას თავი და ვიკითხოთ საერთოდ, განა წარმოსადგენია კულტურა, თავისთავად, „რაღაც“ შემოქმედების გარეშე, ხოლო შემოქმედება, თავისთავად, – „რაღაც“ თავისუფლების გარეშე? და ამ კითხვის საპასუხოდ ისევ კითხვა: ხომ არაა ის, რასაც ჩვენი კულტურის ენაზე „თავისუფლებას“ ვუწოდებთ, სხვა ცივილიზაციათა კულტურებში განსხვავებული „ფრაზეოლოგიური ვერსიით“ (რაც თავად, ესეცაა, არცთუ უმნიშვნელო გარემოება) ნაგულისხმევი? – გასაგებია, ამ შემთხვევაში საუბარი არაა თავისუფლების **უფლების** იურიდიულ და ინსტიტუციონალურ უზრუნველყოფაზე საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკურ და -პოლიტიკურ ცხოვრებაში. თანაც, რაც ვიკითხე, ვიმეორებ, მხოლოდ და მხოლოდ **კითხვაა**, ჩემთვის, სხვისი არ ვიცი და, დღემდე კითხვადვე შეთნილი, და „მეტი“, სამწუხაროდ, არაფერი.

თავის მხრივ, ეს თავის-უფლის სტრუქტურით განსაზღვრული სუბიექტ-ობიექტ-ური ურთიერთმიმართება ადამიანსა და მის საუფლო თავს შორის წარმოგვიჩენს თავის-უფალს, ვითარცა **პასიური** (რამეთუ **ობიექტ**) თავის **აქტიურ** (რამეთუ **სუბიექტ**) უფალს: **თავის-უფალი, როგორც ობიექტ თავის სუბიექტი უფალი, პასიური თავის აქტიური უფალი**. – ასეთია ფუნქციონალური განაწილება თავის-უფლის სტრუქტურის სქემაში ადამიანის ე. წ. აქტიური და პასიური საწყისების: თავის-უფალი თავს უფლებს, ვითარცა აქტიური (ქმედითი) საწყისი პასიურ (ვნებითს) საწყისს; და თავისუფლების ბედიც თითოეულ ჩვენგანში, მაშასადამე, იმაზეა დამოკიდებული, თუ რამდენად ძალგვიძს ამ ჩვენი აქტიური საწყისით, რომელიც **თვით** ჩვენ ვართ („თვით“, ანუ ჩვენი **მე**), დაუფლება ჩვენივე პასიური საწყისის, რომელიც ასევე ჩვენ ვართ, ჩვენი **თავი**. ადამიანი, თავისი მგრძნობელი თავით სინამდვილის, შესაბამისად, გრძნობით შთაბეჭდილებათა პასიური მიმღები, მათი ამარა მისი ვერანაირი **შემცნებელი** ვერ იქნებოდა, მათს ტყვეობაში და, ამგვარად, შეუცნობი (აზრით დაუფლებელი) სინამდვილის მონობაშიც მყოფი, რომ არა თვითონ მისი, როგორც თავის-უფლის, შემოქმედებითად აქტიური **ინტელექტი**, სინამდვილის შემცნების, ცოდნის ასეთი შემოქმედების, ეს მისი სათავისუფლო უნარი. ხოლო, რაც მთავარია (და რაც არაერთგზის აღმინიშნავს), ადამიანს საქმე აქვს ამ თავის პასიურ თავთან მისი ინსტინქტებისა და აფექტების სახით, რომელთაც იგი იმავე აქტიური თავის-უფლებით აკონტროლებს, არეგულირებს, საჭიროების შემთხვევაში კი ახშობს კიდევ, ვითარცა თავისი ახლა უკვე **მორალური** ძალის მხმეველი, საამისო **ნების** მყოფელი. ასე „შემოგვეპარა“ თავის-უფლის ორივე სტრუქტურული კომპონენტის, პასიური თავის- და აქტიური-უფლის, სტატუსთა პირველი, რიგითაც და მნიშვნელობითაც, კონკრეტული განსაზღვრა: **თავის-უფალი – ნატურალური თავის კულტურული უფალი**. ამგვარი გადასვლა

ლოგიკურად სავსებით გამართლებულია, რადგან აქტიურ და პასიურ საწყისთა ურთიერთობის საკითხი თავის-უფლის სტრუქტურაში არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა საკითხი კულტურული (resp. აქტიური) და ნატურალური (resp. პასიური) საწყისების ურთიერთობის: ადამიანის თავისუფლების ძირითადი პრობლემა, პასიური თავის-დაუფლება მისი აქტიური -უფლის მიერ, ნატურალური თავის- მისი კულტურული -უფლის მიერ დაუფლების პრობლემა.⁴⁷

⁴⁷**თავისუფლების** სწორედ ამ პრობლემისადრე მიძღვნილი ილია ჭავჭავაძის ფილოსოფიური პოემა „განდეგილი“. თავის საგულისხმო წერილში „განდეგილობის პრობლემა ი. ჭავჭავაძის «განდეგილში»“ **დიმიტრი უზნაძემ** ცხადყო, რომ ამ პოემის თემა ადამიანის აქტიური საწყისის მატარებელი ნების ზღვარდაუდებელი სწრაფვაა აბსოლუტური ღირებულებისკენ (როგორცაა, სახელდობრ, აბსოლუტური ჭეშმარიტება, აბსოლუტური მშვენიერება, აბსოლუტური სიკეთე), მისი პირად-პიროვნული რეალიზაციის (სრულ-ყოფის) მიზნით, რაშიც, განმარტავს წერილის ავტორი, ადამიანს ხელს უშლის მისივე ფსიქიკის (სულის) პასიური, გრძობიერი ელემენტი (ყველაზე მჭიდროდ დაკავშირებული მის სხეულთან), რომლის დაძლევა-გადალახვაც ამიტომ ადამიანის უმთავრეს, ხოლო პრინციპულად გადაუჭრელ (კულტურის „დრამა“-ც ამაშია) პრობლემად ისახება. მართალია, უზნაძე არ უთითებს, რომ ადამიანის ეს აბსოლუტისტური (resp. უნივერსალისტური) ღირებულებითი სწრაფვა, როგორც ამას მე ვამტკიცებ, ამ სახით არსებითად აბსოლუტური **თავის-უფლებისკენ** სწრაფვაა, მაგრამ ხსენებული წერილიდან ასეთი დასკვნის გამოტანა, თავისუფლების ცნების ჩემეული გააზრების კონტექსტში მაინც, ვგონებ, კანონზომიერი ჩანს. ამის გარდა, ისიცაა აღსანიშნავი, რომ მაინცდამაინც **განდეგილის** ტრაგედია სინამდვილეში თავისუფლების **ყალბი** გაგების ტრაგედიაა, რადგან ჭეშმარიტად თავის-უფალი „ქვეყნიერი“ **თავის** და მასთან მისი „ქვეყნიური“ **სოფლის მოძულე** კი არაა, არამედ ერთისაც და მეორისაც, განუყოფლად, **მოყვარე**. სხვანაირად, რაც შეეხება „ქვეყნისა“ და „ზეცის“ ღირებულებითი ურთიერთმიმართების საკითხს, არც შეეძლო, ეფიქრა, ილიას, თავის საპროგრამო „პოეტ“-ში ამის მოქმელს (ხაზგასმები ჩემია): „მე [პოეტს] ცა მნიშნავს და **ერი** მზრდის,/ **მინიერი** ზეციერსა;/ ღმერთთან **მისთვის** ვლაპარაკობ,/ რომ წარვუძღვე წინა **ერსა**“ (ან კიდევ „აჩრდილ“-ში: „... ქვეყნად ცასა ღვთად მოუცია მარტო მამული“, რომლისგანაც „განდეგილობა“, საეჭვოა, „ღმრთის სათნო“ საქმე ყოფილიყოს ამ სიტყვათა დამწერის აზრით). ამიტომაც, რაც მითქვამს, იმასვე ვამბობ: ადამიანის ჭეშმარიტი სათავისუფლო აღმაფრენა მისვე **თავს** და მისი თავისვე **სოფელს** ემსახურება, სოფლად-თავის და თავის-სოფლის გონით-სულიერ ამაღლებას, კაცის „სახორციელო“ მოთხოვნილებათა, ასევე „ღმრთივეკურთხეულთა“, მის საადამიანო მცნებათამებრ ჯეროვანი გათვალისწინებით.

რამდენადაც ამ თემაზე, – თავის-უფალი, როგორც ნატურალური თავის კულტურული უფალი, – წინა ორ თავში საკმარისად ვილაპარაკე, აქ მხოლოდ ერთი საშემდგომო საკითხით შემოვიფარგლები, თუმც ამასთან შევასხენებ მკითხველს ადრე ნათქვამს. ადამიანი, როგორც იტყვა, იმით განსხვავდება თავისი **ნატურალური თავით** ყველა სხვა **ცხოველისგან**, რომ მისი ე. წ. ვიტალური მოთხოვნილებები, რომელთა **ზნეობრივი** მოვლა-პატრონობაც მისი უახლოესი სათავისუფლო, იგივე კულტურული, საქმე არის, უკვე არა ცხოველის, **როგორც ასეთის**, არამედ საკუთრივ **კულტურული არსების** საამისოდ **მოდიფიცირებული** მოთხოვნილებებია, ადამიანის კულტურულ, იმავე სათავისუფლო, ველში ტრანსპონირებული და შესატყვისად კულტივირებულიც, რომლებსაც იგი იკმაყოფილებს ამიტომაც **თავის-უფლების** სათანადო **კულტურული წესით**, რაც განსაზღვრავს და შეადგენს კიდევაც თვით ამ მოთხოვნილებათა, ვითარცა **კულტურულის ნატურალური** ფორმების, წმინდა ადამიანურ სპეციფიკას. ხოლო ის გარემოება, რომ ადამიანს ეს მისი ცხოველი თავი, ამ თავისი ბიოლოგიური (ვიტალური) მოთხოვნილებებით წარმოდგენილი, ეძლევა არა „მიშვლად“ ნატურალური, ასე ვთქვათ, „ზოოლოგიური“ სახით, არამედ როგორც მაინცდამაინც „კულტურული ცხოველი“, სწორედ იმას გვითითებს, რომ იგი, ვითარცა თავის-უფლების ობიექტი, **ამავდროულად** გარკვეული **კულტურული პროდუქტიცაა** არა მარტო ამ თავისი სტატუსის („ობიექტი“) გამო, არამედ, რაც უფრო არსებითია, იმ აზრითაც, რომ მას უპირისპირდება ადამიანი, როგორც წინასწარ უკვე ფორმირებულს თავის მიერ დაბადებიდან დღეის წუთამდე განვლილი მთელი **ცხოვრების**, მისი „სკოლის“ ბუნებრივი კულტურული ზეგავლენით. ამგვარად, ნათქვამს დავაზუსტებ, ადამიანი ცხოვრების შემოქმედებითს პროცესში, მის თითოეულ ანწყო, თავის-უფლების აქტუალურ, მომენტში, მიემართება თავის ნატურალურ თავს, ვითარცა იმ კულტურულად საუ-

ფლო ობიექტს, რომელიც მისივე წარსული ანალოგიური სათავისუფლო აქტივობის კულტურული პროდუქტია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი უბრალოდ ნატურალური თავის კი არა, მისი „პირველქმნილი“, კულტურისგან „ხელუხლებელი“ ნატურალურობით, არამედ თავისი მთელი აქამომდეელი **სათავისუფლო პრაქტიკის კულტურულ პროდუქტ ნატურალური თავის**, როგორც შემდგომი თავის-უფლების ობიექტის, აქტუალური(!) კულტურული უფალია. პირველი ცხოველი, რომელიც „მოიშინაურა“ კაცმა, ნიშნად თავისი გაადამიანების (გა-თავის-უფლების), სწორედ ეს მისი საკუთარი ცხოველი თავი იყო.

ცნობილი იდეოლოგემა, რომ ადამიანი **იბადება** თავისუფალ არსებად, მხოლოდ იმ აზრით შეიძლება გვესმოდეს, რომ იგი ასეთია „გვარეობითად“, და არა ისე, ცხადია, თითქოს იგი, როგორც **ინდივიდუუმი**, დაბადებითვე იყოს თავის-უფალი, ე. ი. კულტურული არსება, თავის-უფლების, ვითარცა საამისოდ უკვე მზა პიროვნება, იმთავითვე ინდივიდუალურად შემძლებელი. მართლაც, ვინ არ იცის, რომ ინდივიდუუმ კაცის პიროვნული გაადამიანება, მისი, როგორც დაბადებით homo-ს (ქართულად, შეთანხმებისამებრ, „კაცის“), მაპერსონიზებული ჰუმანიზაცია, ანუ მისი კულტურული ფორმირება, ვითარცა სწორედ თავის-უფლის, მხოლოდ **საზოგადოებაშია** შესაძლებელი, მის **ისტორიულად** ჩამოყალიბებულ (და, რა თქმა უნდა, ამავდროულად ისტორიულადვე ევოლურებად, – ესეც მხედველობაში ვიქონიოთ „თავისთავად“) **სოციო-კულტურულ** გარემოში, რომლის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებებითაც ამიტომ არის კიდევ, ვიტყვოდი, „ფენოტიპურად“ აღბეჭდილი ადამიანის, როგორც სოციალური და, **მაშასადამე**, კულტურულ-ისტორიული არსების, თვითონ პიროვნება, თვით მისი „ლერძი“ მე, თავის, დიხაც, უნიკალურ და, როგორც ასეთ, ერთი შეხედვით „არატიპობრივ“, რაგინდ, გნებავთ, „მოულოდნელ“ თუ „უჩვეულო“, ინდივიდუალურ გამოვლინებებში, –

გარემოება, რომელიც, გასაგებია, სრულებითაც არ უშლის ხელს ადამიანს, გაიცნობიეროს, ვითარცა თავის-უფლებით, კერძოდ, საკუთრივ **თვითუფალმა**, ეს თავისი კულტურულ-ისტორიული ვინაობა და ნებისამებრ სხვა რომელიმე თავისივე კულტურული გემოვნებით არჩეული პარადიგმის მიხედვით, მის საფუძველზე, ბოლოს და ბოლოს, თუ ამას თავისთვის უმჯობესად მიიჩნევს, კიდევაც უკუაგდოს იგი მეტნაკლები „ნარმატებით“ (ნათქვამია, კაცს გააჩნიაო; და კიდევ: დრონი მეფობენ და არა მეფენიო...). როგორც უნდა იყოს, ამჯერად ჩვენთვის საგულისხმო ისაა, რომ ინდივიდუუმი კი არ იბადება თავის-უფლად (ნარმოვიდგინოთ „თავისუფალი“ ძუძუთა ბავშვი), არამედ **იქმნება** ასეთად სათანადო **აღზრდა-სწავლების** გზით, რომელიც ამგვარად წარმოებს კიდევ, როგორც **ტრადიცია**, ანუ თაობიდან თაობაში გადაცემა **საზოგადოების** მიერ ისტორიულად პროდუცირებული, აკუმულირებული, აპრობირებული და სელექცირებული „კულტურული კაპიტალის“, რის გარეშეც, ადვილად მისახვედრია, არც არანაირ **პროგრესს** არ ექნებოდა ადგილი ადამიანთა ცხოვრებაში, მეტიც: თუ არა ტრადიციის კულტურული „მექანიზმი“, კულტურის სამერმისო ისტორიული მემკვიდრეობის უზრუნველმყოფი, კაცი ვერ გასცდებოდა, და ესეც, ალბათ, უკეთეს შემთხვევაში, ქვედა პალეოლითის სანყის საფეხურს. ვამბობ რა ამას, უნდა გვახსოვდეს, რომ **კულტურისა და ისტორიის**, ურთიერთგანუყოფელთა (ისტორიული ფაქტი ასეთად შემდგარი კულტურული აქტია), ნამდვილი **სუბ-იექტი** (მნიშვნელობით: ერთისაც და მეორისაც ძირში, მათ საფუძვლად „ქვე-მდებარე“) გარკვეული, შესაბამისად, კულტურულ-ისტორიული ინდივიდუალობის მქონე საზოგადოებაა, იგივე **ერი** (ყოველ შემთხვევაში იმ დროიდან, როდესაც კულტურა საზოგადოების პოლიტიკური ორგანიზებით გაფორმდა ცივილიზაციად და მით დაიწყო „ნამდვილი ისტორია“-ც), პრაქტიკულად მათი (გნებავთ, „მისი“, მათს ზემოაღნიშნულ ერთობაში) მოქმედი თავ-

ვის შვილ (თუ „შვილობილ“, სულ ერთია) ინდივიდუუმთა (ვილჰელმ ჰუმბოლდტის სიტყვით, იმ ინდივიდუუმის ინდივიდუუმთა, რომელიც თავად ერია) სახით, უშუალოდ ამათი, ამ კონტექსტში, უკვე თითოეულის ინდივიდუალურ დონეზე, თვითონვე კულტურისა და (მაშასადამე!) ისტორიის სუბიექტთა, პიროვნული შემოქმედებითი ძალისხმევით. სწორედ ეს კულტურის ისტორიულ სარბიელზე ინდივიდუუმის სათავისუფლო საზოგადოებრივი (იგივე კულტურულ-ისტორიულად, ანუ „ისევ და ისევ“ სოციალურად, ინდივიდუალური საპიროვნებათმორისო) ასპექტია გასათვალისწინებელი, როდესაც ვუთითებთ, რომ ადამიანი, თავის-უფლად აღზრდილი ერთი რომელიმე კონკრეტული საზოგადოების კულტურულ-ისტორიულ პირობებში, გვევლინება ამდენად, ვითარცა ამ თავისი მშობლიური სოციალური გარემოს **ინდივიდუალურად** ადეკვატური (დიაპაზონით: pro – contra) კულტურულ-ისტორიული პროდუქტი, რომელსაც, თვით ამ თავის თვითებითს – მე-თავს, მიემართება იგი, შესატყვისი სათავისუფლო თვითმიმართების წესით, საამისოდ ზრდასრული თავის-უფლად, როგორც კულტურულ-ისტორიულ პროდუქტ **თავს** მისი სუვერენული კულტურულ-ისტორიული უფალი. ამგვარად, შეხედულება, რომ ადამიანი კულტურისა და ისტორიის ერთსა და იმავე დროს პროდუქტიცაა და (შე)მოქმედი სუბიექტიც, „თავის-უფლის“ ცნებითს სქემაში ასე ინერება: **კულტურულ-ისტორიულ პროდუქტ თავის** (ამ მოცემულობით იმავე შემდგომ სათავისუფლო **ობიექტ** თავის) **კულტურულ-ისტორიული სუბიექტი უფალი**.⁴⁸ – ასე

⁴⁸ცალკე განსამარტავია, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს თავისუფლების **სწავლება**, რომელიც მოიცავს ადამიანის ცხოვრების პირველ, ბავშვობის (მოზარდობის) ხანად ნოდებულ, პერიოდს, როდესაც ბავშვი (მოზარდი) იმყოფება, როგორც წესი, თავისი მშობლების მზრუნველობის ქვეშ. და ამასთან დაკავშირებით ისმის კიდევ ასეთი წინასწარი კითხვა: არის თუ არა ბავშვი, დაქვემდებარებული მშობლების **ძალაუფლებას**, თავისუფალი? – ვამბობ რა, ძალაუფლებას-მეთქი, ვგულისხმობ, სახელდობრ, იმ **მზრუნველობითს ძალაუფლებას მშობლური სიყვარულის**, რომლით სარგებლობის **სავალდებულო**

უფლებაც სწორედ **აკისრიათ** მშობლებს თავიანთი ჯერ კიდევ აღსაზრდელი შვილისადმი. მაინც რა მიმართებაშია ეს ძალაუფლება ბავშვის თავისუფლებასთან, რა დამოკიდებულება არსებობს მათ შორის? – წარმოვიდგინოთ ახლადშობილი ბავშვი, სრულიად უმწეო, რათა უპატრონოს თავის თავს და, მაშასადამე, იყოს თავის-უფალი. აშკარაა, რომ ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს თავისუფლების იმ მართლაც ნულოვან მაჩვენებლებთან, როდესაც ბავშვის რამე თავისუფლებაზე საერთოდ შეუძლებელია საუბარი. მაგრამ ბავშვი ხომ უპატრონო არაა, რაკილა მას ჰყვანან მშობლები, რომლებიც აღასრულებენ კიდევაც მის ყველა „სათავისუფლო“ ფუნქციას მისი სათანადო მოვლა-პატრონობით: ბავშვი თვითონ ვერ დადის – მას დაატარებენ, ბავშვი თვითონ ვერ ჭამს – მას აჭმევენ და ა. შ. ამიტომაც ყოველივე ამის შემხედვარეს ძალაუფლებურად ექმნება შთაბეჭდილება, ჭეშმარიტების თუნდაც მარცვლის უთუოდ შემცველი, თითქოს ბავშვის მთელი „ბუნებითი თავისუფლება“ რაღაც უხილავი ძალის „სანქციით“ ასევე „ბუნებითად“ ყოფილიყოს „დელეგირებული“ მისი მშობლებისადმი, რომლებიც ამდენად გვევლინებიან კიდევ, ვითარცა ამ ფაქტობრივად არარსებული, „თავის ადგილას“, თავისუფლების ერთგვარი აგენტები (გნებავთ, ერზაცსუბიექტები), მისი მასახიერებელ-მახორციელებელნი თავიანთი თვით ამ მშობლური ძალაუფლებით. ამნაირად, ბავშვის თავისუფლება, დასაწყისში, როგორც ითქვა, მთლიანად, ხოლო შემდეგ და შემდეგ, აღსაზრდელის პიროვნულ სიმნიფეში შესვლის კვალდაკვალ, სულ უფრო და უფრო ნაკლები მოცულობით, მაგრამ მაინც გარკვეულწილად (სანამ მოზარდს ბავშვობა ჯერ არ მოუშთავრებია) მშობლის ძალაუფლებითაა რეპრეზენტირებული, – ძალაუფლებით, რომელიც, თავის მხრივ, ბავშვის სათავისუფლო პოტენციალის ზრდის უკუპროპორციულად თანდათან მცირდება (სამოქმედო სფეროს პარალელური ცვლილებებით) თავის სრულ ანუღირებამდე, რის შედეგადაც, ბოლოს და ბოლოს, რჩება წმინდა მშობლურ-შვილური სიყვარული ყოველგვარი ძალაუფლების გარეშე, სიყვარული – მოყვარეთა პიროვნულად ურთიერთამამაღლებელი, მათი საერთმანეთოდ მათავისუფლებელი. სწორედ ამიტომაც ითქმის, რომ მოზარდის თავისუფლება, რა სახითაც და ზომითაც იგი (მოზარდი) იმყოფება მშობლების ძალაუფლების ქვეშ, სხვა არა არის, თუ არა მშობლის, ე. ი. ადამიანისთვის ბუნებრივი ამ **კულტურული როლის** შემსრულებელ ინდივიდუუმთა (იგულისხმება: დედ-მამის ერთად, „ერთსულ და ერთხორც“), თავის-უფლება, როგორც **შვილ თავის მშობელ უფლის**, ასე თვით შვილის თავისუფლების სადღეისოდ წარმომადგენლისა და სახვალთოდ შემამზადებლის.

მშობლური ძალაუფლების თავიდათავი ფუნქცია, ყველა დანარჩენის მომცველი და განმსაზღვრელი, რამდენადაც იგი მოზარდის თვითონ **პიროვნების** ფორმირებაზეა, მის შესაბამის **აღზრდაზე**, მიმართული, **თავისუფლების სწავლებაა**, რომლის მიზანიც არ ამოიწურება თავისუფლების რაობის გაგებითა თუ სათავისუფლო „ქცევის წესების“ შეცნობით, არამედ ასევე გულისხმობს, თავის თავშივე, აღსაზრდელის უზრუნველყოფას საერთო განათლებით (რისთვისაც სპეციალურად არსებობენ კიდევაც ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლები), რადგანაც ადამიანი, მოკლებული სათანადო **ცოდ-**

მივედით, ნაბიჯ-ნაბიჯ, თავის-უფლის (- თავისუფლების) ცნების **ფინალურ** საკითხამდე, თუ რა იგულისხმება, **ბოლოს და ბოლოს**, ამ ცნებაში, მისი შინაარსის **სრული**, ამომწურავი გათვალისწინებით. ამიტომაც ქვემოთ ცალკე საუბარი მომიწევს, შედარებით ვრცლად, თავისუფლების ამ **ზღვრულ** ცნებაზე.

ადამიანი, როგორც ცნობილია, არსებითად იმით განსხვავდება ყველა დანარჩენი ცხოველისგან, რომ იგი **კულტურული** არსებაა და როგორც ასეთი – „ორბუნებოვანი“, ვითარცა **ნატურალური** თავის **კულტურული** უფალი. სხვანაირად რომ ვთქვა, ადამიანი, როგორც მაინცდამაინც კულტურული არსება, პირველ ყოვლის ხასიათდება სწორედ იმით, რომ იგი **კულტურულად უფლებს** თავის ნატურალურ თავს, რაც ნიშნავს, მას საკუთარ **აზროვნებასა და ნებელო-**

ნას, ვერ იქნება სოფლისა და ამ სოფლად თავის მცნობელი და ამიტომაც ვერც – თავის-სოფლის- და, მამასადამე, სოფლად-თავის-უფალი. ამასთან ისიც უნდა ვიქონიოთ მხედველობაში, რომ **ფრანსის ბეიქონის** გამონათქვამს, **ცოდნა ძალააო**, მხოლოდ მაშინ ენიჭება მნიშვნელობა ცოდნის სასიკეთო ძალის მაუწყებლის, როდესაც ცოდნა **თავისუფლების** ძალაა, როგორც იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ თავისუფალი, ასეთად აღზრდილ-განსწავლული, ადამიანის ხელში; საიდანაც – **განათლების** (და არა წმინდა ინსტრუმენტული „რისთვისაც-გინდა-მ(ცოდნეობის“) უპირველესი პედაგოგიური პრინციპიც: ცოდნა – თავისუფლებისთვის. მოკლედ, „თავისუფლების სწავლება“ ჩემთვის სინონიმურია „კულტურის სწავლების“, რამდენადაც **კულტურას**, თავისთავად, ვაზრობ, ვითარცა **თავისუფლების** კულტურას. –

დაბოლოს, ესეც ვიკითხოთ: არის თუ არა ბავშვი სწავლების პროცესში თავისუფალი? – რა თქმა უნდა, არის, ვინაიდან სწავლებას მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, თუ ბავშვი **თვითონ**, საკუთარი ნებით, **სწავლობს** იმას, რასაც ასწავლიან, და ამნაირად სწავლობს სწავლასაც და მით **თავის-სწავლებასაც** (თავის-უფლების ერთი უმთავრესი მახასიათებელი), რამდენადაც სწავლისას, საკუთრივ მის პროცესში, ბავშვი თვითაა, უკვე ამდენად, **თავის-მასწავლებელი**, რაც ნიშნავს კიდევ: თავის-უფალი. ანალოგიურად, იმ აღმზრდელობითი **იძულების** მაგალითით, რომელსაც მიმართავენ მშობლები (ან სკოლაში მათი „ადგილმონაცვლე“ პედაგოგები) გარკვეულ შემთხვევებში, ბავშვი, შეგნების ამაღლებასთან ერთად, ასევე **სწავლობს**, „თავისით“, **თავის-იძულებასაც**, ამ აუცილებელ შემადგენელს ადამიანის სათავისუფლო ძალისხმევის. ამიტომაც ვამბობ, რომ ბავშვის აღზრდა-სწავლების პროცესი მისი გა-თავისუფლების პროცესია.

ბას უქვემდებარებს, და ამგვარად გვევლინება კიდევაც, ვითარცა **პიროვნება ანუ** ამ თავის ნატურალურ თავს ამნაირად **დაუფლებული** კულტურული **მე-**უფალი. ამიტომაც ითქმის, რომ პიროვნება მხოლოდ კულტურული ანუ თავის-უფალი არსება შეიძლება იყოს, ისევე როგორც მე – მხოლოდ ასეთი არსების მე. მაგრამ თავისუფლება არ იფარგლება მარტო ამ, კულტურა – ნატურა, მიმართებით, მისთვის კულტურის იმანენტურად სათავისუფლო თვითმიმართებაცაა ასევე ნიშნეული, რადგან, წინააღმდეგ, ადამიანი მოკლებული იქნებოდა კულტურულ **თვითცნობიერებას** ანუ საკუთარი თავის, როგორც მე-არსების, იმავე პიროვნების, შეგნებას და მაშინ ხომ ვერ იარსებებდა ვერც ვერანაირი ფილოსოფიაცა და მეცნიერებაც თვითონ ადამიანის, როგორც ასეთის, შესახებ.

ცნობიერება ყველა შემთხვევაში **ვისიმე** ცნობიერებაა: წარმოუდგენელია „უპიროვნო“ ცნობიერება, რომელზეც იტყოდნენ, „არავისია“-ო. ამიტომაც, ვლასპარაკობთ რა ცნობიერებაზე, ყოველთვის „ვინმე“ გვყავს მხედველობაში, ვითარცა მისი სუბიექტი, ხოლო ასეთად, გასაგებია, ადამიანს ვაზრობთ ხოლმე, როგორც **პიროვნებას**, მასში კი, სახელდობრ, მის **მე-**ს, ვითარცა **საკუთრივ** ცნობიერს: ცნობიერება პიროვნების ცნობიერებაა, რამდენადაც იგი მისი მე-ს ცნობიერებაა, როგორც მისი უმაღლესი, რამეთუ უშუალოდ, **პირ-**ადად ცნობიერი, ინსტანციის. ხოლო შესაძლებელია თუ არა, მე, ადამიანის ეს „ცნობიერი სუბსტანცია“, არ იყოს **თვით-**ცნობიერი ანუ მოკლებული იყოს **თვით** ამ თავისი **მე-**ობის შეგნებას? – ცხადია, არა: ცნობიერება იმანენტურად განუყოფელია თვითცნობიერებისგან, რომლის გარეშეც მე, როგორც ასეთი, საერთოდ ვერც მოიაზრება. საქმე ისაა, რომ მე-მ, ასე ვთქვათ, ბუნებითად „იცის“ თავისი თავი, მას იმთავითვე „მოსდგამს“ საამისო, **უზნადის** გამოთქმა რომ მოვიშველიო, „უშუალო, ურეფლექსიო ცოდნა“, რომლის ფაქტიც თავისთავად მეტყველებს ადამიანის

სათავისუფლო შემძლეობაზე, მოახდინოს **საკუთარი მე-ს ობიექტივაცია**, ვითარცა თვითუფალმა – თავისუფლებაში. მართლაც, განა შესაძლებელი იქნებოდა ადამიანის სრულფასოვანი თავის-უფლება მისი, როგორც თავისუფლების სუბიექტის, **თვითკონტროლისა** და, საჭიროებისამებრ, მისი სათავისუფლო აქტივობის საკორექციო და სარეგულაციო **თვითზემოქმედების** გარეშე? – სიტუაციის ელემენტური გააზრებაა საკმარისი იმისი სარწმუნოდ ნათელყოფისთვის, რომ ადამიანი თავისი ქცევის, შინაგანისა თუ გარეგანის, თვით მის პროცესში კონტროლისას მის კორექციასა და რეგულაციას, თვისდა სათავისუფლოს, ეწევა არა უშუალოდ ამ თავის ქცევაზე, არამედ მის თვითონ სუბიექტ **მე-**ზე, რომელიც თვითვეა, შესატყვისი ზემოქმედებით: რათა გადააწყოს, თუ ამას საქმე მოითხოვს, თავისი აქტივობა, სუბიექტი ამისთვის თავად უნდა გადაეწყოს თვითუფლებით **თავის თავშივე**. – **თვითობიექტივაცია**, ადამიანის წმინდა მე-ობითი თავის-უფლების (– თვითუფლების) ერთსა და იმავე დროს გამოვლინებაცა და პირობაც, მე-ს **იმანენტური** აქტია, რომლის წყალობითაც მე წარმოგვიდგება, სხვათა შორის, ჩვენივე შინაგანი, თვითდაკვირვებითი გამოცდილების მოწმობით, ვითარცა **ამავ მე-პირ-ოვანი** (გაგებით: ობიექტივიზებულ საკუთარ თავ მე-ს სათვითუფლებოდ „ხელთმქონებელი“), რაც, თავის მხრივ, გვაძლევს კიდევ საფუძველს, ვილაპარაკოთ, ამგვარად, დაე, შემთხვევითი ენობრივი ფაქტის („ბედნიერი შემთხვევა“? – როგორით აქამდეც მისარგებლია...) ასეთი გააზრების კონტექსტში, **თვითონ მე-ს**, როგორც ასეთის, **იმანენტურ თვითპიროვნებაზე** (აზრით: მე თვითპიროვნებს); სხვა არა იყოს, ვის არ **განუცდია** თავისი **მე-ობა** თავისივე თვითშემგნები მე-ს სწორედ ამ თვითპიროვნების სახით? – ადამიანის, ვითარცა თავის-უფალი (*ergo* თვითუფალი) არსების შინაგანი, უშუალო გამოცდილებით საყოველთაოდ დადასტურებული **ფსიქოლოგიური ფაქტი** („ამას მე ვიქმ (ვგრძნობ, ვფიქრობ,

ვამბობ...), რომლის, როგორც „ილუზიის“ (ადამიანისთვის „კონსტიტუციურის“? – ამ მისი „საყოველთაოობის“ გამო), უარყოფის ყველა მცდელობა, ფილოსოფიური თუ მეცნიერული მოსაზრებებით ნაკარნახევი, უძლური ჩანს, დღესდღეობით მაინც, თვით ფაქტის „სიჯიუტის“ პირისპირ, ისევე როგორც ამგვარივე უარყოფა ამ ფაქტის შემცველი ფაქტისაც საერთოდ ადამიანის თავისუფლების, რომლის „თეორიული ლეგიტიმურობა“-ც ასევეა, სხვადასხვა ზომით და ფორმით, კითხვის ქვეშ დაყენებული (– ცალკე პრობლემა, განსაკუთრებით თანამედროვე „თავისუფალ მსოფლიო“-ში თავისუფლების იდეის იდეოლოგიურად მიზანმიმართული **დე-მორალიზაციის** (აქაოდა „ლიბერალიზაციის“) და, ამნაირად, **ვულგარიზაციის** (აქაოდა „დემოკრატიზაციის“) ასპექტით საგანგებოდ განსასაჯელი...).

თავისუფლებას თავდაპირველად, თუკი მას განვიხილავთ **ისტორიულ** რეტროსპექტივაში, არსებითად წმინდა **პრაქტიკული**, უტილიტარული მნიშვნელობა ჰქონდა ადამიანობის გზა-სარბიელზე ახალფეხადგმული კაცისთვის. კერძოდ, **ცოდნა**, ვითარცა თავისუფლების **ინტელექტუალური** ფორმა (– სოფლად-თავის და თავის-სოფლის ინტელექტუალური ფლობა – უფლება), მთლიანად ჩაყენებულია, ამ დროს, ბუნების იდუმალ ძალთა პირისპირ მდგომი ადამიანის **არსებობისთვის ბრძოლის** სამსახურში: კულტურის (– თავისუფლების) განვითარების ამ ადრეულ საფეხურზე მას თავისთავადი, ადამიანის საკუთრივ **სასიცოცხლო** პრაქტიკული ინტერესისგან დამოუკიდებელი, მნიშვნელობა ჯერ კიდევ არ აქვს, მისი მთელი „ღირებულება“ მისი მარტოოდენ პრაქტიკული, უტილიტარული მნიშვნელობით იზომება და განისაზღვრება, უკეთ, იმ დანიშნულებით (ფუნქციით), რომელიც აქვს მას, პირველ რიგში, **იარაღის**, როგორც ადამიანის დამატებითი **ხელოვნური ორგანოს**, გამოგონების, დამზადების და გამოყენების საქმეში. იარაღით აღჭურვილობა და ასე „ტექნიზებული“, შეიარაღებული ბრძოლა

არსებობისთვის – აი პირველყოფილი ადამიანის, ვითარცა თავის-უფალი არსების, კულტურული სახე (რომელსაც, ესეცაა, ინარჩუნებს – მერე როგორ, რა მასშტაბის გაქანებითა და წარმატებით! – თანამედროვე ადამიანი ამ ჩვენს „გამაოგნებელი ტექნოლოგიური პროგრესით“ სამართლიანად მოქადულ საუკუნეში...). ამგვარად, ადამიანი, – Homo sapiens, მოველინა ქვეყნიერებას, ვითარცა არსებითად Homo faber, ცნობილი დეფინიციით კვალიფიცირებული, როგორც, სახელდობრ, **იარაღის მკეთებელი ცხოველი**. და აქვე – კითხვა: რატომ „ცხოველი“? –

ამ „ნაუცბადევი“ კითხვის დედააზრში გასარკვევად საჭიროა, გავიხსენოთ, რომ **ცხოველი**, როგორც ასეთი, ერთიანად **ბიოლოგიურის** სფეროს განეკუთვნება, მაშინ როდესაც **იარაღის კეთება** ადამიანის, ვითარცა სწორედ **კულტურული** და, შესაბამისად, საკუთრივ ბიოლოგიურის გარეთ, უფრო ზუსტი მისამართით, მის **ზემოთ** სააზრებელი არსების, **სპეციფიკური**, მხოლოდ მისთვის ნიშნეული, ფუნქციაა, რის გამოც ითქმის კიდევაც, რომ „ცხოველი“, ქცეული „იარაღის მკეთებლად“, **ალარაა** ცხოველი: ადამიანი იარაღის მკეთებელია არა როგორც **ცხოველი**, როგორიცაა იგი თავისი **ნატურალური**, ცოცხალ არსება **თავით**, არამედ როგორც ამ თავისი ცხოველ თავის **კულტურული უფალი**, როგორიცაა **თვითონ** იგი, ვითარცა **საკუთრივ ადამიანი**, რომლის ბრძოლაც თავისი, როგორც კულტურული არსების, არსებობისთვის თავის თავშივე გულისხმობს, კერძოდ, ასეთსავე კულტურულ ბრძოლას **თავის**, ვითარცა **ცოცხალი** არსების (– ცხოველის), არსებობისთვისაც ანუ ბრძოლას **თავის სიცოცხლისთვის**. ხოლო, რაც შეეხება იმ ჩვენს შორეულ წინაპარ ადამიანს, რომელზეც აქ მაქვს საუბარი, მისი არსებობისთვის ბრძოლა სწორედ ამ მის სიცოცხლეზე, ე.ი. მის **ბიოლოგიურ** („ფიზიკურ“) არსებობაზე, ზრუნვით იყო არსებითად გაპირობებული, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ბიოსფეროში მიმდინარე ბრძოლა არსებობისთვის (– სიცოცხლისთვის)

ამ ბრძოლის ველზე ეს-ესაა გამოჩენილი ადამიანის მიერ **გაგრძელებულ იქმნა**, მართალია, თვისებრივად, დიხხაც, სრულიად სხვა, რამეთუ უკვე **კულტურული**, ნესით, მაგრამ „საგნობრივად“ მაინც **უნყვეტად** გაგრძელებული: ადამიანი იმთავითვე, გვარეობითად შობისთანავე, კულტურულად დაეპატრონა (– პატრონად, ანუ ზე-მდგომ მზრუნველად, შეექმნა) იმ ცოცხალ არსებას, მის არსებობისთვის ბრძოლაში, რომელიც **თავად** ეს ადამიანი იყო **თავით** თვისით (საიდანაც – ამ თავის-პატრონობის ძირისძირეული ბიომორალური ორგანულობაც), რითაც გახდა იგი, ამგვარად, საკუთარი ცხოველ თავის საარსებო (– სასიცოცხლო) „საქმის“ კულტურული გამგრძელებელი, როგორც მისი სათანადოდ **შეიარაღებული**, ასე ტექნიკურად უზრუნველყოფილი, მოქმედი **სუბიექტი** (განსხვავებისთვის: ძალღი, მაგალითად, თავისი სიცოცხლის „სუბიექტი“ არაა, რადგან სუბიექტი მხოლოდ მე-არსება შეიძლება იყოს, ისევე როგორც თვით ეს მისი სიცოცხლე, გნებავთ, მისთვის „ბრძოლა“, მას, ამის გამოვე, არანაირად არ „ესაქმება“). ამიტომაც მაშინდელი ადამიანი წარმოგვიდგება კიდევ, იარაღის მკეთებლობით დეტერმინირებული თავისი კულტურული ფიზიონომიით, ვითარცა დედაბუნების სცენაზე არსებობისთვის მებრძოლ **ცხოველ** თავის **როლის** სპეციალური მასახიერებელ-მახორციელებელი (– როლისა, თვითონ ამ ადამიანის საკუთარ „პერსონად“ შექმნილის); და ფორმულაც „ადამიანი – იარაღის მკეთებელი ცხოველი“ სწორედ ამ კონტექსტშია ჩვენთვის **საზოგადოდ** საგულისხმო აზრის მქონებელი: საერთოდ ადამიანი, როგორც მაინცდამაინც იარაღის მკეთებელი, აბსტრაქტულად განხილული, **როგორც ასეთი**, სხვა არა არის, საკუთრივ, თუ არა თავის-უფალი არსება – ცხოველ (– ცოცხალ არსება) თავის კულტურულ როლში (თუნდაც თვით ეს საამროლო ტექნოლოგიური კულტურა იყოს უკანასკნელი სიტყვა, თავის მიღწევებში, თანამედროვე ტექნიცისტური ცივილიზაციის, მისი მასულდგმულებელი ტექნიკური გენიის, ადამია-

ნის სპეციალურად შემაიარალებლის, ეგეც ვიქონიოთ მხედველობაში, მის უმაღლეს კულტურულ, წმინდა ღირებულებითს მისწრაფებებში...). ამისდა მიხედვით, ინტელექტიც, ამ როლის ფარგლებში შემოქმედი, დახასიათდება, ვითარცა განსაკუთრებული – კულტურულად, ცნობიერების დონეზე მასუბლიმირებელი გაგრძელება თავისი „სისხლ-ხორც“ **თავის** არსებობაზე მზრუნველი და ამის გამო ბუნების „ბრმა“ ძალთა დასაუფლებლად მოღვაწე ადამიანის **სიცოცხლის ინსტიქტის**, როგორც ტექნიკური შემოქმედების, მისი პროგრესის ამიერიდან კულტივირებული, თუმც კულტურის „საფარველქვეშ“ თითქოს ლატენტურად მოქმედი, ბიოლოგიური ფაქტორის.

ამასთან, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად, უნდა გვახსოვდეს, რომ ადამიანის ეს **ტექნიკური**, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა, შემოქმედება გამონახატულებაა მისი **გონით-გონებრივი** აქტივობის: იარაღი, რაგინდ პრიმიტიული, კაცის მიერ დამზადებული მისი ადამიანობის გარიჟრაჟზეც კი, **კულტურის** ისეთივე მჭევრმეტყველი ფაქტია, როგორიცაა მისი ამნაირადვე პრიმიტიული, ჯერ კიდევ ჩანასახობრივი, რელიგიური წარმოდგენები. იარაღის წარმოება („ინდუსტრია“), რა თქმა უნდა, ამ ადამიანისგანაც მოითხოვდა **ცოდნის** რაღაც მინიმუმს, აუცილებლის არა მარტო იარაღის შესაქმნელად, არამედ როგორც, ცხადია, სა-იმ-ობიექტოსიც, რომელზეც უნდა მიემართა მას ეს თავისი ნაკეთობა, მსაჭიროებელი, თავის მხრივ, ნურც ამას დავივიწყებთ, თავისი საწარმოებელი იარაღის წარმოებისაც („ორმაგი ინდუსტრია“). ამგვარად, „მეცნიერება“, გარე ბუნების (და მის წიაღში თვითონ ამ მისი მკვიდრი კაცისაც) შემმეცნებელი, იმთავითვე „დაებედა“ ადამიანს, რომელიც, დასაწყისში უმთავრესად ფიზიკური არსებობისთვის ბრძოლით დაკავებული, თანდათან შეიქმნა, ბუნებასთან დაპირისპირებაში კულტურულად მოძლიერებული და მოწიფული, აგრეთვე თავისი **კომფორტისთვის** მზარდი ეფექტიანობით

ცალკე მზრუნველი, – ვითარება, მაუნყებელი ბიოლოგიური არსებობისთვის ბრძოლის (აქამდე – არსებითად მთელი ცხოვრების წარმმართველის) თუნდაც ნაწილობრივად ერთგვარი ხარისხობრივი ტრანსფორმაციისა ღვნად უკვე საკუთრივ ადამიანური, **კულტურული** არსებობის ხელშეწყობი გარემო პირობებისთვის, მათი უზრუნველყოფის როგორც პრაქტიკულ-რაციონალური, ასევე ცხოვრების დამამშვენებელი **ესთეტიკური** (– მშვენიერის ადამიანისთვის ბუნებრივი გრძნობა-მოთხოვნილება) ასპექტების გათვალისწინებით (სწრაფვა ესთეტიკურისადმი, ალბათ, ადამიანის ყველაზე გონითად „ვიტალური“ მახასიათებელია, თავისებური „გონითი ინსტინქტი“, სპონტანურად თავის მჩენელი ცხოვრების თითქმის ყველა, სადაც კი შესაძლებელია, სფეროში). ხოლო თან ადამიანს ბუნების „მოთვინიერების“, მისი კულტურული დაუფლების საქმეში დამხმარედ, იარაღის კეთებასთან უშუალოდ დაკავშირებული ზემონახსენები ცოდნის გარდა, იმავე საარსებო პრაქტიკული ინტერესით მასთან შეუღლებული სხვა „ცოდნა“-ც ჰქონდა: ვგულისხმობ **მაგიას**, მეცნიერების არქაულ „წინაპრად“ მიჩნეულს, – „საიდუმლო ცოდნას“ ბუნებაში მოქმედ ზეგრძნობად ძალთა დასამორჩილებლად, მათზე საბატონოდ (ასე ვთქვათ, „გამოყენებითი მეცნიერება“ მაგიისა, ვითარცა ბუნებაზე ადამიანის სათავისუფლო უფლობის „საიდუმლო ხელოვნების“). მაგრამ ადამიანი რისი *Homo sapiens* იქნებოდა, მოკლებული „თავ-ზეით“ ხედვის უნარს, რომლის წყალობითაც მას შეუძლებოდა კიდევაც ბუნებასთან პრაქტიკულ-შემეცნებითი ურთიერთობის პროცესში გარკვეული **რელიგიური** რწმენა-წარმოდგენები უზენაესი ძალების შესახებ, რომელთა უკვე არა დაუფლება, როგორც ამას ჰქონდა ადგილი მაგიის შემთხვევაში, არამედ მათი **მფარველობა**-შემწეობის მოპოვება იყო მისი საზრუნავი. ასე შეიქმნა **კულტი** – ადამიანის სათავისუფლო სოფლ-უფლების ეს აუცილებელი რელიგიური ფაქტორი, ღმრთაებრივი ავტორიტეტით დაკანონებული

ნეს-ჩვეულებებით, მათ შორის, **ტაბუებით**, რომლებმაც საგანგებო როლი შეასრულეს ადამიანთა თანაცხოვრების სოციალური, ეკონომიკური და, რაც მთავარია, **მორალური** მონესრიგების საქმეში (საკუთრების უზრუნველმყოფ ტაბუს, უშუალო სოციალურ-ეკონომიკური მნიშვნელობის გარდა ან, უკეთ, სწორედ ამიტომაც, უდიდესი მორალური მნიშვნელობა ჰქონდა ადამიანისთვის, რომ არაფერი ვთქვათ ინცესტზე ტაბუს მნიშვნელობაზე ოჯახის, საზოგადოების ამ ძირითადი „უფრედის“, მორალური სიმრთელისთვის).

რელიგიური ცნობიერება, დასაწყისში არსებობისთვის მეტრძოლი ადამიანის სასიცოცხლო საჭიროებით აღძრული, იყო ის კულტურული ძალა, რომლითაც შინაგანად მოსილი, წარუდგა ადამიანი თავის გარემო ქვეყნიერებას, მასში – საკუთარი თავითურთ, ვითარცა მისი **სოფლმხედველი**. მართლაც, სხვა რაა რელიგია, თუ არა ერთგვარი სისტემა მეტ-ნაკლებ მონესრიგებულ თეოლოგიურ და, ამ კონტექსტში, კოსმოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ წარმოდგენათა (თუნდაც უპრიმიტიულესთა, მაგრამ მაინც), რომლებიც შეადგენენ კიდეც ერთიან რელიგიურ სოფლმხედვას – თეო-კოსმო-ანთროპოლოგიურს, გამოხატულს, ჯერ კიდევ ბოლომდე განუვითარებელი საამისო ცნობიერების პირობებში, **მითოლოგიური** ფორმით, რის გამოც ეს სოფლმხედვა, იმ დროისთვის ყოვლის მომცველი და, მაშასადამე, ერთადერთიც, დახასიათდება აგრეთვე, როგორც მითოლოგიური. მოხდა, ერთი შეხედვით (მეტი არა!), „პარადოქსული“ რამ: რელიგიამ, თავისი თავდაპირველი ფუნქციით თითქოსდა მონოდებულმა, ყოფილიყო ადამიანის პრაქტიკული შემწე მის ზრუნვაში ფიზიკურ არსებობაზე, გაიყვანა თვითონ იგი, რელიგიურ-მითოლოგიურ სოფლმხედვას ქვემოდან, ჰიერარქიის დაცვით, დიალექტიკურად შეუღლებულ საკუთრივ „ამქვეყნიურ“ სოციალურ-ეკონომიკურ და, მოგვიანებით (ცივილიზაციის დამდეგიდან), პოლიტიკურ ფაქტორთა მასთან ზოგადკულტურული თანამოქმედებით, გონის „მე-

ტაფიზიკურ“ სივრცეში, ამიერიდან ორიენტირებული, ამგვარად, ისეთს უმაღლეს, რამეთუ **ბიოლოგიურის-ზეითს** და ამიტომაც ნამდვილ, მორალურ, ინტელექტუალურ და ესთეტიკურ **ღირებულებებზე**, როგორიცაა, შესაბამისად, **სიკეთე, ჭეშმარიტება და მშვენიერება**, – თავისუფლების იდეის **შინაარსობრივ**-ღირებულებითი გარკვეულობები; და რომლებისადმი, როგორც ასეთთა, **თვითკმარი** სწრაფვა, თავად თავისუფლების თვითკმარობის მაცხადებელი და მადასტურებელი, არის ამიტომაც ადამიანის არსებითი ნიშანი, ვითარცა მაინცდამაინც **თავისუფალი** არსების. გავხაზავ: თავისუფლება, **როგორც ასეთი**, თავის თავშივე გულისხმობს ამ ღირებულებებს, ვითარცა საგანთ თავისივე, სწორედ მათი სახით –, **თვით**-მისწრაფების.

ასე რომ, ისტორიულად „თავისუფლების გათავისუფლება ადამიანში“ პრინციპულად მაშინ შედგა, როდესაც ადამიანს გულში გაეხსნა, თავ-ზეით, ღირებულებათა „ზეცა“, სადაც გონით-სულიერად ამაღლებული, თავისი სათავისუფლო ცნობიერებით, შეიქმნა კიდევაც იგი სოფლად-თავის და თავის-სოფლის კულტურულად სუვერენულ ზეგარდმო-მხედველ უფლად; და რის შემდეგაც ამავე „თავისუფლების ადამიანში გათავისუფლების“ პროცესი, ამნაირად ამაღლებულის, თვით თავის სუბიექტ ადამიანის სახით, თავისუფლების აქამომდელ პრაქტიკულ-უტილიტარულ დანიშნულებაზე, მისი მოხსნა-შენახვით (თავისუფლება – ყოველგვარი კეთილდღეობის მიზანი და მასთან საამკეთილდღეო საშუალება(ც), ხოლო ამით სრულებითაც არ დამთავრებულის, არამედ მხოლოდ დანყებულის, თავის უკვე წმინდა ღირებულებითს ნამდვილობაში სამერმისო წარმატებისთვის, – წარმართა, როგორც ადამიანის სულ მეტი და მეტი თავისუფლებისკენ სწრაფვა, ვითარცა, სახელდობრ, თავისუფლების გზაზე მიღწეულით შემოქმედებითად მუდმივ დაუკმაყოფილებელ ადამიანში შემდგომი „თავისუფლების გათავისუფლება“ საამისო ღირებულებათა – სიკეთის, ჭეშ-

მარიტების, მშვენიერების – მიმართ მის, თვითონ ამ ადამიანის, დაუმცხრალ, დაუოკებელ მისწრაფებაში. სწორედ ეს კაცის **მათავისუფლებელი** მისწრაფება, **სიკეთისთვის** ტანჯვით აღსავსე, აქვს მხედველობაში **ვაჟა-ფშაველას** („როცა გულს ცეცხლი მედება, / გონება [„ფიქრით ტანჯული“, მაინც კი არა, **სათავისუფლო ნების-მიერ** – ამიტომაც] მსჯელობს სალადა, – / **მაშინ ვარ თავისუფალი**, / თავს მაშინა ვგრძნობ ლაღადა“), როდესაც იგი წერს (მანდვე): „**მშიოდ-მწყუროდეს კეთილი, / ვერ გავძლე, მოვკვდე მშიერი**“. – მაგრამ, ვიდრე განვაგრძობდე, აქვე, რაკილა ღირებულების თემას შევხებ, – ერთი საკითხი, ცალკე გასარკვევი.

თავისუფლება – ესაა სიკეთე ყოფნაში, როგორც თვით ეს ყოფნა. საკითხავია, რა იგულისხმება ამ სიკეთის სახელქვეშ და, ამისდა მიხედვით, როგორ უნდა გვესმოდეს ხსენებული მტკიცება. –

სიტყვა „**სიკეთეს**“ ორგვარი (არაგადატანითი) მნიშვნელობა აქვს: ერთი – **საკუთრივი**, რომლითაც იგი გამოიყენება **საკუთრივ ზნეობრივი (მორალური)** ღირებულების აღსანიშნად (სიკეთე – ჭეშმარიტებისა და მშვენიერების თანასახე), და მეორე (ქვემოთ სამსჯელო) – **ზოგადი**, რომლის თანახმადაც ეგვევ სიტყვა იაზრება, ვითარცა **გვარეობითი** სახელი საერთოდ ყოველგვარი ღირებულების, არის ეს მორალური ღირებულება (სიკეთე – მორალური სიკეთე), ინტელექტუალური (ჭეშმარიტება – ინტელექტუალური სიკეთე) თუ ესთეტიკური (მშვენიერება – ესთეტიკური სიკეთე). ყველა შემთხვევაში, რა სახისაც უნდა იყოს ღირებულება, იგულისხმება, რომ იგი სიკეთეა; წინააღმდეგ, არანაირ **ღირებულებაზე**, როგორც ასეთზე, არც იქნებოდა საუბარი. ადამიანი იმიტომ მიესწრაფის, მორალურ სიკეთეზე რომ არაფერი ვთქვათ, ჭეშმარიტებასა და მშვენიერებას, რომ ერთიცა და მეორეც, თითოეული – **ამ** თავისი **საკუთრივი** სახით, მისთვის სიკეთეა: რისიმე ცნობა ღირებულებად სხვა არა არის, თუ არა მისი სიკეთედ ცნობა. მოკლედ, სიკეთე

(მისი ცნება) არის გვარი, რომლის სახეებიცაა სიკეთე (საკუთრივ), ჭეშმარიტება და მშვენიერება.

სიკეთის იდეის, საიდანაც უნდა მივუდგეთ, **თავისთავად**, როგორც ასეთის, **ზნეობრივის**, ამნაირ გენერალიზაციას, მის ასეთს კატეგორიალურ განვრცობას ჭეშმარიტებისა და მშვენიერების, დიახაც, **სამეუფო** სფეროებზე (სადაც, თუ ჭეშმარიტებისაა, **ინტელექტუალურის** გარდა, სხვა არანაირი კრიტერიუმი, ინტელექტუალურის-**გარეთი**, და, თუ მშვენიერებისაა, **ესთეტიკურის** გარდა, სხვა არანაირი კრიტერიუმი, ესთეტიკურის-**გარეთი**, და, მაშასადამე, ორსავე შემთხვევაში არც **საკუთრივ მორალური** სახელმძღვანელოდ უფლებამოსილი არაა), საფიქრებელია, ის უდევს საფუძვლად, რომ ადამიანი „სუბსტანციურად“, თავის საკუთრივ ადამიანურ ძირისძირში, **ზნეობრივი** (რამეთუ **თავისუფალი**, – ეს მუდმივ ვიქონიოთ აქ მხედველობაში) არსებაა, რომლის მისწრაფებაც ჭეშმარიტებისა და მშვენიერებისადმი მისი, ვითარცა **სწორედ** ასეთის, წიაღიდან მომდინარეობს, როგორც გამოხატულება აი ამ **ზნეობრივი** არსების კიდევ „სხვა“ – ბუნებითად შემოქმედებითი (რამეთუ გონით-სულიერი) ინტელექტუალური და ესთეტიკური მოთხოვნილებების, რომლებიც **ამდენად** არიან კიდევ **ზნეობრივნი**, ამ სიტყვის („ზნეობრივი“) **ზოგადი** (არასაკუთრივი!) მნიშვნელობით. განსხვავებით მისწრაფებისგან **სასარგებლოსადმი**, რომელიც სიკეთე კი არაა, **სა-სიკეთოა**, ადამიანისთვის **საჭირო** და ამიტომაც ვარგისი (გამოსადეგი, გამოსაყენებელი, მოსახმარი...) მის ღვწაში სიკეთის-**თვის**, გზად სიკეთის-**კენ**, და ამის გამო, ამ თავისი **დანიშნულებისამებრ** (რომელიც სიკეთეს არ აქვს), „კარგი“, მისწრაფება **სიკეთისადმი**, რა **სახისაც**, საკუთრივ, გნებავთ, იყოს იგი (სიკეთე, ჭეშმარიტება თუ მშვენიერება), და, შესაბამისად, ამ მისწრაფებით სულდგმული **შემოქმედებაც** მხოლოდ **თვითკმარი** შეიძლება იყოს, – თავისი **ყველა** სახით, **გვარეობითად** დახასიათებადი, ვითარცა **ზოგადზნეობრივი**, როგორც **საზოგა-**

დოდ სიკეთისადმი ნების-, საზოგადოებისუფლოს, -მიერი.⁴⁹

⁴⁹ამ წინადადების პირველ ნახევარში ნათქვამის საფუძველზე, **საკუთრება**, როგორც ასეთი, თავისუფლების საქმისთვის მისი უდიდესი მნიშვნელობის ჯეროვანი გათვალისწინებით, და, საერთოდ, მატერიალური კეთილდღეობა („სიმდიდრე“), თავისთავად, **სიკეთე** არაა, არამედ იგი სა-იმ-სიკეთოა, რომელიც თავისუფლებაა, ვითარცა უზრუნველმყოფი თავისუფლების უშუალოდ **მატერიალური** შესაძლებლობის, მას შეუღლებული მორალურ-სოციალური და სამართლებრივ-პოლიტიკურიც კი შესაძლებლობებითურთ. ვასხვავებ რა ერთმანეთისგან სიკეთესა და სასარგებლოს, ამით როდი ვამტკიცებ, თითქოს თვით სიკეთეს, თავის მხრივ, არ მოჰქონდეს ადამიანისთვის ის, როგორც იტყვიან ხოლმე, „სიკეთეები“, რომლებიც მისთვის სასარგებლონი არიან, ოღონდ სასარგებლონი თავისი დანიშნულებით მხოლოდ სა-სიკეთოდ, ე.ი. იმავე სიკეთისთვის. ამიტომაც საზოგადოება, რომელიც თავისუფლებას მის სამართლებრივად გარანტირებულ უფლებრივ პირობებში მოპოვებულ მატერიალურ „სიკეთეთა“ გამო აფასებს მხოლოდ, ანგარებით, ვერშემგნები მათი სწორედ სა-თავისუფლო დანიშნულების, ანუ იმის, რომ, ვთქვათ, იგივე საკუთრება ადამიანს აქვს თავისუფლების-თვის, მისკენ მასშივე აღმავლობისთვის, ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ საზოგადოებას არ **უყვარს** თავისუფლება („ანგარებიანი სიყვარული“ ნონსენსია), რომ იგი, თავისუფლებისმიერი „სიკეთეებით“ მოსარგებლე, **თავისუფლებისმოყვარე** არ არის, მოკლებული მის **ცოდნა** – სიყვარულს (სხვა სიყვარული, გონებრივად „ბრმა“, არც არსებობს...).

მთელი საზოგადოება, ისევე როგორც ცალკეული პიროვნება, თავისუფლების პირობებში მცხოვრები, სინამდვილეში თავისუფალია იმ თავისი **წარმოდგენის** თანახმად, რომელიც მას აქვს თავისუფლებაზე. ამ აზრით, „თავისუფლების მსოფლიო“ მართლაც სხვა არა არის, თუ არ „მსოფლიო, ვითარცა ნება და წარმოდგენა [ერთმანეთისგან განუყოფელი]“ მის სუბიექტ საზოგადოების, მასში კი – მის შემადგენელ-წარმომადგენელ პიროვნებათა. ამიტომაც ხალხი, რომელსაც თავისუფლება არ უყვარს, აქვს მასზე მახინჯი და ყალბი წარმოდგენა, დადამბლავებული აქვს ან ინფანტილურად განუვითარებელი **ნება**, გამჩენისგან სწორედ **სათავისუფლოდ** მიმადლებული ადამიანისთვის, ასეთი ხალხი, როგორც ირკვევა, მისდა უაზრებლად და უნებურად, ისტორიის ტრაგიკომიკური ბედისთამამითა „მოვლენილ“ თავისუფლებამი (უკეთ, მისი უფლების სამართლებრივ პირობებში) მაიებელი სხვა რისიმე, თვითონ მის გარდა, და ამიტომაც, ასკენის **ტოკილი**, „მონობისთვის შექმნილი“, ადრე თუ გვიან, გარეშე მტრის „დაუხმარებლადა“-ც, დაკარგავს ამ თურმე ქართ მობერილ და ქართივე წასაღებ „თავისუფლებას“, თავის თავშივე ზნეობრივად (აქედან – გონებრივადაც) ჩაბრწინილი და გამოფიტული, ვითარცა ჯერ ან უკვე, ან საერთოდ **არაერი**, უბრალოდ **მოსახლეობა** პოლიტიკურად განსაზღვრულ (ესეც, ალბათ, დროებითად) ტერიტორიაზე, – ოდენ ამდენად „ერი“, ნომენკლატურულად – ვითომც „თვალწინაშე“ (vorhanden), ინდივიდუალურადაც და კოლექტიურადაც ადვილად გამოსაცვლელი

მართლაცდა, განა შეიძლება ვესწრაფოდეთ რასმე **ზნეობრივს** იმიტომ, რომ იგი **სასარგებლოა** (დავაკვირდეთ: **სა-სასარგებლო**, ე.ი. ის, რასაც ემსახურებიან კი არა, **რითაც სარგებლობენ**)? – ცხადია, არა: ზნეობრივი, მხოლოდ ვითარცა **თვითკმარი**, ითქმის ასეთად. ამიტომაც მისწრაფება სიკეთისადმი (ამ უკანასკნელის საკუთრივ- თუ ზოგადზნეობრივი, სულ ერთია, გაგებით; და მასთან მისწრაფებაც მის სახეებ ჭეშმარიტებისა და მშვენიერების მიმართ, ცალ-ცალკე, როგორც გვარეობითად, თავიანთ თავშივე, თავ-თავისებურ სიკეთეთა) მით სარგებლობის მიზნით, მისი თვით იდეის მაფალსიფიცირებელი, მაკორუმპირებელი **უზნეობის** უტყუარი ფაქტი იქნებოდა. გავხაზავ ახლავე, ამის სამერმისოდ, სხვადასხვა ვარიაციით და კონტექსტში, გასათვალისწინებლად: **სიკეთისადმი მისწრაფება მისი, ვითარცა სა-ქმის, ქმნითი მისწრაფებაა, როგორც სათანადო (შე)მოქმედებითი ნების**, თავისთავად იგულისხმება, **არსებითად ზნეობრივის, მიერი** (კერძოდ, მის, ამ ნების, თუ ჭეშმარიტების მიმართია, საამისო ინტელექტუალური და, თუ მშვენიერების მიმართია, საამისო ესთეტიკური სპეციფიკუმით). და – აქვე, ზედმიყო-

მხოლოდლა „მოქალაქეობით“ (თანამედროვე ანტიეროვნული, რაც ნიშნავს, ანტიკულტურული, ესე იგი ანტილიბერალური „ლიბერალიზმის“ საპროგრამო „იდეალი“).

ვინც რა უნდა თქვას, ადამიანი თავისი **მოწოდებით**, როგორც კულტურული არსება, **Homo economicus** არაა, არამედ: „ღმრთის ხატი და მსგავსი“ **Homo liber**, – ყოველ შემთხვევაში, **უნდა იყოს**, თუ მას სურს, „ეკონომიკურ ცხოველად“ არ გადაგვარდეს (როდესაც ზოგი, უმცირესობა, მგელი იქნება და ზოგი, უმრავლესობა, მგლის „ლიბერალურად“ სამწყსო ცხვარი), რომლის „ეკონომიზმი“-ც, ამიტომ, მოკლებული იქნება ყოველგვარ ღირსსახსენებელ მნიშვნელობას ადამიანის კულტურული, ამ სიტყვის უღრმესი, უფართოესი, უმაღლესი გაგებით, წარმატებისთვის თავისუფლების გზაზე. უნდა კარგად გვახსოვდეს და, რაც მთავარია, კარგად **გვესმოდეს**, რომ **ეკონომიკა** (ისევე როგორც, სხვათა შორის, პოლიტიკა) **კულტურის ერთ-ერთი დარგია** (ტყუილად ხომ არ უწოდებდნენ ლათინელები მინათმოქმედებას agricultura-ს, რაც იმას ნიშნავს, რომ გლეხკაცი, მინათმოქმედი (agricola), თავის საქმეში ასევეა კულტურის მოღვაწე, მისი მოქმედი), რომლის ჭეშმარიტი მნიშვნელობის შეცნობა-გაგება ამიტომაც მხოლოდ თავისუფლების ზოგადკულტურულ (ანუ ზოგადზნეობრივ) კონტექსტშია შესაძლებელი.

ლებით: **სიკეთე**, მისი **ზოგადზნეობრივი** გაგებით, სხვა არა არის, თუ არა **თვით თავისუფლება**, **საზოგადოდ** (რაკილა ზემორე „ზოგად-“), რომლის, ვითარცა სწორედ **ამ** სიკეთის, სახეებიცაა, საკუთრივ სიკეთის გარდა, ჭეშმარიტება და მშვენიერება (საიდანაც: ჭეშმარიტება – თავისუფლება, მშვენიერება – თავისუფლება), რომლებისადმი, თითოეული მათგანის თავისთავადი სახით, მისწრაფებაც ამდენად განიხილება, როგორც ის მისწრაფება თავისუფლებაში თავისუფლებისკენ, რომელიც **თვითონ** (რამეთუ აქტუალური) თავისუფლებაა, როგორც ასეთი – **ზოგადზნეობრივი** (იგივე **ზოგადკულტურული**). ასე უნდა გვესმოდეს მტკიცება, რომ სიკეთე (– ჭეშმარიტება, მშვენიერება) თავისუფლებაა და, პირუკუ, თავისუფლება – სიკეთე (– ჭეშმარიტება, მშვენიერება): თავისუფლება ის მისწრაფებაა რისადმი? – იმავე თავისუფლებისადმი, რომელიც, ისევე როგორც სიკეთე, რაც რაა? – იგივე თავისუფლება, არის სა-ქმე, რომლის ეს მოქმედი (მქმნელი) მისწრაფება – თავისუფლება თავის თავშივე წარმოებს, თავისუფლებაშივე (თავისუფლება – თავისუფლებაში თავისუფლებისკენ). ეგევე აზრი, „თარგმნილი“ მაინცდამაინც სიკეთის „ენა“-ზე, ადვილად მისახვედრია, ამ სახით წარმოგვიდგება: სიკეთე არის სა-ქმე, რომლის ქმნაც (– მისწრაფება სიკეთისადმი), სახელდობრ, რამდენადაც სახელდობრ სიკეთეზეა საუბარი, **კეთ-ებაა**, რომელიც იგივე სიკეთეა, სიკეთე სიკეთეში, რაცაა კიდევ **კულტურა: კულტურა – კეთ-ება, სიკეთე სიკეთეში სიკეთისკენ**, რაც ნიშნავს, კულტურა – თავისუფლებითი **ღვნა**, ეს კეთ-ება, სიკეთისთვის და, მასთან, მისთვის სასარგებლო ყოველივე **სა-სიკეთოსთვის, ანუ ზრუნვა – შრომა და ზრუნვა – ბრძოლა**, რაც, ვიტყვი ერთხელაც, არის კიდევაც **თავად** სიკეთე, მის ასეთს აქტუალურ თვითკმარ მისწრაფებაში. მაგრამ რატომ „თვითკმარ“? – იმიტომ, რომ (შეად. ჩემ მიერ დამონმებულ **ფრიდრიხ ჰაიეკის** სიტყვებს სქოლიო 42-ში) სიკეთისთვის-ღვნა კეთება, მისაღები მხოლოდ მისი წინასწარ ცნობილი

წარმატების, ღვწისთვის ასეთი „პრიზის“, პირობით, სიკეთედ, მისადმი **სიყვარულის** (სიკეთისმოყვარეობის) დეფიციტის გამო, არ მიიჩნევა, როგორც სინამდვილეში ანგარებიანი სულმოკლეობის მავლინებელი: სიკეთისთვის ნამდვილმა ღვწამ წარმატება-წარუმატებლობა არ იცის, ის მუდამ ძალაშია, წარმატებისას – სიკეთით მაინც „გაუმადლარი“, წარუმატებლობისას – სიკეთისთვის მაინც გულგაუტეხელი. უთუოდ ეს ჰქონდა გულში **ვაჟა-ფშაველას**, ამის დამწერს ზემოთ ამასწინ ციტირებულ ლექსში („ჩემი ვედრება“): „ბალახი ვიყო სათიბი, / არა მწადიან ცელობა; / ცხვრადვე მამყოფე ისევა, / ოღონდ ამცილდეს მგელობა; / არ წამიხდინო, მეუფევე, / ეს ჩემი წმინდა ხელობა!“ (ნუ დავივიწყებთ, ამას წერს **„ბაკურის“** და მისდაგვარ სხვათა ავტორი); და მანდვე: **„მაშრომე სასიკეთოდა, / თუნდ არ მოვიმკო ნაყოფი“** (საგულისხმოა ამ ლექსის საზრისობრივ დამაგვირგვინებელი, ყველაფრისთვის „თავისი ადგილის“ მიმჩენი დასასრული: „მფარავდეს შენი მარჯვენა, / კალთა სამოსლის შენისა, / სანამ არ მოვა დრო-ჟამი / სულ ბოლოს ამოქმენისა. / სული – შენ, ლეში – მინასა, / აღარა ვგლოვობ ამასა; / თევაზი – წყალს, ცასა – ვარსკვლავი, / შვილი – დედას და მამასა“). რაა ეს, თუ არ **კულტურის**, იმავე თავისუფლების, თვით **მნებელი გონის** (ეროს – ლოგოსის) გამო-მეტყველება, **რომელიც** მის ქვემოდან მისკენ-ზემოთ მაპიროვნებელ, თან **დედა-**მინაში ღრმად ჩაფესვით, თვითონ გონის-პირ ადამიანის, ვითარცა კულტურის სუბიექტ თავისუფალი არსების, **გონ-**იერი სულია, კულტურის, როგორც იმავე სა-ქმის, სამოქმედოდ (საკეთებლად) დაუღლელად მღვიძარი და მით ადამიანისვე კულტურულად მის სოფლად-თავისუფლებაში „მაცხოვნებელი“. ამგვარად, ადამიანი, ამ სახელის ღირსი, მართლაც რომ „სულ საქმეშია“, რაც თავისუფლებაა. ხოლო თავისუფლება (– სიკეთე) ის მოქმედებაა, რომლის ინდივიდუალურ-უნივერსალური (საიდანაც – პერსონალური) გონითი მიზეზიცა და მიზანიც მასშივეა და რომელიც თავის

სუბიექტ ადამიანისვე მის პირ-ადად სააგერყოფნო სოფლად ყოფნაში მათავისუფლებელია, **ანუ** მისი მაკეთილებელი (ნიმუში? – **ფრანცისკ ასიზელი**), მაჭემმარიტებელი (გავის-სენოთ: „თავისუფლება გაგვაჭემმარიტებს“), მამშვენიერებელი („შექსპირულად“, არა – მაკრეტინებელ „იდილიურად“) და მით საერთოდ თავად ამ მისი სოფლად-ყოფნის (– სოფლად-ადამიანობის) მის თავისუფლებად მდგენელი (ადამიანის სოფლად-ყოფნა – მისი სოფლად-თავისუფლება: ყოფნა – თავისუფლება) და ამნაირად **თავისუფლებისკენ-ყოფნად** ამგები და წარმმართველ-განმგები. თანაც ეს ყოფნა (ყოფნა – თავისუფლება, რომელიც თავისუფლებისკენ-ყოფნა) თავის **სოფლიურ რეალობაში** სრულებითაც არაა, როგორც, ეს-ესაა, შევნიშნე ფრჩხილებში, „იდილიური“, არამედ აღსავსე თავისუფლების „ინრო“ გზიდან გადამცდენი სხვადასხვა ცდუნების, შეცდომის, ძალმომრეობით იძულების ან, სულაც, არყოფნის უფსკრულში გადამჩეხი სხვა რამ, მომაკვდინებელი, განსაცდელით... დასასრულ, ადამიანის ზნეობრივი თვითშეგნების თვალსაზრისით ერთი მეტად საგულისხმო მომენტის ყურადსაღებად, ნათქვამს დავსძენ იმასაც, რომ სიკეთისადმი თვითკმარი მისწრაფების (თავისუფლების იმპერატივი), ვითარცა კეთ-ების, მისი მასშივე აზრებადი სახეებითურთ (– „გაკეთილება“, „გაჭემმარიტება“, „გამშვენიერება“), გაგება, როგორც **სოფლად-თავის და თავის-სოფლის კეთება – უფლების**, პირდაპირ გვითითებს, დაბეჯითებით, ყოველგვარი „ფილოსოფიური“ გაუგებრობის გარეშე, თავისუფლების, რომ იტყვიან, ხშირად ამ სიტყვის რელიგიური მნიშვნელობა-დანიშნულების შეუგნებლად, **სულისმარგებლობას** მის **სუბიექტ**, ამდენად თვითუფალ – თვითმკეთებელ, ადამიანისთვის: თავისუფლებისადმი მიმსწრაფი უანგარო, სულით და ხორციით უპირობოდ ერთგული მსახურება სიკეთისა, – კულტურის ზნეობრივი დედააზრი, **„სულზე ზრუნვის“** უმაღლესი, ანუ ერთადერთი ნამდვილად ნამდვილი, მასახიერებელ-მახორციელებელი ფორმაა, შესა-

ტყვისად იმ მარად საიდეალო ზოგადკულტურული (– ზოგადზნეობრივი) პარადიგმის, რომელიც **ქრისტემ** თვალწინ დაგვიყენა, დედა- თუ მამაკაცთ, ჩვენ საადამიანოდ (– სათავისუფლოდ) **კაცთმოყვარეობით** (– თავისუფლების, ანუ კულტურის, შემოქმედებითად ზნეობრივცხოველმყოფელი შინაპრინციპი) თავის თავში ღმრთის განმაკაცებელი და მით კაცის განმალმრთობელი საკუთარი პიროვნებით...⁵⁰ მაგრამ აზრთასვლის ინერციით ცოტათი წინვუსწრე ჩემს აქსათქმელს, რომელსაც ახლა მივუბრუნდები.

⁵⁰ქვემო შენიშვნები ამ აბზაცის რამდენიმე პუნქტს ეხება. თუ, სახელდობრ, რომელი რომელს, ამას მკითხველი, იმედია, თავად მიხვდება.

ყოფნის **დროითობა** არ გამოორიცხავს სიკეთის, რომელიც, ვითარცა ღირებულება, ამიტომაც ზედროულია, გააზრებას, როგორც **მოქმედების** (სა-ქმის, მისი ქმნითურთ), თუკი მივიღებთ, რომ დროის „მდინარე“, თავის წმინდაგონის განზომილებაში, სხვა არა არის, თუ არ „მარადისობის მდინარე“ (თავისუფლების, მის ღრმად განმცდელთათვის, ნუმინოზურობის ასპექტი). იგულისხმება სიკეთის ყოფნის დროითობაში **ქმნადად** „გადენადება“ ანუ სიკეთის – თვითონ ყოფნაში, მასში მადვე გაყოფნებულის, გაქმნადება, ვითარცა ყოფნა – თავისუფლების, რომელიც ყოფ-იერებაა და, როგორც ასეთი, უწინარეს, ყოფ(ნ)ის-ცნობ-იერება (რაზეც ითქვა ადრე, იხ. თავი III). ესაა **არყოფნა** „ქაოსის“, სადაც გარკვეულად არაფერი არ არს, გარკვეულად არაფერი არ ხდება, **დროითობით** პროცესუალურ, არსთა თუ ხდომილებათა მწყობრ „პროცესიულ“ ყოფნად მოწესრიგება, მისი ამ პროცეს – „პროცესი-ად“ **კოსმიზაცია** (და, რაკილა მოწესრიგება, ამიტომაც **გა-კეთილ-მშენიერ-**ება; საიდანაც „კოსმოსის“ **იოანე პეტრინისეული** არა „წესრიგად“, არამედ მისი მეორე, პირველს საზრისობრივ შეუღლებული, მნიშვნელობისამებრ მაინცდამაინც ასეთი „ესთეტიური“ თარგმან-გააზრება: „კაზმული“). აქედან, **პითაგორათი** (მისი სკოლით) მოყოლებული, – ძიება მათემატიკურ-მეტაფიზიკური **პროპორციების**, როგორც **მსოფლიოს, მსოფლიო ყოფნის** (და მასში – ადამიანის ამგვარივე ყოფნისაც), ასეთად, **ანუ კოსმოსად**, მაფორმებელ-მასტრუქტურისებელი, „მსოფლიო ჰარმონიის“ ფორმალურ-სტრუქტურული კანონების, სა-მარადისოდ „მდგენთა“, „მამყარებელთა“, „დამყენებელთა“ – არსთა და ხდომილებათა „გადენადებულ მარადისობად“ მიმდინარე „სიმ-ფონიის“, მისი რიტმით, მისი, სადღეისოდ ესეც, შეგვიძლია, წარმოვისახოთ ჩვენთვისვე, კონფლიქტური „დისონანსებითა“ და მარეზულტირებელი „კონ-სონანსებით“, კანონზომიერი (რამეთუ „ჰარმონიული“) „მოდულაციებით“, ამ ერთიანი „ჰარმონიის“ კონტექსტში ასევე „ხმოვანი“ პაუზებით (**ანტონ ვებერნის** გენიალური აღმოჩენა, მუსიკალურად ვერიფიცირებული: სიჩუმის, – აკუსტიკური **არარას**, ესთეტიკური **ინ-კოსმიზაცია**), – საპირისპიროდ,

ვამბობ, „ქაოსის“ (სადაც, ისევე როგორც ანარქიაში, არანაირ თავისუფლებას არ შეიძლება ჰქონდეს რაიმე ადგილი) „უხმო“, „ყრუ“, რამეთუ „ხმათა“ განურჩეველი, ურთიერთჩამხმობი, „კაკო-ფონის“ (– „შეუცნობის შესაცნობად“ აზროვნებისთვის ესოდენ აუცილებელი „ფანტაზია“, აქ – „პითაგორულ“ თემაზე). ასეა, „ქაოსის აპეირონმა“ დრო არ იცის, **დრო კოსმოსისაა**, მის სწორედ **დროითად** კოსმიზებულ (მონესრიგებულ – „გაკეთილმშვენიერებულ“) **ქმნადობა – პროცესში**; და, მაშასადამე, **გონიც**, ყოველგვარი **შემოქმედების** უმაღლესი კანონმდებელი, თავისი ორივე ურთიერთგანუყოფელი კომპლემენტარული „ჰიპოსტასით“, ლოგოსითაც და ეროსითაც (ჩვენებურად – „ქრისტე“!), რომლის არსებაც **თავისუფლებაა**, შესაბამისად, აქვეა (მაინც-დამაინც „ეროსს“ რაც შეეხება, „რატომღაც“ მასხენდება **აკაკი წერეთლის** მისებურ, არტისტულ (ხალხურ-)არისტოკრატიულად, „სასხვათაშორისოდ“ უპრეტენზიო სიტყვები („სატრფოსა“-დმი): „სიყვარული კავშირია / ამ ქვეყნის [ე.ი. დროითობის] და იმ ქვეყნისა [- ზეცის, ე.ი. მარადისობის]; / იგივეა მაცხოვარი... [რომელიც ხომ თან ლოგოსია] / „მაღლი“ კაცთა გამოხსნისა [გათავისუფლების]“; ანალოგიური, ოღონდ „დრამატულად“ გამოხატული, სააზროვნო სიტუაცია გვაქვს, დროითობაში მარადისობისთვის საზეოდ მათავისუფლებელი „გახსნის“ თვალსაზრისით, **რუსთველის** ამ ერთი შეხედვით თითქოსდა „უცნაურ“ გამონათქვამში (შეად. **პლატონის** „იონის“ მუზით ღმრთაებრივ „შეპყრობილობა“-ზე ეპიზოდს): „**სიტყვაბრძენნი** [ეროსით „ღმრთივემთაგონებულთა“ პირით ლოგოსის, ასევე „ღმრთაებრივის“, კაცობრივ სიბრძნედ გამო-მეტყველება], **ცნობაშმაგნი** [ამ „საშინლად მშვენიერი“ ეროსისვე „სამაღლადმხედოდ“ „გონების განმპკრობელი“, ინდივიდუალური ცნობიერებისთვის თავისი აღმატებულობით „გაუსაძლისი“, ცალკეული კაცის სულში თან **პირადად მისადვე** ჩამდგარი იმავე „ღმრთაებრივი“ ძალის მიზეზით]).

ეს მეტად „წარმტაცი“ საკითხია, რომელმაც, თუ მასზე საუბარს შევყევით, შეიძლება ძალიან შორს „ნაგვიტყუოს“. ამიტომაც აქ, ამჯერად, ჩემი ზოგადი, მაგრამ მაინც შე-ხედულების ამ უბრალო კონსტატაციითა ვკმაყოფილდები.

გოთესეული „სიბრძნის საბოლოო დასკვნა“, სადაც თავისუფლებისთვის ყოველდღიურ ღვწაზეა საუბარი, ადრევე წარმოვადგინე (იხ. თავი II). ხოლო გვახსოვს, ალბათ, აგრეთვე, ჯერ კიდევ სკოლიდან, **რუსთველის** „სიბრძნის მეტყველი“ ვარდი (სიმბოლო სატრფიალო კეთილმშვენიერების), რომელმაც „პროფანულ“ კითხვაზე, „რად ხარ ეკლიანი, პოვნა შენი რად არს ჭირად!“, უპასუხა: „ტკბილსა მწარე ჰპოვებს, სჯობს, იქმნების რაცა ძვირად; / ოდეს ტურფა გაიფუდეს, აღარა ღირს არცა ჩირად“. და რადგან ადამიანისთვის უმშვენიერესი („უტურფესი“) მაინც თავისუფლებაა, მას მით უფრო ებადება ხოლმე თავისუფლების ფენომენის წინაშე ანალოგიური „ეკლიანი“ კითხვა, რაზეც პასუხი უკვე მოვისმინეთ. ესეც არ იყოს, მოვეშვათ ლიტერატურას, ქართულ ენაშიც მოგვეძიებება ასეთი სიტყვა: „**ჭირნახუ-**

ლი“ (// „ნაჭირნახულევი“), – მონაღვანის, ანუ ზრუნვა – შრომითა და ზრუნვა – ბრძოლით მიღწეულ-მოპოვებულის, აღსანიშნად, სახელდობრ, იმ „ჭირის“ მითითებით, რომელიც „ნახული“ გვაქვს, სიკეთისკენ მიმსწრაფთ, მისთვის საზრუნავ ღვნა – შრომასა და ბრძოლაში. ასე რომ, რაკი „ტკბილსა მწარე ჰპოვებს“, ამიტომ „სჯობს, იქმნების რაცა ძვირად“, რაც ნიშნავს, იმავე – ჩვენდა „ჭირად“, ურისოდაც სიკეთე „აღარა ღირს არცა ჩირად“, ე.ი. აღარაა ღირებული და, მამ, არც ღირებულებაა, ანუ აღარაა, საერთოდ, სიკეთეც, როგორც ასეთი. ესეც ძველთაძველი აზრია: ჯერ კიდევ **სოლონს** უთქვამს, მშვენიერი ძნელიაო (ძნელი, ჩანს, ვითარცა საქმე, ძნელად საქმნელი), შემდგომ, **სოკრატულ-პლატონური** ვერსიით, როგორც ახლა უკვე საკუთრივ შესამეცნებლად ძნელი, გააზრებული (საიდანაც, შეიძლება ვიფიქროთ, რუსთველის მიერ „მიჯნურობის“ (იმავე ჩვენი „ამამალღებელი“, ანუ მათავისუფლებელი, სიყვარულის: (ალ)ტროფობა – ეროსის) იდეაში ამნაირად ტრანსპონირებული: „მიჯნურობა არის ტურფა [მშვენიერი], საცოდნელად ძნელი გვარი [იდეა; სიყვარული, **ისევე** როგორც თავისუფლება, – საბრძოლო საგანი“). ხოლო, თუ არ ეს სიძნელე სიკეთის (კარგის, მშვენიერის), ყველანი ერთმანეთზე უკეთესნი, უმშვენიერესნი ვიქნებოდით, ჩვენ შორის არც არანაირი ბოროტება არ იარსებებდა და მასთან არც სიკეთის, ბოროტებისგან განსარჩევის, გაგებაც, ვიცხოვრებდით სიკეთეში, მისი სრულიად უმეცარნი – და ყოვლად უცოდველნი! – ვთქვათ ასე: ნეტარნი. მაგრამ „უცნაური და უთქმელი“ ღმრთის განგებით ასე არ მოხდა, „პირველ კაცთ“, **ილიას** თქმით, არჩიეს **თავისუფლება**, რომლისთვისაც, ურჩობით მგემებელთ **მისი** „ცნობადის ხის“ ნაყოფის, **„ფასად მისცეს თვის უკვდავება და სამოთხეც სომეს სრულის მისის ნეტარებათა“** (რის შემდეგაც ამუშავდა „ისტორიის საათი“). ამის გამოა, ალბათ, რომ ქვეყნარტად თავისუფალი თავისუფლების ნამდვილი მოჭირ-ნახულეა, ვისთვისაც უკვე მიღწეული, მოპოვებული თავისუფლება მისი ჭირნახულია, მისი **ნა-ჭირნახულევი**, და ამიტომაც „ძვირ-ფასი“.

ცნობილია, **ვაჟა-ფშაველას** როგორ „სძაგდა“, სხვა შესაფერისი სიტყვა ვერ მომიგონებია, **ფრიდრიხ ნიტცშე** მისი იმორალისტური „ზეკაცის კულტის“ გამო: „ხერხემალგამოფიტული ევროპელი ფილოსოფოსია ეს შენი ნიტცშე, – უთქვამს ვაჟას ამ ფილოსოფოსით გატაცებული ახალგაზრდა მწერლისთვის, – ჩვეულებრივი ნაცარქექიაა: აზვიადებს ყველაფერს, რაც თვითონ არ მოეპოვება“ (აღსანიშნავია, რაც შეეხება ამ „არქონებულის გაზვიადებას“, ამასვე უთითებს **თომას მანი** თავის „ამბივალენტურ“ ესეში ნიტცშეზე). მართლაც, ძნელად წარმოსადგენია პიროვნულად უფრო ურთიერთგანსხვავებულთა წყვილი, ვიდრე ეს ორი „პოეტი მოაზროვნე“ იყო, საამისოდ ორივე, ესეცაა, უზარმაზარი ნიჭით თავ-თავისებურად დაჯილდოვებული. ხოლო ამ განსხვავების გასათვალისწინებლად საკმარისია, შევადაროთ ვაჟას ზემოხსენებული ლექსი ნიტცშეს „კერპთა მწუხრის“ იმ ადგილს, სადაც ავტორი სპეციალურად გვამცნობს თავისუფლების, თუ რაა იგი, საკუთარ გაგებას. „გულგრილობა[!] სისასტიკისადმი“, „მზადყოფნა საქმის გულისთვის ადამი-

ანების [მათ დაუკითხავად?] გასანირად“, მათგან „საკუთარი თავის გამოუკლებლივ“ (სხვათა გამწირველისთვის ვითომ რა „სადევგმრო“ ზნეობრივი შეღავათი?) – რა თქმა უნდა, თავისუფლების ასეთი „იდეალი“ (მიუხედავად აქვე გამოთქმულ, ამავე საგანზე, შესანიშნავ შეხედულებათა), ამ თავისი ყოველგვარ ადამიანურ ღირსებას მოკლებული „სისასტიკისადმი გულგრილობით“, გოეთეს მიმართ ერთგვარი გონითი ნათესაობის მგრძობელი ვაჟა-ფშაველას პანთეისტური გმირული (– ნებითი ასპექტი გონებითი ბრძნულის) სულისთვის სწორედაც „ამაზრუნენად“ მიუღებელი უნდა ყოფილიყო. და ამაში არც არაფერია გასაკვირი, შეგვიძლია, ამასთან დაკავშირებით, გავიხსენოთ თუნდაც ეს ვაჟასეული აპოთეოსისი თავისუფალი ადამიანის: „მთას ვიყავ, მწვერვალზე ვიდეგ, / თვალთ წინ მეფინა ქვეყანა, / გულზედ მესვენა მზე-მთვარე, / ვლაპარაკობდი ღმერთთანა. / საკეთილდღეო ქვეყნისა / მედვა სულად და გულადა; / სიცოცხლე, მისთვის სიკვდილი / მქონდა მეორე რჯულადა“. ჩეზარე ბორჯას, მაგალითად, „ხელმწიფეებისადმი (/ / ძალისუფლებისადმი...) ნების“ ამ ნიტცშესთვის ერთ-ერთ სანიშნო წარმომადგენელს, ვაჟას ეს „რიტორიკა“ იქნებ, რას იზამ, მართლა სასაცილოდაც არ ეყოფოდა, ვინ იცის (ისტორიას არაერთი სახელიანი კაცი ახსოვს, თვალისმოძქრელად ბრწყინვალე, მაგრამ, თვისდა უცნობლად, ისტორიისთვისვე თავის უბედური).

სიტყვას **cultura**, გარდა შემდეგ მნიშვნელობათა: დამუშავება, გაშენება, მოშენება, მოვლა (**cultus** – **მეურვეობა, ზრუნვა**); აღზრდა, განათლება, განვითარება..., მოკლედ, ყველა ჩამოთვლილი მნიშვნელობის განზოგადებით: რისიმე (მათ შორის საზრუნავი სულისაც) **კეთება, კეთილყოფა**, – ამავე დროს, თითქოსდა ამ მნიშვნელობათა საერთო საზრისის გამოსახატავად, აქვს ეს მნიშვნელობაც: **თაყვანისცემა**, სათანადო (თუ, სახელდობრ, რელიგიური თაყვანისცემა იგულისხმება) **მსახურების** სპეციალურად იმავძირიან **cultus**-ად აღნიშვნით (საიდანაც: „კულტურა“ – **მოქმედების** სახელი, როგორც ასეთის, რაკილა სპეციფიკურად ადამიანურის, – **ნების-მიერის**). ხოლო მაინც რა „საერთო საზრისის“? – კულტურის, რომელიც, როგორც უკვე არაერთგზის ითქვა, თავისუფლების კულტურაა, კულტურა – თავისუფლება, იმ სათავე საზრისის, რის თანახმადაც კულტურა მაინცდამაინც კეთებაა, ვითარცა **სიკეთის** „თაყვანებითი მსახურება“, მისი, თუ ასე ითქმის, **საკულტურო „კულტი“**, ამ აზრით არა აუცილებლად საკუთრივ „აღმსარებლობითი“, მაგრამ, ამის მიუხედავად, თავისთავად, ბუნებითად **მაინც** „რელიგიური“ („რელიგიის“, როგორც გონითობისუფლებითი ტრანსცენდენტალურ-ინტუიციური კავშირ-ორიენტაციის, მიმართებით – სუბიექტისთვის ერთსა და იმავე დროს ტრანსცენდენტულისაც და იმანენტურისაც, გაგებით; ყოველ შემთხვევაში **ქრისტიანული** ღმერთი – მანდაა, დამოუკიდებლად იმისგან, ვინმე ინდივიდუალურად აცნობიერებს ამას თუ არა). ვთქვი, სა(-)კულტურო-მეთქი, რაც ნიშნავს მოცემულ კონტექსტში, კულტურა – სა-„ღმრთის-ხატება-მსგავსება“-კულტურო და, ამ თვალსაზრისით, კულტურა კულტურისთვის (კულტურის

რა თქმა უნდა, შემთხვევითი როდია, რომ ფილოსოფიაში **თავისუფლების** პრობლემა ტრადიციულად **ნების** პრობლემად განიხილება (ე.წ. ნების თავისუფლების პრობლემა). იმთავითვე, როდესაც თავისუფლების იდეის ფილოსოფიური თემატიზაცია მოხდა, თავისუფლება განსაზღვრულ იქმნა, ვითარცა **მოქმედება**, რაც იმპლიციტურად გულისხმობდა ნებას, როგორც ადამიანის სათავისუფლო (– სამოქმედო) ნიჭს, უნარს (ყოველგვარი სა-ქმე, საერთოდ, ხომ უშუალოდ ნების საქმეა). ამის შემდეგ, სულ მალე, როგორც ეს მოსალოდნელიც იყო, თავისუფლების თავდაპირველ ნატურალისტურ კონცეფციას (მოგვიანო ფორმულირებით: *secundum naturam vivere* – ბუნების თანახმად ცხოვრება) დაუპირისპირდა მორალისტური კონცეფცია (გავისხენოთ ამ მიმართულების მამამთავარ **სოკრატეს** შესანიშნავი ფორმულა: **თავისუფლება – (ზნეობრივად) საუკეთესოს ქმნა**); რითაც კიდევ უფრო ნათლად გამოიკვეთა ნების საგანგებო მნიშვნელობა თავისუფლებისთვის, როგორც არჩევანისა და გადანყვეტილების **აქტთა** სუვერენულ მეობითი წყაროსი, მისთვის ბუნებრივი ფუნქციით ადამიანის სპეციალური **მორალური** გონით-სულიერი ძალისა ნატურალური თავის, მისი ინსტინქტებითა და აფექტებით, კულტურულად დაუფლების არსებითად **მორალურ** (ზნეობრივ) საქმეში (ამ კონტექსტში ზედმეტი არ იქნებოდა, ერთხელაც შეგვეხსენებინა ეს სოკრატესვე გამონათქვამი: თავშეუკავებელი არაა თავისუფალი). შედეგად, ბუნების (ნატურის,

თვით-მომსახურება-მარგებლობა); და ამნაირადვე, ამავე კონტექსტში, – ამავეზარისიანი სა-თავისუფლო (თავისუფლება თავისუფლებისთვის) და სა-სიკეთო (სიკეთე სიკეთისთვის). ერთი სიტყვით, **სა-თავისუფლო** და, **მაშასადამე, სა-სიკეთოცა** და **სა-კულტუროც**, ვიმეორებ, **ამ**, ზემოსხენებულ, კონტექსტში, იაზრება, ვითარცა, შესაბამისად, სა-თავისუფლო თავისუფლება, სა-სიკეთო სიკეთე, სა-კულტურო კულტურა; მეტიც, ყოველი ცალკეული სახის მოქმედება, წარმოებადი რომელიმე ამავე „სა-“-ს კონტექსტში, განიხილება, როგორც თავისუფლების (*resp.* სიკეთის, კულტურის) კერძო გამოვლენა, მისი კერძო ფენომენი, ამ კერძოს ზოგადზე ურედუქციოდ, მისი სპეციფიკის დაცვით.

– „აუცილებლობის სამეფოს“) პირისპირ მდგომი ადამიანის სწორედ **ნების მორალური ავტონომიურობის** (საიდანაც – პასუხისმგებლობა საკუთარი მოქმედებისთვის) აღიარებაში პოვა თავისი პრინციპული გამონატყლება ზოგადფილოსოფიურ ფუნდამენტურ **ოპოზიციაში: ბუნება (ნატურა) – თავისუფლება**, – რითაც საბოლოოდ „დაკანონდა“ თავისუფლება, ბუნების საპირისპიროდ, **მორალფილოსოფიის** (ეთიკის) კატეგორიად (და თემად), თავისი უზოგადესი, თუნდაც იმავე ონტოლოგიური, პრობლემატიკით, ხოლო ბუნება, გასაგებია, ნატურფილოსოფიის საგნადვე დარჩა. ასეთია ლოგიკურ-ისტორიული გენეზისი ამ ტრიადის: თავისუფლება, ზნეობა, ნება, – რომელთაგან თითოეული თავის თავშივე გულისხმობს დანარჩენს. რაც შეეხება თვითონ ამ გამოთქმას „ნების თავისუფლება“, უნდა აღინიშნოს, რომ თავისუფლება, თავისთავად, მხოლოდ ადამიანს, მას **პირ-ადად**, მიენერება, რომლის **სა-თავისუფლო უნარიცაა** (და ამ ფუნქციისამებრ ამიტომაც მორალური) ნება, რომლის პრობლემაც („ნების თავისუფლების პრობლემა“) სინამდვილეში ადამიანის, ვითარცა თავისუფალი არსების, პრობლემაა, უშუალოდ ამ მისი სა-თავისუფლო უნარის საასეთო შესაძლებლობასთან დაკავშირებით (– არის თუ არა ნება გარეშე, მათ შორის, ადამიანის-შინა, მაგრამ მისი მე-ს გარე, ფაქტორებით დეტერმინირებული?).

აქ – ერთი აუცილებელი განმარტება. ყოველი წარმოშობით თითქოდა **იმპულსური** მოქმედება, სუბიექტის მიერ წინასწარ მის „პროექტ“ იდეაში (რომელიც თავად იმპულსურ მოქმედებას არ გააჩნია) თუნდაც მყისვე **ნება-დართული** (სანქციონირებული) და მხოლოდ ამის შემდეგ, ამის საფუძველზე სრულყოფილი, სინამდვილეში არაიმპულსური, **ნების-მიერი** (ნებელობითი) მოქმედებაა, – ფაქტი, ყველასთვის კარგად ცნობილი. იმპულსური მოქმედება, თავისთავად, არანაირი **სა-ქმე** არაა, ე.ი. **ქმნად ჯერარსი**, როგორც ასეთი – **მავალდებულებელი** და, მაშასადამე, ყვე-

ლა შემთხვევაში, **კატეგორიალურად**, ამას ყურადღება მივაქციოთ –, **ზნეობრივის** ან, თუკი საკუთრივ მორალურის გარე საქმეზეა, მაინცდამაინც, საუბარი, **ზოგადზნეობრივის** სტატუსის მქონე, – სა-ქმე, ვიმეორებ, რომელიც მხოლოდ თავისუფლების სუბიექტ **მე**-ადამიანს, ვითარცა ამ სა-ქმის, როგორც საკუთარი **ნების**, მყოფელს, შეიძლება ჰქონდეს. ითქვას, სა-ქმე (მისი ქმნითურთ) ნების საქმეაო, ხოლო ეგვევ აზრი ასეც შეიძლება გამოითქვას, დაზუსტებით: როდესაც „გულს ვეტყვი“, **ზნეობრივ**, რამეთუ – იმპერატიულად, ეს **უნდა** გავაკეთო, – „ეს“, ჩემი **მე**-ს მიერ, რაც ნიშნავს, **თვითონ** ჩემი **პირ-ადი ნების**-მიერ, სა-ქმედ გადაწყვეტილი, გარკვეულია, ვითარცა **მიზნობრივი შინაარსი** თვით ამ ჩემი ნების, რის გამოც **საქმის ქმნა** განიცდება კიდევაც, **ზნეობრივად** (და სრულებითაც არა მოჩვენებითად), როგორც **იგივეობრივი – მე**-ს მიერ **მისივე ნების ყოფის** (საქმის და ნების მე-ობითი გაიგივება). და – აქვე: **სუბიექტი** მხოლოდ **თავისუფალი** შეიძლება იყოს და ამიტომაც, რასაც უნდა იქმოდეს იგი ამა თუ იმ შემთხვევაში, თავად ამ მოქმედებათა სახით პრინციპულად – **თავისუფლების** სუბიექტი, ყოველგვარი მოქმედებით, რომელთა სუბიექტიცაა იგი, თავისუფლების მასახიერებელ-მახორციელებელი. ამიტომაც ადამიანი (ცხოველებზე არას ვამბობ), იმპულსურად მოქმედი, ამ მოქმედების „სუბიექტად“ არ ითქმის: იმპულსური მოქმედება უსუბიექტოა (*ergo* იმპერსონალური), რადგან ადამიანი ამ დროს, თავის-არუფალი, **თვითონ** კი არ მოქმედებს, არამედ „რალაც სხვა“ მას, მის შიგნიდან თუ გარედან, მისდა უნებურად ამოქმედებს. ასე რომ, იმპულსური მოქმედების შემთხვევაში თავისუფლების, სამისო ნების საკითხი საერთოდ არ დგას (განსხვავებით, მაგალითად, ძილის შემთხვევისგან, რაზეც ქვემოთ, მომდევნო სქოლიოში). ისმის კითხვა: აქვს თუ არა ვისმე უფლება, ჩაერიოს ჩემს, ვთქვათ ასე, მორალურად ნეიტრალურ, რომელიც არავის არაფერს „უშავებს“, იმპულსურ მოქმედებაში? იქნება თუ

არა ეს ხელყოფა ჩემი თავისუფლების? – უთუოდ, რადგან ჩემი **თავი**, რომლისეულიცაა ყოველი იმპულსური მოქმედება, მორალურად ჩემი პიროვნული საკუთრებაა და მისი მოვლა-პატრონობაც, ამდენად, – პირადად ჩემი საქმე, სხვის – არავის. ამიტომაც სხვისი ჩარევა ამ ჩემი თავის მოქმედებაში იქნებოდა ხელყოფა ჩემი სათავისუფლო სამოვალეო პრეროგატივის (თანახმად ერთი სკაბრეზული გამონათქვამის, მისი პაროდირებით: ყველამ საკუთარ იმპულსურ თავს მოუაროს).⁵¹

⁵¹არის თუ არა ადამიანი **ძილის**, ამ, როგორც წავიფილოსოფოსებთ ხოლმე, სიცოცხლეში „სიკვდილის გაკვეთილის“, დროს თავისუფალი? – არა: ძილიც ხომ იმისაა, რომ მის **პროცესში** სძინავს თვით ჩვენს **მე**-ს, შესაბამისად, ჩვენს სათავისუფლო (– საპიროვნებო) ნებასაც, ამ დროს, **უმოქმედობის**, აქტივობიდან „გამოთიშულობის“ მდგომარეობაში მყოფთ (იგულისხმება სრულფასოვანი, ღრმა ძილი, როდესაც ადამიანს „მკვდარსავით“ სძინავს). ამით აიხსნება, რომ ძილი, როგორც ასეთი, ადამიანის **სა-ქმედ** არ ჩანს, მისი პირადნებლობითი მოქმედების არმავლინებელი, და ამასთან დაკავშირებით იბადება კითხვა, არის თუ არა ძილის დაფრთხობა **ვინმე** გარეშესგან (მეხის ჭეჭა-ქუხილზე ან ძაღლის ყეფაზე ამას ვერ ვიტყვით –) ადამიანის თავისუფლების (– პიროვნების) შემლახველი.

ვთქვათ, მეძინება და მეც **გადაწყვეტე** დაძინება, თავს, თავისუფლების წესისამებრ (თავისუფლება – თავისთვის მოვალეობის დაკისრება და უფლების მინიჭება), ამის „უფლება მივეცი“ (შევნიშნავ: განსარჩევია, როდესაც ჩემდა უნებურად ჩამეძინება და როდესაც ნების-მიერ (თავის-უფლებით) ვიძინებ, რისი ერთ-ერთი ფორმაცაა „ცხოვრების რეჟიმის“, ასევე ნების-მიერ (თავის-უფლებით) ჩემთვის ჩემგანვე **სარეულებოდ** განწესებული (ჩვეულება, ისევე როგორც **ტრადიცია**, – **სა**-თავისუფლო), ჩემ მიერ შესაძლებლობისდაგვარად განუხრელად დაცვა, – აქტი თავის-უფლებითი). რაა ამ შემთხვევაში ძილი? – გადაწყვეტილების **აქტიდან** თავისთავად, „ავტომატურად“ გამომდინარე, მისი ამიერიდან სტიქიონურად სარეალიზაციო პროცესი, რომელიც არანაირ ნებელობითს ჩარევას ჩემგან (ვისაც უკვე მძინავს!) არ საჭიროებს და რომლის თვითნებურად დაფრთხობა სხვის მიერ, ჩემი გადაწყვეტილების საწინააღმდეგო, იქნება კიდევ შელახვა ჩემი თავისუფლების, უკეთ, მისი უფლების.

ხოლო შეიძლება ასეთი გადაწყვეტილება „ვერ მოესწროს“, **თავი ვერ შევიკავო** და „ჩემდავე დაუკითხავად“ (ასე ვთქვათ, „ჩემით“ თუკი არა, „უჩემოდ“ მაინც), **უნებურად** ჩამეძინოს, თითქოსდა იმის ცხადსაყოფად და დასადასტურებლად, რომ ეს ჩემი მნებელი მე-ს საქმე საერთოდ არაა. მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არის, ასე ეს მხოლოდ ჩანს. ვიტალურ მოთხოვნილებათა

(ძილი კი მათს რიცხვს მიეკუთვნება, თანაც მათ შორის თავისი გარდაუვალი, მართლაც რომ სიკვდილივით წინაღუდგომელი ძალით გამორჩეული და, სხვა-თა შორის, თავისუფლებისთვის არანაირ საფრთხე ვნებას დაკავშირებული დაკმაყოფილება ადამიანის სა-**თავის**-უფლო სა-ქმეა, მისთვის ქმნად-ჯერარსი, ამ მისი საუფლო თავის მიმართ – სავალდებულო (ცხადია, ზნეობრივად, რაკილა ჯერარსი და, მაშ, სავალდებულოც; თავისუფლება ხომ არც თავის სადო-მაზოხისტური წვალეებაა და არც თავის მანიაკალური კვლა, ესეც არ იყოს, ვის ჰსმენია „მკვდარი ან ცოცხალ-მკვდარი თავის“-უფალი). ამიტომ მაშინაც, როდესაც ძილის სასიცოცხლო მოთხოვნილება ჩემი ნების სანქციის გარეშე თვითონ ამ სა-სანქციოს, ვითარცა „თავისას“ –, გაიტანს (ჩემი საქმე, ჩემდა უნებურად, თავისთავად მომხდარი, – ამ შემთხვევაშიც ჩემი საქმის მორალური სტატუსის შემნარჩუნებელი), ეს სანქცია, თუნდაც **post factum**, მას მიეწერება, სხვა თუ არაფერი, ადამიანის სასიცოცხლო მოთხოვნილება-თა დაკმაყოფილების ზნეობრივი **პრინციპის**, ამჯერად ნების აქტის ფაქტად „გაუფორმებლის“, თავისთავად იგულისხმება –, პრინციპულად (გინდაც რომ „აბსტრაქტულად“) **მოქმედი** ძალით. ამიტომაც **პრინციპულად** ამ შემთხვევაშიც ჩემი გაღვიძება რაიმე საპატიო, ჩემი უფლების არშემლახველი მოტივის გარეშე ასევე იქნებოდა ზნეობრივად კანონსაწინააღმდეგო, რადგან, მართალია, დაძინების გადაწყვეტილება არ მიმიღია, მაგრამ არც **სხვისთვის** მიმიცია უფლება, **ნება** დამირთავს, ჩემი გაღვიძების (თავისუფლება არათუ არ არსებობს, უბრალოდ შეუძლებელია, თავისი უღრმესი ზნეობრივი ბუნების თანახმად, თითოეული ჩვენგანის თავისუფლების **მასაზრდოებელი** საურთიერთო ურთიერთდავალდებულების და -გაუფლებამოსილების გარეშე, რაც გულისხმობს, კერძოდ, იმ **სასხვისო** უფლებას, რომელსაც **მე** ვანიჭებ, **ჩემ** მომართ, – **სხვას**; თუ არ ეს, მჭლე „ინდივიდუალისტური თავისუფლება“-ლა, სისხლსაცვე სოციალობით სულდგმული და გულგახსნილი, მორალურად მძლე **პერსონალისტურის** ნაცვლად, შეგვრჩებოდა ხელთ). –

სადაც თავისუფლებაა, ვამბობ უკვე მერამდენედ, იქვე, ყველგან, ნებაა, და სადაც ნებაა, იქვე, ყველგან, – მოქმედება. თვალსაჩინოებისთვის ასეთი პატარა ყოფაცხოვრებითი მაგალითი. გადაწყვიტე (ნებელობითი აქტი) ცოტა ხანს **არაფერი** ვაკეთო, ნამოვგორდი ტახტზე და ისე მივინებდი უქმობის პროსტრაციას, რომ, ლუარსაბისგან განსხვავებით, „ფიქრთ გას-ართველად“ ჭერზე ბუზების თვლაც კი არ დამინყია. თუ მკითხავდნენ მაშინ, რას იქმო, ვუპასუხებდი, არაფერს-მეთქი. მაგრამ მართლა ასეა? – არა, მე ამ „არაფრის კეთებით“ ჩემი გადაწყვეტილება მომყავდა სისრულეში, რაც გარკვეულ **მოქმედებას** ნიშნავს, სახელდობრ: არ-მოქმედებას, ასეთს, გინდა თუ არა, „აკრძალვის“ მოქმედებას, მოქმედების **უარყოფელს**; ან, უფრო ზუსტად, არ-მოქმედებას საამისო გადაწყვეტილების აღმასრულებელი **მოქმედების მის-„გარე“** (– თავად მოქმედება, როგორც ასეთი, ამიტომაც არ „ჩანს“) **კონტექსტში**. ამნაირად, არ-მოქმედება აქ განიხილება, ვითარცა **ფუნქცია** (მოქმედება) თავისი თაურმდგენი **გადაწყვეტილების**, ნების ასეთი აქტის, რომლის საფუძველზეც (მის, გინდ მისგან, შესაბამისად, თავისთავად წარმომდგარი აღმასრულებელი მოქმედების, ზემოხსენებულ „კონტექსტ“-

დავუბრუნდეთ **სოკრატეს** გამონათქვამს (იხ. **ქსენოფონტის** „მოგონებები სოკრატეზე“): **თავშეუკავებელი არაა თავისუფალი**. აშკარაა, ათენელ ბრძენს ამით იმის თქმა სურდა, რომ **თავდაჭერილობა** (იგივე თავშეკავებულობა) თავისუფლების აუცილებელი შინაპირობაა და, როგორც ასეთი, თვით მისი ატრიბუტი; ანუ იგი განიხილავდა მას, როგორც დღეს ვიტყვით, ვითარცა ერთ არსებითს ნიშან-თვისებას ადამიანის **სათავისუფლო ხასიათის**: ვამბობთ რა ვისზემე, თავდაჭერილიაო, ჩვენ ხომ მის, როგორც პიროვნების, გარკვეულ **ხასიათზე**, უკეთ, ამ უკანასკნელის შემადგენელ ერთ-ერთ **ნებელობით** დისპოზიციასზე (ან, იქნებ „კიდევ“ უკეთ, **უზნადის** თეორიით, შესატყვის დისპოზიციურ განწყობაზე) ვუთითებთ. ასევე აღსანიშნავია

ში) იგი გრძელდება (დროში განიფინება, „ინელება“, საკუთრივ თავის თავში – არ „მიმდინარე“), **სანამ** გადაწყვეტილება „ძალაშია“. ეს გადაწყვეტილება, იგივე ეს მისი „ძალა“ (ნება), პრინციპულად, რაც ამ შემთხვევაში ნიშნავს, აბსტრაქტულაქტუალურად (*resp.* აქტუალურაბსტრაქტულად), მოქმედებს თვითონ ამ არ-მოქმედების, თავიდან ბოლომდე, სახით, როგორც გადაწყვეტილების მიმღები სუბიექტის (მ)ნებელობა, ნება – მოქმედებაში, – მოქმედი თავისი ფორმალურფაქტობრივად, მანიფესტურად უმოქმედო, „ოდენ“ პრინციპულად – მოქმედების **წმინდა გრძლიობის** და-მდგარი ძალით, რომელიც **დგას**, თავის ძალოვან დგომაში კონცენტრირებული, აქტივობის მასში მადვე მავლინებელი, მისგან („მი-დან“), თავის გარეთ, ვიტყვი ასე, აბსტრაქტულ მორალურად (ყოველგვარი გადაწყვეტილების, რაკილა ნებელობითის, გვარეობითად მორალური ძალა) და ასე აქტუალურ იდეალურად თავის ლატენტურად მარადიირებელი (ფაქტი – თვითცნობიერებისთვის). ხოლო, თუ მაინცდამაინც **უფლებაზეა**, ჩვენს შემთხვევაში „ძილის უფლება“-ზე, ლაპარაკი, უნდა ითქვას, რომ აქ საუბარია საერთოდ მოთხოვნილების (არა მარტო ვიტალურის...) **დაკმაყოფილების** უფლებაზე, რაც რაა? – მოთხოვნილების **საპასუხო** სათანადო **მოქმედება** (რე-აქცია), სა-თავისუფლო და, მაშასადამე, ნების-მიერი, თუნდაც **არ-მოქმედების სახით** (არ-მოქმედება – მოქმედების „არ“-სახე; რამეთუ, ითქვა, რისიმე გადაწყვეტითი არქმნაც საქმეა: არსაქმნელის არ-ქმნა სა-ქმე არ-ქმნაა). ერთი სიტყვით, ყოველგვარი უფლება არსებითად თავისუფლების, ვითარცა მოქმედების, უფლებაა... ამაზე ვწყვეტ. ზოგიერთი რამ, ბოლოსთვის „შემონახული“, თავისუფლების, როგორც ნების-მიერი, რაც ნიშნავს, (ზოგად)ზნეობრივი, **მოქმედების** (ნებისმიერი, ესე იგი – მოქმედება), თემაზე – ამ სქოლიოს უშუალოდ მომდევნო ძირითად ტექსტში, მის თავშივე.

ისიც, რომ სოკრატეს (ქსენოფონტისვე მოწმობის თანახმად) აქ მხედველობაში აქვს ადამიანის უნარი (ამ შემთხვევაში: **ხასიათი – უნარი**), ფლობდეს თავის ინსტინქტებსა და აფექტებს, ანუ, ჩვენებურად რომ ვთქვათ, იყოს ნატურალური (გრძნობიერ, ვნებიერ „ხორციელ“ ცხოველ) თავის მორალური, ხოლო აქედან – ერთობ კულტურული უფალი. იგულისხმება, ადამიანს, ვითარცა (და რაგინდ) თავის-უფალს, თავი **შესაკავებელი** რომ არ ჰქონდეს, მას არც თავდაჭერილობა (თავის შეკავება, ასეთი სათავისუფლო მოქმედება) დასჭირდებოდა (გავისხენოთ **ქსავიე დე მესტრის** გამონათქვამი ჩვენსა და იმ ცხოველს შორის **მუდმივ** ბრძოლაზე, რომელიც ჩვენვე ვართ). ამის მიუხედავად, მაინც იქმნება ხოლმე ერთგვარი შთაბეჭდილება, თითქოს მტკიცე, ძლიერი ხასიათის კაცს რაიმე ცდუნების პირისპირ თუნდაც ოდნავი თავშეკავებაც კი, სათანადო ძალისხმევითურთ, არ სჭირდებოდეს, უბრალოდ, ნების დაუძაბავად „უგულუბელყოფდეს“ მას, რაც თავისთავად, თუკი საქმეს ხეირიანად ჩაუგუკვირდებით, სინამდვილეში ასე არაა. მართლაც, „თავდაჭერილობა“, „თავშეკავებულობა“ სხვა რას შეიძლება ნიშნავდეს, თუ არ იმას, რომ ადამიანს, ამ სიტყვებით დახასიათებადს, ეს თავისი „თავი“ უჭირავს, უკავია, **უპყრია** ნების-ყოფელ „ხელთ“ და, რაც უფრო **ძლიერად**, მით – მტკიცედაც, – ვითარება, წარმოუდგენელი საამისო ნებელობითი **ძალისხმევისა** და, მაშასადამე, შესაბამისი **მოქმედების** გარეშე. ხოლო, რაც შეეხება ზემოხსენებულ ილუზიას („შთაბეჭდილებას“), იგი აიხსნება იმ სისწრაფითა და შედარებითი სიადვილით (საიდანაც – ის „შეუმჩნევლობა“-ც), რომლებითაც უმკლავდება ძლიერი (და ამიტომაც მტკიცე) ხასიათის ადამიანი ამ თავის „მაცდუნებელ“ ცხოველ თავს. ამ თვალსაზრისით შეიძლება ითქვას კიდევ, რომ ხასიათი ასეთად **შე-მდგარი** ნებაა (ცხოვრების პროცესში მეტ-ნაკლებ რეგულარული ნების-ყოფით ნების ხასიათად მაგენერალიზებული თვითფორმირება) ანუ ის სამოქმედოდ მუდმივ მზა

ნებელობითი „მდგომარე“-ობა, ნების-მიერი, რომლის მოქმედებაც, საჭიროებისამებრ საასეთოდ მასში ჩა-მდგარი პოტენციურად (რამეთუ ნებელობითად), მასშივე (მის ველში), როგორც ასეთი, უკვე წინასწარ „მდგომარე“-ობს (თვითონ ამ თავის „დგომა“-ში ვითარებს). თავდაჭერილობა, თავშეკავებულობა სწორედ ამგვარი „მდგომარე“-ობითი მოქმედება (- ნების-ყოფა) არის, რომელიც საკუთრივ, ვითარცა მაინც-დამაინც მოქმედება, თავს იჩენს, სპონტანურად, იმ შემთხვევაში, როდესაც თავის აქტობრივი (ე.ი. საკუთრივ ნებელობითი) დაჭერა, შეკავება აქტუალურად საჭირო ხდება.⁵²

⁵²ამიტომაცაა (შეენიშნავ ბოლოს წინა წინადადებისთვის), რომ ხასიათის მდგრადობა (სტაბილურობა) ე.წ. „ხასიათიანი“ კაცის ყველაზე სა-ხასიათო მარჯვენებელია. ისევე როგორც ძლიერ ტემპერამენტს ვადრით ხოლმე „ბობოქარ ზღვას“, მტკიცე ხასიათის ადამიანზე ვიტყვი, მისი შემყურენი ცხოვრების ორომტრიალში, **დგას**, ვითარც „სალი კლდე“-ო. მივაქციოთ ყურადღება: ტემპერამენტისგან განსხვავებით, ხასიათის სიძლიერე მის **სიმტკიცეს** გულისხმობს, ანუ იმავე მდგრადობას. „მე იგივე ვარ მარად და მარად! არ ვსდევ ჟამთა ცვლას, მე იგივე ვარ მარად და მარად!“ – **ალექსანდრე ჭავჭავაძის** ეს სიტყვები, ცხადია, ამის მთქმელის ხასიათზე გვითითებენ, რაც, ესეც ცხადია, სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ასეთი ადამიანი ბრმა და ყრუ იყოს ჟამთა სვლა-ცვლისადმი, – პირიქით; რადგან, სხვაფრივ, რა ფასი ექნებოდა ხასიათს მისთვის, ვინც ცხოვრებაში არაფერს განიცდის და ვისაც ამიტომ არც არაფერი ალელვებს, – არ ალუნთებს გრძნობებს, არ ალუძრავს ვნებებს. ამასთან ხომ ისიც ფაქტია (რაც სხვანაირად არც შეიძლება და არც უნდა იყოს), რომ ხასიათი ცხოვრების სხვადასხვა განსაცდელისა და გამოცდილების წყალობით **ვითარდება** და, მაშასადამე, იცვლება კიდევაც, ოღონდ, ისევე და ისევე, თავის **მდგრადობაშივე** სრულყოფის მიმართულებით, ანუ ამნაირად მისი მართლაც რომ **დგენა** წარმოებს ამ მისი **სამდგრადო** (სა-ქმედით-მდგრადო: მდგრადი ქმედითობა – ქმედითი მდგრადობა) განვითარება-ცვლილების პროცესში.

„უნახიათო“ კაცის თავისუფლება არავის ჰსმენია: თავისუფალიაო, მხოლოდ **საამისოდ „ხასიათიან“** კაცს ეთქმის. ხოლო არის თუ არა ადამიანი თავის თავისუფლებაში ამ თავისი სათავისუფლო(!) ხასიათით **დეტერმინირებული?** – პასუხი კითხვაშივეა: რა თქმა უნდა, **არის**. არსებობს ერთი ახირებული შეხედულება, რომ ადამიანი, თუ იგი დეტერმინირებულია (სულ ერთია, რით და როგორ; მაგალითად, შემშვეცნებელი სუბიექტი შესამეცნებელი ობიექტით ან რომელიმე სახელმძღვანელოდ აუცილებელი პრინციპითა თუ ნორმით...), **ამდენად** თავისუფალი არაა, თითქოს მისი თავისუფლება რაღაც „უარსებო“ და „უთვისებო“, თავის თავში უსაგნო რამე ყოფილიყოს (- ცნებითად უში-

შემდეგ (ამავე თემასთან დაკავშირებით). ერთ ფიზიო-ნომისტს სოკრატეს სახეზე ვნებიანობის ნიშნები ამოუკითხავს, რაზეც სოკრატეს, თავის მცნობთა საოცრად (იგი ხომ საარაკო თავდაჭერილობით იყო განთქმული), უთქვამს: „სწორად ამოიცნო, მაგრამ ჩემი ვნებები დავძლიე“.

ნაარსო, „მისტიკური“ **„რამ“ არარა**, რომლის უფლებისთვისაც ადამიანები მაინც რატომღაც სიცოცხლეს წირავენ და, შესაბამისად, **თავისუფალი** ვინმეც, თუნდაც თავის **ასეთობაში**, – ამიტომაც ინდეტერმინირებული. მაგრამ, საბედნიეროდ, ჯერ კიდევ სოკრატემ განსაზღვრა თავისუფლების, ვითარცა ზნეობრივად საუკეთესოს ქმნის (გავითვალისწინოთ: უბრალოდ „კარგის“ კი არა, მაინცდამაინც საუკეთესოს, – თავისუფლების საჭეშმარიტო იდეალის მორალური მაქსიმალიზმი), ცნება, რითაც გვამცნო, რომ ჩვენი თავისუფლება სწორედაც დეტერმინირებულია ზნეობით და, მაშასადამე, სათანადო საზნეო (– სათავისუფლო) ცოდნითაც (ახლანდელ „თავისუფალ მსოფლიო“-ში მიმდინარე გაშმაგებული იდეოლოგიური ბრძოლა მორალური „ტაბუების“ წინააღმდეგ, – რისი „წარმატებული“ შედეგი მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს: ადამიანის **„ცივილიზებულ“ იეჭუდ** გადაქცევა, – ზნეობის იმპერატივებს წარმოაჩენს, არსებითად, როგორც თავისუფლების **გარედან** დამორგუნველ ტრადიციულ და ამიტომაც „განსაზღვრისამებრ რეაქციულ“ ძალას). ასევე **ხასიათი**, რომელიც ამჯერად გვანტერესებს, ადამიანის თავისუფლების, მისი ადამიანური „პიროვნული სულის“, შინაგანი ატრიბუტული დეტერმინანტია, მისი, როგორც ასეთის, სუბიექტურად შესაძლებელმყოფელი, ვითარცა დანიშნულებით, ვიმეორებ, ადამიანის **სა-თავისუფლო ნებელობითი** და, შესაბამისად, საერთოდ მთლიანპიროვნული ფსიქო-მორალური დისპოზიცია. დავსძენ აქვე, აზრის დასაზუსტებლად, რომ ხასიათის, ვთქვათ, რაიმე ნაკლის პიროვნული თვითუფლებით ნების-მიერი შეცვლა-გამოსწორების ფაქტი თვითონ ხასიათით, მისი ადამიანის სათვითუფლებო „ინტელიგიბელური“ (აქ: მეტაფიზიკურზნეობრივად ჩვენთვის სარწმენო „არსებულად ცნობილი არსებითად უცნობი“ საგნის-თავისთავად) ნებელობითი პოტენციალით აიხსნება, რაც იმას ნიშნავს (ვამბობ „მორწმუნეთა“-თვის), რომ ხასიათიანი ადამიანი თავისი ემპირიული ხასიათის მონა არაა; ანუ ხასიათიც იმისია (ყველა შემთხვევაში ამ სიტყვის, გავხაზავ „სავინიცობოდ“, **ზნეობრივშეფასებითი** მნიშვნელობის გათვალისწინებით), რომ მისი ნების-მიერ ფორმირების უნარი ადამიანს, **თავის-უფლად** მოწოდებულს, პიროვნულად **ა-ხასიათ-ებს**, სახელდობრ, **სა-იმ-ხასიათოდ**, რომლისთვისდა ქმნა **თვით** მან, რაღაც „მანქანებით“, გადანყვითა (– ინება). მოკლედ, ხასიათის, როგორც, ითქვას, ასეთად შემდგარი ნების, პიროვნულ-ნებელობითი ფორმირების შემძლეობა ადამიანის ხასიათისვე მახასიათებელია (– ხასიათად მყოფელ-ნიშანმდებელი; რის გამოც შეგვიძლია, ვილაპარაკოთ, განსაზღვრული აზრით, ხასიათში მის სახასიათოდვე ჩადებულ ზნეობრივად მიზანშეწონილი „თვითფორმირების“ უნარზე): ჩემი ხასიათის ჩემ (ნების-)მიერ ფორმირება, ასე ვთქვათ, „ჩემსავე ხასიათშია“ (მახასიათებს – „ზნედ მჭირს“).

ხოლო ეს „დავძლიე“ იმას როდი გულისხმობს, თითქოს სოკრატეს თავისი ვნებები ძირფესვიანად „აღმოეფხვრას“ საკუთარი სულიდან, მოესპოს, გაენადგურებინოს ისინი, – არა, რასაკვირველია, რადგან, ასე რომ მომხდარიყო, ვერც ის ფიზიონომისტი ამოიკითხავდა მათს ცოცხალ ანაბეჭდს მის პირისახეზე. მაგრამ ეს – სხვათა შორის. მთავარი აქ ისაა, რომ ვნებები, რომლებსაც სოკრატე, თავისივე თქმით, **დაუფლებია** („დავძლიე“ ამას ნიშნავს) თავისუფლების, თავისი გაგებითვე, წესისამებრ, ამნაირად **სუბლიმირებული** იყვნენ „ქვემოდან“ მასტიმულირებელ და მასაზრდოებელ **„საზო ვიტალურ“** ძალად მისი შემოქმედებითი ნებისა და ამ უკანასკნელის მეშვეობით მისი შემოქმედი გონებისთვის (უხეში ანალოგიით: ადამიანი თავისი კულტურული ინტერესების სამსახურში ისევე აყენებს, ცხადია, სხვა ფორმით, თავის შინა ბუნებრივ რესურსებს, ფსიქო-ფიზიკურს, როგორც – თავის გარეს, მატერიალურს). სხვა არა იყოს, თუნდაც ის „დიალექტიკური აზარტი“, რომლითაც ესოდენ დამახასიათებლად წარმოგვიდგება სოკრატეს ცოცხალი პორტრეტი **პლატონის** დიალოგებში, ავტორის მხატვრული გენიის წყალობით, საკმარისია გულისხმიერი მკითხველისთვის ამ ადამიანის უზარმაზარი ტემპერამენტის, მისი თავდაჭერილობის მიუხედავად კი არა, სწორედ ამიტომაც (ერთგვარი შინაგანი კონტრასტის ეფექტით), უშუალოდ განსაცდელად. და ამაში არც არაფერია უცნაური, რადგან, საერთოდ, განა შესაძლებელია რაიმე **შემოქმედება**, კულტურის რა სფეროშიც გნებავთ, ადამიანის შემოქმედებითს ნებას ბუნებრივად შეუღლებული, რამეთუ თავისი ფსიქოლოგიური დანიშნულებით სამისო (სა-იმავე-ნებო), **ჟინის**, თავად ნების მის შესატყვის **სურვილად** ცხოველმყოფელის, გარეშე? უამისოდ ადამიანი, თავისი ვითომც „უვნებო“ ინტელექტით, სინამდვილეში – მისი ხელოვნური სტერილური იმიტაციით, ხომ უსულო და უგულო, ფსიქიკურად (და, მაშასადამე, გონითადაც) უსიცოცხლო, მექანიკურად

„გამომთვლელ“ (და არა სისხლხორცეულად შემოქმედ – მოაზროვნე) რალაც ანთროპომორფულ „მანქანად“ გადაიქცეოდა. ადამიანის შემოქმედება, ამ თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა, **სხეულებრივიცაა**, რადგანაც თვითონ ეს მისი სხეული **იმ სულ**-დგმულია, რომლითაც **გონი**, მასში გონის-პირ კაცის **ამავე სულის**- შესაბამისი **საზეო** -კვეთების სა-პასუხოდ შთა-გონებული, ერთიანად აღიტაცებს ადამიანს, ასე აღ-ფრთოვანებულს იმ შთაგონებით (რის გამოც „გონება უც, ვითა ტრედი“), მისი მთელი, განუყოფლად, ფსიქო-**ფიზიკური** ენერჯიის თავის ნატურალურ თანამოქმედად ყოფა-წარმართვით. ამისდა მიხედვით (ადრე ნათქვამის დასაზუსტებლად), **თავის-უფლის მთლიანპიროვნული ერთობა** (მისი ერთმთლიანორგანიზმობა) ერთგვარად, შეგვიძლია, წარმოვისახოთ, ცნობილ წარმოდგენათა *ad libitum* მოშველიებით, ვითარცა „მდედრულ“-ხორციელი „მატერია“ თავის პიროვნებად **მაფორმ(იან)ებელი**, მისი გასულიერებით, და ასე, მასში თავად გახორციელებით, **ამავე** პიროვნებად **მათვითრეალიზებელი** „მამრულ“-სულიერი „ფორმა (– ენ-ტელ-ექქია)“ უფლის მიერი ფაქტი, – ანუ ნა-ყოფი (თავისუფალი – საკუთარი პიროვნების მოქმედი) მისი, როგორც გონის-პირის, სათანადო, კულტურისა და ნატურის ოპოზიციის ერთ მთლიან კულტურულ კომპოზიციად მყოფელი, **თავის-უფლებითი მასზე და მასში** (*resp.* მის მაპიროვნებელ თვით მე-ზეც და მე-შიც) (ზე-შე-)მოქმედებით. ასეა, თავის-უფალი, თავის-მათავისუფლებელი(!) და ამნაირად -მაპიროვნებელიც, თავად პიროვნებს, თავის პიროვნულად მომცველ-გამჭოლი „თხემით ტერფამდე“, თვის სამიმსწრაფო იდეალში (ხოლო ძველი ბერძნული პლასტიკური გენიის ძალით ესთეტიკური ჭვრეტისთვის საუკუნოდ, დიახაც, გამო-„მზე“-გებულში მისი მთელი „ტრაგიკული (– ჭეშმარიტი) მშვენიერებით“).⁵³

⁵³ფილოსოფიისთვის არცთუ უჩვეულოდ, „მეტაფორულად“ რომ ვთქვა: ადამიანის **მე**-სული – ესაა „ლოგოსის თესლი“ (საიდანაც: **მე**, როგორც

საზოგადოდ, სოფლის და ამ სოფლად – საკუთარი თავისაც სწორედ **ვნებიერი მიმღეობა** (ვთქვათ ასე: **პასიონურ-პასიური**, რის გამოც **მ-სურს, მ-ინდა, მ-ნადს...** და, ამ გაგებით, ვითომც „მ-ნებავს“ კიდევ, რაც ნიშნავს, ყოველივე ეს – ჩემ „უკითხავად“ მოვლენილ ასეთს „შემპყრობ“ განცდებს ნება-უნებლიეთ „დანებებული“ ჩემი **მე-ს**, ბოლოს და ბოლოს, მაინც უნებურად –) არის აღმძვრელი ადამიანის წმინდა **სუბიექტური** სა-შემოქმედო სულიერი **სტიქიონის**, რომლის კულტურული მოწესრიგება („კოსმიზაცია“) ადამიანისვე (იმანენტურად მნებელი) **გონებისა** და (იმანენტურად მგონებელი) **ნების** (როგორც ვხედავთ, ერთმანეთისგან ერთმანეთში განუყოფელთა) საკუთრივ სათავისუფლო საქმეა. ხოლო ამასთან არ უნდა დაგვავიწყდეს, ცხადია,

სახელ-დობრ ასეთი, – გონის(-„თესლი“)-**პირი**), იმავე ადამიანის სხეულში, ამისი არა „სულის საპყრობილის“ გაგებით, თითქოსდა „ჩათესილ“-ჩამდგარი და, ამ სახით, სხეულის, ვითარცა სხეულ თავის –, გონით-სულიერ უფლად „მონოდებული“ (სხეული – სულის სხეული, რომელსაც იგი, როგორც თავის „სხეულ თავს“, მიემართება; იგულისხმება, სულს უყვარს ეს თავისი სხეული, რომელიც მას, სულისმიერი თავის-უფლებით ასე გასულიერებული, სიყვარულითვე უპასუხებს). ხოლო ადამიანი, ვითარცა მაინცდამაინც გონის-პირი, გონის მაპიროვნებელია თავის თავში (თავის-ზეითის – თავის შიგნით), როგორც თვით ამ თავისივე თავის გონით-სულიერად საკუთრივ მაპიროვნებელი (თავისუფლება – თვითტრანსცენდირება, ტრანსცენდენტულის იმანენტისაციის მიზნით). ამ აზრით, „მე ვპიროვნებ“ ნიშნავს იმას, რომ ჩემში, ჩემი მე-ს სახით, გონი პიროვნებს, – გონი, რომელსაც პირადად მე ჩემში ვაპიროვნებ და რომელსაც, ამდენად, დაე, ვიტყვი ახლავე, „ქვეშეყვარდომულად“, რაკილა ჰიერარქიულად „ქვემოდან“, თავმიძღვნილი „მორჩილის“ სიყვარულით ჩემებურად, ჩემისად, ასე ინტიმურად დაჩემებით, კიდევ „ვფლობ-ვუფლებ“ (და ამნაირად ჩემ საკუთარ მე-გონად ვყოფ) მისადმი ჩემი საგონისკაცო მსახურებითი მისწრაფების საპასუხოდ მისივე ჩემდა „წყალობით“... (რასთანაც ერთგვარი ასოციაციით მაგონდება, ამ კონტექსტში, ცხადია, საფრთხილო, სულ სხვა „რეგისტრის“ გამო, ანალოგიით, და მაინც, **თომა აქვინელის** ლამის „მესაკუთრული“ ექსტატური „**შენ** (მინდინხარ)“ **ქრისტესადმი...** ჭეშმარიტი „ღმრთის **მონა**“, ვგონებ, სწორედ ამას ჰქვია, ღმრთისმოყვარეობით „პირადად“ ღმრთისადმი ასეთს „ხარბს“). ერთი სიტყვით („გონს“ მოვიდეთ), გონის ჩემი, ვითარცა პიროვნების, სახით ჩემში პიროვნება („პიროვნებს“) ჩემი მე-ს მიერია; ანუ აქაა გონის ის **თვით-პიროვნება** ჩემში, რომლის ეს „თვით-“ – **თვით მე** ვარ, როგორც მე – გონ-იერი (გონი – პიროვანი, პირი – გონიერი)... ვფიქრობ, გასაგებია, და მეც აქ ამითლა დავეყვარდილდები.

ადამიანის იმავე **გრძნობიერი** (და, გინდა – არ გინდა, ამდენად ვნებიერისაც) **თავის** ფუნდამენტური მნიშვნელობა **შემეცნებისთვის**, – ობიექტურ სინამდვილეზე მაინფორმირებელ **შთაბეჭდილებათა** მიმღეობა მაქვს მხედველობაში, – რაც პირდაპირ დამოკიდებულია ადამიანის თვითონ ამ საუფლო თავის სათანადო, მისი სიცხოვლით, **სენსიტივობაზე** შესატყვისი გრძნობადი სინამდვილის მიმართ, რომლის ინტელექტუალურად, ანუ ნამდვილ ობიექტურად (სუბიექტურიდან ტრანსცენდირებით), დაუფლება წარმოებს თავად სენსუსის რადიკალური დემოტიზაციისა და ამნაირად ფსიქოლოგიური **ალქმის** (სენსუალურის) გნოსეოლოგიურ **ცდად** (ემპირიულად) გარდაქმნის საფუძველზე (განსახვავებლად: სადაც მაინცდამაინც სენსუალიზმია (სიტყვას – ჯეროვანი ყურადღება), ლოგიკურად აქვე უნდა იყოს, მის ეთიკურ ეკვივალენტად, ჰედონიზმი (თავისუფლების იდეასთან მის „პრინციპად“ ისევე შეუთავსებელი, როგორც უტილიტარიზმი), რაც არ ითქმის, საფიქრებელია, საკუთრივ სამეცნიერო ემპირიზმზე). და კიდევ. **ჰერაკლიტეს** ნათქვამია, „ბუნებას დამალვა უყვარს“. ხოლო ერთადერთი გზა მის „სამხელად“ მისადმი „უანგარო“ **ინტერესია** ანუ ის **ინტელექტუალური სიმპათია**, რომელიც საკუთრივ **სა-მისო ობიექტივიზმში** მდგომარეობს და გამოიხატება. ობიექტივიზმი შესამეცნებელი საგნის თავისთავადობისადმი, ასეც შეიძლება ითქვას, ინტელექტუალურად გულდია „კეთილგანწყობა“. იგი, როგორც ეს ჩვეულებრივ ჰგონიათ, „ცივი გონების“ **ა-პათიას** სულაც არ ნიშნავს („რაც არ იწვის, არ ანათებს“), პირიქით, ის, მართალია, თავისებურ, **პათოსს** გულისხმობს: ინტელექტი „უგულო“ არაა, მას სათავისოდ მძაფრად **გასურვილებული ნება** ამოქმედებს იმის ისეთად შესამეცნებლად, როგორიც **არის** იგი თავისთავად; მეცნიერი, რომელსაც ობიექტივისტურად „გული“ არ „უთქვამს“ შესამეცნებელი საგნის მიმართ, ინტელექტუალურად უძღურია (გავიხსენოთ **პლატონის** ინტელექტუალურად ვნებიერი „ეროსი“). მხოლოდ

ასე მომართულ შემეცნების (რომელიც **საქ-მეა** და ამიტომაც – **მნებელ** გონებას შეიძლება „გაეხსნას“ **იდეალურად** იგი „დამალული“ ბუნება თავის ნამდვილ სინამდვილეში, ვითარცა **ჭეშმარიტება** (როგორც ასეთი, საკუთრივ – გონებისთვის: სოფლის, მსოფლიო ყოფნის, გამო-ჭეშმარიტება მისი ინტელექტუალური სიყვარულით შემცნობისთვის). შევახსენებ მკითხველს წინამდებარე ტექსტში ერთგან უკვე მინიშნებულს: სოფელთან, მის ყოფნასთან, რომლის სუბიექტიც ჩვენ, ადამიანები, ვართ, შემეცნებითი „ინტიმური დიალოგი“ (მისი ჩვენ მიერ „გამოკითხვა-შესმენა“) შესაძლებელია მისი ჩვენში, ჩვენ შინასოფლად, ლოგოსურად **ამეტყველებით** (სიტყვასიტყვით: ა-გამო-მეტყველებით), რაც გულისხმობს ჩვენი გრძნობიერი თავით აღქმული და მანდვე თავისუფლებით ცდისეულ გააზრებული (გარე)სოფლის ამ წესით იმანენტიზაციას შინასოფლად და, აქ მისი ჩვენგან **გაპიროვნებით**, ასე მის ჩვენდა „გა-პირ-მეტყველებას“. მსოფლიო ჩვენში მეტყველებს, ჩვენ – მასში მისი შემცნობი „ეროსით“ შთაგრძნობილ-შთაგონებულთა (ნებითურთ: -შთანებებულთა) – მიერ ჩვენში გაპიროვნებული. – ესეც ყოველივე უთუოდ უნდა ვიქონიოთ მხედველობაში ადამიანის იმ **სათავისუფლო პათოსის**, მისი დანიშნულებისა და მნიშვნელობის, ჯეროვნად გასააზრებლად და შესაფასებლად, რომლის გამოხატულებაცაა თავისუფლების, ვითარცა „რაც მინდა“-ს საპირისპიროდ „რაც უნდა“-ს ქმნის, შესატყვისი სრული ფორმულა: **თავისუფლება – „რაც უნდა, ის მინდა“-ს**, და ასე მართლაც **„მ-ნებავს“**, რამეთუ მანამდე საამისოდ, რაც **უნდა**, ის ამიტომაც, როგორც მორალურად **სა-ნდომი** (იგივე სა-სურველი), **ვინებე – ნებელობითად ვინდომე** (იგივე ვისურვე), **ქმნა**.⁵⁴

⁵⁴ნათქვამის ფონზე, მის კონტექსტში, საჭიროა, ცალკე შევეხო თავისთავადაც ფრიად მნიშვნელოვან თემას, რომელზეც თუნდაც „რამდენიმე“ სიტყვის თქმა აუცილებელია თავისუფლების ადამიანურ ფენომენში მეტნაკლებ გასარკვევად.

კულტურის (- თავისუფლების) ჩვენთვის დღესაც საპარადიგმო, მისი ქრისტიანული „რედაქციით“ მაინც, კლასიკური ელინური იდეის მაკონსტიტუირებელ ოპოზიციურ სანყისთა (მართალია, ასეთად ახალ დროში მანიფესტირებულთა) – „დიონისურის“ და „აპოლონურის“, მათს დიალექტიკურ ერთობაში, – მაჰარმონიზებელი, რისთვისაც **ჰიერარქიული** (ერთის – „ქვემოდან“, მეორის – „ზემოდან“), შემოქმედებითად პროდუქტიული ურთიერთმიმართება შეიძლება ფორმულირებულ იქმნეს „**თავის-უფლის**“ ცნებითს სქემაში ამ სანყისების შემდეგნაირი, ამათს პოლარულობებს შორის დაბვის მომხსნელ-შემნახველი განანილებით: ვნებიერი „**დიონისური**“ თავის – (მნებელ)გონიერი „**აპოლონური**“ უფალი. ამ მხრივ მრავლისმეტყველია, თქმულის დასტურად, რომ ადამიანის, მის სწორედ **სათავისუფლოდ**, გონით-სულიერად განმწმენდი და ამამალღებელი ტრაგიკული სოფლგანცდა (ხოლო აქედან – სოფლხედვაც) „ცხოვრების ხელოვან“ და „მშვენიერების ქურუმ“ ძველ ბერძენთათვის „აღმოჩნდა“ სპეციფიკურად დამახასიათებელი, რაც გამოიხატა მათ მიერ მისი კულტურულად „მაღეგტიმირებელი“ სპეციალური ლიტერატურული ფანრის – **ტრაგედიის** შექმნით, მონოდებულის, ვიტყვადი, „**ჟანრულ**“-**იდურად**, ყოფილიყო ცხოვრების, ვითარცა თავისუფლებისკენ-ყოფნის (ჩემი აზრით), უკვე ხსენებული **ტრაგიკული მშვენიერების** ჩვენს გრძობა-შეგნებაში დამამკვიდრებელი; და სწორედ ამისთვის უნდა ყოფილიყო კიდევაც მუსაგეტი აპოლონი დიონისური ვნებიერი გულის ხელთმპყრობელი. ასე მეჩვენება, ადამიანთა მოდგმის ამ მართლაც რომ საოცრება ერისთვის ესოდენ ნიშნულ ტრაგიკულ სოფლალქმაზე ზედგამოჭრილია რუსთველური „**მზიანი ღამე**“ – ძველ ბერძენთა საბრძოლ-სამგონსო ნუთისოფლის „უნებური“ პოეტური ხატი (გასაგებია, თავისი საკუთრივ ქრისტიანული თეოლოგიური შესატყვისობისგან ფორმალურ-საზრისობრივ „უ-ბრალოდ“ განყენებული).

ყველაზე საშინელი რამ, რისი წარმოსახვაც ძალუძს ადამიანს – „მსოფლიო კატასტროფა“, არსებობის აღსასრული – თავისთავად არანაირი ტრაგედია არაა, არამედ „მხოლოდ“ – უბედურება (ისიც ვისთვის?), რადგან ტრაგედიის დედააზრი მის იმანენტურ თვითდაძლევაშია, ეს კი გულისხმობს იმ უღრმეს **რწმენას სიკეთისადმი**, რომელიც შეადგენს ყოვლის ზემდგომ **ზნობრივ** ძალას, „ყველაფრის მიუხედავად“ ადამიანის, როგორც ითქვა, გონით-სულიერად განმწმენდსა და ამამალღებელს. „ურწმუნო სიყვარული“ არ არსებობს, ამიტომაც ადამიანს, ვისაც **უყვარს**, რაგინდ სექსტიკოსი (ინტელექტუალური პესიმიისტი) და პესიმიისტი (მორალური სექსტიკოსი) იყოს, საერთოდ, იგი, იმის სიკეთე მაინც უნდა სწამდეს, რამაც, კონკრეტულად, შთააგონა მას თავის მიმართ ეს სიყვარული. ამაზე შეიძლება ვინმე შემეპასუხოს, განა შესაძლებელი არაა „აბსტრაქტული“ სიკეთისმოყვარეობა (აქაოდა „იდეა“-ში), – რაზეც ვუპასუხებ: არა, შეუძლებელია სიკეთის (ჭეშმარიტების, მშვენიერების), როგორც რამ **არარსებული ღირებულების**, „სიყვარული“, რადგან, თუ მიყვარს სიკეთე (ანუ ძალმიძს საზოგადოდ სიყვარული), იგულისხმება, რომ მას ამდენად ვსახავ კიდევ, ვითარცა ყოფნისგან განყენებულს კი არა, არამედ **თვით ყოფნა – სიკეთეს** (იმავე სიკე-

თე – ყოფნას; სიკეთეს ყოფნის **რაშიმე** უნდა ვჭვრეტდეთ)... სიყვარული სიკეთის სიყვარულია და, მაშასადამე, სიკეთის რწმენაც. ამისდა მიხედვით, განსხვავებით „მ-სურს“, „მ-ინდა“, „მ-ნადს“ და მათ მსგავსთაგან, – „მ-იყვარს“, შესაბამისად, „მ-ნამს“ (რის გამოც ნამდვილად „მ-ნებავს“ კიდევაც...) გვითითებენ იმ ჩვენში საჩვენო ზეგარდმო შთაგონებას, რომელიც გვყოფს სიკეთის მოყვარედ და მით მორწმუნედაც ჩვენდავე სათავისუფლოდ (იხ. ამასთან დაკავშირებით წინა 53 სქოლიო).

ამიტომაც, თუკი ვინმე სკეპტიკოსის თუ პესიმისტის შემონაქმედი ბადებს ჩვენში ტრაგიზმის (როგორც ასეთის – სკეპტიციზმისაც და, მით უფრო, პესიმისტისაც პრინციპთან შეუთავსებლის) ცხოველ, უტყუარ განცდას, ამგვარი „უცნაურობა“ აიხსნება იმ ჩვენთვის „ნაცნობი უცნობი“ ზეცნობიერი გონითი ძალით, რომლის „უხილავი ხელითა“-ც მოქმედებს (წერს, ხატავს და ა.შ.) მით შთაგონებული ჭეშმარიტად **შემოქმედი** და, მაშ, ასეთობისას თავზეთ „სხვაგან მყოფი, სხვაგან მფრენი“ ადამიანი, ვისაც ამიტომ საყოველღეო, „პროზაული“ ცხოვრების „არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჭირი ზედაზედი“: მის ტრაგიკულ ხედვას „ემპირიულ“ ყოფნასთან (და ამ ყოფნაში – თავის თვითონ სკეპტიკოს-პესიმისტ თავთანაც) არაფერი ესაქმება, მას საქმე ცხოვრების ერთდროულად უღრმეს და უმაღლეს „ონტოლოგიურ“ რეალობასთან აქვს, – ადამიანის თავისუფლებისკენ-ყოფნის კონსტიტუციურ კაცობრივ-ღმრთაებრივ **ტრაგიკულ „სხედრ“-**თან. ასე რომ, არსებითად აქ საუბარია ცალკეული ადამიანის სკეპტიციზმისა თუ პესიმისტის კონკრეტულ-ინდივიდუალურ **წმინდა გონითს პიროვნულ** ბუნებაზე, რომლის სხვისმიერი წვდომაც მხოლოდ სათანადო მთლიანპიროვნული (– ზნეობრივ-ინტელექტუალურ-ესთეტიკური, ერთობლივ) ინტუიციითაა შესაძლებელი: „დიავლის“ დასმა ამ შემთხვევაში ძალუძს მხოლოდ იმ სპეციფიკური „გაგებიითი გრძნობიერებით“ მეტ-ნაკლებ დაჯილდოვებულ ადამიანს, რომელსაც „ფსიქოლოგიურ ალღოსა“-ც უწოდებენ ხოლმე და რომელიც შემონაქმედში (ვთქვათ, ტექსტში) შთაგრძნობა-შთაგონების (–შთაცნობის, –შთააზრების) უნარში მდგომარეობს (რამდენადაც ინტერესის საგნად ავტორის **შემოქმედი** პიროვნების **გატექსტებული** (თუ ტექსტია) „ფსიქოლოგიური ტიპი“ იგულისხმება, – თავისთავად, მისი ინდივიდუალურად სააგერყოფნო ტექსტის გარეშე (რომლადაც **პირ-ადად** თვითრეალიზებულია ავტორი), რეალურად არარსებული; და რითაც აიხსნება, სხვათა შორის, თუ რატომ **მიყვარს** მე, მაგალითად, ესა თუ ის მწერალი: იმიტომ, რომ იგი თავის მკითხველ ჩემში **ტექსტობრივ** აქტუალურად **ექსისტირებს**).

რა თქმა უნდა, **ტრაგიზმი**, ვითარცა ადამიანის სოფლად(–თავისუფლებისკენ, – არა ყოველთვის ექსპლიციტურად)-ყოფნის ატრიბუტული შინაგანბუნებითი „სხედრი“, ძველ ბერძნებს არ „აღმოუჩენიათ“, სამისო გრძნობა-შეგნება ყველა ცივილიზაციისთვის, მათი ინდივიდუალური თავისებურებების გათვალისწინებით, არის დამახასიათებელი, მათ შორის, ბერძნულის უწინარესათავისაც; სხვა არა იყოს, საკმარისია გავიხსენოთ **გილგამეშის** დღესაც განმაცვიფრებელი, მისი ტიტანური სწორედ ტრაგიზმით, სახე და ასევე უკვდავნი სახენი **ისიდა-ოსირისის**. და, მით უფრო „რა თქმა

უნდა“, არც იმას ვგულისხმობ, თითქოს ტრაგიზმის ძველი ბერძნული სოფლებდევითი მოდელი, იმთავითვე წარმოდგენილი შემოქმედების სხვადასხვა სფეროში (მაგალითად, ლიტერატურის ნაირგვარ ფორმებს თავი რომ დავანებოთ, თუნდაც იმავე პლასტიკაში), თავისი **დედან** სახით გადაულახავი დარჩენილიყოს, ყოველ შემთხვევაში, **ქრისტიანული ევროპული** კულტურისთვის, – სრულებითაც არა. რადგან სწორედ ამ კულტურამ მიაღწია **შექსპირის** შემოქმედებაში ტრაგიზმის უღრმეს და უმაღლეს, ჭეშმარიტად ყოვლისმომცველ (და -გამჭოლ) გაგებას, ვის გვერდით უთუოდ მოსახსენებელია **სერვანტესი** თავისი **დონ კიხოტით**, უდიდესი ტრაგიკული **გმირით** ლიტერატურის ისტორიაში; და აქვე დავასახელებდი, განუმარტავად, თუ „რატომ“ (გამგებობისთვის ისედაც ვასაგებად), **ჯონათან სვიფტსაც**, სერვანტესის „პარადოქსულ“ ანტიბოდ ავტორს **უტრაგიკულესი სატირის** – „გულივერის მოგზაურობის“. დამოუკიდებლად ამ (თუ სხვა, ხელოვნების სხვადასხვა დარგში შემოქმედ) ავტორთა კერძო „ბიოგრაფიული“ მიმართებისგან ქრისტიანობისადმი, მათი შემოქმედების საფუძველი **ქრისტიანული სოფლგაგება**, შესატყვისი **ყოფნის-ცნობ**-იერი, ამდენად ობიექტური, არა შემეცნებითად ბრმა „ემოციურ“-სუბიექტური, ცხოველი **სოფლგრძნობითურთ** (სათავე ქრისტიანული სიბრძნის თავის თავში თავისუფლების ადამიანურ უკიდურესობათა დიალექტიკურად მაჰარმონიზებული მგოსნური, – სახელოვნო, აღმადგენის), რომლის საზრისობრივ ცენტრში დგას კაცობრივ-დმრთაებრივ **ტრაგიკული** პიროვნება თავისი **სახარებით** ჩვენი მახარებელი ჩვენთვისვე ჯვარცმული **იესო ქრისტესი** („ჰუმანისტ ათეისტა“-ც კი, თუ მათში რამე მართლა ჰუმანურია, მათდა უცნობლად მარადადამიანური შთამაგონების). ხოლო, რაც შეეხება ბერძნულ (უფრო ზუსტად, ბერძნულ-რომაულ) **ტრადიციას**, მის გარეშე ქრისტიანობა, როგორც მსოფლიო რელიგია, – თავისი თეოლოგიით, ფილოსოფიით და მისგან წარმომდგარი ახალი მეცნიერებით, ისევე როგორც მათგან, ერთიანად, განუყოფელი ხელოვნებით, – ვერანაირად ვერ შეიქმნებოდა, შთენილი ოდენ ერთ-ერთ აღმოსავლურ, რაგინდ კეთილშობილ, და მაინც, თანამედროვე ზოროასტრიზმის მსგავს, უმისწარსულო, „სექტად“: ქრისტიანული თავისუფლების „კაციანი და ლეთიანი ხის“ თესლს მხოლოდ **ბერძნულ-რომაული ტრადიციის** ნიადაგზე შეეძლო, თავისი ჭეშმარიტი ბუნებისამებრ ეხარა, ქრისტეში შეერთებული ზეციურისა და ქვეყნიურის მთელი მოზეიმე, ტრაგიკული, – ასეა, ისევე თოგორც ყოველივე ნამდვილად „დიადი“, – **დიდმშვენიერების** („გვაქვს უთვალავი ფერთა“) ჩვენი „სასულიერო“-ცა და „სახორციელო“-ც სიხარულით აღსავსე სიმდიდრითა და სიუხვით (იგულისხმება, არა ბრიყვულად „სანეტაროთი“). –

ჰო, ქრისტიანობა ერთგვარ მეტაფორულად ძველი ბერძნულ-რომაული ცივილიზაციის **სიკვდილს** ნიშნავდა (მის „გარდაცვალებას“ ქრისტიანობაში) იმ პრინციპული („მეტაფიზიკური“) გაგებით, რომ სიკვდილი, **დიმიტრი უზნაძის** თანახმად, ცხოვრების (ნუ ავურევთ სიცოცხლეში) იმანენტური იდეაა, მისი იმანენტური ფორმა, რომლის გარეშეც იგი შემოქმედებითად უფორმო, ამორფული იქნებოდა და რომელიც ამდენად (იგულისხმება, არა როგორც, მამსადაამე, ემპირიული ფაქტი) მისი „მაკეთებელი“ იდეა **სიკვ-**

ვლასპარაკობ რა „მნებელი გონებისა“ და „მგონებელი ნების“ შესახებ, არსებითად ის მაქვს მხედველობაში, რომ გონება და ნება უერთმანეთოდ, პრაქტიკულად მაინც, შეუ-

თეა და არა ბოროტება (ჩვენთვის, ინდივიდუალურად, ასეთი – ბიოლოგიურ ფაქტობრივ). ამგვარად, ქრისტიანობა ამ ცივილიზაციის, საკუთრივ გონით-სულიერი თვალსაზრისით, ღირსეული იდეალური დასასრული იყო, თუმც, ვიმეორებ, ესეცაა, ფაქტობრივ – ტოლდალ სამწუხარო აღსასრულიც (ისტორიის ტრაგიკული ირონია). საერთოდ, რაკილა სიტყვამ მოიტანა, ცხოვრების, ვითარცა მინცდამაინც **სიკვდილისკენ-ყოფნის** (Zum-Tode-Sein, – **ჰაიდეგერის** ფორმულა...), კონტექსტში საგულეებელი სიკვდილი იაზრება, ზემოაღნიშნულის მიხედვით, როგორც, გავხაზავ, **თავისუფლებისკენ-ყოფნის** შინაგან მასაეთებელი ფორმა – იდეა (და არა, ვიტყვი ერთხელაც, მისი საასეთო ფაქტი, როგორც ასეთი, საკუთრივ – **უკვე** ყოფნის-გარეთი: სიკვდილის ფაქტი შესაბამისი ყოფნის გაარყოფნების ფაქტია). თავისუფლების სწორედ ამ ტრაგიზმის ადეკვატურმა, ე.ი. შემოქმედებითმა, გრძნობა-შეგნებამ შეიძლება ათქმევინოს **პოეტს**: „ამაღლდი, სულო, თეთრ აკლდამაზე, / მშვენიერების ლექსით მქებელი: / დღეს ყველგან მზეა და სილამაზე, / სიკვდილთან ჩემი შემრიგებელი“ („კრიტიკულმომენტური“ ამოძახილი ლექსის, – ყოფნის „პოეტური ლოგოსის“, მოციქულ **გალაკტიონ ტაბიძის**). მომავლიდან ანმყოფი გადმოსროლილი ფაქტობრივი სიკვდილის „აჩრდილის“ წინაშე ე.წ. „შიშის“ (სინამდვილეში „ექსისტენციური მჭვუნვარების“) დაძლევა ნამდვილი ტრაგიკული განცდის აი ამდაგვარ, მასშივე ჩადებულ, თვითდაძლევაშია.

თქმულს ამასლა დავსძენ. ცხოვრების (– თავისუფლებისკენ-ყოფნის) ტრაგიზმის დედააზრი, როგორც ეს მესმის, ყველაზე უკეთ **ვაჟა-ფშაველას** ამ სიტყვებშია წარმორჩენილი: **ცხოვრებაო**, – ამბობს იგი, – **ჭირი კი არა, ღზინია, მოჩვენებელი ვარმადა**“. ვინც ვაჟას აზროვნებას იცნობს, მისთვის ისედაც ცხადი უნდა იყოს, რომ ცხოვრება, მისი გაგებით, ტრაგიკული ღზინია, რამდენადაც „ვარამი“, რომლადაც „გვეჩვენება“ იგი, მართლა „მოჩვენება“ როდია, თვალზე „ხელის მოსმით“ განქარვებადი, არამედ ის სრულიად „მატერიალური“ **რეალობა**, რომლის გარღვევაც, თუნდაც სიცოცხლის ფასად, სიკვდილს გადაბიჯებით, მხოლოდ თავისუფლების ჭეშმარიტად მოყვარე ადამიანის, რადგან ასეთის, ამიტომაც გმირული ნებისა და ბრძნული გონების ერთობლივი საქმეა. ასე გაგებელი, ცხოვრება მართლაც თავისებური **„საღზინებელია“**, – სოფლად-თავისუფლებაში ადამიანის ღვნიით საზეო „განსანმენდელი“, ამ ზნეობრივად ავთენტიკური ყოფნის „ხვედრ“ ტრაგიზმის დინამიკური რეალობის რადიკალური იდეალური ვექტორით – „ჯოჯოხეთიდან სამოთხისკენ“ (და ამიტომაც, ცხადია, ეს არ ეხება ცხოვრების ნაირგვარ „მყვლეფელ“, „მეძავ“, „მათხოვარ“..., ასე მის მაკორუმპირებელ პარაზიტებს). თავისუფლება ძვირადღირებულია, ის „უსასყიდლოდ“ არავის ეძლევა, იგი სასიყვარულო **მსხვერპლს** მოითხოვს. – აი, მოკლედ და ზოგადად, ის, რაც შეეხება **ტრაგიზმს თავისუფლების იდეის** (სხვა რისიმე ტრაგიზმი, პრინციპულად, არც არსებობს).

ძლებელნი არიან, რამდენადაც გონება ნების გარეშე კუტია, ნება გონების გარეშე – ბრმა. ამასთან, ხსენებული შესიტყვებები, რომლებიც, თავისთავად, ოდენ შემოკლებულ აღნიშვნათ წარმოადგენენ, თავის ჭეშმარიტ საზრისობრივ სინამდვილეში გულისხმობენ ადამიანის თვით **მე**-ს (და არა „გონებასა“ თუ „ნებას“, როგორც ასეთს), პირველი – მნებელ მგონებელს (მნებელი მგონებელი მე), მეორე – მგონებელ მნებელს (მგონებელი მნებელი მე), რადგან „მნებელი“-ცა და „მგონებელი“-ც, აშკარაა, მხოლოდ მე-სუბიექტს ეთქმის, ორივე სახით, ესეცაა, ერთსა და იმავეს: **მნებელი მე მნებელი საასეთოდ მგონებელი** (მოაზრე) მე-ა, **მგონებელი მე** – მგონებელი **საასეთოდ მნებელი** (მოსაქმე) მე. ტრივიალური, მაგრამ ამის მიუხედავად ხშირად გაუთვალისწინებელი ჭეშმარიტება: არ არსებობს აზროვნება („წმინდა გონებითი“ ფუნქცია) ნების არსებითი მონაწილეობის გარეშე, ისევე როგორც საქმიანობა („წმინდა ნებითი“ ფუნქცია) – გონების არსებითი მონაწილეობის გარეშე; გაუთვალისწინებელიმეთქი, რადგან, წინააღმდეგ, არც ექნებოდა ადგილი გონების ნების მიმართ თუ ნების გონების მიმართ, გინდა – არ გინდა, „პრიმატობის“ საკითხს, სადავოს „ინტელექტუალისტებსა“ და „ვოლუნტარისტებს“ შორის, უმთავრესად, რაც სავსებით ბუნებრივია, მაინცდამაინც თავისუფლების იდეასთან დაკავშირებით. გონებისა და ნების ურთიერთშეუღლება, თითოეულისთვის საარსებოდ აუცილებელი, მათი სტიქიონური „ინიციატივით“ კი არ ხდება, არამედ წარმოებს მათ **სუბიექტ მე-ს მიერ**, მისი წყალობით, უვისოდაც, თავის ამარა ერთიცა და მეორეც, რომ იტყვიან, „უთავონი“ იქნებოდნენ, თავის „უპატრონო“ თავში „თავმოუბნელნი“, და ასე უსახოუპიროვნო რაღაც „პოტენციებად“-ლა შთენილნი: ფსიქიკის მთლიანობა მისი **პიროვნული** მთლიანობაა; მისი მაკოსმიზებული მონიზმის სუბსტანცია მისი სუბიექტი მე-ა, კერძოდ, გონებისაც და ნებისაც საკუთრივ ასეთად მყოფელი, პირველ ყოვლის, მათი სწორედ ამ საერთმანეთო „კოოპერირებით“.

მოკლედ, გონებისა და ნების ეს „თანამშრომლობა“ არა, თუ ასე ითქმის, ინტერენერგეტიკული, არამედ ინტრაპერსონალური ფაქტია, რომლის განმსაზღვრელი თავი-და-თავი, თავი – მიზეზიცა და თავი – მიზანიც, „პირადად“ მე-ა, მონოდებით თავისი შინაგანი „სულიერი სამყაროს“ სუვერენი სუბიექტი, საამისო „ლეგიტიმურობის“, – თავისთავად იგულისხმება, კულტურულის, – თავისუფლების, მის შინაარს ღირებულებებითურთ (სიკეთე, ჭეშმარიტება, მშვენიერება), პრინციპზე მაფუძნებელი.⁵⁵

⁵⁵განსხვავებით მიზეზის კატეგორიისგან, მის საპირისპიროდ, მიზანი, დამოუკიდებლად იმისგან, თუ რა აქვს „საგნობრივად“ ადამიანს, კონკრეტულ შემთხვევაში, ასეთად წარმოდგენილი, თვითონ, როგორც ასეთი, ყველა შემთხვევაში ნებელობის კატეგორიაა, რაც ნიშნავს, რომ იგი მხოლოდ ცნობიერი შეიძლება იყოს, ე.ი. უნდა არსებობდეს ვინმე, ვინც რასმე მიზნად ისახავს და ამდენად არის კიდევ მისი ასეთად ცნობ-იერი (თავისუფლების იდეის საფუძველზე, ზემოთ გახაზული რა-ს ერთი არსებითი მნიშვნელობის ზოგადი დაზუსტებით: ოღონდაც იგი „საბოლოო ანგარიშით“ სა-სიკეთო იყოს, სიკეთე-მეთქი, აღარ ვამბობ, ეს მიზნად ისედაც პრინციპულად იგულისხმება, – ფუნქციონალურად ასევე სიკეთე და უკვე ამდენად, სიტუაციის ლოკალურ კონტექსტში, მიზნად აზრებადიც). მაგრამ, ისმის კითხვა, რატომ სახელდობრ „ნებელობის“? – იმიტომ, რომ რისიმე მიზნად დასახვა ნების-მიერი აქტის – გადაწყვეტილების ფაქტია: თუ მე მიზნად დავისახე, მაგალითად, სადმე გამგზავრება, ეს სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არ იმას, რომ მე გამგზავრება გადავწყვიტე. რისიმე ქმნის გადაწყვეტილება მის სა-ქმედ ანუ მიზნად დასახვას გულისხმობს (საიდანაც: სა-ქმე – მიზანი; და პირუკუ). ამგვარად, მიზანი მხოლოდ და სწორედ მოსაქმე არსებას შეიძლება ჰქონდეს (და ამდენად იგი, – მიზანი, როგორც ასეთი, – საერთოდ არსებობდეს კიდევაც), – არსებას, როგორადაც ამ სოფლად მარტოოდენ ადამიანი გვეგულება (მოსაქმე ანუ „მომიზნე“). ამიტომაც ითქმის, რომ, სადაც მიზანია, იქვეა ნება, სულ ერთია, კონკრეტულად რა მიზანზეა ამა თუ იმ შემთხვევაში, საუბარი. ისეთი სიტყვები, როგორიცაა „მიზანდასახულობა“, „მიზანმიმართულობა“, „მიზანსწრაფვა“, „მიზანშეწონილობა“..., – ყველა, უკლებლივ, ნებაზე, მის ვლენა – მოქმედებაზე გვითითებს (მაინც ერთხელ კიდევ შევასხენებ მკითხველს: მოქმედების სახელქვეშ ტერმინოლოგიურად, ჩვენი სპეციალური მსჯელობის კონტექსტში, იგულისხმება არა ყოველგვარი მოქმედება, ამ სიტყვით აღნიშნვადი (ვთქვათ, მოქმედება ვულკანის), არამედ მხოლოდ ნების-მიერი მოქმედება და, მაშასადამე, მიზანცნობიერი, რაც, ცხადია, არ გამოირიცხავს ამავე სიტყვის ჩემ მიერ ფართო, ჩვეულებრივი მნიშვნელობითაც გამოყენებას, რაიმე გაუგებრობის, იმედია, შეუქმნელად). –

უმიზნო მოქმედება უაზრო მოქმედებაა, რომელიც ამიტომ მოქმე-

დებად არც მიიჩნევა (იმ მისი გაგებისამებრ, რაზეც ეს-ესაა ითქვას); და ეს ეხება, რა თქმა უნდა, **აზროვნებასაც**, რომელიც გარკვეული – გონებრივი, ასე ვიტყვით ხოლმე, – მოქმედებაა (გნებავთ, საქმიანობა) და რომლის გამსაზღვრელი მიზანიც, მისი სუბიექტურად აღმძვრელი, გამჭოლი, წარმმართველი, ზოგადად რომ ვთქვათ (რაც ჩვენთვის აქ საკმარისია), რისიმე (შე)-ცნობა – **შემეცნებაა** (აზრითი წვდომა-დაუფლება და მით დაუფლება თვით ცოდნა-გაგებისაც...). ის პიროვნული (მე-ობითი) **აქტივობის** თვითგანცდაც, რომელიც ახლავს აზროვნებას, მთლიანად გასდევს, თავიდან ბოლომდე, მის პროცესს (რომლის დროსაც სუბიექტის მიერ, **უზნადის** თქმით, „ითქმის ყოველი ცალკე აზრი“, ამ პროცესში შემავალი, „[საკუთარი] შეგნებუ-ლი ძიების პროდუქტად!! განიცდება“), აზროვნების სწორედ ნებულობითი ფაქტორის, **სააზროვნო ნების**-ყოფის, მაცხადებელი და მადასტურებელია. როდესაც ადამიანს, რაიმე მისთვის უცნობი საგნის ან მოვლენის წინაშე მდგომს, ებადება კითხვა „რაა ეს?“ და იგი **გადაწყვეტს** ანუ **მიზნად**, იმავე სა-ქმედ, დაისახავს მის გარკვევას, როგორც რამ გადასაწყვეტი **ამოცანის** („ეს ამოცანა უნდა გადაწყვიტო“), უეჭველია, რომ სახეზეა ნებულობითი აქტი, რომლის საფუძველზეც, ამის შემდეგ, წარიმართება კიდევ ადამიანის, ასეთი მიზნის თვისდა დამსახველის, აზროვნება, ვითარცა ყოველ ნაბიჯზე თავის მსვლელობაში ამ მიზანს შეწონილი, მისკენ განუხრელად მიმართული ნების-მიერი შემეცნებითი (ამ სახის „მიზნითი“) მოქმედება. ადვილად მისახვედრია, რომ აქ საუბარია ნებაზე, რომელსაც მისი სააზროვნო **როლის** მიხედვით შეიძლება ვუნოდოთ **ინტელექტუალური (გონებრივი) ნება**, იმის გათვალისწინებით, რომ ნება, თავისთავად, „არაინტელექტუალური“ არ შეიძლება იყოს, გონებისგან რამ განყენებულის, მისგან თავის საარსებო მოქმედებაში დამოუკიდებლის გაგებით. ამიტომაც ახლა, მას შემდეგ, რაც შევეცადე, წარმოემჩინა ნების მნიშვნელობა გონებისთვის, შევეცადე ჩვენებას (ან, უკეთ, შესხენებას) გონების ასეთივე **საარსებო** მნიშვნელობისა ნებისთვის.

სა-ქმედ, ანუ, განსაზღვრისამებრ, ქმნად-ჯერარსად, მხოლოდ ის შეიძლება იქმნეს დასახული (ჭკვათამყოფელის მიერ), რისი ქმნაც **შესაძლებელია**: საქმე, ქმნად შეუძლებელი, საქმე არაა. ხოლო რაა შესაძლებელი, რა – არა, ეს, ცხადია, ჩვენს **გონებას** მოეკითხება. ამიტომაც, სანამ გადაწყვეტდეს რისამე მიზნად (საქმედ) დასახვას, ადამიანი წინასწარ არკვევს, თავის გონებრივ ძალთა, იგულისხმება, **ინტელექტუალური ნების**-მიერი მოხმობით, მის **მიზნად შესაძლებლობას**, მისი ამ სახით **სინამდვილეში** (არა ოცნებაში) მიღწევადობის თვალსაზრისით. სინამდვილე კი გონების საუფლოა, რამდენადაც საუბარი მის ხედვას, მის, **როგორც ასეთის**, შესაბამისად, **ობიექტურ შემეცნებას** (და ასე ნამდვილ, სარწმუნო „აზრითს დაუფლებას“) ეხება, რომლის სარბიელიც, ვიტყვით ამიტომ, **არსებული** ისაზღვრება, იმით, რაც **არ(ი)ს** (და არა, **არსის** საპირისპიროდ, „უნდა“ იყოს, როგორც **ჯერარსი**); და ზემოხსენებული შესაძლებლობაც (ისევე როგორც აუცილებლობის ცნება) სინამდვილის სააზრებელი კატეგორიაა. ამიტომ ვამბობთ ხოლმე ჩვენს ყოველდღიურობაშიც, მისი სინამდვილის გამთვალისწინებელნი: „ეს შესაძლებელია, ეს – არა“. მივმართოთ უკვე მოშველიებულ მაგალითს. ვთქვათ,

გამიჩნდა სადმე გამგზავრების სურვილი (ჩემი ნებისთვის „პრობლემატური“, რადგან **გადანწყვეტილებად** მისი სანქციით ჯერ „დაუჭეშმარიტებელი“). ჩვენს მსჯელობაში პირობითად ამ სურვილით შემოვიფარგლოთ, იმის გამოუძიებლად, თუ თავად იგი, თავის მხრივ, სხვა რა უფრო „ნამდვილი“ სურვილითაა (ვისიმე ან რისიმე ნახვის თუ სხვა რომელიმე) გამოწვეული („მოტივირებული“). მაშინვე, თუ იგი ემოციურად სერიოზულად აღვიქვი, მებადება ცალკე საგონებელი კითხვა: არის თუ არა ეს ჩემი სასურველი გამგზავრება **შესაძლებელი**. ვიაზრებ (გონებრივად წარმოვისახავ) ამ მისი შესაძლებლობის ყველა პირობას, რომელთა შორის ერთ-ერთი აუცილებელი ფულის ქონაა. მართალია, ფული არ მაქვს (სხვა ყველაფერი რიგზეა), მაგრამ ვიცი, რომ მისი შოვნის შესაძლებლობა არსებობს, საიდანაც **ვასკვნი**: გამგზავრება შესაძლებელია; რის **საფუძველზეც** ვიღებ **გადანწყვეტილებას** გამგზავრების შესახებ, ფულის შოვნის ასეთ წინადადებად ფორმულირებადი გადანწყვეტილებითურთ: „**რათა** (იგივე: **იმისთვის, რომ**) გავემგზავრო, ფულია **საჭირო** და **უნდა** ვიმოვო“. ხოლო ვიკითხოთ, მაინც **რატომ** „უნდა“? – ცხადია, არა იმიტომ, რომ „მინდა“ (ნება-დართული სურვილის „ჭამა მინდა, ამიტომ უნდა ვჭამო“), არამედ იმიტომ, რომ, თავისთავად, ასე ვთქვათ, „თეორიულად“, აბსტრაქტულად „საჭირო“, ამავე დროს **ჩემთვის**, ჩემი ყოფის კონკრეტულ **სინამდვილეში**, პრაქტიკულად **შესაძლებელია**: თეორიულად რაგინდ „საჭირო“, **მნებელი** მე-ს მიერ მხოლოდ პრაქტიკულად შესაძლებელი შეიძლება იქმნეს ასეთად აღიარებული, როგორც „საჭირო“ – მისთვის ნამდვილად, ე.ი. პირადად მის „მართლა“ სამოქმედოდ. სალი ნება ყოველთვის შესაძლებელზეა მიმართული, რომლის შემცნობი მნებელი მე, ვითარცა ბუნებითად, რაკილა მნებელი, **ამიტომაც** მნებელი **მგონებელი** მე. საკმარისია ზემოხსენებული წინადადებისთვის თვალის შევლება, რომ აშკარა შეიქმნეს: სიტყვები „რათა“, „საჭირო“, „უნდა“ – ყველა ნებელობის ლექსიკონიდანაა, შესატყვისი (ნებელობითი) ცნობიერების ენაზე იმ აზრადღებული **სინამდვილეში შესაძლებლის** სათარგმნელად, რომელიც **საჭიროა**, ხოლო აქედან – **სა-უნდა-ოც**, მნებელი მე-ს გარკვეული **მიზნისთვის** (კერძოდ, რაც შეეხება საკუთრივ უნდა-ს, ამ შემთხვევაში არაა საუბარი **კანტის** ცნობილ გამონათქვამში წარმოდგენილი ზნეობრივი პოსტულატის, მე-ს უპირობოდ(!) სათავისუფლოსი, **აბსოლუტურ თვითკმარ უნდა-ზე**: შენ ძალგის, **ვინაიდან** შენ უნდა (გმართებს)); და რასაც, ამ სინამდვილის შეცნობასაც და შეცნობილის თარგმნასაც ნების ენაზე, ეწევა მე, როგორც თავისი სახელდობრ **ვოლუნტატური (ნებელობითი) გონების (ინტელექტის)** მაპიროვნებელი, ცნობიერების ერთიან კონტექსტში, სუბიექტი. ერთი სიტყვით, თუ არ მაინცდამაინც ეს ნებას შინაგანი აუცილებლობით შეუღლებული გონება, ადამიანი, რომლის სპეციფიკური ატრიბუტიცაა მიზანდასახვის უნარი, რის გარეშეც იგი თავისუფალი არსება ვერ იქნებოდა, თავისი ნების ამარა ვერც რისამე მიზნად მოაზრებას და ვერც სინამდვილეში მისი მიღწევის (სრულყოფის) გზის (თუ გზების) მიგნებას შეძლებდა.

ყოველივე ზემონათქვამის საფუძველზე ამიტომაც ვამბობ გონებისა და ნების ურთიერთდამოკიდებულების დასახასიათებლად, რომ მათ

ყველასთვის კარგად ცნობილი, ტრივიალური ფაქტია, რომ არაფერი არაა ჩვენ გარე არსებული ფიზიკური, ბიოლოგიურის ჩათვლით, სინამდვილის რომელ, გნებავთ, მოვლენასთან შედარებით ისეთი რთული და უცნაური, როგორიცაა **თავისუფალ არსება** ადამიანის **გონ-იერი სული**, მისი თითოეული ფენომენი, თავისთავად რაგინდ მარტივი და ცხადი, და, ეს ცალკე აღსანიშნავია, ის მისთვის ესოდენ დამახასიათებელი **წინააღმდეგობრივობა**, რომლითაც აღსავსეა იგი, მისი შინაგანი ცხოვრება; ხოლო ამის ფონზე, რაც ყველაზე საოცარია და, ვიტყვოდი, ესთეტიკურად წარმტაცი (მორალურ და ინტელექტუალურ მნიშვნელობაზე რომ არაფერი ვთქვა), მისი ამავედროული **ჰარმონიულობაა**, ადამიანის სულიერი ცხოვრების, როგორც ვამბობთ ხოლმე, და მართლაც, თვალისმომჭრელი მრავალფეროვნების, თითქოსდა ერთმანეთის უარმყოფელი (ნამდვილად კი ურთიერთმეშავსებელი) საპირისპირო ტენდენციებით აღბეჭდილისა და გამსჭვალულის, მწყობრ ქმედით ერთობაში მომყვანი (თვითონ ამ მრავალფეროვნების, ასე გარკვეულ რამ სტრუქტურულ მთელად მოწესრიგებულის და მით კონტექსტუალურად გასაზრისიანებულის, კიდევ უფრო ცხოველ- და ნათელყოფით). თავისთავად იგულისხმება, რომ, თუ არ საკუთრივ ეს ადამიანის თავის-უფლად მყოფელი სტაბილური და დინამიკური ჰარმონიულობა, წინააღმდეგობებით, დიახვაც, მდიდარი მისი (ადამიანის) გონით-სულიერი ცხოვრება ამ თავისი საშემოქმედო ავლა-დიდებით უსახო და უნაყოფო და, როგორც ასეთი, უბრალოდ **შეუძლებელი** იქნებოდა. ასევე, ვფიქრობ, გასაგები უნდა იყოს, რომ იმ „სასწაულის“ მოქმედი, როგორადაც ბუნებრივად წარმოგვიდგება ადამიანის შემოქმედი სულის თავისებურ „სტიქიონს“ მიმამსგავსებ-

თანაბრად „სჭირს ერთმანეთის მონება“ და რომ ისინი თავიანთი საერთმანეთო მნიშვნელობის „წონადობით“ პრინციპულად ურთიერთგანონასწორებულნი არიან (მე-ს „ლერძის“ მიმართ გონებისა და ნების მნიშვნელოვნებითი „სიმეტრიულობა“).

ელ და ამის გამო, ერთი შეხედვით, თითქოს შეუთავსებელ ტენდენციათა „ბოლოს და ბოლოს“ სინამდვილეში „მაინც“ ჰარმონიულობა, ადამიანის თვით **მე-ა**, თავისი ხელისხელჩაკიდებული ნება-გონებით, – მე, ვითარცა თავის-უფლების სუბიექტი (სხვა ფუნქცია მას, ყველა შემთხვევაში, **პრინციპულად** ხომ არც აქვს). ის „უფსკრული“, რომელსაც ადამიანი ვითომც ატარებს თავის სულში, სინამდვილეში სხვა არა არის, თუ არ ის მე-სგან ჯერ არსებითად განუკითხავ ნაირგვარ განცდათა (სხვადასხვა, ფსიქოლოგიურად შესატყვის სურვილებად თავჩენილ, მოთხოვნილებათა, აგრეთვე სიამოვნება-უსიამოვნების, მათ შორის შიშის გრძნობის აღმძვრელ პერცეფციულ თუ რაღაც *es denkt in mir*-ისებურ (აქ – არა ამ გამონათქვამის ავტორ **ჰაიდეგერის**-ეული, თუ არ ვცდები, ნუმინოზურ-ზეგარდმოშთაგონებითი **მაინც მე-ობითი** გაგებით...) მედიტაციურ შთაბეჭდილებათა... სახით) თავდაპირველი „ქაოსი“, რომლის, როგორც ადამიანის სათავისუფლო „მატერიის“, ახლა უკვე მაინცდამაინც პიროვნების სუვერენული მე-ცნობიერების შინაარსად მაფორმებელ-მომწესრიგებელი ერთადერთი იგივე სუვერენულად მნებელი (*resp.* მგონებელი) მე-ა; და, რა თქმა უნდა, ეს ეხება, სხვათა შორის, იმ სახელდახელო, ლოგიკურად ურთიერთგამომრიცხავ უსისტემო შეხედულებებსაც, რომლებიც ჩვენს თავში ირევიან და რომელთა არსებობაც ბევრ შემთხვევაში არა მაინცდამაინც ლოგიკის, არამედ ცხოვრებაში ჩვენი ფუნდამენტური ზნეობრივი პოზიციის განმსაზღვრელი მორალის დეფიციტით აიხსნება, რაც პირდაპირ აისახება ადამიანის ინტელექტუალურ ნებაზე (საიდანაც, „საბოლოო პროდუქტად“, – ასეთი ფენომენი: „გარყვნილი (ან გახრწნილი, ან... ა.შ.) გონება“). თავისუფლების სრული ცნების ზღვრულ მომენტ **თვითუფლების** (თვითშეცნობათვითქმნის) იდეა თავის თავშივე გულისხმობს მე-ს თვითკონტროლს, რომელიც არსებითად მიმართულია ადამიანის, როგორც თავისუფლების სუბიექტ მნებელი მე-ს, სათვი-

თოდ სახელმძღვანელო გონებრივ, რამეთუ **იდეურ**, ავლადიდებაზე, – **იმაზე, რაც ვარ თვით მე კულტურულად** (თუ არ „კულტურულად“, არც „თვით მე ვარ“), – აი ამ, მე-ს პირადად სა-მეო, იმავე **მე-ცნობიერებაზე**, მის საკუთრივ საასეთო **იდეურ „ფონდ“ შინაარსზე**. გამოაცალეთ მე-ს ეს მისი ცნობიერების შინაარსი, მისგან **არაფერი** დარჩება, რაც იმას კი არ გვაგულისხმებინებს, რომ მე, „თავისთავად“, არ არსებობს, არამედ იმას, რომ მე, რამდენადაც იგი არსებობს (არარსებულზე არ საუბრობენ), მხოლოდ ცნობიერი მე არსება შეიძლება იყოს, რაც მოცემულ კონტექსტში ნიშნავს: მე-არსება – მე-ცნობიერება, თავისი სა-არსებო **მამ უკვე** რამ აზრითი (იდეურ – იდეითი) შინაარსითურთ, ვითარცა *res cogitans*, ხოლო საკუთრივ **შინა-**(აზრით)არსობრივ „*extensa*“ – თვითონ ამ საკუთარ იმანენტურ არსება, რომლის თან სუბიექტია, ცნობიერების „სივრცე“-ში. –

მაგრამ, ვიდრე ჩემს აქ სათქმელს განვაგრძობდე, აქვე, ახლა მაინც, უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს, რომ, რამდენადაც საუბარია **თავისუფლების სუბიექტ მე-ცნობიერებაზე**, თავისუფლების სწორედ „თუნდაც“ აბსტრაქტულად, მის ცნებითს „წმინდა იდეა“-ში, განხილვისას აუცილებელია გათვალისწინება იმ იდეოლოგიურად (ისტორიულად) და ფსიქოლოგიურად (ინდივიდუალურად) **რეალური** ბრძოლისაც (გავიხსენოთ **ქსავიე დე მესტრის** სიტყვები, ჩემ მიერ ამჯერად მოდიფიცირებული), რომელიც წარმოებს „გარდამავალი უპირატესობით“ (ამავე ავტორის თქმით) **თავისუფლებაშივე** მასა და მის **ძირითად, იმანენტურ** ოპოზიტი **თავისმონობას** შორის (რეალური თავისუფლების მისი გამომცდელი განსაცდელით აღსავსე დრამაც აკი ამაშია, თავისი ზნეობრივგანმწრთობითი დანიშნულებით ამდენად თავისუფლებისთვისვე სამერმისოდ კეთილნაყოფიერიც), რაც მოითხოვს, თავის მხრივ, უპირველესად **თავისთავად თავისმონობის**, მის ამ „როგორცასეთობა“-ში მისი ნამდვილი რაობის, ჯეროვან გაცნობიერებას, განსაკუთრებული აქტუ-

ალობის მქონეს ჩვენს **თავისუფლების სამტრო** საუკუნეში (რაზეც, ასეთი თემისთვის შეძლებისდაგვარად მოკლედ, – ქვემოთ სქოლიოში, ერთგვარი „ჩანართის“ სახით).⁵⁶

⁵⁶ინდივიდუუმი, დამოუკიდებლად იმისგან, თვით იგი, **ინდივიდუალურად**, თავისი გონებრივი შემძლეობით (ავიღოთ უკიდურესობები –) გენიოსია თუ იდიოტი, რაკილა იგი ადამიანია, ტრადიციული განსაზღვრის თანახმად ორსავე შემთხვევაში **გონებრივ არსებად** ითქმის. განსხვავება აქ მხოლოდ იმაშია, რომ გენიოსი ადამიანის ამ გვარეობით ნიშნად მიჩნეული გონიერების უმაღლესი ინდივიდუალური განსახიერებაა, იდიოტი კი – სრული გონებრივი უძლურების პათოლოგიური, ხოლო ასევე ადამიანის ინდივიდუალური, შემთხვევა („იდიოტი“ – (ინდივიდუალურად) იდიოტი (გვარეობითად) გონიერი არსება). ამნაირადვე, „კეთილსინდისიერს“ თავი დავანებოთ, უსინდისოაო, ვიტყვით ხოლმე მორალური პრინციპებისადმი ერთგულების, რასაც პატიოსნება ჰქვია, „ორგანული დეფიციტის“ მქონე ადამიანის შესახებ, ვითარცა ზემოს ანალოგიური განსაზღვრისამებრ გვარეობითად მორალურ, მაგრამ ინდივიდუალურად არაასეთ არსებაზე. ეს უკანასკნელი, „მორალური“ მაგალითი უფრო შეეფერება ჩემს შემდგომ სათქმელს, რამდენადაც **თავისუფლების** იდეა, როგორც ასეთი, პრინციპულად, ადრეც ითქვა, მორალ-ფილოსოფიური კატეგორიაა.

ძველი ქართული სამართლის ცნობილ დოკუმენტ „ძეგლისწერა“-ში არის ასეთი გამოთქმა: „დაუმონებელი თავისუფლება“, საიდანაც **ივანე ჯავახიშვილი** სავსებით ლოგიკურად ასკვნის, რომ მაშინდელ ქართულ სამართალში უნდა არსებულიყო – და სწორედ ესაა ჩემთვის ამ შემთხვევაში საგულისხმო – ამის საპირისპირო ცნებაც **„დამონებული თავისუფლების“**. მართლაც, „დაუმონებელი თავისუფლება“ თავისთავად გაუგებარი იქნებოდა, მას აზრი, მხოლოდ როგორც მეორად, პირველადი „დამონებული თავისუფლების“ ოპოზიციურ ცნებას, შეიძლება ჰქონოდა. ხოლო, რაც შეეხება კერძოდ ჩემს „ექსპლუატატორულ“ ინტერესს ხსენებული გამოთქმისადმი, საყურადღებოა „დამონებული თავისუფლების“ არა მისი ერთგვარ ტერმინად შექმნის დროინდელი კონკრეტული სტორიული იურიდიულ-პოლიტიკური შინაარსი, არამედ ის მასში იმთავითვე გულისხმებადი ზოგადი მნიშვნელობა, რომელიც ამა თუ იმ ჟამთვითარებითი კონტექსტის მიუხედავად, მისგან განყენებულად, ყველა შემთხვევაში, ასე ვთქვათ, სიტყვასიტყვით, წმინდა ფორმალურად ნათლად და ადვილად იკითხება. –

მაინც, ჩვენდა აქ საგულისხმოდ რას გვეუბნება, თავისთავად, ეს გამოთქმა – **„დამონებული თავისუფლება“** – უბრალოდ, „როგორც ასეთი“, აბსტრაქტულად აზრადღებული? – იმას, რომ (ვინმე, პირადად) **დამონებული** დამონებული **თავისუფალია** (ანუ ადამიანი, – გვარეობითად კვალიფიცირებადი, ვითარცა მაინცდამაინც თავისუფალი, რამეთუ ზნეობრივი (resp. მნებელი) გონიერი არსება). ამ და **მხოლოდ** ამ გაგებით, **თავისმონობა**, უპირველესი სათავე ყოველგვარი კაცობრივი უკეთურებისა და უბედურების, თავისუფლების, მართალია, დეგენერატულ, მაგრამ მაინც გარკვეულ ფორ-

მად (გნებათ, მოდუსად) წარმოგვიდგება (თუმცა ვისმე, თანამედროვე არა „ვარდისფერი“, როგორც ზოგს ჰგონია, არამედ, კარგა ხანია, „სისხლისფერი“ „გაგანია ლიბერალიზმის“ პირობებში, რა თქმა უნდა, „თავისუფლების“ სახელით კულტივირებული და, ნურც ამას დავივიწყებთ, რეგულირებული, „გლობალური“ ბატონობის მიზნით, მასობრივი „ცივილიზებული“ თავისმონობის უღონოდ შემყურეს, შეიძლება ყოველივე ეს თავისუფლების „რას იზამ, უკვე ნორმალურ“ ფორმადაც კი წარმოუდგეს...). თავისმონა, თავისთავად, **როგორც ასეთი**, რასაკვირველია, არანაირი „ფორმით“ არაა თავისუფალი, საპირისპიროს მტკიცება ისეთივე აბსურდი იქნებოდა, როგორიც – მტკიცება იდიოტის ინდივიდუალური გონიერებისა ან უსინდისოს ინდივიდუალური ზნეობრივობის (მაშინ როდესაც სხვისუფალიცა და სხვისმონაც, ფსიქოტიპურად **სამისო ნების მქონე**, პირიქით, ორივე სწორედ ამ აზრით არის თავისმონა: **სხვისუფალი – სხვისუფალი თავისმონა, სხვისმონა – სხვისმონა თავისმონა**; და ამ თვალსაზრისით, შეგვიძლია კიდევ, ვილაპარაკოთ თავისუფლების ცნების ოპოზიციურ არა ცნებებზე (თავისმონა, სხვისუფალი, სხვისმონა), არამედ, რაც, ალბათ, უფრო მართებული იქნებოდა, ერთ კომპლექსურ ცნებაზე, თავისმონისა და მის „ექსტრავერტულ“, განუყოფლად შეწყვილებულ, ფორმებ სხვისუფლისა და სხვისმონის ცნებათა მასში გაერთიანებით). სახელდობრ, როდესაც ვამბობ, **თავისმონა** თავისმონა **თავისუფალია**-მეთქი, მე ვგულისხმობ არა მარტო იმას, რომ იგი, **რამდენადაც** ადამიანია, **ამდენად**, როგორც ზემოთ ითქვა, „გვარეობითად“ თავისუფალი არსებაა, არამედ, სხვათა შორის, თან იმასაც, რაც განსაკუთრებით ყურადსაღებია, რომ თავისმონა თავის „ტყვეობა“-ში **საგულევებელი**, ვითარცა ამ მდგომარეობაში **ყოფი**, „ბუნებითად“, ასე ითქმის, თავისუფალი **მე-არსება**: თავისმონა – თავის-**მონა მე**, რომელიც ამ სახითაც არსებობს, როგორც ასეთი მე-ცნობიერება – მე-არსება, მაინცდამაინც ასეთად ფენომენურად თავჩენილი, რამდენადაც თავისმონაა, მხოლოდ და მხოლოდ თავისმონობაში, მხოლოდ და სწორედ თავისმონად.

ეს „**საშინლად(!) აბსურდული**“ მე, მარტოოდენ იმდენად **თავისუფალი**, რამდენადაც მარტოოდენ **თავისმონა** („თავისუფლება თავისმონობისთვის“), თავისი მთელი **სა-თავისუფლო**, ოღონდ ახლა საასეთო პიროვნული ღირსების ზნეობრივ გრძნობა-შეგნებას და თავისუფლების შინაარს ღირებულებებს, პირველ ყოვლის – ზნეობრივს, განყენებული **ნება-გონებით** თავისმონობის სამსახურში ჩამდგარი („დამონებული თავისუფლება“), სწორედ ამ თავისი აბსურდულობით, მართალია, ფორმით „**ანტი-**“, და მაინც **ნებისა** („რაც მინდა“-ს სრული ფორმულით: „რაც მინდა, ის **უნდა**“, საპირისპიროდ სათავისუფლო „რაც უნდა, ის მინდა“-სი) და **გონების** ისეთ **სასწაულ** საშინელებათა (მათი კულტურულად მიწის-ნიშნის კონტრ-კულტურული აბსოლუტური სიდიდით) „ჩამდენი“ კი არა, დიახაც, **შემოქმედი** (მაინცდამაინც: „ვინმე, რომელიც არავინაა“ შემოქმედი) ყოფილა და არის (რისი მჭევრმეტყველი მოწმეც წარსულისა და ჩვენ თვალწინაშედ მიმდინარე ისტორიაა, თავის ახლომოხილვად სამომავლო პერსპექტივაშიც, ჯერჯერობით ასე ჩანს, არაფერ „სანუგეშოს“ მომასწავებელი), რომ „პრაგმატიზმის“ და „რაციონალიზმის“

ვინმე იმორალისტ „რომანტიკოსს“ მართლა შეიძლება მოეჩვენოს, სრულფასოვანი „თავისუფალი“ შემოქმედებისთვის აუცილებელია „ტრადიციული მორალის“ (სხვა მორალი კი რადგან არ არსებობს, ვთქვათ მოკლედ: მორალის) „ბორკილების“-გან პიროვნების(?) „გათავისუფლება“-ო (რაც სინამდვილეში სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არ „გათავისუფლებას“ თავისუფლები-სგან, მის მიუცილებელ ატრიბუტ, გავიხსენოთ **ილია**, სწორედ ზნეობრივი „რკინის ბორკილით“-ურთ).

ამასთან ცალკე აღსანიშნავია, რომ **თავისმონობა**, როგორც არა ინდივიდუალური შემთხვევა, არამედ ჩვენთვის სადღეისოდ აქტუალური **ზოგადკულტურული** ფენომენი (თუ რა („ავ“)თვისების „კულტურული“ – ეს დაახლოებით უკვე თითქოს ვიცით), პირდაპირი შედეგია **ადამიანის** ე.წ. „ჰუმანისტური“, არსებითად ათეისტურ-ანტირელიგიური, მის „მეტაფიზიკურ ცოდვად“ მისაჩნვეი, „თეოლოგიურ“-ზე აღარაა ლაპარაკი, ინტელექტუალური მზვაობრობიდან („ჩვენი გონება არს ჩვენი ღმერთი“) წარმომდგარი **თვითგაღმრთობის** (აქედან, სხვათა შორის, – ბუნებაზე განუკითხავი **ბატონობის** მტარვალური ინფანტილური იდეაც), – ახალი „კერპთაყვანისმცემლობის“, ძველისგან განსხვავებით, „ანტირელიგიური რელიგია“, რომლის „კერპ“ ადამიანის („წმიდათაწმიდა“ ინდივიდუუმთა „ზენმიდა“ კაცობრიობის) არც **მორწმუნეა** ვინმე და არც, გასაგებია, „სიყვარულისგან მოშიშითაყვანისმცემელი“; და რის, ასეთი „თვითთაყვანისცემის“ პრაქტიკულად (უბრალოდ „ტექნიკურად“) შეუძლებლობის, გამო ყოველგვარ მორალურ, რამეთუ რელიგიურ (როგორიცაა მორალი ბუნებითად), საყრდენგამოცლილი მე, ზეცად აღსაყდრების აბსტრაქტულიდეოლოგიურად მოსწრაფე („ზეცაზე იერიში“), კონკრეტულპიროვნულად ბაბილონის გოდოლივით, თავის მთელ კულტურულ ავლადიდებთანად, „ჩახვავდა“ საკუთარი **მე-ცხოველ თავის**, ამიერიდან მის ნატურალისტურ „კერპად“ ქცეულის (საიდანაც – ეგოიზმი, „გონივრულის“ სახელით „გაპატიოსნებული“...), მორალურ ვაკუუმში.

სწორედ აქედან იღებს, ისტორიულად, სათავეს ის ახლანდელი კომპლექსური **ნეო** – მარქსისტულ-ნიტცშეანურ-ფროიდისტული... „ინტელექტუალ“-ისტური ასევე ნეო-„ლიბერალიზმი“ (სიტყვა „ინტელექტუალის“ **ჰაიეკისეული** ტერმინოლოგიური განმარტებით: გაცვეთილი იდეებით პროფესიონალი მოვაჭრე), რომელიც, **დიალექტიკური** „თამაშის წესის“ სრული დაცვით, „ანტითეზურად“ დაპირისპირებულია „თეზურ“ თანამედროვე სუპრანაციონალურ კაპიტალიზმს, როგორც, სინამდვილეში, ამისივე გლობალისტური ანტინაციონალური (რისთვისაც ცალკეოდ – ჰოლისტურ-უნივერსალისტური, ცალკეოდ – ატომისტურ-ინდივიდუალისტური, ხოლო საბოლოო „სინთეზური“ ანგარიშით – „ლიბერალურ“-ტოტალიტარისტული) ინტერესების მათი შინაგანად შემხვედრი ინტენციით თავის კვაზიკრიტიკულ „სამეცნიერო“ თუ „სახელოვნო“ ენაზე მთარგმნელი (ინტერპრეტატორი). ისევე როგორც სინდისზე – უსინდისოები, ჭკუაზე – უჭკუოები, **თავისუფლებაზე** ყველაზე მეტს მისი ფარული, და მით უფრო საშიში, **მტრები** ლაპარაკობენ. ამიტომაც იმ ფაქტმა, რომ ადამიანის **კულტურული ანიმალიზაციის** იდეოლოგიებს სიტყვა „თავისუფლება“ ენაზე აკერიათ, არ უნდა მოგვატყუოს.

კულტურული ანიმალიზაციის-მეთქი, რითაც ვგულისხმობ ადამიანის გადაქცევას (თუ „ჩა-ქცევას“?) თავისი ცხოველ (ნატურალური) თავის **კულტურულ**, რაკილა მე –, მონად, რომელსაც, როგორც ასეთს, არაფერი აქვს საერთო არც „ბავშვივით უმანკო“, რადგან ჯერ კიდევ **განუვითარებელ**, კულტურული განვითარების ჯერ კიდევ უდაბლეს საფეხურზე მყოფ (რა მისი ბრალია!) ველურთან და, მით უფრო, თავისი ბუნებრივი „მორალის“ – **ინსტინქტების** „პატიოსნურად“ მორჩილ პირუტყვთანაც, სულ ერთია, მგელია იგი თუ ცხვარი. **არსებითი** განსხვავება ჩვეულებრივი ფაუნის წარმომადგენელ პირუტყვსა და ზემოხსენებული კულტურული ანიმალიზაციის შედეგად წარმოშობილი „ანთროპოფაუნის“ წარმომადგენელ თავისმონას შორის ისაა, რომ ეს უკანასკნელი, პირველის საპირისპიროდ, საკუთარი გარყვნილი ინტელექტით იმდენადვე **რყვნის** ამ თავის მიერვე „კერპად“ ქმნილი ცხოველ თავის ბუნებრივ ინსტინქტებს, რამდენადაც **ემსახურება** („ჰმონებს“) მათ (და, რაც უფრო „ერთგულად“, მით მეტადაც, – ასეთია ელემენტური ლოგიკა საერთოდ ბატონყმური ურთიერთობის). ის, რაც დასაბამითვე ყოველ ჩვენგანში მზუდარე თავისმონობის „შეჩენილი ემპაკი“-ვით ადამიანის გულს ღრღნიდა და ღრღნის, – ქვენაგულისთქმა ტაბუირებული „ტკბილი ნაყოფის“ მალულად გემების (აკრძალულის „ჰერეტიკული გემო“-ც ამაშია; ადამიანი ხომ, ღმრთის განგებით, ანგელოზი არაა, რის გამოცაა კიდევ კულტურის, ანუ თავისუფლების, ისტორია ადამიანის გულში „ღმრთისა და ეშმა ცხოველის“ ბრძოლის ისტორია), დღეს „ლიბერალიზმის“ გაუპატიურებულ, მასვე ამოფარებულ მის მტერთაგან, სახელქვეშ **იდეოლოგიზებული პათოლოგიის** ლამის საბუნებისმეტყველო (ამ შემთხვევაში – ადამიანის „ბუნების“) ფუნდამენტურ ჭეშმარიტებადაა მიჩნეული: „გულის მანანნალა“ ჰედონიზმი „გულთამპყრობელ პრინციპს“ **სიამოვნების პრინციპად** მოგვევლინა („მეცნიერულად“ საბოლოოდ განმტკიცებული ფიზიოლოგიური „აღმოჩენით“, რომ ტვინი, თურმე, მაგალითად, პლატონის, „სასქესო ჯირკვლების უბრალო! – თანაც[] დანამატი“ ყოფილა; ასე რომ, კულტურას ერთხელაც შეიძლება მიენიჭოს „თვით“ სასქესო ჯირკვლების, უშუალოდ, „ეპიფენომენის“ ტიტული). ხოლო ამასთან ისიც დადგენილ იქმნა, რომ „პროგრესული მორალი“, ესეც „ლიბერალური“ ფილოსოფიის „უახლესი“, **ესე იგი „უპროგრესულესი“**, იდეოლოგიის თანახმად, „მეცნიერების უკანასკნელ მიღწევებს“ უნდა უპასუხებდეს (ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია ფსიქოლოგიური „ცნობიერების ნაკადის“: მუდმივცვლადი ზნეობრივი ცნობიერების ნაკადი, რომლის მდინარეშიც ერთხელაც ვერ ჩაადგამ ფეხს; არას ვამბობ აშკარა ოქსიმორონ „მეცნიერულ მორალ“-ზე). მოკლედ, გამოცხადებულია თავის თავში, სხვათა შორის, თავისთვისვეც საბედისწეროდ თვითდაჯერებული „სციენტისმის“ (თავისთავად იგულისხმება, **მაშასადამე**, „ლიბერალურის“ (და პირუკუ): მეცნიერულ ჭეშმარიტებაზე მონოპოლია) იდეოლოგიური, ნამდვილი „იაკობინური (განმანათლებლური) დიქტატურა“, უზრუნველყოფილი, რა თქმა უნდა, თავისი „ცენტრალური შტაბით“ (უამისოდ რა დიქტატურა იქნებოდა), რომელსაც შეადგენენ „წამყვანი“ (ოლონდ საით?...) „ლიბერალი“ ინტელექტუალები, ასევე შეუნაცვლებელნი „ლიბერალისტული ინკვიზიციის“ ხელმ-

ძღვანელებადაც (გავიხსენოთ, ერთი მსგავსთაგან, კლასიკური („ბურჟუაზიული“) ლიბერალიზმის „წმიდათაწმიდა“ აზრისა და სიტყვის თავისუფლების „სოციალისტურად“ საკასტრაციო „პოლიტიკური კორექტიულობის“ ცნობილი იდეოლოგიური „იმპერატივი“). სწორედ ასეა: „დამონებული თავისუფლება“ **კასტრირებული** „თავისუფლება“-ა და ეს თანაბრად ეხება თავისმონობის (კონტრ)კულტურულ სისტემაში „ჩანერილ“ სხვისმონასაც და სხვისუფალსაც, – ყველანი, პრინციპულად განურჩევლად, „კასტრირებულნი თავისუფალნი“ არიან, რის გამოც არაფერია უცნაური იმაში, რომ ყველა ღირებულება (სიკეთე, ჭეშმარიტება, მშვენიერება) და მათი იდეალური საუნჯეები – ხელოვნება და მეცნიერება ამ სისტემაში ფუნქციონალიზებულია და, შესაბამისად, **ინსტრუმენტალიზებული**, მოკლებული ღირებულებითი თვითკმარობის ყოველგვარ ღირსებას, სულ სხვა, არა სათავისო, მნიშვნელობისა მქონე. არც „წმინდა ხელოვნება“, არც „წმინდა მეცნიერება“, **თავისთავად**, როგორც ასეთი, სხენებულ სისტემას (ვგულისხმობ, ცხადია, მის „იდეალტიზს“, რომელსაც შეიძლება მხოლოდ უახლოვდებოდეს მისი „ნაკლოვანი“ რეალობა) არ აინტერესებს, ამასთან **დიდადაც** დაინტერესებულს მაინცდამაინც ამ მათი „წმინდა“ სახით, პირდაპირი პრაქტიკული დანიშნულების მქონე მეცნიერული ცოდნის დარად (საძალაუფლებო პრაგმატული „ცოდნა ძალა“-შეგება, – ყოველგვარი „ცოდნის პოეზიის („რომანტიკის“)“ გარეშე), ამჯერად მათი ავტორიტეტის ეფექტიანად გამოსაყენებლად მასობრივი ცნობიერების „ფორმირების“ საქმეში („ამას ასეთად ხომ ნამდვილი ხელოვნება წარმოგვისახავს“, „ამას ასეთად ხომ ნამდვილი მეცნიერება შეგვაშეცნებს“, – „ნამდვილი“, აქაოდა მხოლოდ წმინდა სახელოვნო და წმინდა სამეცნიერო ინტერესით შთაგონებული). მაგრამ ამ მხრივაც, თუნდაც „ამდენად“, ილუზიებს ნუ მივეცემით, რადგან, რაც შეეხება (ხელოვნებაზე, თან, სხვათა შორის, „წმინდა“-ზე, არაფერს ვამბობ) „ანთროპოლოგიურ“ მეცნიერებებს, „იდეოლოგიზმები“, მათთვის ისედაც „ბუნებრივი“, დღეს მათ ლამის „საფირმო ავადმყოფობადა“-ა ქცეული. **ბლუზ პასკალის** მისებურ გულსჩამწვდომი სიტყვები: „მათემატიკის ჭეშმარიტებანი რომ ეხებოდნენ ადამიანთა ინტერესებს, მათაც სადავოდ გახდიდნენ“ – „გლობალური“ ფსიქოლოგიური ფაქტის კონსტატაციიდან გლობალისტური იდეოლოგიური „დოგმის“ ტირანიაზე, ჩათვლით, ძალაშია.

წარმოვიდგინოთ წარმოუდგენელი: **საზოგადოება**, ასე ვთქვათ, „ნატურალურ“, ფსიქოტიკურად ნამდვილ **თავისმონათა**. როგორი შეიძლება იყოს იგი: რა პრინციპზე დამყარებული? – აშკარაა, ყოველ შემთხვევაში არა **თავისუფლების** (მისი უფლება-მოვალეობის). მართლაც, თავსატეხი აქ არაფერია: თავისმონათა საზოგადოება მხოლოდ **მონობის** პრინციპზე შეიძლება იყოს დაფუძნებული, ანუ პრინციპზე **სხვის-უფლობა-მონობის**, რაც განმარტებას საჭიროებს. შევნიშნავ წინასწარ („ყოველი შემთხვევისთვის“), რომ ეს უფლობა-მონობა, რომელზეც ახლა ვლაპარაკობ, თავისი „მორალური“ ბუნებით არაა **ძალდატანებითი** (რაკილა, იგულისხმება, ერთიცა და მეორეც **ნების-**

-მიერია), რის გამო ვამბობ კიდევ, რომ იგი **თავისმონობის**, კატეგორიალურად (პათო)მორალურის (თავისმონა – თავის-, პირველ ყოვლის, მორალური-მონა), ვითარცა თავისი სუბსტანციურად ანტი-გონითი (ამ სახის „გონითი“) პრინციპის, ბიფასური („ტყუპი“) **სოციალური** ფენომენია.

თავისმონობა, როგორც ასეთი, წმინდა ინდივიდუალური, ინდივიდუუმის შინაგანი („ინტიმური“) მდგომარეობაა, სპეციფიკურად „ინდივიდუალისტური“ (თავისმონის ცხოველ მე-თავის ეგოცენტრიზმი), მაშინ როდესაც საზოგადოება კაცთა-შორისი ურთიერთობაა, რომელიც მოითხოვს ინდივიდუუმის, ჩვენს შემთხვევაში თავისმონის, ვთქვათ ასე, თავის-გარეთ გასვლას, რის შედეგადაც, „საზოგადოებრივ სარბიელ“-ზე გასული, თავისმონა შედის კიდევაც სათანადო „საგარეო“ ურთიერთობაში **სხვა**, ასევე (პირობისამებრ) „სოციალურად ექსტრავერტირებულ“, თავისდაგვარვე თავისმონასთან. შესაძლებელია თუ არა, ეს „სოციალიზებულ თავისმონათა“ საზოგადოება, სასტარტო ერთი შეხედვით (ხოლო აქედან – საშემდგომოდაც „რატომაც არა“) თითქოსდა ეგალიტარული, იყოს, ამის თანახმად, ნამდვილად „უკლასო“? – ერთადერთ შემთხვევაში: თუ იგი რაღაც მანქანებით შეიქმნება **თავისუფალ** (ergo –) **პიროვნებათა** საზოგადოებად, ამ სიტყვის („საზოგადოება“) ნამდვილი, სრული **საკუთრივი** გაგებით. ის, რომ სოციალიზაცია ინდივიდუუმის თავისუფალ არსებად, ანუ **პიროვნებად**, ფორმირების აუცილებელი ფაქტორ-პირობაა, კარგადაა ცნობილი (პიროვნება – ასეთად სოციალიზებული ინდივიდუუმი). მაგრამ აქ ხომ, ჩვენი დაშვებით, ვიღაცის თუ რაღაცის „უხილავი ხელით“ დამზადებულ „პროდუქტ“ („მზა პროდუქტ“) თავისმონაზეა საუბარი. განა არ გვიანხავს, თანაც სტატისტიკურად ფრიად შთამბეჭდავი, „სოციალიზებული თავისმონები“? ზემოხსენებული „ცივილიზებული თავისმონობა“-ც განა ამავე „სოციალიზებულს“ არ ნიშნავს? ასე რომ, სოციალიზაცია, რაგინდ აუცილებელი კაცის გასაადამიანებლად, მის საპიროვნებოდ, თავისთავად ბევრი ვერაფრის მაქნისია (ხოლო, თუ „მაქნისი“, – მხოლოდ ცუდის), „თუ ბუნებამც არ უშველა“ თავად კაცისამ. საქმეც ისაა, რომ თავისმონის, როგორც ასეთის, „ბუნება“-ში ორი, უერთმანეთოდ შეუძლებელი, ტიპის, როგორცაა, სახელდობრ, **სხვისუფლისა და სხვისმონის**, სოციალური, ასე ვიტყვოდი, **კონსტიტუციური დისპოზიცია**ა იმთავითვე, „სავინიცობოდ“, პოტენციურად ჩადებული, ხოლო ცალკეული ინდივიდუუმისთვის, გასაგებია, ერთი რომელიმე მათგანია საკუთრივ ნიშნული და სოციალურად, შესატყვის სიტუაციაში, აქტუალიზებადიც. ამასთან თავისთავად იგულისხმება, უფლობა-მონობის თვით იდეის ლოგიკით, რაოდენობრივი ფარდობა უფალთა, ვითარცა უმცირესობისა, და მონათა, ვითარცა უმრავლესობის, ასეთად გამოვლენილისა და დადგენილის ბუნებრივი „სოციალური შერჩევით“.

„თავისუფლების“ ილუზია, თავისმონისთვის ჩვეულებრივ დამახასიათებელი (ამაზე უკვე ითქვა თავის ადგილას), იმის შეგნებითაა გაპირობებული, რომ იგი (თავისმონა), **როგორც ასეთი**, თავისთავად ჯერ კიდევ არაა სხვისმონა: თავისმონა თავს „თავისუფლად“ გრძნობს **იმდენად**, რამდენადაც იგი არაა, დავაზუსტებ ნათქვამს, **საკუთარი ნების სანინაალმდეგოდ** სხვისმო-

ნა. მაგრამ არსებობს თვითგადარჩენის ინსტინქტი, რომელიც, რამდენადაც ინსტიქტი, სწორედ ცხოველურ სპეციფიკურად ნიშნეული მაინცდამაინც თავისმონისთვის, აიძულებს ამ უკანასკნელს, სოფლად-თავის- და მით თვით სოფლის- სუვერენულ ზნეობრივ -უფლებას მოკლებულს, ეძიოს მეტ-ნაკლებ საიმედო **პატრონი** ამ სოფლად, მინიმალური, დასაწყისში მაინც, მოთხოვნით გარედან (ინსტანციურად – ზემოდან) დაცვისა საკუთარ, „თავისი ჭიის გამხარებელ“, ასეთს „პირად“ (ესეც „პიროვნების უფლებები“), თავისმონობაში: „თქვენ, ჩვენსო სასურველნო **უფალნო**, დაგვიცავით – ჩვენ, თქვენნი სასურველნი მონანი, გემსახურებით“ – ასეთია სოციალობის სამზოვზე ჩვენი „გონებრივექსპერიმენტული“ ფანტაზიის წყალობით გამოსულ თავისმონათა საზოგადოებად მარგანიზებული „სოციალური კონტრაქტის“ ადეკვატური ენა, მხარეთა, ერთი მხრივ – უმრავლესობის (სხვისმონად მზა თავისმონათა), მეორე მხრივ – უმცირესობის (სხვისუფლად მზა თავისმონათა), ორგანულად ჰიბრიდული „**საერთო ნების**“, ქვემოდან „დემოკრატიული“, ზემოდან „არისტოკრატიული“, შესატყვისი, – „ნებისა“, ამნაირად გამომხატველის ორმხრივი „გაცნობიერებული აუცილებლობის“ და, მაშასადამე, დამყარებულიც, ცნობილი განსაზღვრის შესაბამისად, ვითომდაც „თავისუფლების“ პრინციპზე (ისტორიული პატრონცმური ურთიერთობის, ინერციით ბატონყმობისკენ, ერთგვარი **ფსევდო-ანალოგიით**, რადგან, „ფსევდო“-ს რაც შეეხება, ფეოდალიზმი საზოგადოების კულტურულ-ისტორიული განვითარების „ნორმალური“ ფორმაციული საფეხური იყო, ჩვენი „**ნარმოუდგენელი**“ „თავისმონათა საზოგადოება“ კი ჩვენ მიერ ოდენ წარმოსახული საზოგადოებაა, უკვე ამ თავისი თავისმონობითი წარმოშობით თავის იმ ანტიგონითს სუბ-სტანციაშივე კულტურულად **დეგენერატული**). ასე რომ, „ნებიერი“, ქართული ფეოდალური ტერმინოლოგიით, **სხვისმონა**, თავისმონობის შიგნიდან გარეთ სხვისმონობად **გამაგრძელებელი** და ამდენად ტიპობრივ დახასიათებადიც, ვითარცა **კონსეკვენტური თავისმონობის** მასახიერებელი, ბუნებრივია, თავს მიიჩნევს თავისუფალ ვინმედ, ისევე როგორც, მით უფრო ბუნებრივია, მისი სოციალური კონტრპარტნერი **სხვისუფალიც**, მის საპირისპიროდ წარმომადგენელი **კომპენსაციური**, სხვისუფლობის სახით, **თავისმონობის** ტიპის. და ის მათი სოციალური „სოლიდარობა“-ც, ამ მათი საზოგადოების თითქოს უზრუნველყოფი, უნდა წარმოდგებოდეს მათი საერთო შეგნებიდან, რომ ისინი უერთმანეთოდ უძღურნი არიან, რაკილა თავიანთი ძალა მათ ერთმანეთში უნდა ეგულებოდეთ: მონას – თავის უფალში, უფალს – თავის მონაში. „ძმაო, ძმითა ხარ ძლიერი“ თავისმონათა კორუმპირებულ „სოციოლოგიურ“ ენაზე სწორედ ამას ჰქვია, ხოლო **მორალურად** რა ერთმანეთის „ძმები“ შეიძლება იყვნენ ისინი სინამდვილეში, ეს ჩემ უთქმელადაც ადვილად მისახვედრია.

მართალია, ეს „თავისმონათა საზოგადოება“, რომელიც აქ ზოგადად წარმოვადგინე, უტოპიად ჩანს (და, ალბათ, ასეცაა), მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ უტოპიზმს ბევრი უბედურება მოუტანია კაცობრიობისთვის, რის საშედეგადაც არ მოგვიწევს შორს ჩაღრმავება ისტორიაში. ამიტომ მაინც ვიკითხოთ, სხვა არა იყოს, სიფრთხილისთვის: რაა აუცილებელი, არსებული, თუნდაც მაცდუნებელი, შესაძლებლობების გათვალისწინებით, ხსენებული

ახლა კი, მას მერე, რაც შევეცადე, გზად თავისუფლის (- თავისუფლების) ზემოთ აღთქმული “საბოლოო” ცნებისკენ, გამერკვია ზოგიერთი საკითხი, მათი განხილვის პროცესში სხვა “მიმდებარე”, ხოლო თემის ზოგად კონტექსტში ასევე საგულისხმო საკითხებთან ერთად, ვფიქრობ, დროა, წარმოვადგინო თვითონ ეს ცნება, ყოველივე ადრე ნათქვამის ფონზე მისი შემდეგი ფორმულირებით. –

„საზოგადოების“ რალაც მსგავსის ჩამოსაყალიბებლად მაინცდამაინც ჩვენს, სხვათა შორის, მაღალგანვითარებული ფსიქოიდეოლოგიური „ტექნოლოგიებით“ აღჭურვილ მსოფლიოში? – პასუხი კითხვამივეა მითითებული: ადამიანთა მასობრივი **ცნობიერების** ძირეული ან, როგორც ახლანდელი „ლიბერალიზმის“ თავად „ტექნოლოგები“ ამბობენ, ტოტალური **„რევოლუციური“ გარდაქმნა** სტანდარტული „ახალი ადამიანის“ (ნაცნობი გამოთქმა) შექმნის მიზნით; და რის მისაღწევადაც, რა ხანია, საქმეში ჩართული არიან კიდეც თანამედროვე, **სტალინის** სიტყვით, „ადამიანურ სულთა ინჟინრები“ (ტექნიციისტური „დროისგონის“-თვის, ისევე როგორც, ვთქვათ, „სოციალური ინჟინერია“, დამახასიათებელი ტერმინი): მწერლები, მეცნიერები, ჟურნალისტები, ხელოვნების სხვადასხვა დარგის, განსაკუთრებით კინემატოგრაფის, მოღვაწეები და ა.შ. – გლობალური მასკულტურის ინდუსტრიის(!) „ინტელექტუალური ინტერნაციონალი“ (რაკილა ერები „ჯერჯერობით“ მაინც არსებობენ). ამგვარად, როგორც ვხედავთ, დღეს ჩვენ ვცხოვრობთ მორიგი, შესაძლოა, ყველაზე საშიში უტოპიის ეპოქაში, რომელიც ამავე დროს, რაც არანაკლებ საინტერესოა, მეცნიერული აზრის „უმაღლესი ტრიუმფის“ ეპოქადაც არის აღიარებული.

აი ყველაფერი, რისი აქ თქმაც საჭიროდ მივიჩნე, ზოგიერთის ნება-უნებლივ გამოტოვებით. მაგრამ დამრჩა ერთი, არა მარტო ამ სქოლიოს კონტექსტში, არამედ მთელი წიგნისაც, **მთავარი** კითხვა: მაინც, **რატომ არიან** ეს რიტორიკის მთელი ტონალური პალიტრის, „შენ გენაცვალე“-დან (სიცრუე) „დედას გიტირებ“-მდე (სიმართლე), გამოყენებით გლობალიზმის მქადაგებელი **„ლიბერალები“** ასეთი **დაუძინებელი მტრები ერის**, მისი, როგორც ასეთის, თვითონ **არსებობის?** – რაზეც მოკლედ, „უაპელაციოდ“ აქ ასე ვუპასუხებ: **იმიტომ, რომ ისინი თავისუფლების დაუძინებელი მტრები არიან.** ეს ჩემი პასუხი არც მოულოდნელი, არც გაუგებარი უნდა იყოს მისთვის, ვინც გულისხმობდა გაეცნო ყველაფერს, რაც საერთოდ აქამდე თქმულა წინამდებარე ტექსტში. და ამის მიუხედავად, ერის ფენომენის **კარდინალური მნიშვნელობის** გამო თავისუფლების იდეისთვის, მე ცალკე, სპეციალურად ვისაუბრებ, საიდანაც გამომჩნდება, თუ სახელდობრ „რატომ“, **ერის** თემაზე ბოლო (V) თავში.

თავისუფალი, ასეთი – სოფლად, როგორც სოფლად თავის და, მაშასადამე, თავის სოფლისაც უფალი, ორ-სავე შემთხვევაში არის, თავისთავად, როგორც ასეთი, ნატურალური თავის კულტურული, რაც ნიშნავს, პირველ ყოვლის ზნეობრივი, – თვითუფალი უფალი; ანუ, რაც შეეხება სახელდობრ თვითუფალს, – საკუთარი მე-ს და მით თავისი ერთობ პიროვნების, იმავე თავისუფლის, მის მთლიანპიროვნულ ერთარსებობაში, უფალი, შე-საგამისად, გაშლილი სქემატური სახით აზრებადი, ვი-თარცა: ნატურალური თავის კულტურულ მე-უფალ თავის – კულტურული მე-უფალი; საიდანაც – პიროვნების მოცემული სქემის შესატყვისი სტატუსი, როგორც თავისუფლის თვითუფლებით საუფლო იმავე თავისუფალ თავის: თავისუფალი – პიროვნება თავის (გნებათ, თავ პიროვნების) ამისივე მეს-შინა-ზეითი იგივე მე-უფალი (მე-ს სათვითუფლო იმანენტური თვითტრანსცენდი-რება თავის თავშივე თავის თავზე ამაღლებაზე უკვე მე-თავის ამავე მე-უფლად, ასე ერთი სუბიექტ მე-ს ამ მის ერთობაში ფუნქციურად მაორგვარებაელი სათვით-მიმართებო სპეციფიკური გასუბიექტოვნიქტაბით).

ესაა და ეს, სავსებით, ასე მგონია, საკმარისი აუცილებელი „მინიმუმი“ თავისუფლის (– თავისუფლების) თავისი შინაარსობრივი ყოვლისმომცველობით ესოდენ რთული ცნების საბოლოო (პრინციპულად სრული, ამომწურავი) დეფინიციისთვის **თვითუფლის**, ვითარცა ამ ცნების ზღვრული მომენტის, მის თაურმდგენ სქემაში სათანადო კონცეპტუალური ლოკალიზებით. მაგრამ აქ ამით თავად თვითუფლის თემას ჯერ, ერთ ხანს კიდევ, ვერ გამოვეთხოვები.

ერთგვარი ანალოგიით **თაღესის** „სახელისუფლო თავისუფლების“ პრინციპისა (გავიხსენოთ: „[ქვეყნის მმართველო, ჯერ] მართე თვით შენი თავი“), ჩვენ შეგვიძლია, და კიდევ გვმართებს, დავმოდღვროთ ჩვენი საკუთარი თავი მის მისწრაფებაში თავისუფლებისკენ საამისოდ მისდა სა-

ხელმძღვანელოდ: სანამ დაეუფლებოდე შენს ნატურალურ თავს, როგორც მისი კულტურული მე-უფალი, ჯერ დაეუფლე თვით ამ შენს კულტურულ მე-ს. ხოლო, რაც შეეხება იდეას კულტურის, ვითარცა ადამიანის „მეორე ბუნების“, როგორც ასეთის – მისი მე-ს საკუთრივის, იგი (ეს იდეა) ამოიკითხება, ცხადია, ჯეროვანი გააზრებით, უკვე **დე-მოკრიტეს** ცნობილ ფრაგმენტში აღზრდის თემაზე და ამასთან, ამდენად, საერთოდ იდეაც ადამიანის „ორ(- ნატურ და კულტურ –)ბუნებოვნების“ (ამავე რიგისაა, სხვათა შორის, **ციცერონის** „ჩვეულება მეორე ბუნებაა“-ც...). სახელდობრ, ადამიანის ეს „მეორე ბუნება“ კულტურა, თვითუფალ მე-ს „ზრუნვის საგანი“, გათვალისწინებადი, კონტექსტს გააჩნია, ნატურასთან მის როგორც ოპოზიციიაში, ასევე კომპოზიციიაში, იაზრება თავისუფლების იდეა-ში-ვე, ვითარცა მისი, ამგვარად, **შინა-არსობრივი** გამოხატულება და, ამ სახით, მისი თვით შინაარსიც, თავისუფლება კი, „თავისთავად“, – ვითარცა არსება ამ მის შინაარს (მასში მის შინაარსობრივ გამოხატულება) კულტურის; და რასაც, თავისუფლებისა და კულტურის აღნიშნულ პრინციპულ ურთიერთმიმართებას, „საფორმულოდ“ შემდეგნაირად განვსაზღვრავდი: **კულტურა თავისუფლების შინაარსია, რომლის არსებაც ეგვევ თავისუფლებაა**. სწორედ ამ კონტექსტში იკითხება შეხედულება, რომელსაც იცავს **დიმიტრი უზნაძე**, რომ **კულტურა ღმრთის შემოქმედების ადამიანური გაგრძელებაა**, – საგულისხმო თვალსაზრისი, რამდენადაც საუბარი ეხება შემოქმედებას, რაკი ადამიანურს, კულტურის სახით, სახელდობრ **„ღმრთის ხატ და მსგავს“** ადამიანის, როგორც, **შესატყვისად** ასევე სახელდობრ, **თავისუფალი** (– სრული საზრისობრივი გამოსახულებით: სოფლად-თავის და თავის-სოფლის უფალ) არსების. შესატყვისად-მეთეი, გავხაზე, ხელახლა შესახსენებლად იმ შესატყვისობის, რომელსაც ვხედავ ადამიანის „ღმრთის ხატობა-მსგავსობასა“ და მის თავისუფლებას, თავიანთ თავშივე ურთიერთმნიშვნელთა, შორის: „ღმრთის

ხატი და მსგავსი“, ანუ თავისუფალი; თავისუფალი, ანუ „ღმრთის ხატი და მსგავსი“. ამიტომაც ითქვა, სადაც ჯერი-ყო, ამ აზრის თავიდანვე, შემდგომ განმეორებით, საგანგებოდ ნათელსაყოფად, რომ, ვიტყვი კიდევ, თუ ადამიანი მართლა მისაჩნევია „ღმრთის ხატად და მსგავსად“, ეს – მხოლოდ ვითარცა თავისუფალი: თავისი „ზეციერი უფლის“ „ხატი და მსგავსი“ თავის ქვეყნიერი უფალი; და როგორც ასეთი – თავის-მაცხოვარიც.⁵⁷

⁵⁷გავრცელებული შეხედულებით, რომლის თანახმადაც (ამაზე ადრეც ვისაუბრე, ოღონდ სხვა ასპექტით) ადამიანი თავისუფალია, თუ იგი დაზღვეულია გარეშე დაბრკოლებათაგან თავის მოქმედებაში, თავისუფლება წარმოგვიდგება, როგორც მოქმედების შესაძლებლობის მარტოდენ **გარე პირობა**, მისი რაგინდ დიდი მნიშვნელობის მიუხედავად, თავად, საკუთრივ, რაკილა მაინცდამაინც პირობა, თანაც გარე, არანაირი ღირებულების მქონე, რადგან, ვიტყვი ერთხელაც, ის, რასაც ვესწრაფვით სხვა რისთვისმე, თვითონ ღირებულებად არ ითქმის, მაშინ როდესაც ღირებულებას ვესწრაფვით თვით მისთვის, როგორც თავისთავად თვითკმარს. ამიტომაც, ვინც ზემოხსენებულ შეხედულებას იზიარებს, შთენილი თავისუფლების ღირებულებითად უშინაარსო, ფუყე იდეის ამარა, მას არ აქვს უფლება, ლოგიკის ძალით, იმჭევრმეტყველოს თავისუფლებაზე, ვითარცა ღირებულებაზე, „თავისუფლება ან სიკვდილი!“-ს მისამღერით.

გარდა ამისა, ეს კულტურ- და, კერძოდ, უპირველეს მორალღირებულებითად შინაარსობრივ „გამოშინული“ თავისუფლების იდეა ყურადღებას იპყრობს თავისი ერთგვარი „ვაკუუმური“ **ნეგატიურობით**: თავისუფლება, ამ იდეით, სხვა არა არის, თუ არა მოქმედების გარედან დაუბრკოლებლობა, გარეშე დაბრკოლებათა არარსებობა, მათი არქონა, უქონლობა... ძალიან საეჭვოა, რომ ასეთი უშინაარსო, რამეთუ დადებითს **შემოქმედებით** შინაარსს მოკლებული, „თავისუფლება“ აღძრავდეს ადამიანში თავისადმი იმ მართლაც რელიგიურ თავყვანისცემასა და აღფრთოვანებას, რაც გამოხატულია **ილიას** დიად „ოდა-ში თავისუფლებას“: გაუგებარია, როგორ შეიძლება „გარეშე დაბრკოლებათა არარსებობა“ ადამიანს, ამ შემთხვევაში ილიას, წარმოუდგებოდეს, არც მეტი, არც ნაკლები, ღმრთად („ჰოი, ღმერთავ“), „აღმზრდელად ღვთაებამდე კაცთ ბუნებისა“, ვისთვისაც მის აღმსარებელ (ღმრთად „მომპოვებელ“) „პირველ კაცთ“ „ფასად მისცეს თვის უკვდავება და სამოთხეც სთმეს სრულის მისის ნეტარებითა“.

შეხედულება, თავისი „აქსიომატური“ სიმარტივითა და სიცხადით ჩვენთვის ლამის ტრივიალურ ჭეშმარიტებად ქცეული, რომ თავისუფლებაში, მის სახელქვეშ, მოქმედების გარედან (ჩვეულებრივ, სოციალურ-პოლიტიკური გარემოს გაგებით) დაუბრკოლებლობაა სააზრებელი, სრულებითაც არ გვაგულისხმებინებს, თითქოს ამგვარი დაუბრკოლებლობა ისეთს მოქ-

ვამბობ რა, **თავისუფლება სიყვარულია**, გინდ პირუკუ, **სიყვარული თავისუფლებაა**, ვგულისხმობ, რომ **სიყვარული თავისუფლების, მისი ნების, იმანენტური გონითი პრინციპია**, რომლისამებრ, სათავისვეო ნების-ყოფით, წარმოებულნი (როგორც საქმე ყოფნა), **თავისუფლება** წარმოგვიდგება კიდევაც, **ვითარცა თავად ეს სიყვარული** (თავისუფლება – სიყვარული, სიყვარული – თავისუფლება, უერთმანეთოდ უაზრებელნი); და **რუსთველის**, მისივე სიტყვით, **მოციქულთა**, ერთობლივ, სიყვარულის თემაზე ღმრთივნაბრძნობის შემაჯამებელი „**სიყვარული აღვამაღლებს**“ ფორმულის

მედებაში, როგორცაა, ვთქვათ, ქურდობა, ასევე თავისუფლების ტიტულითაა მოსახსენებელი (თემა და იდეა, ამ წიგნის მკითხველისთვის თითქმის პირველივე ფურცლებიდან ნაცნობი...). ხოლო ამასთან ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ დაბრკოლების, საზოგადოდ (გინდა გარეშესი, გინდა შინაგანის), იდეა თვითონ თავისუფლების, ვითარცა მაინცდამაინც **ღვწის**, იმავე, სავინიციოდ კვლავ შეხსენებით, **შრომისა და ბრძოლის**, იდეაშივეა მის ცნებითად მიუცილებელ მომენტად იმთავითვე იმპლიცირებული, – იდეა, ვაზუსტებ, დაბრკოლებისა, როგორც სოფლად-თავის (მისეული შინაგანი დაბრკოლებებით, სოფლის გარეშე დაბრკოლებებითურთ) და თავის-სოფლის (მისეული გარეშე დაბრკოლებებით, თავის შინაგანი დაბრკოლებებითურთ) საუფლო „**დაძლევის ნების**“ ასეთად სამოქმედო (და მით საარსებოსიც) საგნის. მართლაცაა, სხვა რაა ნება, თუ არ ნება თავისუფლების, და, როგორც ასეთი, **მაშასადამე**, ნებაც დაძლევისა თავისუფლების „სუბსტანციურ ხვედრ“ სიძნელეთა, სხვადასხვა დაბრკოლებად ჩვენ გარედან (ჩვენივე საუფლო სოფლიდან) და ჩვენ შიგნიდან (ჩვენივე საუფლო თავიდან) ჩვენდავე, ჩვენი თავისუფლებისვე წინააღმდეგომ, მოვლენილთა, ამავე თავისუფლებით, ამისი ამ დაძლევის ნებით, მათვე დასაძლევადა. ამიტომაც ვამბობ, რომ „თავისუფლების ყოველდღიური მოღვაწება“, მის დამაბრკოლებელ ძალთა სათავისუფლო ნების-მიერი დაძლევიტ, და ასე მისი „დამსახურება“-ც მის „მოღვაწეთა“-გან (რაზეც ლაპარაკობს **გოეთე** თავის „სიბრძნის საბოლოო დასკვნა“-ში), ყველაფერი ეს, ერთიანად, იმავე თავისუფლებადაა, თვით მისი ცნების საზღვრებში, აზრებადი. –

საერთოდ, ვსაუბრობთ რა თავისუფლებაზე, უნდა გვახსოვდეს (თუ ვერწმუნებით ილიას სიტყვებს), რომ თავისუფლების ამ ქვეყნად „ალიარება“ „პირველ კაცთ“ და, მემკვიდრეობით, მათ შთამომავალ კაცობრიობასაც დაუჯდათ, უკვდავებასთან ერთად, სამოთხის ფასად. და, ალბათ, ამით აიხსნება, რომ „სამოთხის“ (თანაც დაკონკრეტებით: „თავისუფლების სამოთხის“!) ქვეყნად აშენების ყოველი მცდელობა ჯოჯოხეთის დადგომით დამთავრებულა, გეგონება, სასჯელად „ნასყიდობის პირობის“ დარღვევის მცდელობისთვის ადამიანის მხრიდან.

დედააზრიც ხომ ესაა: სიყვარული აღგვამალლებს (თავისთავად იგულისხმება, გონით – პიროვნულად), რაც ნიშნავს კიდევ, გვათავისუფლებს (რაც გვამალლებს, ის გვათავისუფლებს, ხოლო გვამალლებს რა? – სიყვარული, ყოველ შემთხვევაში, **ქრისტიანობის**, სიყვარულის და, მისგან განუყოფლად, თავისუფლების(!) რელიგიად გამოიჩინების, მოძღვრებით). მაინც როგორ უნდა გვესმოდეს სიყვარული საერთოდ, რიგორც ასეთი, დამოუკიდებლად, ვის თუ რის მიმართია იგი თავისი ამა თუ იმ სახით (ზოგადად, თავისუფლების, ვითარცა სოფლად-თავის- და თავის-სოფლის-უფლების, კონტექსტში, როგორც სოფლად-თავის და თავის-სოფლის სიყვარული)? –

საქმე ისაა, რომ, ალბათ, არც ერთი იდეა არაა ისე გაყალბებული და, ვიცოდით, გაუპატიურებული, როგორც სიყვარულის იდეა, გარდა ამასავით ამავე ხვედრის მქონე თავისუფლების იდეის (საგულისხმო გამონაკლისი, თითქოს კიდევ ერთხელ მადასტურებელი სიყვარულისა და თავისუფლების ზემოხსენებული ცნებითი განუყოფლობის), რამაც თავისი იდეოლოგიურად ერთგვარად „დამაგვირგვინებელი“ გამოხატულება პოვა კიდევაც ამ ორი უძვირფასესი სიტყვის – „თავისუფლება“ და „სიყვარული“ – გაერთიანებით არც თავისუფლებასთან, არც სიყვარულთან არაფერ საერთოს მქონე, პირიქით, მათ, ერთიანად, „ხელის ერთი მოსმით“ მკრეხელურად წამბილწველ გამოთქმაში – „თავისუფალი სიყვარული“ (ვითომ ან თავისუფლება, ან სიყვარული, თავისთავად, შესაძლებელი ყოფილიყოს ერთი მეორის გარეშე). ერთი სიტყვით, ასე მოხდა (თუ კონკრეტულად „როგორ“, სხვა საკითხია...), რომ ე. წ. სქესთაშორისი, მოწოდებით საცოლქმრო, სიყვარული, ერის სოციალური სხეულის „უჯრედ“ ოჯახის ასეთად უზრუნველმყოფი ზნეობრივი საფუძველი, ურისოდაც ადამიანებს ნაშეირად დედა- და მამაკაცის „სიყვარულის შვილები“ კი არა, ძუსა და ხვადის „ინსტინქტის ლეკვები“ ეყოლებოდათ, „ყოველგვარი (sic)

ტაბუსგან განმათავისუფლებელი“ (მათ შორის, უნდა ვიფიქროთ, თვით **დიდროს** მიერ შეწყნარებულ დაქვრივებული დედისა და მისი ვაჟიშვილის შეუღლებაზე ტაბუსგანაც) იდეოლოგიით სწორედ სქესობრივ **ინსტინქტზე** იქმნა არსებითად დაყვანილი და, მეტიც, კოიტუსთან, ჩანს, ვითარცა, **ჰაიეკის** მოსწრებული თქმით, „კაცთმოყვარეობის“ აქტთან, გაიგივებულიც. არ მგონია, ვისმე, ჭკვათამყოფელს, თავში მოუვიდეს, ასეთი „სიყვარულის“, სინამდვილეში კი ინსტინქტის (გნებავეთ, ჩვენთვის უკვე ცნობილი გამონათქვამის პაროდული მისადაგებით, „სასქესო ჯირკვლების“ ან მათ „უბრალო დანამატ“ ტვინის ფუნქციის) მისამართით იაზროს, მაგალითად, **აკაკის** თუნდაც ეს, ადრეც ციტირებული, სიტყვები: „სიყვარული კავშირია / ამ ქვეყნის და იმ ქვეყნისა; / იგივეა მაცხოვარი... / „მადლი“ კაცთა გამოხსნისა“. ამიტომ, ვენდოთ პოეტის ინტუიციას, თავი დავანებოთ სიყვარულის „ზოოფიზიოლოგიას“ და წინა აბზაცის ბოლოს დასმულ კითხვაზე მეტ-ნაკლებ დამაკმაყოფილებელი პასუხის მოსაძიებლად მივმართოთ თვითონ „სიყვარულის სახარებას“ – ახალ აღთქმას.

„შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს პირველი და დიდი მცნებაჲ. და მეორე, მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი [კაცთმოყვარეობა, თავისი მცნებითურთ, – „მსგავსი“ ღმრთისმოყვარეობის, მისი მცნებითურთ, ისევე როგორც ადამიანი (კაცი) – ღმრთის „ხატი და მსგავსი“]. ამათ ორთა მცნებათა ყოველი სჯული და წინაღწარმეტყუელნი დამოკიდებულ არიან“ (**იესოს** პასუხი კითხვაზე, „რომელი მცნებაჲ უფროჲს არს სჯულსა შინა“; მათ. 22, 36–40); საიდანაც, რაკი თვით იესოს სიტყვით სიყვარულია, ღმრთისა და, „მსგავსად“, ადამიანის მიმართი, „უფროსი მცნება სჯულსა შინა“, – **ჰავლეს** „ქებათაქება სიყვარულისა“-ც (1 კორ. 13): „ენათა-ღა თუ კაცთასა და ანგელოზთასა ვიტყოდი, ხოლო

სიყუარული არა მაქუნდეს, ვიქმენ მე ვითარცა რვალი, რომელი ოხრინ, გინა წინწილანი, რომელი ჳმობედ. და მაქუნდეს ღათუ წინაჲსწარმეტყუელებაჲ და უწყოდი ყოველი საიდუმლოჲ და ყოველი მეცნიერებაჲ, მაქუნდეს ღათუ ყოველივე სარწმუნოებაჲ ვიდრე მთათაცა ცვალებადმდე და სიყუარული არა მაქუნდეს, არავე რაჲ ვარ. და შე-ღათუ-ვაჭამო ყოველი მონაგები ჩემი და მივსცნე ჳორცნი ჩემნი დასაწუველად და სიყუარული არა მაქუნდეს, არარაჲვე სარგებელ არს ჩემდა“ (1-3)... და, ბოლოს, დანასკვად: „ხოლო აწ ესერა ჳგიეს სარწმუნოებაჲ, სასოებაჲ და სიყუარული, სამი ესე; ხოლო უფროჲს ამათსა სიყუარული არს“ (13); დასასრულ კი, აქ ამით დაგვკმაყოფილდები, **იოანეს** სიტყვები (1 იოან. 4, 7-8): „საყუარელნო, ვიყუარებოდეთ ურთიერთას, რამეთუ სიყუარული ღმრთისაგან არს და ყოველი, რომელსა უყუარდეს, ღმრთისგან შობილ არს და იცის ღმერთი. რომელსა არა უყუარდეს, მან არა იცის ღმერთი, რამეთუ ღმერთი სიყუარული არს“. ეს – რაც შეეხება სიყვარულს, როგორც ადამიანისთვის ღმრთივმომადლებულ და მით მის თვითონ ღმრთის მოზიარედ მყოფელ უმაღლეს, ასეთს თავად სარწმუნოების მიმართაც, თეოლოგიურ სათნოებას, საღმრთო წერილის საამისო დამონმებით.

ახლა ვიკითხოთ, სიყვარული, რომლის, ვითარცა ღმრთის ატრიბუტის (რა აზრითაც: ღმერთი – სიყვარული), შესაბამისად, სუბსტანციური სუბიექტიცაა ღმერთი, აი ეს, ვიმეორებ, **ადამიანური სიყვარულის დედანი ღმრთაებრივი სიყვარული** (ისევ და ისევ: რამეთუ „ღმრთის ხატ და მსგავს“ ადამიანის ამდენად „დედან“ ღმრთის) არის თუ არა სიყვარული **ფსიქოლოგიური** ანუ გრძნობის, გინდ ვნების, როგორც ვაზრობთ ხოლმე მათ ჩვეულებრივ, გაგებით? – ცხადია, არა, რადგან, წინააღმდეგ, საჭირო შეიქმნებოდა, სხვათა შორის, რაღაც „თეოლოგიური ფსიქოლოგიის“ მაგვარი, რომელსაც საკვლევ საგნად ღმრთის „ფსიქიკა“ ექნებოდა (ხოლო, რამდენადაც ვიცი, ცოდნის ასეთი თა-

ვისებური დარგი ჯერ, ყოველ შემთხვევაში, არ გაჩენილა). ის, რომ სიყვარული, თავისთავად, როგორც თავშივე ითქვას და ახლაც კიდევ გავხაზავ, **გონითი პრინციპი**, ფსიქოლოგიურად გვეძლევა თავისი უშუალოდ განცდადი „გრძნობადი“ სახით, ვითარცა მაინცდამაინც **გრძნობა** („სიყვარულს ვგრძნობ“), როდი ნიშნავს იმას, რომ თვით იგი, როგორც ასეთი, **არის** კიდევ მისი ასეთად ჩვენდა მავლინებელი თვითონ ეს გრძნობა, რაც, რა თქმა უნდა, ოდნავადაც არ ამცირებს იმ, დიახაც, უზარმაზარ როლს, რომელიც აკისრია სიყვარულის სწორედ, ხაზს ვუსვამ, **გრძნობას**, მისი სიყვარულის ნებითი ვნებიერებით, ადამიანის გონითსულიერ ცხოვრებაში (და არა მარტო სიყვარულის, არამედ გრძნობას, როგორც, საერთოდ, სპეციფიკურ ინტუიციურ ფორმას შემეცნების, ქმედითს იქ, ზოგიერთი ფილოსოფოსის, მათ შორის **უზნადის**, რწმენით, „სადაც ჭკუა სცდება და სტყუა“, იმავე **აკაკის**, „ქებათაქების“ ავტორისა, არ იყოს).

ამიტომაც ითქმის, სიყვარულზე ყოველივე ზემონათქვამის გათვალისწინებით, რომ სიყვარულის „საგანი“, საამისოდ „ღირსი“, მხოლოდ ნამდვილად **ღირებული** შეიძლება იყოს, ღირებულების, მისი ჭეშმარიტი და არა სიყვარულის ნდომა-სიამოვნებაზე მარედუცირებელი გაგებით, „საგნობრივ“ მახორციელებელ-მასახიერებელი. და აქ, ამასთან დაკავშირებით, ერთი ასეთი საკითხი. გავიხსენოთ „შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვსი“, სადაც **თავის-სიყვარული** წარმოდგენილია, ვითარცა კაცთმოყვარეობად სამცნებო სხვის-სიყვარულის, სამოყვსოსი, გარკვეულ **საზომად** წინასწარ მოცემული **ნიმუში** და თეოლოგიურად, ამგვარად, სავსებით ლეგიტიმური. ხოლო, ისმის კითხვა, თავის-სიყვარული **თავის** მაინც რა ადამიანისთვის პიროვნულად საღირსებო **ღირებულებითი** ნიშნით? – პასუხი ადვილად მისაგნებია: თავის, როგორც „ღმრთის ხატისა და მსგავსის“, ანუ თავისუფლის (– თავისუფლებისმოყვარეობა), თვითუფლებით უშუალოდ საზრუნავის. და თავისუფლების, ვითარცა, მისი

„სიტყვასიტყვითი“ გაგებით, მაინცდამაინც **თავის**-სიყვარულის, იდეაც (თავისუფალი – თავის მოყვარე უფალი) „თავის“ სწორედ ასეთს, სახელდობრ, როგორც კულტურულის და მის კონტექსტში ნატურალურისაც, გააზრებას ემყარება. ამასთან უნდა ითქვას, რომ თავის, ვითარცა „ღმრთის ხატი-სა და მსგავსის“, სიყვარულის იდეას, საგანგებოდ ვუთითებ მისი ღირებულების ჯეროვნად შესაფასებლად, პირდაპირ მივყავართ, თავისი შინაგანი ლოგიკით, მასშივე „გენეტიკურად“ იმპლიცირებული კაცთმოყვარეობის, რამეთუ განსაზღვრისამებრ „ხატი და მსგავსი“ – კაცთმოყვარეობის ჩვენდა მამცნებელი ჩვენ უნინარეს კაცთმოყვარე ღმრთისა, იდეამდე (რაც უფრო ჩემი „ღმრთის ხატი და მსგავსი“ თავის მოყვარე ვარ, მას თავის-მოღვანე-უფლად „შრომის განაწილების“ წესით ბუნებითად პირადად მიმაგრებული, მით უფრო მის დედან ღმრთის მოყვარე ვარ და, მამასადამე, მოყვარე ღმრთის სხვა ასევე „ხატი და მსგავსი“ კაცთა, შესაბამისად, თავ-თავიანთ თავთა ამნაირადვე უფალთა), რითაც, ამ მცირე შენიშვნით, რომლის დედაზრის თანახმადაც, ამგვარად, თავისმოყვარეობა კაცთმოყვარეობის გარეშე ისეთივე აბსურდია, როგორიც კაცთმოყვარეობა თავისმოყვარეობის გარეშე, ორსავე შემთხვევაში შედეგი სიყვარულის იდეის, მის განუყოფლობაში, გაუგებრობისა, მოვამთავრებ კიდევაც საუბარს ხსენებული, როგორც, ალბათ, ვხედავთ, დიდი და რთული, მაგრამ, მართალია, მზესავით თვალის-მომჭრელი, მასავით ნათელი, თავისი ზეცით ქვეყნად მშვენიერებით, „კაციანი და ღვთიანი“ იდეის თემაზე (მაინც ვის ეკუთვნის, თავისმოყვარეს თუ კაცთმოყვარეს, **ავთანდილის** ეს საკუთარი ღირსების გრძნობა-შეგნებით აღსავსე ლალი, ყოველგვარ „ჰეროიკულ დრამატიზმს“, მის „პათოსს“, მოკლებული, თავად „მოთამაშე“ და „მღერალი“ სიტყვები: „მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა [აქ: სიცოცხლეს] არ ამოვკრეფ კიტრად ბერად, / ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად“? – ერთსაც და მეორესაც, ერთმანეთში

ერთმანეთისგან განუყოფლად)... ერთი სიტყვით, ვამბობ ნათქვამის ერთგვარი გამეორებით სათქმელის მნიშვნელობის გამო თავისუფლების იდეისთვის, თავის-სიყვარული თავის თავში, მის საფუძველშივე, გულისხმობს, **როგორც ასეთი**, კაცთმოყვარეობას, თუკი ეს მართლა თავის-სიყვარულია და, **მაშასადამე**, თავის, ვითარცა, ბიბლიური მოდელით, მაინცდამაინც „**ღმრთის ხატისა და მსგავსის**“, **ანუ ადამიანის**, თავისთავად, სიყვარული, რაც გასაგებად ხდის კიდევ **თვითკმარობას** თავისუფლების იდეის, **ვაჟა-ფშაველას** მიერ ასე გამოხატულს ამ შემთხვევაში ტრიადასთან თითქოს ურთიერთშემავსებელ ცნებათა – თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა – მიმართებაში: „[...] ძმობა და ერთობა [resp. თანასწორობა] მარტოოდენ შტოებია [„მეტი“ სხვა არა!] იმ ხისა, რომელსაც თავისუფლება ჰქვია“...⁵⁸

⁵⁸თუმცა თავისთავად იგულისხმება, რომ ადამიანი არის „ღმრთის ხატი და მსგავსი“, როგორც **კულტურული** (– თავისუფალი) არსება, ეს სრულეზობითაც არ ეწინააღმდეგება ამავე ადამიანის ნატურალური – ხორციელი, ცხოველური არსების გააზრებას ამ მისი (ადამიანის) დომინანტური კულტურული არსების (ნატურისა და კულტურის თავის-უფლებითი კულტურული კომპოზიცია) კონტექსტში **კულტურულის ნატურალური ფორმის** სტატუსით, ურისოდაც ადამიანი მართლაც ვერ შეიქმნებოდა ნატურალური თავის **მოყვარე**, ანუ კეთილისმყოფელ (მოკეთე – მკეთებელ), რაც ნიშნავს კიდევაც, კულტურულ, უფლად (შევნიშნავ: ღირებულება, რისიც გინდ იყოს იგი, კულტურულისა თუ ნატურალურის, ყველა შემთხვევაში მისი კულტურული, რამეთუ ღირებულებითი, მახასიათებელია, ვითარცა, თუკი ნატურალურის ღირებულებაზეა საუბარი (როგორიცაა, ვთქვათ, საერთოდ ბუნების მშვენიერება), კულტურულის ნატურალური ფორმის). ამ მხრივ ქრისტიანობას თეოლოგიური თვალსაზრისით სავსებით ნათელი, საკითხის პრინციპულად ამომწურავი პასუხი აქვს მაცხოვრის მიერ კაცობრივი ხორციელი ბუნების პიროვნულად შეცვა-მიღებისა და ამნაირად თავის პიროვნებაში მისი გაღმერთობის (ქრისტე – ახალი ადამ) დოგმის სახით: ღმრთის განკაცება – ღმრთის განხორციელება, ვითარცა მისი კაცად გან-კაცის-ხორციელება. ანალოგიურად ითქმის (გავიხსენოთ: თავის-უფლება – სოფლად-თავის- და, შესაბამისად, თავის-სოფლის- მოყვარეობა -უფლება) ადამიანის „ღმრთის ხატად და მსგავსად“ ხორციელად სამკვიდრო და საჩინო სოფელ ქვეყნის, როგორც ღმრთის შემონაქმედ – ღმრთივეკუთხეულის, შესახებაც, საიდანაც, სხვათა შორის, სოფლის („ქვეყნიერების“) ღმრთივედგენილ და ამდენად ღმრთაებრივი სიბრძნის გამომხატველ კანონთა შემცნობი საერთოდ მეცნიერების

იდეაც, ვითარცა ერთგვარი „ღმრთისმეტყველები“.

აღნიშნულთან დაკავშირებით, ვფიქრობ, ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს **რუსთველის**, ამ, **ზურაბ ავალიშვილის** ფორმულით, **„მინიერი“ სიყვარულის იდეალისტის**, პოემის ორი ადგილი. „მართ მაშინვე [ბავშვობიდანვე] ჰგვანდა იგი [ნესტან-დარეჯანი] მზისა შუქთა ნასამალსა [მესამედს]“. როგორ უნდა გვესმოდეს სიყვარულის რაინდ-მეუღაბნოე ტარიელის (ვისი, როგორც სწორედ ამ „მინიერი“ სიყვარულის წმიდანის, **სხეული** გამოსცემდა, რუსთველის სიტყვით, გამგებთათვის საგულისხმოდ, „სულსა ალვისა“) ეს გამონათქვამი? ყოველ შემთხვევაში თავად რუსთველის თანამედროვეთათვის გაუგებარი აქ არაფერი იქნებოდა: ნესტან-დარეჯანი ბავშვობაშივე ჰგავდაო **სამების** ნასამალს („მზისა შუქთა“ – „სხივური“ მეტაფორა სამების ჰიპოსტასთა „სინათლის თეოლოგიის“ ენაზე: ღმრთის ჰიპოსტასი – „მზის სხივი“). აშკარაა ისიც, რომ ამ „ნასამალ“-ში ტარიელი გულისხმობს სამების სახელდობრ **განკაცებულ** (– ხორცადქმნილ) ჰიპოსტასს – **ქრისტეს**, რომელსაც, სქესის მიუხედავად, თავისი, ასე ვთქვათ, ღმრთაებრივი ხორციელი მშვენიერებით ჰგვანებია ნესტან-დარეჯანი. მაგრამ „მინიერი“ სიყვარულის [„ქვენასი“, რომელიც „ხორცთა ჰხედების“, ხოლო „ჰბაძავს“ სიყვარულს „პირველსა და ტომს გვართა ზენათა“, არც მეტი, არც ნაკლები] იდეალისტი“ რუსთველი ამით არ კმაყოფილდება და, ახლა უკვე ავთანდილის პირით, ამნაირადვე „განაღმრთობს“, სა-ქვეყნოდ და, მამასადამე, ხორცის სათანადო გაღიერებულებით, ქვეყნიურად („რადგანაც კაცნი გვქვიან, შვილნი სოფლისა“), თინათინსაც: „ბროლ-სადაფნი მარგალიტსა ლალის-ფერსა სცვენ და ბურვენ“. და ესეც მაშინდელი ადამიანისთვის ასევე გასაგები: „სადაფნი“, საკუთრივ, – იმავე ქრისტეს ერთი ღმრთაებრივი და ერთი კაცობრივი ბუნება; „მარგალიტი“ – ამ ბუნებათა მაპიროვნებელი თვით ქრისტე, ვითარცა პირი; „ლალის-ფერი“ – სისხლის-ფერი, სისხლისა, რომლითაც „შეიმოსა“ ღმრთისმშობლისგან იესო, როგორც „საღმრთო პორფირით“.

ხოლო, ვუბრუნდები ამ სქოლიოს დედააზრს, თუ არა ეს ნატურალურის, ვითარცა კულტურულის ასეთი ფორმის, იდეა, საკითხავია, ჩემთვის უპასუხო, რანაირადაა შესაძლებელი არსებობა, ვთქვათ, ხელოვნების ისეთი ფუნდამენტური დარგის, როგორცაა სახვითი ხელოვნება, რომელსაც ობიექტ-ურად ბუნებითად აქვს საქმე სხეულებრივ (თვით დარგის საარსებო „მეტაფიზიკური“, გინდ ასევე „თანშობილი“ რელიგიური, პრეზუმფციით – „გონის სხეულებრივი“), როგორც სახელოვნებოდ ღირებულ (– მშვენიერება, მისი მორალური (სიკეთე, საკუთრივ) და ინტელექტუალური (ჭეშმარიტება, – აკი ამიტომაც ხელოვნებაც და ფილოსოფიაც, **უზნადის** თქმით, „ორივე ერთ ღმერთს უკმევს გუნდრუკს“) იმანენტური შესატყვისობებით), რეალობასთან; და, კერძოდ, არსებობა მისი საპორტრეტო (ნიმუშთა შორის – **დიურერის** „მოოცველი ხელებით“ და, რაც პრინციპულად იგივეა, ადამიანის იმავე სასხეულო უკვე არტეფაქტ „ნატურალიზებული დანამატის“ სახით, **ვან გოგის** „ფეხსაცმლებით“) და საპეიზაჟო (– სოფელი...) ჟანრების. **შელინგის** შესანიშნავი ფილოსოფემის „ბუნება ადამიანში თვალს ალახელს და ამჩნევს, რომ არსებობს“ კვლავ გახსენებით, მე ვიტყვდი, რომ ადამიანი, თა-

სიყვარული, ვითარცა თავისუფლების იმანენტური გონითი პრინციპი, თავისი ლოგიკურად მწყობრი მთელი საგნობრივი მრავალსახეობით ბოლოს და ბოლოს სხვა არა არის, როგორც რამ ერთი, თუ არა **თავისუფლების სიყვარული**, გამოხატული მისწრაფებაში სულ მეტი და მეტი თავისუფლებისკენ, რაც თავის თავშივე გულისხმობს ადამიანის მუდმივ **თვითუფლებითს** ზრუნვას საკუთარი მე-ს კულტურულ (მორალურ, ინტელექტუალურ, ესთეტიკურ)

ვისი ნატურალური თავის მაპიროვნებელი, მაპიროვნებელია და, ამგვარად, **მალერებულებელიც** საერთოდ ბუნების, ადამიანის, ვითარცა მისი სოფელი, გარემომცველის, რომლის ნაწილიცაა იგი ამ თავისი თავით. ბუნების მშვენიერება (- სიკეთე, როგორც ასეთი, მის სასიყვარულო („საეროსო“) ცხადებაში და ამ სახით სიყვარულის საკუთრივი საგანი...) ადამიანში მისი მე-თი მოპიროვნე ბუნების ესთეტიკური ფენომენია (და საიდანაც, აქ ბუნებასთან მიმართებაში: შემეცნების ეროსი – მშვენიერ(ებ)ის ჭეშმარიტების შემეცნების ეროსი; სადაც ჭეშმარიტება, საკუთრივ, – სინამდვილე თავისთავად, „როგორც არის“, ვითარცა ინტელექტუალური ღირებულება და ამდენად შემეცნების საგანიც), ისევე როგორც ადამიანის „სოციალობა“ ბუნებასთან, **მიხეილ წერეთლის** მიერ აღნიშნული, ასევე ადამიანში მოპიროვნე ბუნების უკვე მორალური ან, უკეთ, ფსიქომორალური, არსებითად გონითი ფაქტი (რომლის, ჩაეურთავ სახელდახელოდ, რიგს განეკუთვნება, მაგალითად, პოეტური (სახელოვნო) შემოქმედების დონეზე, **ვაჟა-ფშაველას** „კლდე მხოლოდ ერთხელ სთქვა“-ში მონათხრობი, რაც ხომ მართლა **გვჯერა** ყოველგვარი „პანთეიზმისა“ თუ „სიმბოლიზმის“ გარეშე მხოლოდ მწერლის პოეტური წარმოსახვის, **შემეცნების** ასეთი ფილოსოფიურისთანადი ფორმის, წყალობით, რადგან დაუჯერებლად, დაუფიქრდეთ, მას თავისი მძლეთამძლე ზემოქმედების განა რა რეალური ძალა შეიძლება ჰქონდეს...). ასე რომ, როდესაც ვამბობ, რომ ადამიანი საკუთარი მე-თი აპიროვნებს თავის საყვარელ ცხოველს, ვთქვათ, ფისოს, ცხადია, ვგულისხმობ, რომ ამ „ფისოს მე-ობას“, თავისი ფაქტობრივობით (ვნერ უბრწყალეობად) ემპირიულ ფაქტზე არანაკლებ „ჯიუტს“, ადგილი აქვს ადამიანის **ზნეობრივ** ცნობიერებაში, სხვათა შორის, „თავისუფლის“ სქემით: ცხოველ თავის მე-უფალი (ერთგვარი ანალოგიით „შვილ თავის მშობელ უფლისა“ სქოლიო 48-ში) (ბოლო შენიშვნის გამო აქვე დავსძენ, რომ **ბუნების სიყვარულის** საგნობრივი სფერო მოიცავს, ნატურალური თავის განზოგადებით, არა მარტო ცოცხალი ბუნების (ფაუნა, ფლორა), არამედ არაცოცხლისაც სასაგნეთს, მისი ასეთს საკითხებში ფილოსოფიის გონით-ინტუიციურად წინმსწრები პოეზიისთვის იდეურ-თემატურად „საპრეროგატივო“, ასე ვთქვათ, ონტოლოგიური გაპიროვნებით (ადამიანის მე, განსაზღვრისამებრ კულტურული, – ბუნების სტრუქტურული ფაქტორ-ელემენტი)).

განვითარებაზე, თუნდაც რწმენის შეცვლის ფასად და არა – საერთოდ მისი დაკარგვის, რადგან, სადაც რწმენა არაა, რომელიც, ესეცაა, „ბრმა“ არ შეიძლება იყოს, ისევე როგორც სიყვარული, იქ არც თავისუფლებაა: რწმენის კაცი, მხოლოდ როგორც შეიძლება იყოს თავისუფალი, თავისი რწმენის, რომელსაც თავს სწირავს, ბატონ-პატრონია და არა მონა. დასასრულ, ვამბობ რა, **სიყვარული სიკეთეა**-მეთქი, ვგულისხმობ, რომ საყვარელი და, შესაბამისად, მოყვარე მხოლოდ კეთილი შეიძლება იყოს და, მაშასადამე, მათი კავშირ-ერთობა სიყვარულიც – სიკეთე; და ანალოგიურად ასევე – **რწმენა** (რწმენის საგანი და პირი – კეთილი, რწმენა – სიკეთე... სხვა ყველაფერს თავი რომ დავანებოთ, მხოლოდ „ენის ლოგოსის“ სმენადახშულ ადამიანს შეიძლება არ შეესმას წმინდა ენობრივი შეუთანხმებლობა ბოროტის (ბოროტების) „სიყვარულის“ ან მისი თანადი „რწმენის“).

V. ერი – როგორც თავისუფლების სუბიექტი

ამ (V) თავის ეს სათაური, უკეთ, სათაურ-ეპიგრაფი, არის ჩემი ინტერპრეტაციული (კულტურა – შინაარსი თავისუფლების, რომელიც მისი არსებაა) ვერსია **დიმიტრი უზნაძის** „ომის ფილოსოფია“-ში წარმოდგენილი იდეისა ერის, როგორც „ცხოვრების აზრ [საზრის]“ კულტურის („კულტურული შემოქმედების“) სუბიექტის. ხოლო, რაც შეეხება თვით იდეას ერისას, ვითარცა მაინცდამაინც თავისუფლების სუბიექტის, – ამაზე ცალკე საუბარი, საგანგებო, არც მექნება, ერის, როგორც თავისუფლების შინაარს კულტურის სუბიექტის, საამისოდ (ერი – თავისუფლების სუბიექტი) ისედაც საკმარისი იდეის გათვალისწინებით, რადგან, ვიმეორებ, არ არსებობს თავისუფლება კულტურის გარეშე, რომელიც მისი შინაარსია და მხოლოდ რომლის სუბიექტიც შეიძლება იყოს კიდევაც მისი სუბიექტი. ასე რომ, ამ თვალსაზრისით სრულად გააზრებული, ერი – ვითარცა თავისუფლების სუბიექტი სხვა არა არის, თუ არა კულტურის, როგორც თავისუფლების კულტურის, და მისი ისტორიის (ისტორია – კულტურის ისტორია), როგორც თავისუფლების, რამეთუ მისი კულტურის, ისტორიის, სუბიექტი.

უზნაძის ხსენებული ნაშრომი, სადაც ერის იდეა არსებითად **მეტაფიზიკურ** სივრცეშია გადატანილი („მეტაფიზიკური ნაციონალიზმი“), თითქოს ეთანხმება **მაქს ვებერის** ცნობილ შეხედულებას, რომ ერის ცნება არ ექვემდებარება წმინდა სამეცნიერო, სახელდობრ, ემპირიულსოციოლოგიურ გააზრებას, რასაც, ფაქტი საგულისხმო იმავე სამეცნიერო თვალთახედვით, თვითონ ვებერისთვის, საპირისპიროდ „მეცნიერული“ სოლიფსიზმის „რაც მეცნიერულად მოუაზრებადია, ის არც არსებობს“ მიმდევართა, ხელი არანაირად არ შეუშლია, „მაინც“ ყოფილიყო დაჯერებული ნაციონალისტი, და რაც, მეორე მხრივ, ესეც მხედველობაში ვიქონიოთ, თავისთავად ოდნავადაც არ აკნინებს, მაგალითად, **მიხეილ წერეთლის** „სოციოლოგიური“ ტრაქტატის „ერი და

კაცობრიობა“ მნიშვნელობას, თუმცა ერის, როგორც ასეთის, ვითარცა მისი, ასე ვთქვათ, სუბსტანციური მონოდებით მაინცდამაინც კულტურის სუბიექტის, თავად იდეა არსებითად, უზნადის არ იყოს, მართლაც ფილოსოფიის, სახელდობრ, კულტურფილოსოფიის მეტაფიზიკურ სფეროს ეკუთვნის (როგორც ამ იდეაში შემავალი, უზნადისვე კონცეფციით, იდეაც სიკვდილისა, ვითარცა კულტურფილოსოფიურად მეტაფიზიკური სიკეთის...).

რა თქმა უნდა, თემას ერისას აქ ჯეროვანი სისრულით ვერ შევხვები და, კერძოდ, უზნადის თავისთავად საყურადღებო „ომის ფილოსოფია“-ზეც განსაზღვრული მიზნით, ჩვენთვის ამ შემთხვევაში საგულისხმო ზოგიერთი მომენტის გასათვალისწინებლად, შევჩერდები.

ნარკვევის პირველ თავში „სიკვდილი [– კულტურფილოსოფიური თემა, „სიკვდილის სამეუფო“ ომის, ვითარცა კულტურული ფენომენის, სათანადო „პრიორიტეტულ“ კონტექსტში], როგორც ბოროტება“ აზრის საილუსტრაციოდ ერთი ფილმის გახსენების შემდეგ, უზნადე წერს: „ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრების, ჩვენი კერძო არსებობის პირობები, ყველა ფორმა ჩვენი ყოფნისა სიკვდილის შიშის გრძნობით არის შექმნილი და გამოწვეული. ეს შიშია ამგვარად მთელი ჩვენი ცხოვრების მმართველი პრინციპი. იგი უმთავრესი რეგულატური მომენტია ადამიანის მთელი ცხოვრებისა“. ამ მხრივ „სიკვდილის აპოლოგეტი“ („შიში შეიქმს სიყვარულსა“?) პესიმისტებიც კი არანაირ გამონაკლისს არ შეადგენენ: „გაიხსენეთ შოპენჰაუერი! ვინ იყო მასზე უფრო ბრწყინვალე მოციქული პესიმისმისა, მაგრამ ძნელია, იპოვოთ ადამიანი, რომელიც მასზე უფრო გაურბოდა სიკვდილს“. „ამგვარად, – ასკვნის ავტორი, – აშკარაა, სიკვდილის ფაქტი ყველას თანასწორ საშინელებას აღუძრავს არსებაში, ყველას თანაბარი შიშის თრთოლვით უქრობს იმედს და, თუ ეს ასეა, მაშასადამე, იგი ფაქტობრივად ყველასთვის ერთგვარი სიდიდის ბოროტებას უნდა

ნარმოადგენდეს, ბოროტებას იმდენად აბსოლუტურს, რამდენადაც აბსოლუტურია მისგან გამონვეული შიში“.

„მაგრამ არის კი ასე? – ამ მაინტრიგებელი კითხვით იწყებს უზნაძე შემდეგ თავს უკვე ასეთი სათაურ-დებულებით: „მეტაფიზიკური სიკვდილი არაა ბოროტება“, – მართლა ნარმოადგენს სიკვდილი ბოროტებას თუ იგი სიკეთეა, რომელიც ყოველი სიცოცხლის ზრდასთან და გაფართოებასთან ერთად იზრდება და მწიფდება“. ამ საკითხში გასარკვევად საჭიროა, ჯერ გავერკვეთ, როგორ მუშავდება ჩვენში თვითონ ეს სიკვდილის შიში. ჯობს, კვლავ ავტორს მოვუსმინოთ, რომელიც ისედაც ბევრ რასმე საგულისხმოს გვეუბნება, სხვათა შორის, თანამედროვე „სციენტისტურ-პრაგმატისტული ობსკურანტიზმის“ პირობებში ადამიანის ლამის „კალკულატორად“ ქცეული სულისთვის. „ადამიანის სიცოცხლე აუარებელ უცხო მოვლენათა გავლენას განიცდის. იგი ნაზი მცენარეა, რომელიც აუცილებლად უნდა შეეგუოს იმ გარესკნელის თვისებათ, სადაც მას გაუხარებია და გაზრდილა, თუ სურს თავისი არსებობის შენარჩუნება. ეს შეგუება ამიტომ მთელი მისი ცხოვრების შინაარსს, მთელი მისი მოქმედების ამოცანას შეადგენს. ეს შეგუება მისი პრაქტიკული ცხოვრების მორევს აძლევს მიმართულებას. სწორედ აქ, ამ შეგუების პროცესში იბადება ათასგვარი აზრი, რომელიც აახლოებს ადამიანს მის პრაქტიკულ მიზანთან, რომელიც შეიგნებს მისი საუკეთესო არსებობის პირობებს. აქ, ამ პრაქტიკულ საქმეში იჭედება და ილესება ადამიანის გონება. ხოლო იმისთვის, რომ ადამიანი საუკეთესოდ შეეგუოს თავისი გარესკნელის პრობლემებს, სრულებით არ არის საჭირო შეგნება, შემეცნება ამ პირობების არსისა. საჭიროა მხოლოდ ცოდნა მათი ურთიერთგავლენისა, მათი ერთმანეთზე დამოკიდებულებისა, საჭიროა შეგნება მხოლოდ მათი გარეშე თვისებებისა, რათა ადამიანმა იცოდეს, თუ რა მოსდევს ამა თუ იმ მოვლენას, რა ზიანისა და სარგებლობის მოტანა შეუძლია მას, რომ ყოველი ეს მოვლენა

თავისი ცხოვრების სასარგებლოდ მიმართოს“. ნათქვამს ავტორი შემდეგნაირად აჯამებს: „ამ სახით ადამიანი იმთავითვე ერვევა მოვლენათა ურთიერთგავლენის შემეცნებას, ხოლო არსებითი ცოდნა მისი ინტერესების გარეშე რჩება. ამიტომ იგი მოვლენათა ზედაპირზე სრიალს უფრო ეგუება, ვიდრე მათი არსის წვდომასა და მის შემეცნებას. ცხადია, ასეთ პირობებში ადამიანი მხოლოდ მოვლენათა ზედაპირზე დარჩებოდა. ამიტომ ახირებული იქნებოდა, ჩვენი პრაქტიკული ცხოვრების პირობებში გალესილ გონებას ნამდვილი, არსებითი, აბსოლუტური შემეცნება მოვთხოვოთ. საიდან უნდა მოგვცეს მან ასეთი აბსოლუტური შემეცნება, როდესაც იგი მხოლოდ შედარებითი შემეცნების ძიებაში გაიზარდა და გაილესა. ამგვარად, როდესაც რაიმე აბსოლუტურის, არსებითი ცოდნის მიღება გსურთ, ტყუილად ნუ მიმართავთ გონებას. იგი გადაჭრილ პასუხს ასეთ შემთხვევაში ვერ მოგცემთ“. ანალოგიურად ითქმის „იმ გრძნობების შესახებაც, რომლებიც ჩვენი პრაქტიკული ცხოვრების ნიადაგზე ამუშავებულ ცნობიერებაში იბადება. როდესაც თქვენ რაიმე მოვლენის ნამდვილი შეფასება გსურთ, ასეთი გრძნობებისაგან ნუ მოეღობთ თქვენი სურვილის დაკმაყოფილებას. ისინი ასეთ შემთხვევაში არასაიმედო მოწმობას მოგცემენ. მათი საქმე მხოლოდ პრაქტიკულად მნიშვნელოვანი მომენტების შეფასებაა. ის კი, რაც პრაქტიკაზე მალლა დგას, უცნობისა და გაუგებარი მნიშვნელობისაა ასეთი გრძნობებისათვის. ავიღოთ, თუ გნებავთ, სიკვდილის ფაქტი. თქვენ გსურთ მისი არსებითი მნიშვნელობის შეფასება. ცხადია, ჩვენი ჩვეულებრივი ცხოვრების ველზე აღმოცენებული გრძნობებისათვის მისი მნიშვნელობა მხოლოდ ურყოფითი ხასიათის იქნება. სიკვდილი ხომ უარყოფაა, ხომ დაბოლოებაა ჩვენი პრაქტიკული ცხოვრებისა. ამიტომ ჩვენი ჩვეულებრივი გრძნობების შეფასებით იგი უდიდესი ბოროტება იქნება. მაგრამ თქვენ ხომ სიკვდილის პრაქტიკული მნიშვნელობის შეფასება არ გსურთ; თქვენ მისი არსებითი, მისი

აბსოლუტური ღირებულება გაინტერესებთ! ჩანს, თქვენს საკითხს ჩვეულებრივ გრძნობათა შეფასება ვერ გადაჭრის. მაშასადამე, როდესაც ადამიანის ჩვეულებრივი ცნობიერება სიკვდილის ფაქტს, როგორც უდიდეს ბოროტებას, გვიხატავს, ეს მისი აბსოლუტური კი არა, პრაქტიკული შეფასება ყოფილა“.

მაგრამ ზემონათქვამი სულაც არ ნიშნავს, უზნაძის ღრმა ფილოსოფიური რწმენით, რომ „ნამდვილი, აბსოლუტური ცოდნა საზოგადოდ შეუძლებელია“: „როდესაც აბსოლუტური შემეცნებისაკენ მივისწრაფვით, მოვლენათა ზედაპირის კი არა, მათი არსის ანუ მეტაფიზიკური სინამდვილის გაგება გვინდა. ადამიანი კი, თავის ცნობიერებასთან ერთად, სწორედ ისე, როგორც ყოველი სხვა მოვლენა, მარტო პრაქტიკულს, ჩვეულებრივ სინამდვილეს კი არ ეკუთვნის, იგი მეტაფიზიკურის სამკვიდროს შვილიცაა. ამიტომ მისი ცნობიერებისათვის სრულებითაც არ უნდა იყოს უცხო ეს მეტაფიზიკური სინამდვილე; იგი, მართალია, პრაქტიკულ არსებობას შეეგუა, მაგრამ არსებითად მაინც ამ მეტაფიზიკური ყოფნის მორევიდან გამომდინარეობს. მაშასადამე, მისთვის შეუძლებელი არ უნდა იყოს მეტაფიზიკური სინამდვილის ამბის გაგება, რაკი იგი თვითონ ეკუთვნის მას“. და თუმცა „პრაქტიკული ცხოვრების ველზე ცივმა გონების მუშაობამ ადამიანის სულის მორევს ყინულის ზედაპირი გადააკრა“ და „ამ ზედაპირზე მუშაობას შეაჩვია, მისი სიღრმე კი უმოქმედობის გამო უძრავობას შეაგუა“, იგი „მთლად არ გაყინულა“. ხოლო „საჭიროა ძლიერი ამოძრავება ჩვენი სულისა, უტეხი ქარიშხალი, რომ ჩვენი სულის შეუდრეკელი ღელვა გამოიწვიოს და ყინულის ზედაპირი გააპოს. მაშინ დაიმსხვრევა ბორკილი[!], ჩვენი ცნობიერებისათვის პრაქტიკული ცხოვრების ვარჯიშობას რომ დაუდევს, და შესაძლებელი შეიქმნება აბსოლუტურის მეტაფიზიკური სინამდვილის შესახებ ამბის გაგება. მაგრამ ასეთი ძლიერი ღელვა ჩვენი სულისა იშვიათია, პრაქტიკული აზროვნების“, ადა-

მიანის სულის **პასიური**, ავტორისვე მიხედვით, ელემენტი-დან წარმომდგარის, საპირისპიროდ **აქტიური**, ანუ ადამიანის სათავისუფლო **მეტაფიზიკურის**, *contra* პრაქტიკულის, შესატყვისი, ელემენტისა, „სალტები ძვირად იმსხვრევა და ჩვენი სულიერი ცხოვრების პირდაპირი ძალები იშვიათად თავისუფლდება. ასეთ მომენტში ჩვენ თითქოს ხელახლა ვიბადებით, პრაქტიკული ცხოვრების მოსაზრებებს **ხელიდან ვუსხლტებით** და მისგან **განთავისუფლებულნი** ჩვენი სულის სამკვიდროში **დამოუკიდებელ გრძნობებს** ვუთმობთ ადგილს“ (ხაზგასმები ჩემია, აგრეთვე ქვემოთაც, ავტორის სხვა დამონებებში, თუ არა, ცალკე მივუთითებ). ხოლო უზნაძის შენიშვნა, რომ „იშვიათია ასეთი მღელვარება ჩვენი სულისა, მაგრამ მაინც ყველას განგვიცდია იგი“, გვაგულისხმებინებს არა მარტო იმას, რომ ეს „მღელვარება“ არაა „რჩეულთა“ პრივილეგია, არამედ იმასაც, რომ იგი, თავისი ამგვარი ზოგადადამიანური „საყოველთაობის“ მიუხედავად, რამდენადაც მაინც ყველა შემთხვევაში, ვამბობ **კარლ შმიტის** გამონათქვამის რემინისცენციით, **გამონაკლისია**, მაინცდამაინც როგორც ასეთი – სწორედ უარსებითესის, რომელიც ყოველდღიურობის ნორმად, ვითარცა რამ ორდინარული, არ გვეცხადება ხოლმე, ავთენტიკური გამოვლენაა.

ამის შემდეგ ავტორი (მივყვები ჩემ მიერ არჩეულ მეთოდს, ვალაპარაკებ თვითონ მას, თავის სათქმელს ხომ ჩემზე უკეთ იტყვის) იხსენებს თავისი საუკეთესო მეგობრის თვითმკვლელობის ამბავს. „რაგინდ უკიდურესი მოწინააღმდეგე უნდა ვყოფილიყავი თვითმკვლელობისა, მე მაინც უნდა დავმორჩილებოდი იმ ძლიერსა და კეთილშობილ გრძნობას, რომელიც მაშინ მთელს ჩემ არსებას მოევილინა. ეს იყო ღრმა თანაგრძნობა თვითმკვლელისადმი და, როგორც ასეთი, იგი გამართლება იყო თვითმკვლელობისა, თუმცა კი საზოგადოდ ყოველგვარი სიკვდილი ბოროტებად მიმაჩნდა და მისი უდროოდ გამოწვევა კიდევ – ბოროტების მსახურებად. მა-

გრამ აქ პრაქტიკული ცხოვრების საზომი აღარ მოქმედებდა, გამოაშკარავებული შეხედულება თვითმკვლელობაზე ჩემი ბუნების **უმუამავლო** შეხედულება, **ცხოვრების ფაქტის პირდაპირი ბუნებრივი შეფასება** იყო. სწორედ ამიტომ მისი უფრო მჯეროდა, ვიდრე ჩვეულებრივი სააზროვნოდ განწყობილი გონების არგუმენტებისა“. ხოლო კიდევ უფრო საგულისხმო, ვიდრე ასეთი ცალკეულპიროვნული შემთხვევა, აქ **ომის** ფენომენია, რადგან მის, სულ ერთია, „ინტერნაციონალურის“ თუ „ინტრანაციონალურის“, სუბიექტად, პოლიტიკური მმართველობის ფორმის მიუხედავად, სუბსტანციური თვალსაზრისით მაინც, „პერსონალურად“ უკვე ერთობ კულტურის სუბიექტი **ერი**, ეს არა ინდივიდუუმი ადამიანი, არამედ სოციუმი, ამ სახით აგრეთვე ინდივიდუუმი, ადამიანი (**პლატონის** თქმისებრ, „დიდი ადამიანი“), გვევლინება. უზნაძე წერს (ვიმონმებ ომის თემის სიკვდილის იდეის კონტექსტში მნიშვნელობის გამო თითქმის მთლიანად, აბზაცების დაუცველად): „ჩვენი ჩვეულებრივი აზროვნება სიკვდილს უაღრესი ბოროტებისა და უბედურების სახელით ნათლავს. მისთვის სიკვდილი ვერაფრით გამართლდება. ამიტომ პრაქტიკული ცხოვრების ნიადაგზე განვითარებული სინდისი მკვლელს, როგორც უდიდესი ბოროტების გამომწვევ მიზეზს, უდიდესი სასჯელის ღირსად აღიარებს. მაგრამ იწყება ომი... და ჩვენი აზრი და გრძნობა ძირფესვიანად იცვლება. იგი ჩვენი სულის სამკვიდროს მორევში ძლიერ ქარიშხალად ტრიალდება, ჩვეულებრივ დროს გაჭედულ ღირებულებათა მწყობრი სისტემა ერთბაშად ნიავედება, მისი შემაერთებელი და დამსრულებელი ძალა – სინდისი ძირფესვიანად ირყევა; და მტრის სიკვდილი სასიქადულო და სანატრელ ამბად ეპკურება ჩვენს სმენას. [...] სხვა დროს ერთი კაცის მკვლელიც საკვირველი სისატიკით ისჯებოდა, რადგან ჩვენი გონების თვალის სიკვდილში უდიდეს ბოროტებას ჭვრეტდა; ახლა კი ათასი კაცის მკვლელი არანაკლები საკვირველი სიუხვით ჯილდოვდება და, თუ უნინ ერთი კა-

ცის მკვლელი თითოთ საჩვენებელი იყო ყველასთვის, როგორც უგვანო და დამნაშვე, ახლა ათასი კაცის სისხლში ამობანილი ხელი გმირისა და კეთილისმყოფელის ხელად გვეჩვენება [არ ვიცი, რატომ, მაგრამ ჩვენი ფილოსოფოსი რატომღაც აქ ცალკე არ ეხება „გმირული სიკვდილის“ ფაქტს, რომელიც, სრულ თანხმობაში თვით მის შეხედულებასთან, სიკვდილს, წინააღმდეგ ჩვეულებრივი („პრაქტიკული“) შეფასებისა, ასევე სიკეთედ, ლამის რელიგიურად სათაყვანებელ, და სავსებით სამართლიანადაც, წარმოაჩენს (სიკვდილი, თუ იგი გმირულია, ამდენად ბოროტება არცაა)]. [...] ამგვარად, ამკარაა, რომ ჩვენს ცხოვრებაში არის ისეთი ძლიერი მომენტები, რომელთა სიმძაფრე სულიერი ცხოვრების მორევის ზედაპირზე ატივტივებულ გონების ქსელს აპობს და სულის სიღრმიდან ჩვენ პირდაპირ, უშუამავლო განცდათა და შეფასებათ ათავისუფლებს. [...] მაშ, რას გვეუბნება [ყოფნის ნამდვილი (– მეტაფიზიკური) სინადვილის უშუალოდ, რაკი მასაც ასევე უშუალოდ ვეკუთვნით, გამომხატველი] ჩვენი **ბუნებრივი რწმენა**, როდესაც იგი ომიანობით გართულებული მდგომარეობის შესახებ ანგარიშს გვაძლევს? იგი სიკვდილს [მტრის მოკვლას, ისევე როგორც, საფიქრებელია, მტერს შეკვდომასაც] რაინდობად სახავს [სიკვდილი – სარაინდო საქმე]. იგი ამბობს, რომ კერძო ადამიანის სიცოცხლე არ წარმოადგენს უდიდეს ღირებულებას, რომ ჩვენი დანიშნულება თვითონ სიცოცხლესა და, მაშასადამე, მის გაფართოებასა და გაღრმავებაში როდი უნდა ვეძიოთ, რომ, პირიქით, სიცოცხლე მხოლოდ საშუალებაა, რომლის მეოხებითაც ხორციელდება ის უმაღლესი დანიშნულება, ადამიანის არსებობას სარჩულად რომ უდევს. ამ თვალსაზრისით ცხადია, რომ სიკვდილი და სიცოცხლე ამ დანიშნულებისათვის სულ ერთია, რომ ზოგჯერ იგი სიკვდილს მოითხოვს და ზოგჯერ სიცოცხლეს. **მაშასადამე, ჩვენი არსებობის აზრი თვით ჩვენი სიცოცხლის ფარგლებში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ მის გარეთ და მასზე**

მალლა“. ასეთია დედააზრი თავისა, დასაწყისშივე, უკვე თავისი სათაურით ჩვენდა მაუწყებლის, რომ „მეტაფიზიკური სიკვდილი არაა ბოროტება“. ვჩქარობ, აქვე შევნიშნო, რომ, თითქოს სანინაალმდეგოდ ჩემი აღრინდელი გამონათქვამისა „სიცოცხლისმოყვარეობა“-ზე (იხ. სქოლიო 19), რაც გულისხმობს სიცოცხლეს, ვითარცა თვითმიზანს, და რა პირობებშიც სიკვდილის გარდაუვალობის შემგნებ ადამიანს სწორედ სიცოცხლე უნდა ჰქონდეს ჩამწარებული, შეგნება სიცოცხლის, ვითარცა საშუალებისა განსახორციელებლად მის (და ამნაირად სიკვდილისაც...) გარეთ არსებული უმაღლესი დანიშნულების, ადამიანის გულს უნდა აღავსებდეს, და ეს მართლაც ასეა, **სიცოცხლის სიხარულის** და ამ როლში მისი, გნებავთ, სიყვარულისაც კვლავაც საზეოდ შთამაგონებელი განცდით (ვინც რა უნდა თქვას, მე, ზემოაღნიშნულის გამთვალისწინებელი, ვამბობ ამიტომაც, რომ **ვაჟა-ფშაველას** „ბაკურის“ ამბავი ადამიანობის, ანუ თავისუფლების, იმავე ცხოვრების, უმაღლესი იდეის სამსახურში ჩამდგარი თავად სიცოცხლის, როგორც ასეთის, შესაბამისად უმაღლესი ზეიმია). ასე რომ, თუ თავისუფალი ადამიანი, **სპინოზას** სიტყვით, ყველაზე ნაკლებ სიკვდილზე ფიქრობს, ეს მხოლოდ იმიტომ, თქმულის თანახმად, რომ მას თავისი უმაღლესი დანიშნულება ეგულება, სახელდობრ „თავისუფლის“ სქემის მიხედვით, თავისი ნატურალური ცოცხალი (და, მამასადამე, მოკვდავისაც) თავის, რომლის კულტურული უფალიცაა იგი, გარეთ – მალლა.

მაშინ როდესაც, როგორც ვხედავთ, „ომის ფილოსოფია“-ში სიკვდილის თემას ამგვარად დაქვემდებარებული მნიშვნელობა აქვს იმ აზრით, რომ იგი ემსახურება ცხოვრების საზრისის სიცოცხლის გარეთ (და მალლა) არსებობის ცხადყოფას, ამ ნარკვევზე (დაიწერა 1914 წელს, პირველი მსოფლიო ომის დაწყებასთან დაკავშირებით) სამი წლით ადრე (1911 წ.) ამავე ავტორის დაწერილი მინიატურული „ფილოსოფიური საუბარი. სიკვდილი“ სპეციალურად

სიკვდილის თემისადმია მიძღვნილი, სადაც, წერილის მცირე ზომის მიუხედავად, სრულად, ბოლომდეა გაშუქებული თვით თემის საკუთრივი დედააზრი. მაგრამ, თავისთავად საგულისხმო ფაქტი, ომის თემა, ავტორის თითქოსდა „უნებურად“ (რაც, რა თქმა უნდა, ასე არაა), „გადაიზარდა“ **ერის** დომინანტურ თემაში, რომლის, რამდენადაც იგი, თვითონ უზნაძის ხედვით, არსებითად დაკავშირებულია კულტურის თემას, ადეკვატური გააზრება მოითხოვს კიდევაც სიკვდილის, მისი კულტურფილოსოფიური გაგებით, მაინცდამაინც იმ პრინციპული განზომილებით განხილვას, როგორც ეს უზნაძის „ფილისოფიურ საუბარ“-შია მოცემული. და ამ მოსაზრებით მივმართავ კიდევ, ერთგვარი განმეორებით, ხსენებულ წერილს, ჩემ მიერ წინამდებარე ნაშრომში „სახელდახელოდ“, თანაც მის არაძირითად ტექსტში (იხ. სქოლიო 54), უკვე მისადაგებულს თავისუფლების იდეისადმი.

„[...] სიკვდილი აძლევს დასაბამს უკვდავების იდეას“ (ხაზგასმა ტექსტისაა, ასევე ქვემოთ, დამოწმებული წერილის ფარგლებში, თუ ჩემი ხაზგასმა ჩემი ინიციალებით არ მაქვს აღნიშნული), გვეუბნება ავტორი, რასაც იგი ფსიქოლოგიურად ე. წ. კონტრასტის ასოციაციით ხსნის (სხვათა შორის, ჩემთვის საგულისხმო ასეთი „გაკვრით“ შენიშვნის, რაზეც აქ ვერც მე შევჩერდები, ზედ მიყოლებით: „მე მგონია, მის [კონტრასტის ასოციაციის] მოთხოვნილებებს თავისუფალი აზროვნებაც ახორციელებს...“, რომლის, მივანიშნებ მაინც, თუ სწორად გავიგე, ინტერესიც კი უნდა იყოს, კაცმა რომ თქვას, ამ გზით სწორედ მისთვის სათავისუფლო გაფართოება მისივე სამოქმედო არის...). მაგრამ, საპირისპიროდ ძველი წარმოდგენისა, რომ სიკვდილი სიცოცხლისთვის გარედან მოვლენილი წუთიერი რამაა, უზნაძეს მიაჩნია, და ამაში იგი „მიჰყვება“ **გეორგ ზიმელს** „ზოგიერთი შესწორებით“ (უნდა ითქვას, არსებითი ხასიათის), რომ „სიკვდილი თვით სიცოცხლეში მარხია. ინყება თუ არა სიცოცხლე, ინყება იგიც და მასთან ერთად წინ მიილტვის. სიკვდილი,

ამგვარად, **იმანენტური** მოვლენაა და არა – ტრანსცენდენტური“. ამასთან „ყველასათვის აშკარაა, რომ ყოველი მოვლენა ერთგვარ საზღვარში ხდება, და აი სწორედ ეს საზღვარია, რომ მას განსაკუთრებულ სახეს, თავისებურ ფორმას აძლევს“; და უზნაძე ეთანხმება ზიმელს, რომ „[...] ცხოვრება, როგორც პრინციპი ორგანულისა, შინაგანსა და დროულ საზღვარს დაემორჩილება და არა [არაორგანულივით გარეგანსა და] ვრცელს. ცხოვრების საზღვარი კი სიკვდილია, მაშასადამე, იგი მისი **ფორმაა**. როგორც ასეთი, იგი არ არის უკანასკნელი წუთი სიცოცხლისა. იგი მთელ ჩვენს ცხოვრებას თან სდევს და სწორედ ამიტომაა შესაძლებელი, რომ იგი მას საზღვრავს, ფორმას აძლევს. **ჩვენ რომ სიკვდილი არ ვიცოდეთ** [მეტაფიზიკური *memento mori*], **მაშინ ცხოვრება სულ სხვა სახეს მიიღებდა, იგი ძირიანად სხვა იქნებოდა** [მ. ნ.]. მაგრამ როგორ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ცხოვრებასთან სიკვდილის ასეთი მჭიდრო კავშირი? ზიმელი ფიქრობს, თითქოს ადამიანის ცხოვრებას თვით სიკვდილის ფაქტი აძლევდეს ფორმას. ჩემი შეხედულებით ეს შეცდომაა. ადამიანის ცხოვრება მისი სულის ყოფა-ვითარებაა. გარეგანი ფაქტით კი სულის განსაზღვრა წარმოუდგენელი და გაუგებარია. **სიკვდილი იდეაა და, მხოლოდ როგორც ასეთს, შეუძლია მას სიცოცხლის განსაზღვრა და მისთვის თავისებური ფორმის მიცემა** [მ. ნ.]. [...] ადამიანს, შეგნებულად თუ შეუგნებლად, მუდამ თვალწინ უდგას სიკვდილის იდეა და სწორედ ამ იდეისდაგვარად მართავს იგი თავის ცხოვრებას“. წერილს უზნაძე ასე ამთავრებს (წარმოვადგენ აბზაცების დაუცველად): „დღიდან თავისი წარმოშობისა მისი არსებობის მიღწეულ წერტილამდე ადამიანმა დიადი გზა განვლო და მისი ცხოვრების ისტორია, დარვინის თვალსაზრისი რომ გავითვალისწინოთ, მხოლოდ ეპოპეაა სიკვდილის იდეასთან ბრძოლისა [მანცდამანც ამ იდეითვე უკვდავების (დროში ზღვარდაუდებლის, მარადიულის, აბსოლუტურის...) იდეით შთაგონებულ-აღძრულის]. სიკვდილის იდეა

რომ არ ყოფილიყო, მთელი ჩვენი ფიზიკური და ფსიქიკური ორგანიზაცია უფორმო მასის მდგომარეობას არ გასცილდებოდა. საკვირველი ფსიქიკური და ფიზიკური შეგუება, რომლებიც დამახასიათებელია ადამიანისთვის, სრულებით უცხო იქნებოდა ჩვენთვის. დიახ, მთელი ჩვენი ცხოვრების **ფორმა, სახე** სიკვდილმა წარმოშვა; იგი განუყრელი დარაჯივით მუდამ თან გვსდევდა და კიდევაც გვსდევს. იგი ამიტომ ცხოვრების ყოველ მხარეს თავის ელფერს ადებს. სიკვდილი ამიტომ, როგორც იდეა [და არა, ცხადია, ფაქტი], უდიდესი ბოროტება კი არა, უდიდესი **სიკეთა**. ვისთვისაც ძვირფასია **ცხოვრება**, როგორც ასეთი [დავაკვირდეთ: ამ **რეგისტრში** სიცოცხლეზე არაა ლაპარაკი], მისთვის სიკვდილიც ძვირფასი უნდა იყოს. ვინც იმით ამაყოფს, რომ იგი ერთუჯრედიან, უკვდავ პროტოპლაზმას არ წარმოადგენს, რომ იგი მსოფლიო ცხოვრების ერთგვარი გამონახტულებაა, იგი სიკვდილს უნდა უმადლოდეს. დიახ, სიკვდილი ფორმაცხოვრებისა, მაგრამ იგი დაუძინებელი მტერია სიცოცხლისა... მაშ, [შეგონებასავით: მუდამ გვახსოვდეს] ცხოვრება და სიცოცხლე ერთი და იგივე არ ყოფილა [ვცხოვრობ, ვითარცა ნატურალური თავის, როგორც რომელიც ვცოცხლობ კიდევ, კულტურული უფალი]“.

ამთავითვე შევნიშნავ, რომ სიკვდილის იდეის და, რაც მთავარია, მისგან წარმომდგარი, ხოლო მასშივე გულისხმებადი და მისი კულტურული მნიშვნელობა-დანიშნულების (ამ გაგებით „სიკეთის“) არსებითად განმსაზღვრელი **უკვდავების** (ე. ი. უბრალოდ რაღაც მექანიკურ-აბსტრაქტული, უსიცოცხლო „მარადიულობის“ კი არა, ჭეშმარიტი – გონითი მარადიულობის) იდეის, ვითარცა საკუთრივ კულტურის, დიახაც, **რელიგიურ პრინციპ** იდეის (საიდანაც, იმავე უზნაძით, იდეაც კულტურის, როგორც ღმრთის შემოქმედების გამაგრძელებელი ერთობ მსოფლიოს „გასულიერების“...), – აი, ვიმეორებ, ამისი მთელი კულტურული მოცულობით მტვირთველი **სუბიექტი** ცალკეული ადამიანი ვერ იქნება.

როდესაც უზნაძესთან ვკითხულობთ („ომის ფილოსოფი“-
იდან ცოტა ხნის შემდეგ „ცხოვრების რაობა“-ში), რომ
„სუბიექტი მატარებელია ყოვლადი საზღვარდაუსმელი ში-
ნაარსისა, რომლისთვისაც იდეალურად არ არსებობს არც
დროისა და არც სივრცის საზღვრები [საიდანაც სუბიექტის
ცხოვრებისსაზრისობრივი ტრანსცენდენციაც სიცოცხლის
გარეთ – მაღლა, სინამდვილეში თავისვე „ყოვლადი საზ-
ღვარდაუსმელი შინაარსის“ სივრცეში]“, **არსებითად** უნდა
ვიგულისხმოთ **კულტურის, როგორც ასეთის, სუბიექტი**,
რომლის, ვითარცა სოციუმ **ერის** (თავად „დიდი ინდივიდუუ-
მის“), ინდივიდუუმებადაც ვიაზრებით კიდევ, ცალკეული
ადამიანები, როგორც მასში შემავალი ოდენ კერძო, შესა-
ტყვისი კულტურულ-ისტორიულ პიროვნება – ეროვნებისა,
სუბიექტები, თავიანთ „დედან“ სუბიექტ ერის ერთიან კულ-
ტურულ-ისტორიულ სივრცეში წინა თაობისგან სასუბიექტო
მემკვიდრეობის მიმღები და შემდგომისთვის – გადამცემი.

ვუბრუნდები „ომის ფილოსოფიას“: ერთი თავის,
ომზეა, გამოტოვებით, ახლა თავი „ცხოვრების აზრი“. ავ-
ტორი კვლავ გვახსენებს (საზგასმები ციტატებში ამ ნაშრო-
მიდან ისევ ჩემია): „[...] ჩვენი სიცოცხლე ჩვენი არსებობის
მიზანი კი არ ყოფილა, არამედ საშუალება, რომელიც მის
გარეშე გაშლილ **ობიექტურ მიზანთა** აყვავებას ემსახურება
და ზვარაკად ეწირება“. ამიტომაც კაცობრიობას „უფრო ის-
ეთი“ ადამიანები „აიტერესებს, რომელთა ცხოვრება პირად
ბედნიერებას კი არ მისდევდა, არამედ **ობიექტური შინაარსის
შემოქმედებას** ემსახურებოდა. მხოლოდ ასეთთა ცხოვრე-
ბაა ჩვენთვის საყურადღებო და ისიც იმდენად, რამდენა-
დაც ისინი ამ ობიექტური შინაარსის შემოქმედებას [რაცაა
კიდევაც კულტურა] ენეოდნენ“. და შემდეგ: „[...] როდესაც
კულტურის განვითარების შესახებ ვლაპარაკობთ, აუცილე-
ბლად სახეზე უნდა გვქონდეს ერთი რომელიმე განსაზ-
ღვრული ეროვნების კულტურული ცხოვრება“, რადგან „[...]
არ არსებობს რეალურად ერთი კაცობრიობა, რომელსაც გუ-

ლისხმობს ერთი საკაცობრიო კულტურის ცნება. პირიქით, არსებობს სწორედ იმდენი კულტურული მიმდინარეობა [sic, – ერთგვარი მიმსგავსებით, როგორც, ვთქვათ, კერძოდ ფილოსოფიაში ან ხელოვნებაში?], რამდენი ეროვნებაც ცოცხლობს, და ეს იმიტომ, რომ [...] კულტურული შემოქმედების სუბიექტი შეიძლება მხოლოდ განსაზღვრული ეროვნული ერთეული იყოს“ (რაც ნიშნავს, რომ ანტიინაციონალიზმი ანტიკულტურალიზმია და, მაშასადამე, ანტილიბერალიზმიც; და ამიტომაც აკი ვამბობ, ერის იდეის დაუძინებელი მტერი გლობალისტი „ლიბერალები“ თავისუფლების დაუძინებელი მტრები არიან-მეთქი). ამ ენერგიული, თავისი ტონით შეუვალა **ფაქტის** კონსტატაციისა (რაც, უნდა ითქვას, დღესაც ძალაშია „ყველაფრის“ მიუხედავად...), საპირისპიროდ მაშინაც „პროგრესულ“ წრეებში რალაც „ერთიანი კაცობრიობის“, მისი რალაც „ერთიანი კულტურით“-ურთ, არსებობის ფრიად პოპულარული მტკიცებისა, განცხადების შემდეგ უზუნაძე უზრუნდება თემას კულტურის, რომლის, ვთქვათ ასე, ნამდვილად ნამდვილი სუბიექტიც ამგვარად უკვე ცნობილი გახდა ჩვენთვის (არც მთელი „კაცობრიობა“, არც, ამაზე სათანადო განმარტებით ქვემოთ, ცალკეული პიროვნება, ორივე – ოღონდაც არა ერი! – სწორედ და მხოლოდ ამიტომ გლობალისტ „ლიბერალთა“ ფლიდური „ზრუნვის“ საგანი, რადგან ერთიცა და მეორეც, ისევე როგორც საერთოდ ადამიანი, ფეხებზეც არ ჰკიდიათ), – თემას, ჩვენს შემთხვევაში პრინციპულად საგულისხმოს კულტურის, ვითარცა მაინც-დამაინც თავისუფლების შინაარსის, და ამნაირად თავად თავისუფლების **შინაარსობრივი** გააზრების და ამ კონტექსტში, ბუნებრივია, ერისაც, როგორც თავისუფლების (რამეთუ კულტურის) ინდივიდუუმ „შვილ“ სუბიექტთა „დედა“ სოციუმ (ერთხელაც შესხენებით, ასევე ინდივიდუუმ) სუბიექტის, შესაბამისად **ღირებულებითი** არსების ნათელყოფის თვალსაზრისით.

უზნაძე განიხილავს განვითარების, როგორც ასეთის,

არსებობის საკითხს და არგუმენტთა (ნივთიერებისა და ენერჯის შენახვის კანონი, **შემოქმედების** ფაქტორის აუცილებლობა განვითარებისთვის და ასევე აუცილებლობა კრიტიკურიუმისა „განვითარების ყოველ ცალკე საფეხურზე ზრდისა და **იდეალურ მიზანთან** დაახლოების“ შესაფასებლად) მოშველიებით ასკვნის, რომ „პასიურ და მკვდარ“ არაორგანულ ბუნებაში განვითარება, შეუძლებელია, არსებობდეს. „მაგრამ ეს, – განაგრძობს ავტორი (ვიმონმებ ფრაგმენტის კარდინალური მნიშვნელობის გამო (პასუხი კითხვაზე: რა-შია ცხოვრების საზრისი?) თითქმის მთლიანად, აზნაცების შეხედულებისამებრ დაცვით), – სრულებითაც არ ნიშნავს, თითქოს განვითარების ფაქტი საზოგადოდ შეუძლებელი იყოს; საქმე ისაა, რომ მსოფლიოში უეჭველად არსებობს **აქტიური პრინციპი**, რომელიც აღჭურვილია ყველა იმ თვისებით, განვითარების შესაძლებლობისათვის რომ აუცილებელი პირობაა. ეს ის აქტიური მომენტი, რომელიც ჩვენთვის **სულიერობის** [ხაზგასმა ტექსტისაა] სახელით არის ცნობილი. სულმა იგივეობა და უცვლელობა არ იცის; პირიქით, მისი მდგომარეობის ყოველი ახალი მომენტი ახალი შინაარსის შექნაა, რომელსაც იგი ძველს უმატებს. და ეს საკვირველი თვისება სულისა ყველასათვის ნათლად მესხიერების ნიჭში ვლინდება“. ასე შემოდის **სულის** (ან, როგორც დღეს ვიტყვით, **გონის**) თემა: „სულის ამოქმედება თავისთავად, ავტონომიურად ხდება. იგი მსოფლიო არსებობის აქტიური მომენტი, რითაც ძირიანად განსხვავდება პასიური მსოფლიოს უმოქმედობისაგან, რომელიც უძლურია თავისთავად რაიმე მოქმედება გამოიწვიოს. ამიტომ მხოლოდ მას შეუძლია, შემოქმედების პრინციპი იყოს. მაგრამ სული იმავე დროს, როგორც უსაზღვრო აქტივობა, დაუსრულებელი სწრაფვით ხასიათდება. მაშასადამე, იგი აბსოლუტური მომენტი მსოფლიოში, მაგრამ აბსოლუტური არა განხორციელებით, არამედ აბსოლუტური მისწრაფებით, შესაძლებლობით. ეს გარემოება კიდევ უფრო ნათლად

ამტიკიცებს, რომ განვითარება, რომელიც [...] დაუსრულებლობას გულისხმობს, შეიძლება მხოლოდ სულზე იყოს დამოკიდებული“. და სწორედ აქ ისმის კითხვა, რომელზეც პასუხი იქნება კიდევ პასუხი კითხვაზე ცხოვრების საზრისის შესახებ: „მაგრამ, თუ სული თავისი მისწრაფებით უსაზღვროა, რად არ არის იგი განხორციელებული აბსოლუტი? რა უნდა მას, რად ისწრაფვის უსასრულოდ ან **საით** მიისწრაფვის იგი?“. ამნაირად, სანამ განვადგინებდეთ ციტირებას, სული – თვითმოქმედი პრინციპი, *causa sui*, თუმცა ეგვევ სული, ყოველ შემთხვევაში სპეციფიკურად ადამიანის, თვითონვე შეიცავს (იხ. უზნაძის ადრინდელი „ნ. ბარათაშვილის ლირის მოტივები“ (1909), „განდევგლობის პრობლემა ი. ჭავჭავაძის „განდევგლობა““ (1911)...) პასიურ ელემენტსაც – პასიურ, ამას უკვე მე ვამბობ (ვგონებ კი, უზნაძესთან თანხმობაში), რაკი სულისა, ამდენად მაინც ძალას, სახელდობრ, თუ ასე ითქმის, რე- (გნებავთ, ანტი-, გნებავთ, კონტრ-..., კონტექსტს გააჩნია) -აქტიურს (და როგორცაა კიდევაც ამ თავისი „რეაქტიურობით“ ქმედითი ანტიკულტურული კულტურული, ანუ ანტისულიერი სულიერი, პასიური, შესაბამისად, ანტიძალა („მინუსნიშნის“) თავისმონობისა, უზნაძის მიერ პრინციპულად უარყოფითად შეფასებულ სწორედ მის ფენომენ ომიანად), რომელსაც, ამ თავისუფლებისთვის საგანგებოდ საზრუნავ, რამეთუ, წინააღმდეგ, მის წარმწყმედ („მონობის სულ“), ძალას სული, ადამიანის გონისპირ მე-ს სახით, ვითარცა პასიური ნატურალური თავის აქტიური კულტურული უფალი, მიემართება კიდევ სათავისუფლო **თვითუფლების** წესით.

ხოლო, რაც შეეხება პასუხს ზემორე კითხვაზე, საპირისპიროდ ნივთიერების სრული დაძლევა-მოსპობით მასში მომწყვედული სულის, მისწრაფებით პოტენციურად აბსოლუტის, რეალურად გააბსოლუტების ძველი იდეისა, მეცნიერება, წერს უზნაძე, „აშკარად გვეუბნება, ნივთიერების მოსპობა შეუძლებელიაო. [...] მაშასამე, სული ანუ აქტიური

მომენტი მსოფლიოში **მუდამ** უნდა ებრძოდეს ნივთიერებას ანუ მსოფლიოს პასიურ მომენტს, და სწორედ ამ მუდმივი ბრძოლის აუცილებლობაა, რომ **დაუსრულებელ განვითარებას** შესაძლებლად აქცევს. მაგრამ ეს ბრძოლა თუ მუდმივი უნდა იყოს და იგი პასიური მომენტის სრული მოსპობით ვერასდროს ვერ უნდა დასრულდეს, მაშინ ცხადია, ამ ბრძოლას მხოლოდ თანდათან **შერიგება** უნდა ჰქონდეს მიზნად, **შერიგება აქტიური მომენტისა მსოფლიოში პასიურთან**. ეს უკანასკნელი უნდა თანდათან **გამჭვირვალე** გახდეს **აქტიური მომენტისათვის**, უნდა იგიც **დაემსგავსოს აქტიურ მომენტს**, ასე ვთქვათ, **განსულიერდეს**. ასეთი განსულიერებული ნივთიერების ნიმუშს **ადამიანის ორგანიზმი** წარმოადგენს: იქ სული თითოეულ უჯრედში არის შეჭრილი და ამ სახით თითოეული უჯრედი ცოცხალი, აქტიური არსებაა. **სწორედ ასეთივე ხასიათის არის მისწრაფება მსოფლიო აქტიური მომენტისა; იგი უნდა შეიჭრას მთელ ნივთიერ, პასიურ სამყაროში და მთელი მსოფლიო ადამიანის ორგანიზმისებურ, ცოცხალ არსებად უნდა გადააქციოს; ასეთი არის მთელი კულტურული შემოქმედების აზრი. ასეთი არის კულტურული განვითარების შინაარსი [და, მაშასადამე, რაც იგივეა, „ადამიანის ცხოვრების მიზანი და დანიშნულება“]. მართლაც, რა არის კულტურა, თუ არა პასიური მომენტების ასეთი განჭვრეტა[!], [რაც გულისხმობს,] განსულიერება აქტიურის საშუალებით? აიღეთ მეცნიერება! უცნობი და შეუცნობელი ჩვენი გონებისათვის რაღაც პასიურ, უძრავსა და უმოქმედო სფეროს წარმოადგენს. მაგრამ როგორც კი **შევიცნობთ** მას, ის უკვე უცხო და უმოქმედო არაა ჩვენთვის. მისით ვსარგებლობთ, მას ვიმსახურებთ ჩვენი მიზნების თანახმად.⁵⁹ აიღეთ **ხე-****

⁵⁹უზნადის წინამდებარე ნაშრომის გარდა, სხვა კონტექსტშიც დაზუსტებით. **შემეცნება** – შესამეცნებლის ანუ შესატყვისი სინამდვილის თავისთავად, **თვით მისი**, როგორც ასეთის, **გაჭეშმარიტება ანუ** სულიერად, ამ შემთხვევაში, სახელდობრ, გონებრივად (ინტელექტუალურად) **განჭვრეტა** – **გამჭვირვალე** (– მჭვირვალქმნა, ასე, ამ განჭვრეტითი გაჭეშმარიტება –

ლოვნება! გარეშე ბუნების მკვდარი მასალა, მარმარილო ან ფერადები ხელოვანი შემოქმედის სულის შთაბერვით სულიერ არსებად იქცევა: რა არის ვენერა მილოსელი, თუ არა სულიერი არსება! აქ სხეული ნივთიერებაა (მარმარილო) და სული ხელოვანის იდეაა, რომელიც განხორციელებულია მკვდარ მასალაში. ამიტომ ეს მასალა უკვე აღარაა პასიური, მკვდარი მომენტი; იგი განსულიერებულია ხელოვნური ნაწარმოების იდეით, რომელიც მხოლოდ მისი საშუალებით ცოცხლობს. აიღეთ ჩვენი კულტურული ცხოვრების ყოველი სხვა სფერო, თქვენ ყველგან იქნებით აქტიური სულის პასიურ მომენტებთან **ბრძოლის** და პასიურის აქტიურთან **შერიგების** [- სოფლად-პასიური-თავის და თავის-პასიური-სოფლის აქტიური, როგორც რადგან-მებრძოლი, ასევე ამიტომაც-შემარიგებელი, კულტურული უფლებით] მოწმე. თქვენვე ყველგან დაინახავთ მთელი მსოფლიოს განსულიერების [პრინციპულად, უნდა ვიფიქროთ, **შემეცნების** (გარდა მეცნიერულ-ფილოსოფიურის, ასევე სახელოვნებო პოეტურნარმოსახვითის), მისი სწორედ **იდეალური** ბუნების განუსაზღვრელი შესაძლებლობის გამო, სახით] ცდას, პასიური ნივთიერების ძარღვებში სულის შეჭრას, მისი მაჯის სიცოცხლის ცემით ათამაშებას“. ავტორი ნათქვამს ასე აჯამებს: „პირველი შეხედვით, ჩვენი არსებობისა და მოქმედების დანიშნულების ასეთი გაგება თითქოს წააგავს ხორცზე სულის ბატონობის ძველ იდეალს, მაგრამ ხორცის ქრისტიანული დამცირება და მოსპობა ისე, როგორც ეს ძველ ასკეტიზმში გამოიხატა, მიმართული იყო მთელი არსებული ცხოვრების უარყოფისაკენ [...] და მთელი თავისი ძალ-ღონით კულტურული შემოქმედების საწინააღმდე-

გამჭვირვალებით, გასულიერება), საიდანაც ჭეშმარიტების (- გამჭვირვალობის, ვითარცა ინტელექტუალური და, როგორც ვხედავთ, სინამდვილისაც ღირებულების) „ონტიზაცია“, მისი, გნოსეოლოგიური ღირებულების, ონტურის ატრიბუტ ღირებულებად ქმნა (ჭეშმარიტება, იგივე გამჭვირვალობა, - სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთობა-იგივეობა).

გოდ გამოდიოდა. მისი იდეალი გადატანილი იყო მომავლის, საიმპერეცო ცხოვრების ფარგლებში და აქ – სააქაოს – მას მხოლოდ საიქიოზე ზრუნვა დარჩენოდა. სულ სხვაა ჩვენი შეხედულება ცხოვრებისა და არსებობის დანიშნულებასა და მიზანზე. იგი სააქაოს მოსპობისაკენ კი არ მიგვაქანებს; პირიქით, მისი ცდა იქით არის მიმართული, რომ **სააქაო როგორმე აამალოს, იგი როგორმე გაააქტივოს**. მისი **იდეალი**, მაშასადამე, **სააქაო ცხოვრებაა** და არა საიქიო არსებობა [კულტურალიზმის, ანუ ნაციონალიზმის (კულტურის საეროობა), ღმრთის ქვეყნად განკაცებისეური სეკულარიზმი]. ამიტომ **ცხოვრების აზრის** ჩვენი **გეგმა მინიერი არსებობის განმტკიცებაა, მისი მიმდინარეობის კურთხევა და მისი მნიშვნელობის გააბსოლუტურება**. აქ თითქოს რელიგია ციდან მიწაზე ეშვება, საიქიოს ცხოვრება ზედმეტი ჩნდება და სააქაო თვით იღებს რელიგიურ სანქციას. დაბადების წარმოდგენით [...] ღმერთმა იმით დაასრულა თავისი შემოქმედების პროცესი, რომ მან ადამიანის არსებაში საუკეთესოდ შეარიგა სული ხორცს, აქტიურობა პასიურობას. სამაგიეროდ ნივთიერების მთელი დანარჩენი მსოფლიო განუსულიერებელი დატოვა და ამით თითქოს იმთავითვე განსაზღვრული დანიშნულება მისცა ადამიანის არსებობას: სწორედ იმგვარივე შერიგება აქტიური მომენტისა პასიურთან, როგორც მან ადამიანის ორგანიზმის შემოქმედებით გვიჩვენა. **ამგვარად, ჩვენი დანიშნულება განგრძობაა ღვთისგან დაწყებული საქმისა, დასრულებაა ღვთისგან დაწყებული შემოქმედებისა** [„ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერთა“: „მოგვცა“ (და „გვაქვს“) – როგორც შემოქმედების საგანი და სარბიელი, ვითარცა თავის „ხატ და მსგავს“ მსოფლიო შემოქმედთ]. და, თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, რომ ჩვენს გამუდმებულ ფუსფუსს, დაუღალავ შრომას მნიშვნელობა ჰქონია, **დროულ ცხოვრებას – ღრმა აზრი** და ამ უკანასკნელს კიდევ **რელიგიური ღირებულება**“.

ასეთია უზნაძისეული გაგება „ცხოვრების აზრის“, რო-

მელიც ამისდა მიხედვით, ადვილად დასანახავია, სხვა არა არის, თუ არ **კულტურა**, როგორც ასეთი, ამნაირად ნათელყოფილი მის რაობაში (რაში მდგომარეობს, რაში გამოიხატება იგი), ხოლო ავტორის თვალსაზრისის მისივე სიტყვებით გადმოცემისას ჩემ მიერ გზადაგზა თავისუფლის (თავისუფლების) იდეის კონტექსტში, ვფიქრობ, დამაჯერებლად წარმოჩენილიც, ვითარცა მაინცდამაინც თავისუფლების შინაარსი, რომლის სუბიექტიც ამიტომ, თუკი ეს ასეა, უნდა ვიპოვოთ კიდეც, როგორც თავისუფლების სუბიექტი. და ჩვენც ახლა კულტურის, იმავე, ჩემი განმარტებით, თავისუფლების, სწორედ ამ სუბიექტზე, სახელდობრ, „ვინ არის კულტურული შემოქმედების სუბიექტი, ყოველი **ცალკე პიროვნება**, თუ სხვა რომელიმე **უფრო რთული** ხასიათის ერთეული [„კაცობრიობა“, რომელიც არანაირი „ერთეული“ არაა, ამთავითვე გამორიცხულია]“, მოვუსმინოთ უზნაძეს (თავები „პიროვნება და ცხოვრების აზრი“ და „ერი, როგორც ცხოვრების აზრის სუბიექტი“).

ვკითხულობთ: „ყოველგვარი დანიშნულება თავისი განხორციელების შესაძლებლობას გულისხმობს. ასე რომ არ იყოს, მაგალითად, ჩვენ რომ დარწმუნებული არ ვიყოთ, რომ ჩვენი დანიშნულების განხორციელების ძალა შეგვწევს, მაშინ არც სურვილი გვექნებოდა მისი განხორციელებისა; ვიფიქრებდით, ეს დანიშნულება ჩვენი ძალებისათვის არ არის შექმნილი და მისკენ მისწრაფება უნაყოფო დროს დაკარგვა იქნებაო, და არ შევცდებოდით. [...] თუკი ვინმე უნდა მიისწრაფოდეს რაიმე დანიშნულების განხორციელებისაკენ, ე. ი. თუკი არსებობს ისეთი დანიშნულება, რომელიც უნდა განხორციელდეს (და სხვაგვარი დანიშნულება არ შეიძლება არსებობდეს), მაშინ მას შესაფერი ძალებიც უნდა ჰქონდეს მისი განხორციელებისათვის. სადაც არ არის ასეთი შეთანხმებულობა ძალებსა და ამ უკანასკნელთა მეოხებით განსახორციელებელ დანიშნულებას შორის, იქ ამ დანიშნულების შესაძლებლობა იმთავითვე უარყოფილია. და ისეთი დანიშ-

ნულება, რომელიც ვერასდროს ვერ განხორციელდება ამ ძალების საშუალებით, უკვე აღარ არის ამ ძალების დანიშნულება. აქედან ცხადია, რომ თუ ადამიანის ცხოვრებას უდიდესი დანიშნულება აქვს დაკისრებული, მის არსებაში კიდევ უნდა იმალებოდეს მისი შესრულებისათვის საკმარისი ძალები. ამიტომ ადამიანის სიცოცხლე შესაფერი სიმტკიცის უნდა იყოს; მისი გამძლეობა იმ ზომის მაინც უნდა იყოს, რამდენსაც მისი დანიშნულების სიდიადე იწონის“. მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არის, „[...] ის უდიდესი ბოროტება, სიკვდილს რომ ვუნოდებთ, სულ უბრალო საბაბით კმაყოფილდება, რათა დაგვეპატრონოს, რათა ბოლო მოუღოს სიცოცხლეს, რომელიც უდიდესი დანიშნულებისათვის გვგონია გაჩენილი. ჩანს, სიცოცხლეს სრულიად არ ჰქონია იმდენი თავდაცვის ძალა, რომ მისი დიდი დანიშნულების განხორციელება ოდნავ მაინც შესაძლებელი იყოს. და თუ ეს ასეა, მაშინ შეცდომა იქნება, ვიფიქროთ, თითქოს ჩვენს სიცოცხლეს ასეთი დიდი დანიშნულება ჰქონდეს საზოგადოდ. – ცხადია, თუკი არსებობს მაღალი დანიშნულება მსოფლიო ცხოვრებისა, იგი კერძო ადამიანის ძალებით ვერ განხორციელდება. მისი სუბიექტი სხვაგან უნდა ვეძიოთ“.

ხოლო ამ მტკიცების სასარგებლოდ ავტორს სხვა არგუმენტიც აქვს – „კერძო ადამიანის მოღვაწეობის სრული დამოკიდებულების [დამოკიდებულობის] ფაქტი“, რომლის სათანადო გააზრებით უზნაძე ამავე დროს ხსნის თვით ერის ცნობიერების, გნებავთ, „სულის“, მისი ასეთად მდგენის, ფორმირების ფენომენსაც. კულტურული მოღვაწეობისთვისო, ამბობს იგი, „ერთგვარი ნიადაგია საჭირო, სადაც მუშაობა ისახება და მწიფდება, სადაც მასალა გროვდება და მუშავდება, მაგრამ ყველგან და ყოველთვის არ არის ერთგვარი არც ის პასიური მასალა, რომელიც აქტიურმა სულმა უნდა განჭვრიტოს და სხვისთვისაც გამჭვირვალედ უნდა აქციოს, და არც ის აქტიური ძალა, რომელიც ამ მასალას უნდა შეედუღოს. ერთის თავისებურება დამოკიდებულია

განსხვავებულ ბუნებრივ პირობებზე, რომელიც სხვადასხვა ადგილას სხვადასხვანაირ სიმდიდრეს მალავს თავის წი-
ალში [საკითხის ე. წ. გეოგრაფიული ასპექტი], და მეორის
განსაკუთრებულობა დაფუძნებულია წარსულ განცდათა
თავისებურებაზე [საკითხის (ფსიქო)ისტორიული ასპექტი].
ხოლო ბოლოს და ბოლოს ესეც იმავე ბუნებრივ პირობათა
განსხვავებულობასაა მჭიდროდ შეკავშირებული. მართლაც,
პირველი გრძნობა, პირველი მისწრაფება და სურვილი იმ
დროს, როდესაც ადამიანის სულიერმა ცხოვრებამ პირვე-
ლად დაიწყო აღორძინება, აუცილებლად ფიზიკური გარე-
სკნელის თვისებებზე იქნებოდა დამოკიდებული [საკითხ-
ის ისტორიულსაწყისურად ისევ გეოგრაფიული ასპექტი,
საიდანაც: სამშობლო, მისი თავდაპირველი ნატურალური,
დანიშნულებით პირველადკულტურული, ლანდშაფტი, –
ერის, მისი სულის კერა და აკვანი, ამიტომ კიდევ სწორედ
„მშობელი“, ხომ ასეც ვიტყვით, შესაბამისად სასიყვარულო
ქვეყანა...], მაგრამ ეს გარესკნელი სხვადასხვა ადგილას
სხვადასხვა ხასიათისაა. მაშასადამე, **იმთავითვე სხვადასხვა-
ნაირი** უნდა ყოფილიყო ის **სულიერი განცდებიც**, რომლებიც
მასზე იყო დაფუძნებული. **სულიერი ცხოვრების ერთხელ
შეძენილი თავისებურება კი არასდროს იკარგება. პირიქით,
იგი საფუძვლად ედება და იწვევს უფრო ღრმა განსხვავებას
და თავისებურებას მომავალში.** და ეს იმიტომ, რომ ადა-
მიანის სულიერი ცხოვრება ცოცხალი მორევია, რომელიც
ერთხელ მიღებულ შთაბეჭდილებას, ერთხელ განცდილ
გრძნობას **სამუდამო** ადგილს უთმობს თავის უძირო კალა-
პოტში და მას უკვე **არასდროს** კარგავს; და, **რახან იგი შემ-
დეგ ყოველ ახალ შთაბეჭდილებას, ახალ განცდას ადრე მიღე-
ბულის პრიზმაში** ჭრის და მისი საფერავით ღებავს, ამიტომ,
**რაც უფრო რთულია წარსულ განცდათა შემადგენლობა, მით
უფრო თავისებური იქნება ახლადმიღებულ შთაბეჭდილებათა
ფერი.** ხოლო ყოველი ახალი შთაბეჭდილება, ახალი განცდა
მარტო ამ მხრით კი არ არის დამოკიდებული წარსულში მო-

გროვილ განცდებზე. აქ სხვაგვარი დამოკიდებულებაც არსებობს: საქმე ის არის, რომ ჩვენი ცნობიერების წარსულში შექმნილი შინაარსი თავისებურ მიმართულებას აძლევს მის მოქმედებას და მას მხოლოდ ამ მიმართულებით ემარჯვება ახალი შთაბეჭდილებების მიღება. ამგვარად, მუშავდება ჩვენი სულის ის თავისებური დამხრობა, რასაც საზოგადოდ ინტერესს ვუწოდებთ [ანწყომი გადმოსროლილი მომავლის აჩრდილივით, რადგან განწყობის თეორიის ჯერ კიდევ შექმნამდე, დისპოზიციური განწყობის ფენომენის დღეისთვის რეტროსპექციულად მაგულისხმებელი სურათი, აღნიშნულის გარდა, თავში „ომის პრობლემა“ უკვე უშუალოდ ერთან დაკავშირებით ასე წარმოდგენილი: „[...] ეროვნული სული მთელი მომავალი კულტურის განსაზღვრული სახისადმი მისწრაფებაა“]. აქედან – ერის სულის ფორმირების ახსნა-აღწერაც.

ავტორი განაგრძობს. „მაგრამ რადგანაც ერთსა და იმავე ბუნებრივ პირობებში მრავალ ადამიანს უხდება ცხოვრება, ამიტომ მათი სულიერი თვისებანი ერთი და იმავე შთაბეჭდილებების გამო ერთმანეთს უნათესავდებიან [ისევე როგორც თვითონ ამ უკვე „დედა“ გარემო ბუნებასაც, მასთან მის ამნაირად „შვილ“ ადამიანთა სასისხლბორცო-სასიყვარულო „სოციალობით“], ერთგვარი მისწრაფებით ივსებიან, ერთგვარი იტერესებით ხელმძღვანელობენ. მათ შორის ეს სულიერი ერთობა ერთმანეთის სულიერი ცხოვრების გაგების, ერთმანეთის თანაგრძნობის [სწორედ აქ ცემს კიდევაც ილიას „ოთარაანთ ქვრივის“ იგი უკვდავი „გული“-ც...] შესაძლებლობას ედება საფუძვლად და, ცხადია, საერთო ცხოვრების მოწყობის სურვილი [ეროვნული სახელმწიფოს იდეა], ერთად უღელის ნევის შეთანხმება ჩაისახება. ასე ჩნდება ის მტკიცე სოციალური ძაფი, რომელიც მათ ერთ ეროვნებად აერთებს, ხოლო ეს გარემოება ახალ შემაკავშირებელ საფუძვლად ედება მათ სულიერ ცხოვრებას [საიდანაც წარმოდგება, სხვათა შორის, როგორც მისი ასე-

თი გამონათულება, თუნდაც იგივე ეკონომიკური ცხოვრება, თავისთავად, რა თქმა უნდა, მნიშვნელოვანი, ოღონდ ჩვეულებრივ ვულგარულად გადაუჭარბებლად, ეროვნული ერთობისთვის]. **ამიერიდან ცალკე ფიქრი, ცალკე გრძნობა უკვე შეუძლებელია. ადამიანის სულიერი ცხოვრების მუშაობის ყოველი მომენტი მჭიდრო დაფებით არის გადახლართული თავის თანამოაზრეთა აზრსა და გრძნობასთან.** იგი ამგვარად **მხოლოდ საერთო ნიადაგზე** აშენებს და ამ ნიადაგის **გარეშე დგომა** მას **არ ძალუძს**. ამიერიდან მისი სულიერი ცხოვრების მორევში მარტო კერძოდ ნაგრძნობი და ნააზრევი როდი შედის და მთელ მის მიმდინარეობას თავისებური ფერით ღებავს; არა, საერთოდ ნაგრძნობი უკვე აუცილებელი ელემენტი ხდება მისი სულიერი ცხოვრების მთლიანობისა. ამიტომ მისი აზრი და მისი გრძნობა უკვე მისი აღარ არის; **ამიერიდან მასში ის რთული ერთეული მოქმედებს, ფიქრობს და გრძნობს, რომელშიც იგი შემადგენელ ნაწილად შევიდა** [და რომელიც არის კიდევ, ჩემი გაგებით, საკუთრივ **ეროვნება, ვითარცა, ახლა ასე გავიმეორებ (იხ. სქოლიო 41), როგორც ცალკეული ინდივიდუუმის, ასევე მთელი სოციაუმის კულტურულ-ისტორიული პიროვნება**⁶⁰]. აი სწორედ ამის გამო არ შეგვიძლია, ვიფიქროთ, რომ ცალკე პიროვნება იყოს კულტურული შემოქმედების სუბიექტი [რის კიდევ ერთ არგუმენტად მე მოვიხმობდი იმ ფაქტსაც, რომ ცალკეული პიროვნება კულტურის, როგორც ასეთის, ე. ი. მის **მთლიანობაში**, სუბიექტი ვერ იქნება, ერისგან განსხვავებით, იმიტომაც, რომ იგი ბუნებითად ვერ **გასწვდება** მას არა მარტო, ასე ვთქვათ, **ისტორიულად**, თავის

⁶⁰და რის დაგვარად მეაზრება, აღვნიშნავ ამასაც, XII საუკუნეში, როდესაც კაპიტალიზმის წაჭანებაც არ იყო და, ცნობილი შეხედულებისამებრ, „მასასადამე“, ეროვნული შეგნებაც არ „უნდა“ არსებულებო, ცნებად შემუშავებული **ქართველობა**, როგორც, სახელდობრ, **ეროვნება – კულტურულ-ისტორიული ყოფიერება სისტემა** (ამნაირად ერის „პიროვნულ“ ბეჭედდასმული).

უწინარეს თუ შემდგომ არსებულს, არამედ თავისი **თანამედროვეობის** ფარგლებშიც]. და თუ ამას კიდევ ეროვნული ერთეულის დარღვევისა და მოსპობის სიძნელეს დაეუმატებთ, მაშინ ცხადი შეიქნება, რომ **კულტურული შემოქმედება მხოლოდ რთულ ერთეულთა ანუ ეროვნებათა ფარგლებში შეიძლება წარმოებდეს, რომ მის გარეშე შეუძლებელია ამუშავება სულიერი ცხოვრებისა და, მაშასადამე, წარმოუდგენელია იმ უაღრესი დანიშნულების შესრულებაც, რომელიც ჩვენს არსებობას უნდა ედოს საფუძვლად**“. ამიტომაც ერის გადაშენება, მისი გათქვეფა სხვა ერში „ცხოვრების დანიშნულებას ერთ სუბიექტს მოაკლებდა და, მაშასადამე, ცხოვრებაში ისეთ ფაქტს ექნებოდა ადგილი, რომელიც არსებობის საერთო დანიშნულებას კი არ ემორჩილება, არამედ მას გზაზე ეღობება. ცხადია, ამგვარად, რომ **ცხოვრების აზრი ყოველი ცალკე ეროვნული სულის ინტერესების სრულ განხორციელებას მოითხოვს [ნაციონალიზმი, როგორც კულტურფილოსოფიური პრინციპი]**.⁶¹ მაგრამ ეროვნება

⁶¹იმისთვის, რომ ჯეროვნად გავერკვეთ, თუ რას გულისხმობს უზნადი-სეული, ამ შემთხვევაში, **კულტურის ნაციონალისტური ფილოსოფია**, ჩვენში, როგორც სხვაც ბევრი რამ, ქართველობის პირველ ნამდვილ, თანამედროვე გაგებით, იდეოლოგ **ილია ჭავჭავაძის** მიერ პრინციპულად დაფუძნებული, რომლის თანახმადაც კულტურა, ამჯერად ქართული, სხვა არა არის, თუ არ **ქართველობის**, ერის ასეთი სასუბიექტობიექტო ყოფნის, **კულტურა**, რაც ოდნავადაც არ ამცირებს მის, **სულაც პირიქით**, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა კულტურის, განსაზღვრისამებრ ეროვნულის, **უნივერსალურობას** (ვინაა **შექსპირზე** უნივერსალური? და ვინაა მასზე ეროვნული?), მკითხველს კულტურისადმი ასეთი დამოკიდებულების ნიმუშად შევთავაზებ **არჩილ ჯორჯაძის** ჩვენთვის დღესაც აქტუალურ, „ილიას ხაზისა“, ფრაგმენტს (აბზაცების დაუცველად): „ნაძალადევი არა ვარგა რა. თუ გვინდა, რომ ფილოსოფიურმა კულტურამ მოიკიდოს ფესვი ჩვენს საზოგადოებაში, საჭიროა, რომ ამ საზოგადოებაში აღიძრეს მოთხოვნილება, თავისი ჭირვარამი და სულიერი საჭიროებანი გამოჰსახოს განსაზღვრულ თეორიულ ხასიათის სისტემაში. ჩვენ გვესაჭიროება ფილოსოფიური ფორმულა, რომელიც ორგანულად უნდა იყოს დაკავშირებული ეროვნული კულტურის ვითარებასთან [– კულტურნაციონალიზმი, კულტურის ერთ-ერთ დარგ პოლიტიკისთვის, რა თქმა უნდა, მასში კუთვნილი ადგილის მიჩენით, იდეოლოგიურად ილიას „მძიმე ხელით“ კანონიზებული]. და სანამ ამ ფორმულას არ მოვნახავთ, ყოველი ფილოსო-

მრავალია. მაშასადამე, ნამდვილი ცხოვრების აზრი და მისი ობიექტური დანიშნულება მხოლოდ მაშინ იდგება განხორციელების გზაზე, ე. ი. მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება იგი ცხოვრების ნამდვილი აზრი, თუ ეროვნებათა ინტერესები არსებითად ერთმანეთის წინააღმდეგ არ იქნება მიმართული, თუ მათ შორის ანტაგონიზმი და წინააღმდეგობა ნამდვილად არ არსებობს, თუ მათი განვითარება და სრულყოფა ერთსა და იმავე დროს შესაძლებელია. ერთი სიტყვით, **ნამდვილი ცხოვრების აზრი ეროვნებათა სოლიდარობას მარტო სასურველად კი არ ცნობს, არამედ აუცილებლად გულისხმობს და მოითხოვს [ინტერნაციონალიზმი, როგორც ნაციონალიზმთა „სოლიდარობის“ პრინციპი]“.** –

ასე მივადევით **ერთაშორისი მშვიდობიანი, დადებითი კულტურული ურთიერთობის**, განსხვავებით ანტიკულტურულ, ამნაირად ასევე კულტურულ, ნეგატიურად, ფენომენ ომისგან (დანარჩენმა ცხოველებმა ხომ ომი არ იციან), საკითხს, რაზეც ქვემოთ რამდენიმე სიტყვით შევჩერდები. შევნიშნავ წინასწარ, რომ ერი, რაკი კულტურის სუბიექტი, როგორც ასეთი – თავად მხოლოდ ვითარცა **კულტურული** და, ესე იგი, ჩემი წარმოდგენით, **თავისუფალი** არსება შეიძლება იაზრებოდეს, შესაბამისი განსაზღვრით (იხ. სქოლიო 46): **ერი – ხალხ თავის (პლატონით: ნატურალური – „ჭრელი“ „მრავალთავიანი მხეცის“) უფალი ერი** (მისი სიტყვითვე: სახელმწიფოდ სრულქმნილი კულტურული „დიდი ადამიანი“), რომელიც, თუ ამ თვალსაზრისს მტკიცედ შევრჩებით, ამიტომ მართლაც „არ შეიძლება“, რადგან „არ უნდა“, იყოს

ფიური მსჯელობა ჩვენთვის მეტხორცი იქნება. რამდენადაც ვაკვირდები საქმეს, სწორედ ამ ნიადაგზედ ჩაიყრება საფუძველი ქართულ თეორიულ აზროვნებისა. ჩვენ იძულებულნი ვართ და თანდათან უფრო მეტად გავხდებით იძულებულნი, შევიმუშაოთ განსაზღვრული მსოფლ-მხედველობა არა მარტო ჩვენი პრაქტიკული ცხოვრების ასახსნელად და განსამარტავად, არამედ ჩვენი ფსიხიკის, ინდივიდუალ ინტიმურ სულიერ ვინაობის ნათელსაყოფად. [...] ამგვარად თვით ეროვნულ კულტურის განვითარების საჭიროება უწყობს ხელს ფილოსოფიურ მსჯელობის განვითარებას. და ეს განვითარება, თუ არ ასცდა ამ საჭიროების მიერ ნაჩვენებ გზას, იქნება ბუნებრივი და მკვიდრი“.

ომის, იგულისხმება **აგრესიულის**, სუბიექტი, მაშინ როდესაც **თავდაცვითი ომი**, უზნაძის თანახმად, ომის უარყოფელი (ომი ომის წინააღმდეგ) საპასუხო მოქმედებაა, **ზნეობრივად სავალდებულო** სწორედ კულტურის, იმავე თავისუფლების, პრინციპის მიხედვით.

ზოგადად რომ ვთქვა, რამდენადაც ერი, ვითარცა მაინცდამაინც პიროვნება („დიდი ადამიანი“), შეიძლება სრულფასოვნად პიროვნებდეს მხოლოდ სხვა მასავით ერ პიროვნებათა შორის, მათთან ურთიერთპიროვნებაში, უკვე ამით ცხადი უნდა იყოს მნიშვნელობა ერთაშორისი კულტურული ურთიერთობის, რომლის მშვიდობიან პროცესში (უზნაძესაც ეს აქვს მხედველობაში) ერები უკეთ ეცნობიან, უფრო ინტიმურად, ერთმანეთს, ერთმანეთის კულტურას და ითვისებენ, სხვადასხვა იდეის სახით, მის მიღწევებს, მათი სათანადო შემოქმედებითი „მონელებით“ (ანალოგიურად განცდა-შთაბეჭდილებათა ზემოხსენებული ასიმილაციის) და ამნაირად საკუთარი ინდივიდუალობის, ისტორიულად ევოლურებადის თავის სუბსტანციურ კულტურულ იგივეობაში, შემდგომი გამდიდრებითა და მით კიდევ უფრო გაღრმავება-განმტკიცებით.⁶² ხოლო აქ, ახლა, მე არ ვეხები

⁶²მხოლოდ მიუთითებ, სიტყვის გაუგრძელებლად, **ინდივიდუალობის** განსაზღვრაზე უზნაძის ადრინდელ (1910 წ.) ნაშრომში, საგულისხმო სათაურით „ინდივიდუალობა და მისი გენეზისი“ (ხაზგასმა ჩემია. – მ. ნ.): „ინდივიდუალობა არის [სინამდვილისა-თავისთავად] **ყოვლადი ძალა**, მოთავსებული [მე-ცნობიერების მიერ მისი შეცნობით და ასე კიდევ თავისად დასაკუთრებით] თვითცნობიერების ვიწრო ფარგლებში“, საიდანაც გასაგები უნდა იყოს ეროვნებათა, ამ „დიდ“ პიროვნებათა, ვითარცა კულტურულ-ისტორიულ ინდივიდუალობათა, თავისთვისვე სასიკეთოდ ცნობიერების აღნიშნული „რადიკალური შეცდომის“ დამძლველი **უნივერსალისტური** ურთიერთმიმართება – **ურთიერთდგენა-შეცხება** მათს ურთიერთპიროვნება – კულტურულ ურთიერთობაში, ერთა და, შესაბამისად, კულტურის, როგორც ასეთის, და, მაშასადამე, ერთობ თავისუფლებისაც წარმწყმედი ყოველგვარი „მსოფლიო მთავრობის“ გარეშე (**პლატონი, ლეონარდო, შექსპირი, ბახი...** და მათი სახით მათი ასეთად მასულდგმულბელი ელინობაც, იტალიელობაც, ინგლისელობაც, გერმანელობაც... ჩემი ქართველობის შემადგენელი არიან, ვითარცა მისი უკვე თვით მასშივე მდგენ-შემავსებელი, რადგან, რაც შე-

საკითხს ერთაშორისი „სამარადისო მშვიდობის“, რომლის **ფილოსოფიური რწმენა** უზნაძეს, პოლიტიკურად ფხიზელ, უილუზიო კაცს, ნიშნად თავისი, თუ ასე ითქმის, მეტაფიზიკურად უტეხი ხასიათის, უთუოდ ჰქონდა და რომელსაც ყველაფრის მიუხედავად, თუკი თავისუფლებისთვის, რაკი ცოცხალნი ვართ, გული გვიცემს, მაინც უნდა ვესწრაფოდეთ, მისი „საბოლოოდ“ მიუღწევლობის ჭეშმარიტი იდეალისტისთვის აუცილებელ რეალისტურად – არა პესიმისტურად – შემგნებნი.

ამით ვამთავრებ საუბარს ერის თემაზე, ოღონდ მის მარტოოდენ უზნაძისეულ ინტერპრეტაციაში. ჩემი არჩევანი კი, ავტორისა, განაპირობა არა მარტო იმან, რომ უზნაძე ერის იდეას განიხილავს ფილოსოფიურ განზომილებაში, არამედ თვით ამ განხილვის შინაარსმა, ჩემთვის არსებითად მისაღებმა. ამასთან მიმაჩნია, რომ უზნაძის **განწყობის თეორია**, ფსიქოლოგიურის სახით არსებითად ფილოსოფიური, რომელიც, ვიტყვოდი, ვირტუოზულად ხსნის **ნების თავისუფლებას**, ანუ როგორაა თავისუფლება, როგორც ასეთი, საზოგადოდ შესაძლებელი (ფილოსოფიაში ერთი უძნელესი, თანაც იდეოლოგიურ „ინტერეს“-თან დაკავშირებული, საკითხი), ჯერ კიდევ მოელის შემდგომ განვითარებას ინდივიდუუმიდან სოციუმზე კულტურფილოსოფიური განზოგადებით და, რამდენადაც, უზნაძით, პიროვნებას, საერთოდ, სწორედ ე. ნ. ფიქსირებული განწყობები უძევს საფუძვლად, **ერის კულტურულ-ისტორიული პიროვნების** (ასევე მავანთათვის „მკაცრ მეცნიერულად“, სინამდვილეში ყალბ იდეოლოგიურად, სადაოსი: არსებობს კი იგი?) საკითხისადმი მიყენებით.

ეხება, სახელდობრ, თვითონ ამ პიროვნებათა ეროვნებას, განა შეიძლება ესენი მემშობლიურებოდნენ, თავისთავად იგულისხმება, ჩემი ეროვნების კონტექსტში, წარმოდგენილნი საკუთარ კულტურულ-ისტორიულ პიროვნება ეროვნებისგან განყენებულად, ასე ძირეულ უსისხლხორცო-უსულგულოდ აბსტრაქტულად?).

მაგრამ ფაქტია, რომ ერი თავისი უშუალო, ემპირიული მოცემულობით ჩვეულებრივ თავისებურ სოციალურ „ორგანიზმად“ (ან, გნებავთ, სოციალურ „სხეულად“) წარმოგვიდგება ხოლმე, რაც იმას ნიშნავს, სხვათა შორის, რომ ერის, როგორც ასეთის, ე. ი. მის მეტაფიზიკურ-ემპირიულ ერთმთლიანობაში, იდეა არ ამოიწურება მხოლოდ ფილოსოფიური გააზრებით, მისი „სოციოლოგიური ხორცშესხმის“ გარეშე და რომ ამიტომაც საჭიროა ერის სწორედ ამ ფილოსოფიური იდეის შემდგომი დაზუსტება-დაკონკრეტება მისი სათანადო „ემპირიზაციის“ მიმართულებით, რამდენადაც საუბარი ეხება ერის „ცოცხალ“, ყოველგვარი საგანგებო ფილოსოფიური რეფლექსიის დაუხმარებლად, რომ იტყვიან, „ცხოვრებისეულად“ აღქმად კულტურულ-ისტორიულ ანუ ისტორიულად შემდგარ კულტურულ ფაქტს. ხოლო, თუ რა მაქვს, სახელდობრ, მხედველობაში, ამას ქვემოთ ვნახავთ.

ვამბობ რა, ერი კულტურის და, შესაბამისად, მისი **ისტორიის** (ისტორია – კულტურის ისტორია) სუბიექტია-მეთქი (საიდანაც: რამდენი ერიც, იმდენივე ისტორიაც, და პირუკუ), ამით თავისთავად იგულისხმება, რომ ერი, ამგვარად, ისტორიის, როგორც თვით ერის ასეთად ანუ კულტურის და, მაშასადამე, მისი ისტორიისაც სუბიექტად ქმნა(დობა)-განვითარების კონკრეტული, რეალური პროცესის (რაც ასევე კულტურული, უკეთ, თავისუფლებითი (თავის-კეთება – -უფლება) ფენომენია), იგივე სუბიექტი არის. ასე რომ, ისტორია, ვითარცა ერის, როგორც ასეთის (და მხოლოდ მისი, ერთაშორისი ურთიერთობის ჩათვლით, და არა „კაცობრიობის“), თავგადასავალი, სხვა არა არის, თუ არა ერის მის სწორედ ამ სასუბიექტო როლში „ჩადენილ საქმეთა“ (*res gestae*) მისთვისვე სამახსოვრო, რამეთუ ერად საარსებოდ საკუთარ ისტორიასთან სათვითიდენტიფიკაციო, „ნამდვილად მომხდარი“ ამბავი (ისტორიული – ფაქტად სრულყოფილი კულტურული), რომლის „ავტორად“, გასაგებია, თვითონვე გვევლინება.

თუნდაც ამ განმარტებით, ვფიქრობ, გამართლებულია ის მნიშვნელობა, რომელსაც ანიჭებს ილია ჭავჭავაძე ისტორიას, ჩანს, **ჯონ სთიუართ მილის** ცნობილი შეხედულების⁶³ გათვალისწინებით, როგორც ერის არსებითად განმსაზღვრელ ფაქტორს: „ყოველი ერი თავისის ისტორიით სულდგმულობს. იგია საგანძე, საცა ერი პოულობს თავისის სულის ღონეს, თვისის სულის ბგერას, თვის ზნეობითს და გონებითს აღმატებულებას, თვის ვინაობას, თვის თვისებას [ანუ, მაინცდამაინც თავისუფლების კონტექსტში გააზრებით, ისტორია – თავისუფლების შინაარსი და ამნაირად მისი, ისევე როგორც პერსონალურად, ცხადია, მის სუბიექტ ერის, „მასულდგმულებელი“-ც, ვითარცა ისტორიად რეალიზებული თავისუფლების შინაარსი კულტურა და ასე მადვე რეალიზებული თავისუფლებაც, საიდანაც: ისტორია – თავისუფლების *res gestae*-დ დამაუნჯებელი სინამდვილე და მით საუნჯე („საგანძე“) სინამდვილე თავისუფლების „ღვანლის დამდებ“ სუბიექტ ერისაც...]. ჩვენის ფიქრით, არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შეამსჭვალებს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა [რაც ნიშნავს, ვიტყვი ერთხელაც: ისტორიად შემდგარი თავისუფლებისა]. ერი, ერთის ღვანლ-

⁶³„შეიძლება ითქვას, რომ კაცობრიობის ნაწილი ქმნის ერს იმ შემთხვევაში, თუ მან მიაღწია საერთო შინაგანი სიმპათიების საფუძველზე უფრო ძლიერ გაერთიანებას, ვიდრე მასა და სხვა ადამიანთა შორისაა. ეროვნების გრძნობა წარმოიშობა სხვადასხვა მიზეზის გავლენით. ზოგჯერ იგი რასობრივი სიახლოვის ნაყოფია. მნიშვნელოვანწილად მას ხელს უწყობს ენა და რელიგიური ერთობა რწმენათა. მიზეზთა რიცხვს მიეკუთვნება გეოგრაფიული პირობები. მაგრამ ყველაზე მძლავრი ყველა მოქმედ მიზეზთაგან პოლიტიკური პირობების ზეგავლენაა, არსებობა ეროვნული ისტორიის, საერთო ეროვნული მოგონებების, საერთო სიამაყე თუ დამცირება, სიხარული და ტანჯვა წარსულის ცალკეულ ამბებთან დაკავშირებით“. უეჭველია, ჩემთვის მაინც, რომ ილია იცნობდა მილის წერილს, საიდანაცაა ციტირებული გამოთქვამი, რომლის მჭევრმეტყველურ, გონითი რეგისტრით, გამოძახილს, თუ ეს ნამდვილად გამოძახილია, ილიას შესატყვის ფრაგმენტში (იხ. მომდევნო ციტატა ძირითადი ტექსტის) შევაფასებდი, როგორც შემოქმედებით ეფექტს მიღებული შთამაგონებელი შთაბეჭდილების.

ის დამდები, ერთს [რაკი თავისუფლების მოღვაწე, ამიტომ სწორედაც მის] ისტორიულ უღელში ბმული, ერთად მებრძოლი, ერთსა და იმავე ჭირსა და ლხინში გამოტარებული [თავისუფლების ისტორიული „ჭირნახული“] – ერთსულობით, ერთგულობით ძლიერია. თუნდ დროთა ბრუნვას ერი განეყოს, დაერღვიოს, – მაგრამ მაინც რღვეულთა შორის იღუმალი შემსჭვალეა, იღუმალი მიმზიდველობა იმოდენად სუფევს [რაც სავსებით ბუნებრივია, რადგან ეს „იღუმალი შემსჭვალეა, იღუმალი მიმზიდველობა“ თავისუფლების „მისტერიის“ სასუბიექტოა], რომ სამყოფია ხოლმე ერთი რაიმე შემთხვევა, რათა იჭექოს, იფეთქოს დაძინებულმა ისტორიამ და ერთსულობამ, ერთგულობამ თავისი ძლიერი [სათავისუფლო, ანუ საეროვნო, გინდ პირუკუ, სულ ერთია] ფრთა გაშალოს“ (დარწმუნებული ვარ, ავტორი „ოდისა თავისუფლებას“ ამ ჩემს ლიბერალისტურ-ნაციონალისტურ, ერთმანეთში ერთმანეთისგან მისებურადვე განუყოფლად, „ექსეგესას“ პრინციპულად მაინც შეინყნარებდა). ხოლო აქვე, სანამ განვაგრძობდე, ცალკე აღვნიშნავ ილიას ამ გამონათქვამთან, ჩემი კომენტართურთ, დაკავშირებით, რომ კითხვაზე, ისტორიულად როგორ იქმნება (იბადება) ერი, ნამდვილი მეცნიერული პასუხი ერის, თუ ის მართლა თავისუფლების სუბიექტია, არსებობის გარეთ არ მოიძებნება და რომ ერი, როგორც „პროდუქტი“ ისტორიის, რომლის იმავე, რაც თავისუფლების, სუბიექტად (ისტორია – ერის ცხოვრებად განხორციელებული თავისუფლება) თვითონვე იგულისხმება, მხოლოდ „თავისით შექმნილად“, „თვითშობილად“ შეიძლება იაზრებოდეს (ყოველი ერი საკუთარისტორიულად იბადება, სუბიექტურ, მათ შორის საამისო ობიექტურ, ფაქტორთა ინდივიდუალური კომბინაციით, რადგან, რაც შეეხება ობიექტურს, სოფელი, ობიექტურის სინამდვილე, თავისუფლის, ვითარცა თავის-სოფლის უფლის, შესაბამისად სოფლიური სათავისუფლო ფაქტორების შემცველია).

მოგვიანებით ილია სპეციალურად უბრუნდება ამავე თემას წერილში სათანადო სათაურით „ერი და ისტორია“, სადაც იგი თანმიმდევრულად გადმოგვცემს, თემის სხვადასხვა ასპექტის გათვალისწინებით, თავის გაგებას ისტორიისა, ერისთვის მისი და, მაშასადამე, მისი **ხსოვნა-ცოდნისაც** (რის გარეშეც ერი, ამნაირად თვითცნობიერებას მოკლებული, როგორც ასეთი, არც იარსებებდა) საარსებო მნიშვნელობის ცხადსაყოფად ერისშვილთა შეძლებისდაგვარად ფართო საზოგადოებისთვის. აქედან – წერილის **პუბლიცისტური** ხასიათი, რაც სრულებითაც არ აკნინებს მის მეცნიერულ, უკეთ, ფილოსოფიურ-მეცნიერულ (რომ არაფერი ვთქვა, იდეოლოგიურ – წერილი ხომ ქართველობის უდიდეს იდეოლოგს ეკუთვნის!) ღირებულებას. ქვემოთ ჩემი წესისამებრ თვითონ ავტორს ვალაპარაკებ.

„ჩვენ არა ერთხელ გვითქვამს, რომ ერის პირქვე დამხობა, გათახსირება, განწყალება იქიდან დაიწყება, როცა იგი თავისს ისტორიას ივიწყებს, როცა მას ხსოვნა ეკარგება თავისის წარსულისა, თავისის ყოფილის ცხოვრებისა. დავიწყება ისტორიისა, თავისის წარსულისა და ყოფილის ცხოვრების აღმოფხვრა ხსოვნისაგან – მომასწავებელია ერის სულით და ხორციით მოშლისა, დარღვევისა და მთლად წარწყმედისაცა. წარსული – მკვიდრი საძირკველია ანმყოსი, როგორც ანმყო მომავლისა. ეს სამი სხვადასხვა ხანა, სხვადასხვა ჟამი ერის ცხოვრებისა ისეა ერთმანეთზედ გადაბმული, რომ ერთი უმეოროდ წარმოუდგენელი, გაუგებარი და გამოუცნობია. [...] ეს სამთა ჟამთა ერთმანეთზედ დამოკიდებულება კანონია ისეთივე შეურყვეველი და გარდუვალი, როგორც ყოველივე ბუნებური კანონი“.

ავტორი განმარტავს: ისტორია არის „იმისთანა ცნობიერი ცხოვრება, რომელიც გამოსახავს ხოლმე სულიერს და ხორციელს ვინაობას ერთიანის კრებულისას [სულიერისა და ხორციელის ამ შემთხვევაში ერის სამთლიანპიროვნებო განუყოფლობა: ერი – ხორციელი თავის სულიერი უფალი],

მის მიზიდულებას, მის აზრს და საგანს არსებობისას, მის წმიდათა-წმიდას, და რომელიცა მკის თავის დროებისათვის და ამასთანავე სთესს მერმისისათვის [რაც იმას გვაგულისხმებინებს, რომ ისტორია, სულაც არ უბრალოდ „წარსული“, ამნაირად ანმყოშია, როგორც წარსულის „მომკელი“-ცა და მომავლის „მთესველი“-ც, და რომ ჩვენი, ჩვენი ყოველდღიური საქმიანობით „ისტორიის მოქმედნი“, ამდენად ისტორიაში ვართ, ამ მის ასეთს წარსულისა და მომავლის შემაერთებელ „დროთა კავშირ“ ანმყოში]. ამიტომაც ამბობს ილია, რომ უისტორიო ხალხი, ხოლო ასეთად ითქმის ერიც, რომელსაც დაჰვინყებია საკუთარი ისტორია, „უბინაო კაცსა ჰგავს, რომელმაც არ იცის – ვინ არის, რისთვის არის, საიდან მოდის და სად მიდის. [...] უღმობელი კანონი ისტორიისა ამისთანა ხალხს ვერ დაინდობს ეხლანდელს დროში, და სხვა უფრო ძლიერის[!] ისტორიის მქონე ერი დაეძგერება თუ არა, თანაც გაიტანს და შეინირავს ხოლმე“, რაკი არ აქვს „მკვიდრად მოკიდებული ფეხი არსებობისთვის საჭიდაოდ, იმიტომ რომ, რა იყო – ის დავინყებული აქვს და, მაშასადამე, რა არის – არც ის იცის. არ იცის, რა გაიმაგროს, რისთვის გაინიროს თავი, რას გამოესარჩლოს და რას არა. ფეხ-ქვეშიდამ გამოცლილი აქვს იგი მაგარი მიწა, იგი ტინი თავის ვინაობისა, რომელსაც ისტორია შეადულებს ხოლმე მამა-პაპათა ნაღვან-ნამოქმედარისაგან საშვილიშვილოდ ფეხმოსაკიდებლად და მოსამაგრებლად“. და აქვე, სწორედ ისტორიის ხსოვნა-ცოდნის ერისთვის საარსებო მნიშვნელობასთან დაკავშირებით, საპირისპიროდ მოდური, იდეოლოგიური ინტენციით ანტინაციონალისტური მტკიცებისა, ვითომც ე. წ. **ისტორიული მითოლოგია** უბრალოდ ერის ყალბი ისტორიული ცნობიერების გამოხატულება, მეტი არაფერი, ყოფილიყოს, – ილიას ასეთი პასაჟი ისტორიული სიმართლისა და „ზღაპრის“ (იმავე, ვამბობ გამგებისთვის გასაგებად, ისტორიული **ფაქტის** მითის) ურთიერთმიმართებაზე: „იგი დიდება, იგი სახელი, რომელსაც ამისთანა ერი

ჩაინარჩუნებს ხოლმე წარსულისაგან თავის გულში, თავის სამღერალსა და საგალობელში, თავის ზღაპრებსა და მოთხრობებში, მართალია, ბევრს ანუგეშებს ხოლმე ჭირსა და ლხინში, მაგრამ რაც დრო მიდის, ეგ ნუგეშიც, ისტორიის დავინწყებასთან ერთად ნელდება და თანდათან ჰქრება. იმიტომ რომ სამღერალსა და საგალობელში, ზღაპრებსა და მოთხრობებში ჩარჩენილნი სახსოვარნი, ისტორიის დავინწყების გამო, მართალს აღარ ჰგვანან და უაზრო და უსაგნო ზღაპრებადღა გადაიქცევიან, როგორც მთქმელის, აგრეთვე გამგონის თვალშია. ამის გამო ამ სახსოვრებში ის ცეცხლმოსაკიდებელი ძალ-ლონე აღარ არის, რომელიც კაცს ააფეთქებს ხოლმე მოქმედებისა და გარჯისათვის, და რაკი ეს არ არის, ყოველი ეს განძი და საუნჯეც-კი, წარსულისაგან გადმოლოცვილი, ამაო და ფუჭია ერის დღეგრძელობისთვის“.

მაგრამ მთავარი მაინც ისაა (და აქ ილია, როგორც ჭეშმარიტი ნაციონალისტი, გადადის ერის მიერ საკუთარი ისტორიის **კრიტიკული** შეცნობა-გააზრების მართლაც თავდათავ საკითხზე), რომ (ვიმონმებ აზნაცების დაუცველად): „შვილმა უნდა იცოდეს, სად და რაზედ გაჩერდა მამა [თაობათა „მამაშვილური“ სისხლხორცობა], რომ იქიდან დაინყოს ცხოვრების უღელის ნევა. შვილს უნდა გამორკვეული ჰქონდეს, რაში იყო მართალი და კარგი მისი მამა, რაში იყო შემცდარი, რა ავი მიაჩნდა კეთილად და რა კეთილი – ავად, რა უმართავდა ხელს, რა აბრკოლებდა, რისთვის ირჯებოდა და მხნეობდა და რისთვის და რაში უქმობდა. [...] ჩვენს ერს ორი ათასი წელიწადი უცხოვრია ისტორიულის ცხოვრებით. ბევრი მაგარი და ბევრიც უვარგისი ქვა ჩაუდვია იმ საძირკველში, რომელზედაც დღეს ჩვენი აწმყო დამყარებული მერმისის ამოსაგებად. [...] რომელია სიმამრე ჩვენის ცხოვრებისა და რომელი სიფუყე და სისუსტე, ამას ახსნის და გვითარგმნის ხოლმე მარტო ისტორია, და თუ იგი დავივიწყეთ, მაშ დავვივიწყნია ჩვენის ცხოვრების სათავეც,

ჩვენის ცხოვრების ფესვი, ჩვენი ცხოვრების საძირკველი, და თუ ასეა – რაღაზედ უნდა დავამყაროთ ჩვენი ანმყო, ჩვენი მერმისი? არ არის არც ერთი მხარე ჩვენის ცხოვრებისა, როგორც სხვისაც, რომ რაიმე წარსულის ნაშთი ზედ არ შერჩენოდეს, ხოლო ამ ნაშთისა დღეს ჩვენ აღარა გაგვეგება რა, ვიმეორებთ, იმიტომ რომ დავინყებულები გვაქვს მისი ამხსნელი და გამმარტებელი ისტორია. ამიტომაც ჩვენ ბევრში უთავბოლობა გვეტყობა, არაფერი საქმე არ გვიხერხდება, აქეთ და იქით ვასკდებით თავს-ბრუ-დახვეულ კაცივით და ვერა გამოგვიტანია რა. ეს უქმად წარმავალი გარჯა ჩვენი, უქმად წარხდომილი მხნეობა და ცდა, ქანცს უწყვეტავს გამრჯელს და მის მაყურებელს ერს ხომ გული უტყდება, თავის-თავზე სასოება და იმედი ეკარგება, და აქედამ განადიდი მანძილილაა სრულად განადგურებამდე!”

და დასასრულ, წერილის უკვე ერთგვარ რელიგიურ ტონალობაში დამაგვირგვინებელი სიტყვა (გავიხსენოთ სიბრძნის (ფილოსოფიის?) ილიასეული განსაზღვრა, ვითარცა „გამეცნიერებული სარწმუნოების [ჭეშმარიტი იდეალიზმის იმანენტური რეალიზმი] და გასარწმუნოებული მეცნიერების [ჭეშმარიტი რეალიზმის იმანენტური იდეალიზმი]“) კვლავ, რაც თავში, ასე წრის შეკვრით, თემაზე, რაა ისტორია: „გარდა ყოველივე ამისა [ყოველივე ზემონათქვამის], ბევრჯერ გვითქვამს და ეხლაც განვიმეორებთ, რომ ისტორია იგი დიდებული ტაძარია, საცა უწირავს ერთიან [ეთნიკურად თუ სოციალურად განუყოფელ] სულსა ერისას და საცა აღუმართავს ერს თავის დიდებულ და დიდბუნებოვან კაცთა უწმინდესნი ხატნი და ზედ წარუწერია დიდთა საქმეთა მოთხრობა, ვითა საშვილიშვილო ანდერძი [ისტორია – „ტაძარი“, მისი საკრალური – ღმრთის სახლის (ისტორიის „წმინდობის“ მასში „შთაგონებითი“ განცდა) გაგებით, და შესაბამისად ყოველივე, რაც მასში, როგორც ასეთ – იგულისხმება, მოქმედში, ხდება („დიდ ადამიან“ ერის, ვითარცა, მაშასადამე, „დიდი“ „ღმრთის ხატისა და

მსგავსის“, ღმრთის საქმის გამაგრძელებელი სოფლშემოქმედებითი „სულის წირვა“) და არის (შთამომავლობისთვის მაგალითად და ანდერძად სახსოვარნი ერის დიდ მოღვაწე კაცთა ცოცხალნი „ხატნი“ და მათზე დიდ ჩადენილ საქმეთა მლაღადებელნი „წარწერანი“)]. ერი, რომელსაც ახსოვს ეგ თავისის ერთიანის სულის წირვა, ეგ თავის დიდ-ბუნებოვანნი კაცნი და დიდთა საქმეთა ამბავი, კეთდება, მხნევედება, ჰგულოვანდება და თავმოწონებულია ყველგან, ჭირია თუ ლხინი. ამ ღირსებათა პატრონი ერი არ დაუვარდება, არ დაუძაბუნდება არავითარს ზედმოსეულს უბედურებასა და განსაცდელსა. იგი გულგაუტეხელად იბრძვის, იღწვის, გამხნევებული თავის მამა-პაპის მაგალითითა და ანდერძითა, და მარტო გულგაუტეხელი მებრძოლი დაინარჩუნებს ხოლმე ბურთსა და მოედანს ამ ნუთისოფელში [საიდანაც ისტორიის ერის საარსებო მნიშვნელობა-დანიშნულების მუდმივი აქტუალურობა... ბოლოს და ბოლოს, ისტორია – ერის, რამდენადაც იგი ერობს, თვით გონი (რომლის არსებაც, ხომ გვახსოვს, თავისუფლება), მასში მისითვე ასეთად შემდგარი და ჩამდგარი (და არა სადღაც „წარსულ“-ში გადაკარგული) და ისტორიულადვე ევოლუურებადი; და რის გამოც ითქმის, ალბათ, რომ ერში, ხშირად მის შვილთა უცნობლადაც, მისი ისტორია მეტყველებს და მოქმედებს]“. სავინიციობოდ კიდევ ერთხელ შევახსენებ მკითხველს თემის „ერი და ისტორია“ და, კერძოდ, ილიას შესატყვის გამონათქვამთა ამ წიგნის კონტექსტში მართებული გააზრებისთვის: ერი – თავისუფლების სუბიექტი, ისტორია – თავისუფლება, ვითარცა ერის მიერ მისი საასეთო (ე. ი. თავისუფლების და მით მის ფაქტობრივ გამოხატულება ისტორიისაც სასუბიექტო) სინამდვილეში „ჩადენილი საქმეები“; ასე რომ, დავაზუსტებ, რა თვალსაზრისითაც უნდა ვლაპარაკობდე ერზე, ყოველთვის, გამოუკლისად, მხედველობაში მყავს იგი, ვითარცა არსებითად თავისუფლების სუბიექტი და, როგორც ასეთი, სულ ერთია, მოცემულ მომენტში თავის რა საარსე-

ბო – სამოქმედო ვითარებაში სააზრებელი, არსებითად ამ თავის სუბსტანციურად სასუბიექტო თავისუფლებაში ავად თუ კარგად მყოფი (იმედია, ეს განმეორებითი საგანგებო განმარტება საკმარისი იქნება ამ საკითხში გაუგებრობისგან დასაზღვევად).

ილია ჭავჭავაძის კულტურ- თუ ისტორიოსოფია, მის მიერ გადმოცემული „ისტორიის მკეთებელი კაცის“ ენით რაც შეიძლება ფართო საზოგადოებისთვის, რა თქმა უნდა, საფუძვლიანი განხილვის საგანი აქ ვერ იქნება. აღვნიშნავ მხოლოდ ამ სააზროვნო კონტექსტში, რომ „დროის მბრძანებლობა [უფლობა]“, რომელსაც ის თავის ცნობილ წერილში ეხება, სხვა არა არის, თუ არ ემპირიული თავის-დროის გონითი უფლება, და მაგულისხმებინებს ამდენად ადამიანის მის დროში ინდივიდუალურად ზღვარდებულობაზე ამამალლებელ აწმყოდან წარსულში და მომავალში ტრანსცენდირებას, რაც თავის დამახასიათებლად ღრმად-პიროვნულ გამოხატულებას პოვებს ხოლმე მაინცდამაინც ისეთს „ექსისტენციურ“ კითხვებში, როგორცაა, ვთქვათ, ჩვენ, ქართველთათვის: „რანი ვიყავით ჩვენ (ე. ი. მეც!), ქართველები, ასი წლის წინათ?“ და „რანი ვიქნებით ჩვენ (ე. ი. მეც!), ქართველები, ასი წლის შემდეგ?“ – კითხვები, მაუნყებელნი ადამიანის თავისუფლებითი „მოკვდავობაში უკვდავებისა“ (ამ სახით, ვიტყვოდი, „პირველ კაცთა“ მიერ თითქოს კვლავ მოპოვებულის, როდესაც მათ, ილიასვე თქმით, თავისუფლებისთვის „ფასად მისცეს თვის უკვდავე-ბა“), ასეთის, თავისი, დიახაც, პიროვნული აქტუალურობით, თავისუფლების სწორედ ეროვნულ განზომილებაში.

და სწორედ ამ ფაქტთან დაკავშირებით – ერთიც, სულ ბოლოს. მაინც როგორ უნდა ვიაზროთ ნაციონალიზმი, ვითარცა თავისი ერის სიყვარულის ადამიანის სათავისუფლო კულტურფილოსოფიური პრინციპი? – ამ კითხვაზე პასუხი ადვილად ირკვევა აქამდე ნათქვამის გათვალისწინებით. მართლაც, თუ თავისუფლება კატეგორიალურად კულტურული

ფენომენია, ხოლო კულტურის, როგორც ასეთის, სუბიექტად ერი იგულისხმება, მაშინ, ცხადია, ადამიანი თავისუფალი შეიძლება იყოს, მხოლოდ ვითარცა კულტურის სუბიექტურის შვილი. და ამიტომაც ადამიანი იცავს კიდევაც თავის ეროვნებას, როგორც თავის „ღმრთის ხატად და მსგავსად“ სათავისუფლო კულტურულ-ისტორიულ პიროვნებას.

სარჩევი

შესავალი.....	5
I. თავისუფლების ცნება: მისი პირველსაწყისი განსაზღვრა. თავისუფლების უზოგადესი პრინციპი.....	15
II. თავისუფლების ცნება და მისი ოპოზიციური ცნებები. თავისუფლების ცნება თავის ოპოზიციურ ცნებათა კონტექსტში.....	17
III. სიტყვა „თავისუფლება“ და ცნება თავისუფლების.....	116
IV. თავის- და -უფლის ურთიერთმიმართებითი სტატუსები სიტყვა „თავის-უფლის“ ცნებითს სქემაში. თავისუფლის (– თავისუფლების სრული ცნება.....	153
V. ერი – როგორც თავისუფლების სუბიექტი.....	229



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0186, ა. ვოლიბაოვსკაინის №4. ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversali@gmail.com

„... არსებობენ გენიალური პოემები, გენიალური ტრაქე-
ტატები და არსებობენ გენიალური სიტყვები და ეს „დედა-
შვილი“ ნყვილიც სიტყვათა („თავისუფალი – თავისუფ-
ლება“) უთუოდ ერთი ამათგანია“.

„... ხოლო, რაც შეეხება თვით ამ მორალს თავისუფლე-
ბისას, მორალს ერთადერთს, იგი იმ ძველთაძველი,
ვიტყოდი – ღრმად „რელიგიური“, ქეშმარიტების
შეგნებითაა სულდგმული, რომ გზა თავისუფლებისა
მხოლოდ სიკეთის გზაა და რომ თავისუფლების საქმეც
მხოლოდ სიკეთის საქმე შეიძლება იყოს ანუ არ არსებობს
თავისუფლება გარეშე სიკეთისა, ისევე როგორც სიკეთე –
თავისუფლების გარეშე...“.

„... კანტის წარუვალი დამსახურება კაცობრიობის წინაშე
სწორედ ისაა, რომ მან ცხადყო, როგორც სხვამ არავინ,
რომ მხოლოდ **ზნეობის კანონმორჩილი** ადამიანი შეიძლე-
ბა იყოს თავისუფალი, ანუ სინდისის იმპერატიული ხმის
მორჩილი, სინდისისა, რომელიც, როგორც ვაჟა იტყოდა,
თვით ღმერთია ჩვენში“.

„... თავისუფლება ადამიანის „ჭირ“-ნახულია და ამის გამო
მისთვის „ძვირ“-ფასიც („თავისუფლების იდილია“
სენტიმენტალური იდიოტების წარმოსახვაშია“).

ISBN 978-9941-33-779-6

